Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sīra Studies

Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year: 2024

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadīth and Sīra Studies
e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi
Publisher
Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editor
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 Sekreterya
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
Tahsin Görgün
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Sohail Hanif
Cambridge Muslim College
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 Şahyar
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
2024
Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.
Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

MAKALELER | *ARTICLES*

Bir rivayet sadece bir rivayet midir?
Hadis Edebiyatı: Müslüman Sosyal Gerçekliğinin İlksel Kayıtları
Necdet Subaşı.....141
Erken ve Klasik Dönem Hanbelî Hadis Şerh Yazıcılığına
Panoramik Bir Bakış: Tarihçe ve Literatür Değerlendirmesi
Sezai Engin.....161
Muhammed Avvâme'nin Eğitimle İlgili Görüşleri:
Me'âlimü İrşâdiyye Kitabı Özelinde
Hatice Sancaklı.....189
İmam Birgivî'ye Göre Bid'atlerin Çıkış Sebepleri ve Korunma Yolları
Salim Sancaklı.....215

TERCÜMELER | *TRANSLATIONS*

Müslim'in Hocası Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'ine Ait
Bir El Yazması - Muhammed Hamidullah
Çev.: Beyza Tuncay.....231
[Hz.] Muhammed'in Biyografisini Yazmak: 'Sorunları'
ve Çözümleri - Robert Hoyland
Çev.: Saffet Kurt.....243

ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR | *RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE*

A Map and List of the Monotheistic Inscriptions of Arabia, 400–600 CE
Ilkka Lindstedt.....275
İbnü'l-Cevzî'ye Göre Sıfatlar Meselesi
Yavuz Köktaş.....285

MAKALELER
ARTICLES

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2024
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Makale / Article

Bir Rivayet Sadece Rivayet midir? Hadis Edebiyatı: Müslüman Sosyal Gerçekliğinin İlksel Kayıtları

Necdet Subaşı*

Özet

Bu çalışmada hadis rivayetlerinin İslam kültür ve medeniyetindeki çok boyutlu rolü incelenmektedir. Rivayetlerin salt dinî metinler olmanın ötesinde toplumsal gerçekliği yansıtan ve şekillendiren sosyal belgeler olma niteliği ele alınmaktadır. Metin, hadis rivayetlerinin epistemolojik karakterini ve sosyal gerçekliğin inşâsındaki rolünü interdisipliner bir perspektifle analiz etmekte, bu çerçevede rivayetlerin hem dinî-normatif metin olma özelliğini hem de tarihsel-sosyolojik gerçekliğin yansıması olma niteliğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis rivayetleri, sosyal gerçeklik, isnad sistemi, kültürel hafıza.

Is a Narration Just a Narration? -Hadīth Literature: The Primary Records of Muslim Social Reality-

Abstract

This study investigates the multidimensional role of hadīth narrations in Islamic culture and civilization. It addresses the idea that these narrations are not merely religious texts but also function as social documents that both mirror and shape social reality. Adopting an interdisciplinary perspective, the study examines the epistemological nature of hadīth narrations and their role in constructing social reality. Within this framework, it highlights their dual nature as religious-normative texts and as reflections of historical-sociological realities.

Keywords: Hadith narrations, social reality, isnād system, cultural memory.

* *Dr. Sosyal Bilimci, Bakan Müşaviri (MEB). Orcid: 0000-0002-2799-2148.*

1. Giriş: Rivayet Olgusunun Çok Boyutlu Karakteri

Hadis rivayetleri, İslam düşünce ve medeniyet tarihinin en önemli yazılı kaynaklarından biri olarak salt bir aktarım mekanizmasını aşan çok boyutlu bir sosyal fenomen niteliği taşır. Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında rivayetler, toplumsal gerçekliğin inşâsında merkezi birer rol oynayan sosyal ve kültürel metinler olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda rivayetler, dinî bilginin aktarımının ötesinde toplumsal hafızanın oluşumu, değerlerin kodlanması ve sosyal normların yerleşmesinde etkili olan kaynaklar arasında yer alır.

Hadis literatüründe rivayet, Hz. Muhammed'in sözlerinin, fiillerinin ve onaylarının güvenilir aktarıcılar zinciri (isnad) vasıtasıyla sonraki nesillere nakledilmesi sürecini ifade eder. Bu aktarım sistemi, İslam'ın ikinci temel kaynağı olan hadislerin korunmasında merkezi bir rol oynamıştır. Rivayet süreci, muhaddisler (hadis âlimleri) tarafından geliştirilen titiz bir metodoloji üzerine kurulmuştur.

Her rivayet temelde iki ana unsurdan oluşur: Metnin aktarıcılar zincirini gösteren isnad ve aktarılan bilginin içeriğini oluşturan metin. Aktarıcıların güvenilirliği, hafıza kapasiteleri, ahlaki durumları ve ilmi yetkinlikleri gibi kriterler, rivayetin sıhhat derecesini belirlemede önemli rol oynar. Bu kriterler doğrultusunda rivayetler "sahih", "hasen", "zayıf" gibi farklı kategorilere ayrılmıştır.[1]

Rivayet geleneği, sadece dini bilginin aktarımını değil, aynı zamanda dönemin sosyal, kültürel ve hukuki yaşamını yansıtan zengin bir bilgi hazinesinin de günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Kuşkusuz bu sistem, İslam medeniyetinin bilgi aktarımında geliştirdiği özgün ve sistematik bir metodoloji olarak, tarihsel ve akademik açıdan büyük önem taşımaktadır.[2]

Hemen her rivayet, içinde doğduğu toplumun sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamını yansıtırken aynı zamanda bu bağlamı şekillendiren aktif bir unsur olarak da işlev görür. Bu nedenle olsa gerek Fazlurrahman, hadislerin varlığını ve oluşum sürecini İslam toplumunun erken dönemlerindeki sosyal ve dinî dönüşümlerin ilksel bir yansıması olarak değerlendirmektedir.[3] Bu yönüyle rivayetlerin epistemolojik değeri ve metodolojik çerçevesi, modern sosyal bilimler için önemli bir araştırma alanı oluşturur.

---

1 Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü,* 14.b. (Ankara: TDV, 2015).

2 Muhammed Enes Topgül, *İsnadın Satır Araları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018).

3 Fazlurrahman, *İslam*, Çev. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, 3.b. (Ankara: Selçuk, 1993), 59-94.

Esasen rivayetlerin kapsamlı analizi disiplinler arası bir yaklaşımı zorunlu kılar. Sosyoloji, antropoloji, tarih ve dilbilim gibi farklı disiplinlerin metodolojik araçları, rivayetlerin çok boyutlu incelenmesinde bir arada kullanıldığında birbiri üstüne eklenmiş yorum katmanları aşılabilecek, metnin anlamına ulaşmak daha da kolay olacaktır. Belki de ancak bu bütüncül yaklaşım denemeleriyle rivayetlerin hem tarihsel bağlamına hem de çağdaş yorumlarına derinlemesine nüfuz etmek mümkün olabilecektir.

Rivayetler ile verili/fiili gerçeklik arasındaki ilişkiyi kavramsal çerçeve içinde ele alırken *"sosyal inşâcılık"* teorisine başvurmak zihin açıcı olabilir. Berger ve Luckmann'ın öncülük ettiği bu yaklaşım,[4] gerçekliğin toplumsal olarak inşâ edildiğini ve bu inşâ sürecinin gündelik yaşamın rutinleri, kurumlar ve meşrulaştırma mekanizmaları aracılığıyla gerçekleştiğini savunur. Bu teorik çerçeve, müslüman toplumsal gerçekliğinin rivayetler aracılığıyla nasıl kurulduğunu ve meşruiyet kazandığını anlamamıza imkan sağlayıcı potansiyele sahiptir. Ayrıca rivayetlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında ve ortak toplumsal bilincin şekillenmesinde *"toplumsal hafıza"* kavramının da kilit bir rol oynadığını unutmamak gerekir.[5]

İslam medeniyetinin teşekkülü ve gelişiminde hassas bir rol oynayan hadis rivayetleri, basit birer metin aktarımının çok ötesinde, kompleks bir sosyal ve kültürel sistem oluşturmuştur. Öyle ki bu rivayetler, Hz. Peygamberin sünnetini sonraki nesillere aktarma işlevinin yanı sıra, İslam toplumunun sosyal dokusunu şekillendiren, kültürel kodlarını belirleyen ve kolektif hafızasını oluşturan çok boyutlu bir mekanizma olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Rivayetler eğitimden hukuka, aile ilişkilerinden ticaret ahlakına kadar geniş bir yelpazede toplumsal yaşamı düzenleyen normlar (fıkıh, kelam, ahlak) sunmuştur. Böylece hadis rivayetleri sadece dinî söylem, değer ve uygulamaların aktarıcısı değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesi, aile bağlarının pekiştirilmesi ve komşuluk ilişkilerinin düzenlenmesinde de birleştirici bir rol oynamıştır.

4 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası -Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi-*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma, 2008).

5 Jan Assmann, *Kültürel Bellek -Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik-*, çev. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrıntı, 2015); Recep Şentürk, *Tarihsel Hafıza,* çev. Mehmet Fatih Serenli (İstanbul: Gelenek, 2004).

2. Rivayetlerin Epistemolojik Karakteri

Rivayetlerin ontolojik statüsü, metin ile gerçeklik arasındaki karmaşık ilişkiyi yansıtır. Bu kompleks ilişki, en çok da kendini tarihsellik ve evrensellik geriliminde gösterir. Nihayetinde her rivayet verili bir tarihsel bağlamda ortaya çıkmış olsa da bu onun evrensel mesajlar taşıma potansiyeline halel getirmez. Aksine bu durum, rivayetlerin anlam katmanlarının zenginliğine ve yorum çeşitliliğine işaret eder.

Hadis rivayetleri, İslam toplumunun temel taşıyıcılarından biridir. Bu metinlerin en temel işlevi, hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in sünnetinin sonraki nesillere aktarılmasıdır. Bu aktarım süreci, müslüman toplumun dinî pratiklerinin standartlaşmasında ve sistemli bir çerçeveye kavuşturulmasında merkezi bir rol oynamıştır.

Bu bağlamda daha en başta hadis rivayetleri aracılığıyla ibadet şekillerinin detaylı kodifikasyonu sağlanmıştır. Namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin nasıl yerine getirileceği hususunda rivayetler, İslam'ın ideal uygulamalarını somut bir şekilde ortaya koymuştur. Bu sayede, müslüman toplumların ibadet hayatı, ortak bir zemine oturtulmuş ve yapısal-kurumsal bir netlik ve kimlik kazanmıştır.

Aynı şekilde, ahlaki öğretiler de hadis rivayetleri vasıtasıyla sistematik bir çerçeveye kavuşturulmuştur. Erdemler, faziletler, sorumluluklar ve ideal davranış kalıpları bu metinler üzerinden tanımlanmış ve meşruiyet kazanmıştır. Böylece, müslüman toplumların ahlaki değerleri, hadislerin referans noktaları etrafında şekillenmiştir.

Öte yandan dinî hayatın temel parametreleri de hadis rivayetleri sayesinde belirlenmiştir. Bu metinler, inanç esaslarından, toplumsal ilişkilere, gündelik hayat pratiklerinden, sosyal kurallara kadar geniş bir alanı düzenleme yetkisine sahiptir. Böylelikle, müslüman toplumların kimlik ve yaşam tarzı, hadislerin referans çerçevesi içinde oluşturulmuştur.

Hakikat-rivayet ilişkisi, epistemolojik açıdan önemli soruları ortaya çıkarır.[6] Rivayetlerin güvenilirliği ve otantikliği meselesi, sadece teknik bir mesele olarak değil aynı zamanda toplumsal güven ve otorite inşâsının bir parçası olarak da temayüz eder. Hadis edebiyatının bir parçası olarak kurumsallaşmış geleneksel isnad sistemi, bu güven ve otoritenin tesis edilmesinde merkezi bir rol oynar.

Bilgi kaynağı olarak rivayetler, sosyal bilimler için zengin bir veri kaynağı sunar. Bilgi aktarım süreçlerinin sosyolojisi, isnad sisteminin epistemolojik

6 Burhanettin Tatar, "Hadis Rivayeti Üzerine Felsefi Notlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVIII/1 (2018): 13-20.

değeri ve otantiklik problemi, rivayetlerin bilgi değerini belirleme noktasında önemli birer parametredir. Bu bağlamda, tarihsel ve toplumsal hakikat ayrımı, rivayetlerin epistemolojik statüsünü anlamada oldukça önem kazanmaktadır.

Hadis rivayetleri sadece Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin nakledilmesinden ibaret değildir. Bu metinler aynı zamanda erken dönem İslam toplumunun kolektif bilincini, değer yargılarını ve yaşam pratiklerini yansıtan sosyal belgeler niteliğindedir. Her bir rivayet, ortaya çıktığı dönemin sosyal yapısını, kültürel kodlarını, gündelik yaşam pratiklerini ve toplumsal değer yargılarını bünyesinde barındıran canlı bir tarihsel vesika olarak değerlendirilmelidir. Bu yönüyle rivayetler, İslam toplumunun erken dönem sosyal tarihinin en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

3. Toplumsal Değişim Dinamikleri

İslam toplumlarında rivayetler, değişim süreçlerinin yönetilmesinde ve toplumsal krizlere yanıt üretilmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Normatif çerçeve oluşturma işleviyle sosyal değişimin sınırlarını belirleyen ve ahlaki standartları koruyan rivayetler, aynı zamanda yeni durumlara uyum sağlama ve geleneksel değerleri koruma gibi adaptasyon mekanizmalarını da içermektedir. Modernleşme sürecinde rivayetler, çağdaş sorunlara yanıt üretme ve modern kavramlarla ilişkilendirme yoluyla yeniden yorumlanırken, kültürel devamlılığı sağlama ve dinî kimliği muhafaza etme işlevlerini de sürdürmektedir.

Küreselleşme sürecinde rivayetler, yerel değerlerin korunması ve evrensel mesajların aktarımı arasında bir denge kurma işlevi görmekte, müslümanlar arası iletişimin geliştirilmesine ve global etik ilkelerin karşısında tutarlı bir çerçevenin korunmasını tahkim etmektedir. Ne var ki dijital dönüşüm sürecinde yeni iletişim kanallarının kullanımı ve sanal toplulukların oluşumuyla birlikte, rivayetlerin aktarım ve yorumlanma biçimleri de kaçınılmaz bir şekilde değişime uğramaktadır.

Hadis rivayetlerinin kurumsal yapılar üzerindeki etkisi, İslam toplumlarının sosyal organizasyonunun temel dinamiklerini oluşturur. İslam medeniyetinde kurumsal yapılanma, rivayetlerin şekillendirici etkisi altında çok boyutlu bir gelişim göstermiştir.

Eğitim kurumları bağlamında medrese geleneğinin oluşumu, öğretmen-öğrenci ilişkilerinin düzenlenmesi ve pedagojik yöntemlerin gelişimi, ilim geleneğinin sürdürülmesi ve akademik silsilelerin oluşumuna zemin hazırlarken, hukuki kurumların yapılanmasında fıkhi hükümlerin temellendirilmesi, yargı prensiplerinin belirlenmesi ve toplumsal düzenin sağlanması gibi norm üretim süreçleri belirleyici olmuştur. Mahkeme yapılarının oluşumu, yargılama

usullerinin standardizasyonu ve hukuki içtihatların gelişimi ile adalet sisteminin kurumsal çerçevesi şekillenirken, ekonomik kurumlar alanında ticaret hukukunun temelleri, pazar ilişkilerinin düzenlenmesi ve ekonomik ahlakın yerleşmesi gibi iktisadi düzenlemeler önem kazanmıştır.

Sosyal hizmet kurumları perspektifinden bakıldığında, vakıf sisteminin organizasyonu, sosyal güvenlik mekanizmalarının tesisi ve yoksullukla mücadele stratejilerinin geliştirilmesi, toplumsal dayanışma ağlarının kurulmasına öncülük etmiştir. Zekat kurumunun yapılanması, vakıf sisteminin gelişimi ve İslami finans prensiplerinin belirlenmesi, ekonomik dayanışma mekanizmalarının kurumsallaşmasını sağlarken, sağlık hizmetleri alanında tıbbi bilginin aktarımı, sağlık kurumlarının yapılanması ve koruyucu hekimlik uygulamalarının geliştirilmesi, halk sağlığı prensiplerinin yerleşmesine katkıda bulunmuştur.

Hadis rivayetlerinin somut örnekler üzerinden derinlemesine analizi, teorik çerçevenin pratikte nasıl işlediğini göstermesi bakımından özel bir öneme sahiptir. Vaka analizleri, sosyal normların inşâsından ekonomik ilişkilere, aile hukukundan toplumsal cinsiyete kadar uzanan geniş bir yelpazede rivayetlerin toplumsal gerçekliği nasıl şekillendirdiğini ortaya koyar.

İslam toplumunun temel değerlerini ve sosyal normlarını şekillendiren hadisler, toplumsal yaşamın farklı katmanlarına ışık tutmaktadır. *"Komşusu açken tok yatan bizden değildir"* hadisi, sosyal dayanışmanın temelini atarak bireysel vicdanın toplumsal boyutunu vurgularken, *"Dürüst tüccar, peygamberler, sıddıklar ve şehitlerle beraberdir"* rivayeti ekonomik ilişkilerde güven ve adaletin önemini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, *"En hayırlınız ailesine karşı en hayırlı olanınızdır"* hadisi, aile içi ilişkilerin düzenlenmesinde ve modern cinsiyet rejiminin onarılmasında önemli bir rol oynamaktadır.

"Müslüman müslümanın kardeşidir, ona zulmetmez, onu yalnız bırakmaz" hadisi, toplumsal dayanışmanın ve kardeşlik hukukunun temellerini atarken, *"Sizin yöneticileriniz, en hayırlılarınız; zenginleriniz, cömertleriniz oldukça; aralarınızda işleriniz danışma ile yürütüldükçe, yerin üstü altından sizin için daha hayırlıdır"* gibi rivayetler ise siyasi otoritenin meşruiyet zeminini belirlemektedir. Bu hadisler, sosyal sorumluluk, ticari etik, aile hukuku, toplumsal dayanışma ve siyasi otorite gibi toplumsal yaşamın temel alanlarında İslami değerlerin ve normların nasıl yerleştiğini göstermekte, aynı zamanda bu alanlarda kurumsal yapıların oluşmasına katkı sağlamaktadır.

4. İsnad Sisteminin Sosyal Boyutları

Rivayet ağlarının sosyolojik analizi, İslam toplumlarında bilgi aktarımının ve sosyal sermayenin oluşumunun karmaşık yapısını ortaya koyar. "Sosyal ağ teorisi"[7] perspektifinden bakıldığında, isnad sistemi sadece bir bilgi doğrulama mekanizması değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin ve güven ağlarının organize edildiği sofistike bir yapı olarak karşımıza çıkar. İsnad sisteminin işleyişine ve kurumsallaşmasına ilişkin literatür dikkatle takip edildiğinde, bu süreçte gözetilen hassasiyet, tutarlılık peşinde üretilen metodolojiyle birleştiğinde ortaya çıkan katkıyı görmezden gelmek ya da basite almak asla kabul edilemez [8].

İsnad sisteminin yapısal analizi, birbiriyle bağlantılı çeşitli boyutlarda incelenebilir; ravilerin toplumsal konumlarını, bilgi aktarım zincirlerinin hiyerarşisini, güven ilişkilerinin dağılımını ve otorite ağlarının oluşumunu kapsayan sosyometrik yapı, son tahlilde bu sistemin temel bir boyutunu oluşturur.

Hadis rivayet ağları sosyal sermayenin oluşumu ve dağıtımında fonksiyonel bir rol oynamakta; bu ağlar, kişilerarası güven ilişkilerinin kurulması, kurumsal güvenilirliğin tesis edilmesi, toplumsal bağların güçlendirilmesi ve sosyal kontrolün sağlanması yoluyla güven inşâsını gerçekleştirirken, aynı zamanda bilgi

7 Manuell Castells, "sosyal ağ teorisi"nde toplumsal yapının temel bir dönüşümünü anlatır: Hiyerarşik düzenden ağ düzenine geçiş. Bu dönüşümün motoru, bilgi teknolojileridir. Ağlar artık zaman ve mekan sınırlarını aşarak tüm toplumsal alanları (ekonomi, kültür, siyaset) yeniden şekillendirir. Teorinin özünde iki temel değişim vardır: Birincisi, dikey (hiyerarşik) yapıların yerini yatay (ağsal) yapıların alması. İkincisi, bu yeni yapıda gücün bilgiyi ve ağları kontrol edenlere geçmesi. İnternet ve sosyal medya, bu dönüşümün somut örnekleridir. Castells bu yeni toplum biçimini "ağ toplumu" olarak adlandırır. Bu toplumda bireylerin ve kurumların başarısı, ağlara erişebilme ve bu ağları etkili kullanabilme yeteneklerine bağlıdır. Tüm toplumsal süreçler artık bu ağ mantığı içinde işler ve anlam kazanır. Bkz. Manuel Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi / Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür I-II,* çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013).

8 Muhammed Enes Topgül, "*Ravi*" başlığını taşıyan kitabında, hicrî 165 yılında Semerkant'ta doğan bir muhaddisin yaklaşık dört yıl süren ilim yolculuğunu (rihle) kurgusal bir günlük formatında anlatmaktadır. Eserde, genç ravinin Semerkant'tan başlayarak Buhara, Merv, Nişabur, Rey, Isfahan, Basra, Mekke, Yemen, Medine, Kûfe, Bağdat ve Vasıt gibi İslam dünyasının önemli ilim merkezlerini dolaşarak 140'tan fazla hocadan hadis tahsil etmesi, bu süreçte yaşadığı zorluklar, karşılaştığı olaylar, dönemin sosyo-kültürel yapısı ve ilmî ortamı canlı tasvirlerle aktarılmaktadır. Kitap hem bir muhaddisin ilmî serüvenini hem de hicrî ikinci yüzyılın sonlarında İslam dünyasındaki hadis eğitiminin mahiyetini, yöntemlerini ve zorluklarını gerçekçi bir üslupla yansıtmakta, aynı zamanda dönemin siyasî, sosyal ve kültürel yapısına dair önemli bilgiler sunmaktadır. Krş. Muhammed Enes Topgül, *Râvi -Hicri İkinci Yüzyılda Bir Muhaddisin İlim Serüveni-* (İstanbul: Ketebe, 2024).

otoritesinin belirlenmesi, dinî otoritenin meşrulaştırılması, sosyal hiyerarşinin yapılandırılması ve prestij dağılımının düzenlenmesi süreçlerinde de merkezi bir işlev görmektedir.[9]

5. Rivayet ve Sosyal Gerçeklik İlişkisi

Rivayet literatürünün sosyal gerçekliğin inşâsındaki rolü, kompleks ve çok boyutlu bir süreci yansıtır. Hadisler Peygamber tarafından toplum içinde ortaya çıkan pratik sorunlara çözüm bulmak amacıyla ifade edilmiş ve zamanla yazıya geçirilmiş metinlerdir. Bu bağlamda rivayetler, toplumsal yapının şekillenmesinde ve normların üretiminde etkin bir rol oynar.

Toplumsal yapı ve rivayet etkileşimi, mütekabil bir ilişkisellik süreci olarak karşımıza çıkar. Bir yandan toplumsal ihtiyaçlar ve sorunlar rivayet akışını etkilerken, diğer yandan rivayetler toplumsal normları ve değerleri şekillendirir. Bu karşılıklı etkileşim ileride kolektif kimliğin inşâsında ve sosyal kontrol mekanizmalarının oluşumunda belirleyici bir rol oynayacaktır.

Bu bağlamda iktidar-bilgi ilişkileri bağlamındaki rivayetler, "iktidar analizi"[10] söylemi eşliğinde müzakere edilebilir. Hegemonik söylemin üretimi ve meşruiyet inşâsı sürecinde rivayetler önemli bir araç olarak devreye girerken, aynı za-manda itiraz, muhalefet ve direniş söylemlerinin de taşıyıcısı olabilirler. Özel-likle Emevi ve Abbasi dönemlerinde siyasi otoritenin rivayet üretimi üzerin-

9 Şentürk, *Tarihsel Hafıza.*

10 Michel Foucault'nun "iktidar analizi" söylemi, toplumsal ilişkilerdeki güç dinamiklerini derinlemesine inceleyen bir kavrayış biçimidir. Bu yaklaşım, iktidarı devlet ya da belirli grupların tekelinde bir baskı aracı olarak değil, toplumsal yaşamın tüm katmanlarında işleyen, bilgiyi ve normları biçimlendiren karmaşık bir ilişkiler ağı olarak değerlendirir. Foucault'ya göre iktidar, baskı uygulamanın ötesinde bilgi, kimlik ve davranış üreten dinamik bir süreçtir; bu nedenle sürekli dönüşüm halindedir. Okullar, hastaneler ve hapishaneler gibi kurumların işleyişini açıklamada kullanılan bu analiz, gücün gündelik yaşamın her alanındaki varlığını vurgular. İktidar ilişkileri, yukarıdan aşağıya işleyen tek yönlü bir mekanizma yerine, toplumun tüm katmanlarında etkileşim halinde olan bir ağ sistemi olarak çalışır. Bu sistem bir yandan kontrol mekanizmaları üretirken, diğer yandan yeni bilgi formları ve toplumsal normlar oluşturur. Hastane organizasyonlarından eğitim sistemlerine, hatta gündelik konuşmalara kadar uzanan geniş bir yelpazede iktidar ilişkilerinin izlerini görmek mümkündür. Bu yaklaşım, iktidarı yalnızca kısıtlayıcı değil, aynı zamanda üretken bir güç olarak tanımlar ve bilgi-iktidar ilişkisinin ayrılmaz bütünlüğünü ortaya koyar. Krş. Michel Foucault, *Özne ve İktidar,* çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay (İstanbul: Ayrıntı, 2000).

deki etkisi, bu durumun açık bir örneğidir.[11] Bu bağlamda uydurma hadisler (mevzu) bile sonuçta tedavüle girdiği dönemin dinî ve ahlaki standartlarıyla sınırlı kalmaksızın pek çok alanda veri sunan bir kataloğa dönüşür.[12]

Rivayetlerin sosyal gerçeklik inşâsındaki rolü birbiriyle yakından ilişkili dört temel boyutta kendini gösterir:

Öncelikle, toplumsal değerlerin kodlanması, ahlaki standartların belirlenmesi ve davranış kalıplarının standardizasyonu yoluyla normatif bir çerçeve oluşturur. Bu çerçeve, sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde temel bir referans noktası haline gelir.

İkinci olarak, ortak değerlerin oluşturulması ve grup aidiyetinin güçlendirilmesiyle kolektif kimlik inşâsına katkıda bulunur; bu süreçte toplumsal hafızanın korunması ve kültürel sürekliliğin sağlanması kritik bir rol oynar.

Üçüncü boyutta, sapkın davranışların tanımlanması ve toplumsal yaptırımların belirlenmesi yoluyla sosyal kontrol mekanizmalarını şekillendirir; bu da meşruiyet sınırlarının çizilmesine ve otoritenin tesis edilmesine olanak tanır.

Son olarak, bilgi-iktidar ağları üzerinden siyasi otoritenin meşrulaştırılması ve toplumsal düzenin sürdürülmesini sağlarken, muhalif söylemlerin kontrol edilmesi ve hegemonik yapının güçlendirilmesi işlevlerini de yerine getirir.

6. Sosyal Belge Olarak Rivayetler

Hadis rivayetlerinin antropolojik ve kültürel boyutu, İslam toplumlarının sosyal yapısını ve değerler sistemini anlamada çok özel bir öneme sahiptir. Bu metinler, sadece dinî bilgiyi aktarmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal pratiklerin, ritüellerin ve kültürel kodların nesilden nesile aktarılmasında merkezi bir rol oynar.

Rivayetler, Hz. Peygamber'in sözleri ve davranışları etrafında örülen bir ağ olarak, Müslüman toplumların kolektif kimliğinin ve yaşam tarzının inşâsında hayati bir rol oynar. Bu metinler, kültürel kod aktarım mekanizması işlevi görerek, toplumsal hafızanın ve değerler sisteminin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlar.

11 Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı: Mihne Olayı (*Ankara: Ankara Okulu, 1999).

12 Mehmed Said Hatiboğl*u, Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri* (İstanbul: Otto, 2020).

Rivayetler aracılığıyla, müslüman toplumların gündelik pratikleri, ritüel davranışları, ahlaki normları ve sosyal ilişkileri derinlemesine biçimlendirilir. Bu metinler, İslam'ın ideal yaşam tarzını ve toplumsal düzenini somut bir şekilde yansıtır.

Gündelik yaşam alışkanlıklarında, rivayetler müslümanların yeme-içme, giyim-kuşam, temizlik ve diğer gündelik faaliyetlerini şekillendirir. Ritüel uygulamalarda ise ibadet, dua ve merasimler için temel dayanak noktası oluşturur.

Ahlaki değerlerin ve normların oluşumunda da rivayetlerin merkezi bir işlevi vardır. Erdemler, faziletler, sorumluluklar ve davranış ilkeleri bu metinler üzerinden tanımlanır ve meşruiyet kazanır. Böylece, toplumsal ahlak sisteminin temelleri rivayetler tarafından atılır.

Sosyal ilişkilerin örgütlenmesinde de rivayetler belirleyici bir role sahiptir. Akrabalık bağları, komşuluk ilişkileri, cinsiyetler arası etkileşim gibi konular, rivayet literatürü tarafından biçimlendirilir. Bu sayede, müslüman toplumların sosyal yapısı ve normları inşâ edilir.

Böylelikle rivayetler müslüman toplumların kolektif bilincinin ve kültürel kodlarının aktarılmasında kilit bir işlev görür. Bu metinler, geçmişten günümüze uzanan bir çizgide, müslüman kimliğinin ve yaşam tarzının sürdürülmesine katkıda bulunur. Aynı zamanda da rivayetler, müslüman toplumların sosyal, ahlaki ve kültürel yapısını derin bir şekilde şekillendiren temel araçlar olarak karşımıza çıkar.

Rivayetler, müslüman toplumların sembolik evreninin inşâsında merkezi bir rol oynar. Bu metinler, geleneksel kullanımıyla "maruf" ve "münker"in, modern anlamıyla da "kutsal" ve "din dışı"nın sınırlarını belirleyerek toplumsal düzenin meşruiyet zeminini oluştur.[13]

Örneğin, namaz vakitleriyle ilgili rivayetler, sadece ibadet zamanlarını bildirmekle kalmaz, aynı zamanda gündelik hayatın olağan ritmini belirler ve toplumsal zamanın organizasyonunu sağlar. Böylece, İslami ibadet pratikleri toplumsal düzenin bir parçası haline gelir.

Yine yemek adabıyla ilgili rivayetler de basit görgü kurallarının ötesinde, toplumsal ilişkileri düzenleyen ve kültürel kimliği pekiştiren işlevler görür. Bu metinler yeme-içme pratiklerini biçimlendirerek, müslüman toplumların aidiyet

13 Johann W. Fueck, "Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü", çev. Seda Ensarioğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi,* I/ 2 (2003):145-165.

duygusunu güçlendirir.

Komşuluk ilişkilerinden ticari münasebetlere, aile içi iletişimden toplumsal dayanışmaya kadar pek çok alanda rivayetler, davranış kalıplarını belirler ve toplumsal pratikleri meşrulaştırır. Bu sayede müslüman toplumların gündelik hayatı, temel referanslar üzerinden düzenlenir ve İslamlaşır. Böylece müslüman kimliği ve yaşam tarzı, rivayetlerin aracılığıyla sürekli olarak yeniden üretilir.

Antropolojik açıdan rivayetler, toplumsal ritüellerin ve geçiş dönemlerinin (doğum, evlilik, ölüm gibi) düzenlenmesinde önemli referans noktaları oluşturur. Bu metinler aracılığıyla aktarılan pratikler, toplumun kültürel kimliğini korur ve güçlendirir. Örneğin cenaze ritüelleriyle ilgili rivayetler, ölüm olgusunun toplumsal boyutunu düzenler ve kolektif hafızanın devamlılığını sağlar.

Yine kültürel antropoloji perspektifinden bakıldığında da rivayetlerin aktarım süreci sadece bilgi transferi değil aynı zamanda kültürel kodların ve toplumsal değerlerin aktarımı olarak tezahür eder. Bu süreç, Clifford Geertz'in *"yoğun betimleme"*[14] kavramındaki içeriğe denk düşer ve böylece rivayetlerin toplumsal anlam ağlarının oluşumundaki merkezi rolü daha iyi anlaşılır.

7. Modern Dönemde Rivayet

19. yüzyıldan itibaren İslam araştırmalarında daha belirleyici bir yer edinen oryantalist düşünürler, özellikle Ignaz Goldziher ve Joseph Schacht'ın hadis literatürüne yönelik eleştirel yaklaşımları, beklenmedik sonuçlar doğurmuştur.[15] Bu düşünürler, hadislerin tarihsel güvenilirliğini sorgulayan keskin eleştirileriyle tanınırken, çalışmaları aslında hadis rivayetlerinin sosyal ve tarihsel bağlamını daha görünür kılmıştır.[16] Eleştirel metodolojileri, hadislerin sadece dini metinler

14 Clifford Geertz'in *"yoğun betimleme"* kavramı, bir kültürel fenomeni, o fenomenin içinde yaşayan insanların bakış açısından ve kullandıkları sembollerle açıklamaya çalışan bir yöntemdir. Bu, sadece bir olayın ne olduğunu değil aynı zamanda o olayın o kültürdeki anlamını, önemini ve nasıl yorumlandığını da anlamaya çalışmak demektir. Geertz'e göre kültür "anlam ağları" ile dokunmuş bir yapı olduğu için, kültürel bir fenomeni anlamak, o fenomenin içinde anlam kazandığı bağlamı çözümlemekle ancak mümkündür. Yoğun betimleme, bir davranışın ya da ritüelin içsel anlamını çözmek için sadece ne olduğuna değil, neden ve nasıl o şekilde yapıldığına da odaklanır. Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması,* çev. Hakan Gür (İstanbul: Dergâh, 2020).

15 Fatma Kızıl, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* XI/21 (2013): 303-331.

16 Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları I-II,* çev. Cihat Tunç, Mehmet Sait Hatipoğlu (Ankara: Otto, 2019); Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş,* çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986).

olarak değil aynı zamanda dönemin sosyal, kültürel ve politik yapısını yansıtan tarihi belgeler olarak incelenmesine kapı aralamıştır. Bu yaklaşım, başlangıçta olumsuz gibi görünen eleştirel tutumun, hadis araştırmalarına yeni perspektifler kazandırdığını göstermektedir. Juynboll, Schacht ve Motzki gibi araştırmacıların sonraki çalışmaları da bu paradoksal katkıyı doğrulamış, hadis literatürünün çok katmanlı yapısının daha iyi anlaşılmasına ve metodolojik açıdan zenginleşmesine hizmet etmiştir.[17]

Oryantalist eleştiriler, ilk olarak, rivayetlerin tarihsel bağlamını sorgulamış ve zemini aydınlatmıştır. Bu yaklaşım, hadislerin oluşum sürecini, içinde bulundukları koşulları ve toplumsal dinamikleri daha derinlemesine anlamamızı sağlamıştır. Rivayetlerin, sadece teolojik metinler olmadığı, aynı zamanda tarihsel ve sosyal birer ürün olduğu böylece bir kere daha ortaya çıkmıştır.[18]

İkinci olarak, oryantalist eleştiriler, hadislerin sosyal boyutunu ön plana çıkarmıştır. Rivayetler, artık salt dinî öğretiler olarak değil, aynı zamanda toplumsal normların ve değerlerin üretiminde önemli rol oynayan metinler olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yaklaşım, hadis literatürünün sosyolojik ve antropolojik analizi için yeni ufuklar açmıştır.

Son olarak, oryantalist eleştiriler, hadis araştırmalarında yeni metodolojik yaklaşımların gelişmesine katkı sağlamıştır. Tarihsel bağlam ve sosyal içerik üzerine yoğunlaşan bu eleştirel bakış açısı, disiplinler arası çalışmaların önünü açmış ve hadis literatürünün daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına imkan tanımıştır.

Böylece oryantalistlerin getirdiği eleştirel perspektif, hadis çalışmalarında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu eleştiriler, rivayetlerin sosyal gerçekliğe dair girift ilişkilerini açığa çıkarmış ve disipline yeni bir soluk kazandırmıştır.

8. Hadis Tenkidi ve Sosyal Gerçeklik

Hadis rivayetlerinin hermenötik boyutu ve çağdaş yorumları, klasik İslam düşüncesi ile modern dönem arasında dinamik bir temas alanı oluşturur. Bu alan, metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında tarihsel mesafe sorunundan güncel okuma biçimlerine kadar uzanan geniş bir perspektifi kapsar.

17 G. H. A. Juynboll, Joseph Schacht, Harald Motzki, *İsnad Analiz Yöntemleri*, 2.b., çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu, 2005).

18 Albrecht Noth, "Hadis Kritiği Bakımından Müslüman Âlimler ile Oryantalistlerin Ortak Noktaları -İbnü'l-Cevzî'nin Hadis Uyduranlara Dair Kategorileri Bağlamında-", *Hadis ve Siyer Araştırmaları,* çev. Şuayip Seven, IX/1 (2023): 139-147.

Yorum ve anlam problemi, rivayetlerin özellikle de çağdaş dünyada nasıl konumlandırılacağı sorusunu da beraberinde getirir. Hadislerin anlaşılmasında metin-bağlam ilişkisi kritik bir öneme sahiptir.[19] Çünkü metinler, ortaya çıktıkları tarihsel ve toplumsal bağlamdan koparılmadan, tahrif edip yok etmeden ancak güncel gerçekliğin ihtiyaçları gözetilerek yorumlanmalıdır.[20]

Modern dönemde rivayet olgusunun yorumlanması ve aktüel hayata uyarlanması süreci, İslam düşüncesinin en önemli gündem maddelerinden birini oluşturmaktadır. Fazlurrahman'ın *"çifte hareket teorisi"*[21] çerçevesinde şekillenen bu süreç, bir yandan rivayetlerin tarihsel bağlamını ve orijinal anlamını kavrama çabasını içerirken, diğer yandan çağdaş sorunlara çözüm üretme amacını taşımaktadır.

Tarihsel mesafe sorunu, rivayetlerin modern dönemde nasıl anlaşılacağı konusunda önemli metodolojik tartışmaları beraberinde getirir. Bu bağlamda, Gadamer'in *"ufukların kaynaşması"*[22] kavramı geçmiş ile günümüz arasında

19 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi,* Çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu, 1994).

20 Tilman Nagel, "Hadis ya da Tarihin İmhası", çev. Ali Dere, *İslâmî Araştırmalar,* X/1-3 (1997): 163-167.

21 Fazlurrahman'ın "*çifte hareket teorisi*", müslüman hermenötiğine metodolojik bir derinlik kazandıran iki aşamalı bir yorum yaklaşımıdır. Bu teori, metinlerin hem tarihsel bağlamda kavranmasını hem de çağdaş gerçekliklerle kalıcı bir temas kurabilmesini hedefler. *Teorinin birinci aşaması,* vahyin nüzul ortamının sosyo-kültürel, ekonomik ve tarihsel dinamiklerinin çözümlenmesini gerektirir. Kur'an ayetleri ve diğer İslami metinler, öncelikle indiği dönemin bağlamsal gerçeklikleri içinde değerlendirilir. Bu yaklaşım, metnin orijinal anlamını ve dönemin toplumsal dönüşümündeki işlevini ortaya koyar. *İkinci aşamada,* tarihsel bağlamdan elde edilen ilkeler ve değerler, modern dünyanın paradigmaları eşliğinde yeniden ele alınır ve yorumlanır. Bu süreç, metnin evrensel mesajını koruyarak çağdaş sorunlara çözümler üretmeyi amaçlar. Böylece metnin, tarihsel bağlamın ötesine geçerek güncel gerçekliklerle kalıcı ve anlamlı bir temas kurması öncelenir. Teorinin müslüman düşüncesine iki temel katkısından söz edilebilir: *Birincisi*, tarihsel bilinci derinleştirerek metinlerin daha bütüncül kavranmasını sağlar. *İkincisi*, dinî metinlerin çağdaş meselelere cevap üretebilecek şekilde yeniden yorumlanabilmesinin önündeki kompleks tutumları aşma yönünde etkili bir metodolojik zemin hazırlar. Böylece İslami düşünce, yeni zamanların kıyısında edilgen olmaktan çıkarılır ve farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlarda kendini yeniden üretebilen dinamik bir sistem olarak varlığını sürdürür. Bkz. Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi,* çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu, 1994).

22 *"Ufukların kaynaşması"* (Almanca: *Horizontverschmelzung*), Hans-Georg Gadamer'in yorumbilgisi (hermeneutik) teorisinde ortaya koyduğu bir kavramdır. Gadamer'e göre, anlamanın gerçekleşebilmesi için, farklı tarihsel ve kültürel perspektiflerin, yani "ufukların" karşılıklı etkileşim ve diyalog içinde birleşmesi gerekir. Bu süreç bir metni

anlamlı bir diyalog kurulmasına imkân tanır. Klasik metinlerle modern okuyucu arasındaki mesafe, anlam katmanlarının zenginleşmesine ve yeni yorum imkanlarının doğmasına yol açar.

Modern çağda rivayetler, yeni okuma biçimleri ve yorum stratejileriyle kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Hermenötik yaklaşımlar çerçevesinde, bu metinlerin anlamsal derinliği ve tarihsel-toplumsal bağlamları sistemli bir şekilde irdelenmektedir.

Bilindiği gibi hermenötik çözümlemeler, ilk olarak, rivayetlerin çok katmanlı anlam yapılarını keşfetmeyi hedefler. Bu metinler, yüzeysel manalarının ötesinde daha derin, sembolik ve teolojik ifadeler barındırırlar. Hermenötik yorumlar bu gizil anlamları gün ışığına çıkararak, rivayetlerin zengin içeriğini ortaya koymayı önceler.

İkinci olarak hermenötik yaklaşımlar, rivayetlerin tarihsel bağlamlarını titizlikle değerlendirmeye odaklanır. Hadislerin "oluşum" süreçleri, içinde bulundukları sosyo-kültürel koşullar ve Hz. Peygamber'in söylem bağlamı, bu okuma biçiminde özenle incelenmektedir. Böylece rivayetlerin anlam temelli yapısı tarihsel arka planlarıyla birlikte ele alınmaktadır.

Son olarak, hermenötik analizlerle, rivayetler arasındaki metinler arası ilişkileri sistemli bir şekilde çözümlemek istenir. Hadisler birbirleriyle etkileşim halinde olan, birbiriyle bağlantılı metinler olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, rivayetlerin daha bütüncül bir anlayışını sağlayarak, onların anlamsal zenginliğini ortaya koymaya yönelir.

Böylece hermenötik yaklaşımlar metin-bağlam ilişkisini ve anlam katmanlarını incelerken, eleştirel düşünce, geleneksel yorumların sorgulanmasına ve yeni perspektiflerin geliştirilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu metodolojik yenilenme, kadın hakları, çevre sorunları, biyoetik konular ve ekonomik adalet gibi çağdaş meselelerin yanı sıra, teknolojik gelişmeler, küreselleşme etkileri ve değişen aile yapıları gibi modern hayat pratiklerinin de İslami zaviye(ler)den

ya da bir olguyu anlamaya çalışan kişinin kendi bakış açısıyla metnin veya karşısındaki kültürün bakış açısının birbirine yaklaşması ve hatta birbirine karışması anlamına gelir. Gadamer, her bireyin veya toplumun kendine özgü tarihsel bir "ufku" olduğunu belirtir; bu ufuk, kişinin yaşadığı dönem, kültürel birikim ve kişisel deneyimlerle şekillenir. Anlama sürecinde, bu ufkun bir başka ufukla kaynaşması, yani önyargıların ve sınırlı bakış açılarının aşılması, daha geniş ve derin bir kavrayış sağlar. Gadamer'in tezi, özellikle tarihsel metinlerin veya farklı kültürel bağlamların yorumlanmasında önemlidir. Bu kavram, anlama sürecini statik değil karşılıklı değişim ve dönüşüme dayalı dinamik bir süreç olarak görür. Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem,* çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma, 2008).

değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Hadis rivayetlerinin modern sosyal bilimler perspektifinden incelenmesi, disiplinler arası bir metodolojik çerçeveyi gerektirir. Bu yaklaşım, klasik hadis usulü metotlarını modern analiz teknikleriyle birleştirerek rivayetlerin çok boyutlu analizine imkan tanır. Disiplinler arası analiz modelleri, hadis araştırmalarında çok boyutlu ve kapsamlı bir metodolojik çerçeve sunmaktadır.

Bourdieu'nun *"alan teorisi"*[23] ve *"sosyal sermaye"*[24] kavramlarını temel alan sosyolojik analiz teknikleri, ravi zincirlerinin sosyal yapısını, bilgi aktarım ağlarını ve güç ilişkilerini incelerken, rivayet kurumlarının yapısı, eğitim sistemlerinin organizasyonu ve toplumsal meşruiyet mekanizmalarını da ele almaktadır. Antropolojik araştırma yöntemleri, kültürel pratiklerin incelenmesi, ritüellerin analizi ve gündelik hayat örüntülerinin çözümlenmesi yoluyla rivayetlerin kültürel boyutunu anlamaya çalışırken kültürlerarası etkileşimler, yerel uygulamalar ve adaptasyon süreçlerini de değerlendirmektedir.

Tarihsel eleştiri metotları kapsamında kaynak tenkidi, bağlam incelemesi ve karşılaştırmalı kronolojik çalışmalar yapılmakta, ayrıca dilsel yapıların incelenmesi, kavramsal çerçevenin belirlenmesi ve anlam değişimlerinin takibi gibi söylem analizi teknikleri de uygulanmaktadır. Modern çağın getirdiği/sağladığı teknolojik imkanlar ise büyük veri analitiği, *"metin madenciliği"*[25]

23 Bourdieu'ya göre, toplum farklı "alan"lardan oluşur. Bu alanlar, belirli kurallar, değerler ve mücadelelerin egemen olduğu sosyal oyun sahalarıdır. Örneğin, eğitim sistemi bir alan, sanat dünyası başka bir alan, siyaset ise ayrı bir alandır. Her alanın kendine özgü bir "sermaye" birikimi ve bu sermayeyi kullanma kuralları vardır. Alanın Özellikleri: Her alanın kendine özgü bir hiyerarşisi vardır. Bu alanlarda sürekli bir güç mücadelesi yaşanır ve alanlar birbirinden bağımsız değildir, etkileşim halindedirler. Pierre Bourdieu, *Ayrım -Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi-*, çev. Derya Fırat (İstanbul: İletişim, 2015).

24 Bourdieu için "sosyal sermaye", bireylerin sahip olduğu sosyal ilişkiler ağı, sosyal bağlar ve bu bağlar aracılığıyla elde edilen avantajlardır. Bu, bir tür "sosyal para" gibi düşünülebilir. Sosyal sermaye, bireylerin toplumsal hayatta başarılı olmalarını, bilgiye erişimlerini ve fırsatlara ulaşmalarını kolaylaştırır (Pierre Bourdieu, *Kültür Üretimi, Sembolik Ürünler, Sembolik Sermaye,* çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2023).

25 *"Metin madenciliği",* büyük hacimli yapılandırılmamış metin verilerinden otomatik olarak bilgi, örüntü ve ilişkileri çıkarmaya odaklanan disiplinler arası bir araştırma alanıdır. İstatistiksel yöntemler, yapay zeka ve doğal dil işleme teknikleri bir araya gelerek metinlerdeki kelimeler, cümleler ve dokümanlar arasındaki anlamsal ilişkileri analiz eder, böylece gizli kalmış bilgileri ortaya çıkarır. Bu yaklaşım, sosyal medya analizi, duygu analizi, metin sınıflandırma ve bilgi çıkarma gibi çeşitli alanlarda yaygın olarak kullanılmaktadır.

teknikleri ve istatistiksel analiz metotları gibi yenilikçi yaklaşımların kullanılmasına olanak sağlamakta, sosyal ağ haritalama, ilişki örüntülerinin tespiti ve etkileşim modellerinin analizi gibi çağdaş metodolojik araçlarla rivayet araştırmalarına yeni bir boyut kazandırmaktadır.

Bu çok yönlü metodolojik yaklaşım, hadis araştırmalarının daha sistematik ve bilimsel bir zeminde yürütülmesini sağlarken, farklı disiplinlerin bakış açılarının ve araştırma tekniklerinin bir arada kullanılmasıyla da daha derinlikli ve kapsamlı sonuçlara ulaşılmasını mümkün kılmaktadır.

Hadis araştırmalarında uygulanan metodolojik yaklaşımların başarılı bir şekilde yeniden hayata geçirilmesi, titiz ve sistemli bir çalışma disiplini gerektirmektedir. Bu bağlamda, farklı yaklaşımların uyumlu kullanımı, analiz seviyelerinin doğru belirlenmesi, veri toplama tekniklerinin standardizasyonu ve analiz araçlarının isabetli seçimi gibi metodolojik tutarlılığın temel unsurlarına dikkat edilmesi büyük önem taşımaktadır.

Aynı zamanda, çok boyutlu analiz imkanlarının değerlendirilmesi, detaylı veri incelemesinin yapılması, karşılaştırmalı perspektifin gözetilmesi ve teorik çerçevenin güçlendirilmesi gibi analitik derinliği sağlayan faktörlerin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu metodolojik hassasiyetlerin gözetilmesi, hadis araştırmalarında daha güvenilir ve kapsamlı sonuçlara ulaşılmasını sağlarken, İslami ilimlerin sahih standartlara uygun bir şekilde akademik dünyada gelişmesine de katkıda bulunacaktır.

9. Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma, hadis rivayetlerinin salt dinî metinler olmanın çok ötesinde, sosyal gerçekliğin en önemli kayıtları ve İslam toplumlarının kolektif hafızasının temel taşıyıcıları olduğunu göstermiştir. İncelememiz, rivayet literatürünün epistemolojik karakterinden kurumsal yansımalarına, sosyal belge niteliğinden modern dönemdeki dönüşümlerine kadar uzanan geniş bir perspektifte, rivayetlerin çok boyutlu yapısını ortaya koymuştur.

Araştırmamız özellikle isnad sisteminin basit bir bilgi aktarım mekanizması olmaktan ziyade, karmaşık toplumsal ağların ve güven ilişkilerinin inşâ edildiği sofistike bir yapı olduğunu göstermiştir. Bu sistem aracılığıyla kurulan sosyal sermaye ve bilgi-otorite ilişkileri, İslam medeniyetinin entelektüel birikiminin oluşmasında ve aktarılmasında belirleyici rol oynamıştır. Hermenötik yaklaşımlar, eleştirel düşünce ve modern metodolojik araçlar, bu zengin birikimin günümüz perspektifinden yeniden değerlendirilmesine ve anlamlandırılmasına imkan tanımaktadır.

Çalışmamızın en önemli bulgularından biri rivayetlerin tarihsel kayıt niteliğinin ve kültürel hafıza boyutunun, modern sosyal bilimler açısından ne denli değerli bir kaynak oluşturduğudur. Antropolojik ve sosyolojik incelemeler, bu metinlerin İslam toplumlarının gündelik yaşam pratiklerinden ritüel davranışlarına, ahlaki normlarından sosyal ilişkilerine kadar uzanan geniş bir yelpazede belirleyici etkisini gözler önüne sermektedir.

Modern dönemde dijital teknolojilerin gelişimi ve küreselleşme süreçlerinin hızlanmasıyla birlikte, rivayet literatürünün aktarım ve yorumlanma biçimleri de kaçınılmaz bir dönüşüm geçirmektedir. Bu dönüşüm, bir yandan geleneksel rivayet yöntemlerinin yeni formlarda sürdürülmesine imkan tanırken, diğer yandan da bu zengin birikimin çağdaş sorunlara ışık tutacak şekilde yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla rivayetlerin interdisipliner bir yaklaşımla incelenmesi ve modern metodolojik araçlarla analiz edilmesi, sadece akademik bir gereklilik değil, aynı zamanda İslam düşünce geleneğinin güncel meselelere yanıt üretebilme kapasitesini artıracak stratejik bir tercih olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

Albrecht, Noth, "Hadis Kritiği Bakımından Müslüman Âlimler ile Oryantalistlerin Ortak Noktaları -İbnü'l-Cevzî'nin Hadis Uyduranlara Dair Kategorileri Bağlamında-", *Hadis ve Siyer Araştırmaları,* çev. Şuayip Seven, IX/1 (2023): 139-147.

Assmann, Jan, *Kültürel Bellek -Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik-,* çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı, 2015.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas, *Gerçekliğin Sosyal İnşası -Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi-,* çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma, 2008.

Bourdieu, Pierre, *Ayrım -Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi-,* çev. Derya Fırat, İstanbul: İletişim, 2015.

Kültür Üretimi, Sembolik Ürünler, Sembolik Sermaye, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim, 2023.

Castells, Manuel, *Ağ Toplumunun Yükselişi / Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür I-II,* çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013.

Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi,* çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Ankara Okulu, 1994.

İslam, çev. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, 3.b., Ankara: Selçuk, 1993.

Foucault, Michel, *Özne ve İktidar,* çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, İstanbul: Ayrıntı, 2000.

Fueck, Johann W., "Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü", çev. Seda Ensarioğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi,* I/ 2 (2003):145-165.

Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem,* çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma, 2008.

Geertz, Clifford, *Kültürlerin Yorumlanması,* çev. Hakan Gür, İstanbul: Dergâh, 2020.

Goldziher, Ignaz, *İslam Kültürü Araştırmaları I-II,* çev. Cihat Tunç, Mehmet Sait Hatipoğlu, Ankara: Otto, 2019.

Hatiboğlu, Mehmed Said, *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri,* İstanbul: Otto, 2020.

Juynboll, G. H. A., Schacht, Joseph, Motzki, Harald, *İsnad Analiz Yöntemleri*, 2.b., çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu, 2005.

Kızıl, Fatma, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* XI/21 (2013): 303-331.

Koçyiğit, Talat, *Hadîs Usûlü,* 14.b., Ankara: TDV, 2015.

Nagel, Tilman, "Hadis ya da Tarihin İmhası", çev. Ali Dere, *İslâmî Araştırmalar,* X/1-3 (1997): 163-167.

Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı: Mihne Olayı,* Ankara: Ankara Okulu, 1999.

Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş,* çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986.

Şentürk, Recep, *Tarihsel Hafıza,* çev. Mehmet Fatih Serenli, İstanbul: Gelenek, 2004.

Tatar, Burhanettin, "Hadis Rivayeti Üzerine Felsefi Notlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* XVIII/1 (2018): 13-20.

Topgül, Muhammed Enes, *İsnadın Satır Araları,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.

Râvi -Hicri İkinci Yüzyılda Bir Muhaddisin İlim Serüveni-, İstanbul: Ketebe, 2024.

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2024
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Makale / Article

Erken ve Klasik Dönem Hanbelî Hadis Şerh Yazıcılığına Panoramik Bir Bakış: Tarihçe ve Literatür Değerlendirmesi

Sezai Engin*

Özet

Hadis şerh yazıcılığı önemli ve zengin bir literatürün gelişimine zemin hazırlamıştır. Tasnîf ürünü eserlerin sistematik ve bütüncül bir şekilde şerh edilmesiyle ortaya "hadis şerh literatürü" çıkmıştır. Câmi ve Sünen türü kitaplar şerh telifinin merkezinde yer almış, farklı tarzlarda tasnîf edilmiş eserler de şerh yazıcılığının konusu olmuştur. Ana kaynak tercihlerinin şekillendirdiği şerh literatüründe bölgesel ve mezhebî etkiden de bahsetmek mümkündür. Endülüs, Memlükler, Osmanlı ve Hint alt kıtasında telif edilen şerhler üzerinden coğrafî bir yaklaşım ile değerlendirilebilecek olan şerh literatürü, müelliflerin (şârihlerin) mezhebî aidiyeti üzerinden de kritik edilebilir. Endülüs'te Mâlikî; Memlükler'de Şâfiî ve Hanefî; Osmanlı'da Hanefî; Hint alt kıtasında Hanefî âlimler tarafından yazılan şerhler yoğunluk göstermiş ve mezhebî karaktere sahip literatürler oluşmuştur. Bu çalışmada ise Hanbelî ulemânın hadis şerh literatürüne katkısı genel bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Şerh yazıcılığı geleneğinde Hanbelî âlimlerin kaleme aldıkları çalışmalar üzerinde durulacaktır. Selefî çizgide konumlanan âlimlerin, hangi sâiklerle hadis şerhçiliğine yöneldikleri sebeb-i telifler üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Hanbelî gelenekte yazılan şerhlerin içerikleri ve literatürdeki yeri ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Telif, hadis, şerh, mezhep, Hanbelî ulemâ.

* *Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD, sezaiengin52@hotmail.com, orcid: 0000-0002-3716-483X.*

A Panoramic Overview of Early and Classical Period Hanbalī Hadīth Commentary Writing: History and Literature Review

Abstract

Hadīth commentary has paved the way for the development of an important and rich literature. With the systematic and comprehensive annotation of the classified works, the "hadīth annotation literature" emerged. Works belonging to the al-Jāmi' and al-Sunan genres have been at the center of commentary writing, and works compiled in other styles have also been the subject of commentary writing. The commentary literature, shaped by choices of primary sources, also reflects regional and sectarian influences. The commentary literature, which can be evaluated with a geographical approach through the commentaries written in al-Andalus, under the Mamluks, in the Ottoman Empire and in the Indian subcontinent, can also be examined in terms of the sectarian affiliation of the authors (commentators). Commentarial activity was largely shaped by sectarian affiliation: Mālikī scholars predominated in al-Andalus, Shāfi'ī and Hanafī scholars under the Mamluks, and Hanafī scholars in both the Ottoman Empire and the Indian subcontinent. In this study, the contribution of Hanbalī scholars to the hadīth commentary literature will be discussed from a general perspective. The works written by Hanbalī scholars throughout the tradition of commentary writing will be emphasized. The motives that led scholars associated with the Salafī tradition to engage in hadīth commentary will be explored through their stated reasons for authorship. In addition, the contents of the commentaries written within the Hanbalī tradition and their place in the broader hadīth literature will be tried to be revealed.

Keywords: Authorship, *hadīth*, commentary, *madhab*, Hanbalī scholars.

Giriş

Ana/kurucu hadis eserlerinin sistematik bir yaklaşım ile sened ve metin açısından tahlil edilmek istenmesi hadis şerh yazıcılığının ortaya çıkmasına ve yerleşik bir telif türü haline dönüşmesine kapı aralamıştır.[1] Farklı bölgelerdeki ulemâ bu telif şekline yönelmiş, tercih ettikleri hadis eserleri üzerine şerhler kaleme almışlardır. Endülüs, Mağrib, Memlük, Osmanlı ve Hint ilim havzalarında birçok şârih yetişmiştir. Bu bölgelerin veya ilim geleneklerinin her birinde birçok hadis şerhi literatüre kazandırılmıştır. Ortaya çıkan eserler üzerinden bir okuma yapıldığında mezhep eksenli literatürlerin varlığı söz konusu edilebilmektedir. Örneğin Endülüs'te *Muvatta*, şerh yazıcılığının merkez metni olmuş, bu coğrafyada Mâlikî ulemâ tarafından yazılan şerhler öne çıkmıştır. Memlük ilim havzasında ise hadis şerh telifinde Şâfiî alimler belirleyici olmuş, İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), Irâkî (ö. 806/1404), Bulkînî (ö. 824/1421), Sıbt İbnü'l-Acemî (ö. 841/1438), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Süyûtî (ö. 911/1505), Kastallânî (ö. 923/1517) gibi isimler tarafından hadis şerhleri kaleme alınmıştır. Ayrıca Memlükler'de Kutbüddin el-Halebî (ö. 735/1335), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) ve Aynî (ö. 855/1451) gibi önemli Hanefî şârihlerin de varlığı dikkat çekmektedir. Osmanlı ilim geleneğinde ve Hint alt kıtasında ise şârihlerin mezhebi kimlikleri dikkate alındığında şerh yazıcılığında Hanefî ulemâ eksenli bir telif hareketliliği yaşanmıştır. Osmanlı'da Molla Gürânî (ö. 893/1488), Pîrizâde (ö. 1099/1688), Yûsufefendizâde (ö. 1167/1754), Kemâhî (ö. 1171/1757); Hint alt kıtasında Ehl-i hadis ekolündeki şârihlerin yanı sıra İbn Abdülhâdî es-Sindî (ö. 1138/1726), Leknevî (ö. 1303/1886), Keşmîrî (ö. 1933) gibi Hanefî hadis şârihleri literatüre önemli eserler kazandırmışlardır.

"Hadis şerh literatürüne Hanbelî ulemânın katkısı ne düzeyde olmuştur?" sorusu bu makalenin temel çıkış noktasıdır. Bilindiği üzere Hanbelîlik, mezhep ulemâsının görüşleri ve telif ettikleri eserler ile İslâm ilim tarihinde etkili olmuş ve kalıcı izler bırakmıştır.[2] Hadis ilmindeki en kayda değer etkiyi ise bizzat mezhebin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'i tasnîf ederek yapmıştır. *Müsned* sonrasında Hanbelîlerin hadis alanındaki önemli ürünlerinden bazıları

1 Hadis şerh literatürünün farklı açılardan değerlendirildiği araştırmalar için bk. Sezai Engin, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek Hadis Şerhlerinin Hikâyesi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023); Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2020); Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü I* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020); Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü II* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022).

2 Hanbelî mezhebi ile ilgili araştırmalar için bk. Ramazan Özmen, *Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 18-31.

şerh yazıcılığı ile ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede "Hadis şerh yazıcılığında Hanbelî ulemâ nasıl konumlanmıştır?" ve "Hanbelî âlimler hangi sâiklerle şerhler kaleme almıştır?" soruları çalışmayı şekillendirmiştir. Makalede literatür merkezli yapılacak bir okuma ve analiz ile Hanbelî âlimler tarafından kaleme alınan şerhler tespit edilecek, eserlerin sebeb-i telifleri üzerinde durularak yazılmalarındaki arka plan sorgulanacaktır. İçerik ve şerh yöntemine dair –bu çalışmanın sınırlılıklarını aşmamak için- kısa ve öz bilgiler aktarılacaktır. Böylece Hanbelî hadis şerhleri, literatürde konumlandırılmaya çalışılacaktır. İncelemede sadece bütüncül hadis şerhleri değil Hanbelî âlimlerce kaleme alınmış garîbu'l-hadis türü eserler ve tek hadis şerhleri de dikkate alınacaktır. Zira bu çalışmalar da hadis şerh literatürünü oluşturan bütünün birer parçası olarak kabul edilmektedir.

1. Mezhebin Teşekkül Döneminde Tek Hadis Şerhçiliği: Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089) ve *Kitâbu'l-hulâsa fî hadîsi "Külli bid'atin dalâle"*

Aşağıda ele alınacak tek hadis şerhçiliğinin Hanbelî gelenekteki ilk örneği, daha çok tasavvuf ve kelâma dair eserleri ile tanınan Hâce Abdullah el-Herevî'ye nispet edilmektedir.[3] Herevî, Hanbelîlerin ileri gelenlerindendir. Ebû Eyyüp el-Ensârî'nin (ö. 49/669) soyundandır. Lügat, hadis, tarih ve ensâb alanlarında uzmandır.[4] "Şeyhu'l-İslâm" olarak da anılan Herevî, Nişâbur gibi kentlerde birçok muhaddisten hadis semâ etmiştir. Telif ettiği birçok eserin yanı sıra "Horasan'ın şeyhi" gibi ifadelerle tavsif edilmesi ilim çevrelerindeki konumunu ifade etmektedir.[5]

Herât'ta hadis semâ etmesi[6] ve hadis imlâ meclisleri akdetmesi[7] Herevî'nin daha çok yoğunlaştığı ve muhtemelen daha sonra temâyüz ettiği alanın hadis olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak biyografik kaynaklarda

3 Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 70.

4 Hayrüddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabi'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1423), 4/122.

5 İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1412), 5/349. Herevî'nin biyografisi için ayrıca bk. İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425), 1/113-118.

6 İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 1/116.

7 İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 1/118.

birçok eser ona nispet edilmesine[8] rağmen tek hadis şerhine değinilmemiştir.

2. Müteşeddid Bir Hanbelî Âlimin Hadis Şerh Deneyimleri: Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Eserleri

İbnü'l-Cevzî, Hanbelî geleneğin en meşhur simalarından biridir. Hadis, tefsir, akâid, tarih, biyografi alanlarında eserler yazmıştır. Hadis tarihinde ise mevzû hadisler alanındaki uzmanlığını gösteren *el-Mevzûât* adlı eseri ile tanınmaktadır. "Hâfizu'l-Irâk" ve "Nâsiru's-sünne" gibi lakaplarla anılmasına karşın özellikle mevzû hadisleri tespitteki müteşeddid tavrı nedeniyle eleştirilmiş, bu konuda aceleci olmakla suçlanmıştır. Şurası var ki onun bu tavrında yaşadığı asırda artan bidatler, mezhep çatışmaları ve fitneler etkili olmuştur.[9]

İbnü'l-Cevzî, dönemin veziri İbn Hübeyre'nin (ö. 560/1165) himayesi altında verdiği vaazlar ile etkili olmuş, medrese ve camilerdeki eğitim süreçlerine aktif olarak katılmıştır. Böylece Bağdat'ın etkili profillerinden birine dönüşmüştür. Hatta Bağdat'ta onun sayesinde Hanbelî mezhebine sempati artmıştır. Hanbelî mezhebinin temel diyalektik eserlerinden olan *Telbîsu İblîs*'te birçok fırkayı ve bazı sûfileri eleştirmiş, bidatlerin karşısında durmuştur.[10] Dolayısıyla kendini bir kriz ortamında ve polemiklerin ortasında bulan İbnü'l-Cevzî, hadis tenkîdinde katı bir tutum sergilemeyi tercih etmiştir. Muhtemelen bundan dolayı kendisine eleştiriler yöneltilmiş, sahîh ve sakîm hadislerin ayırımındaki hatalarına değinilmiştir.[11] Zehebî (ö. 748/1348), onun bu hatalarını, geriye dönüp eserlerini dikkatli bir şekilde kontrol etmemesine ve bilgiyi sadece yazılı kaynaklardan (suhuftan) almasına bağlamıştır.[12]

Hanbelî mezhebinin güçlü, bir o kadar da tartışmalı figürü olan İbnü'l-Cevzî, hadis şerh literatürüne iki eser ile önemli katkıda bulunmuştur:

2.1. Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn

Eserin mukaddimesinde hadis ilminin önemine değinen İbnü'l-Cevzî, fukahâyı hadisten yüz çevirmeleri, âbid kişileri ise mevzû rivâyetleri bolca

8 İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 1/118.

9 İbrahim Hatiboğlu, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/550.

10 Koca, *Selefî Söylem*, 77-78.

11 Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l- Hadis, 1427/2008), 15/465.

12 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 15/462.

kullanmaları nedeniyle eleştirmiştir. Hümeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem' beyne's-Sahîhayn* adlı çalışmasına atıfta bulunmuş, eserin içerik kalitesine vurgu yapmış, aynı türdeki diğer kitaplar arasında öne çıktığını dile getirmiştir.[13] Bilindiği üzere Hümeydî bu eserde *Sahîhayn* hadisleri arasından bir seçki oluşturmuş, metinlerdeki bazı garîb ifadeleri şerh etmeye çalışmıştır.[14]

İbnü'Cevzî *Sahîh* türü eserlerin önemine değindikten sonra eserin telif sebebine ilişkin açıklamalarına geçmiştir:

> Bir zamanlar bana, bir sorunun etkisiyle, gayretimi arttıracak bir işaret oldu; bu işaret, *Sahîh*'in problemli kısımlarını açıklama konusunda bana bir fırsat sundu. Ben de bütün ilgimi esere yönelttim ve işin kolay olduğunu düşündüm ancak işler her zaman beklenildiği gibi gitmiyor. Çünkü bu kitap, çok sayıda problemi ve ince meseleyi içeren hadisleri barındırıyordu. Hümeydî, *Sahîhayn*'deki nadir ve garîb kelimelerin anlamlarını açıklayan bir eser derlemişti. Bilindiği üzere, bir anlamın açıklığa kavuşturulması, zorlukların giderilmesi bakımından daha faydalıdır. Hümeydî'nin açıklamalarının geniş kapsamlı olduğunu görünce, ben de bu işe koyuldum ve Allah'a güvenerek, öğrencilere yardım etmek için en iyi şekilde çalışmaya başladım. Umudum, bu çabanın karşılığında Allah'ın rızasını kazanmak ve faydalı bir şeyler ortaya koymaktır. Allah, bunun en iyi şekilde yapılmasını sağlasın. Malum olduğu üzere, hadis bazen öyle açık ve belirgin olur ki açıklanmaya ihtiyaç duymaz; yalnızca karmaşık olanlar açıklanır. Bir hadis üzerinde itirazlar olabilir, bu da cevap verilmesini gerektirir; bu durumda bu cevabın verilmesi zorunludur. Ayrıca, hadisler bazen birden fazla senedle gelir, bu yüzden biz önce karşılaştığımız hadisi açıklar, sonrasındaki rivâyetlerde ise bu açıklamaya atıfta bulunuruz… Bu kitabımıza bakacak kişinin, açıklanan zorlukları anlamasıyla başka bir kitaba ya da bir âlime danışmaya ihtiyaç duymayacağını umuyoruz.[15]

Müellif, eserde Hümeydî'nin tertibine sadık kalmış, ale'r-ricâl bir tasnif sistemini esas alarak hadisleri şerh etmiştir. Kitap, Hz. Ebûbekir rivâyetleri ile başlamaktadır. Ebûbekir'in asıl isminin Abdullah b. Osman olduğu bilgisi verilmiş, ardından künyesinin kaynağına dair farklı açıklamalar aktarılmıştır. Erkeklerden ilk Müslüman olan kişinin Ebûbekir olduğu ve Aşere-i mübeşşere içinde yer aldığı da nakledilmiştir. Toplam 142 hadis rivâyet ettiği, bunlardan on

13 İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Daru'l-Vatan, 1418), 1/6.

14 Ahmet Yücel, "Humeydî, Muhammed b. Fütûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/358.

15 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, 1/6-7.

sekizinin *Sahîhayn*'de yer aldığı da ifade edilmiştir.[16]

Kitaba Aşere-i mübeşşere hadisleri ile devam edilmiş, her râvi ile ilgili aynı bilgiler verildikten sonra *Sahîhayn*'de yer alan ve müşkil görülen rivâyetlerin açıklanmasına geçilmiştir. Şerhte hadis metinlerindeki garîb ibarelere yoğunlaşılmış, gerektiğinde detaylı yorumlar yapılmıştır. Bu haliyle eser, garîbu'l-hadis ve müşkilü'l-hadis türü eserlerin karma bir örneği olarak değerlendirilebilir. Çalışmada lafız (ibâre) merkezli bir şerh faaliyetine, kapalı ifadelerin (muhtevaların) açılımı eşlik etmiştir.

İbnü'l-Cevzî genellikle hadisin bir bölümünü zikretmiş, çoğunlukla da baş tarafına yer vermiştir. Ardından işkâl gördüğü ve açıklamak veya talîkte bulunmak istediği nassı (yani metni) zikrederek şerhe yönelmiştir. Hadisleri tasarruf ile bazen de manen rivâyet etmiştir. Bu telif tarzı nedeniyle *Keşfü'l-müşkil* ile Hümeydî'nin kitabı o denli benzerlik göstermiştir ki ikisinin arasını ayırmak oldukça zorlaşmıştır.[17] Dolayısıyla iki eserin eş zamanlı ve karşılıklı okunması gerekmektedir.[18]

İbnü'l-Cevzî'nin eserde çözümlemeye çalıştığı müşkiller kimi zaman lafızda ve manada bazen ise rivâyet ve râvide ortaya çıkmıştır. Hadis etrafında gelişen bu müşkilleri açıklamaya çalışan İbnü'l-Cevzî, bir taraftan da hadiste garîb gördüğü lafızları şerh etmeye çalışmıştır. Bu amaç doğrultusunda o, kelimenin köken bilgisi, iştikâkı ve delâletleri hakkında bilgiler vermiştir.[19]

Keşfü'l-müşkil'in telif sürecinde kendisinden önceki hadis şerh birikiminden fazlasıyla yararlanan İbnü'l-Cevzî, başta Hattâbî'nin (ö. 388/998) *A'lâmü'l-hadîs*, *Meâlimü's-sünen* ve *Garîbu'l-hadîs*'i olmak üzere Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Garîbu'l-hadîs*'i; İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Garîbu'l-hadîs*, *Teʾvîlu muhtelifi'l-hadîs* ve *Tefsîru Garîbu'l-Kur'ân*'ı gibi çalışmaları kaynak olarak kullanmıştır.[20] Ancak bu kaynaklardan aktardığı bilgileri kimi zaman tenkit ve tashîhten de geri durmamıştır. Örneğin Hattâbî'nin görüşüne yer vermiş, ardından daha doğru olduğunu düşündüğü kendi fikrini zikretmiştir.[21]

Keşfü'l-müşkil'in muhakkiki Hasan Ali el-Bevvâb bu eserin İbnü'l-Cevzî'nin son telifi olduğu yönünde bir kanaat taşıdığını söylemektedir. Zira *Keşf*'te

16 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, 1/11.

17 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, 1/15. (Muhakkikin önsözü).

18 Bk. Ahmet Mahmut İplik, *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Keşfü'l-Müşkil Min Hadîsi's-Sahîhayn Adlı Eserinde Hadislerdeki Problemleri Giderme Yöntemi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 5.

19 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, 1/16. (Muhakkikin önsözü).

20 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, 1/37. (Muhakkikin önsözü).

21 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, 1/40. (Muhakkikin önsözü).

daha önceki eserleri *el-Mugnî*, *Zâdü'l-mesîr*, *et-Telkîh* ve *et-Tahkîk*'e atıflar bulunmaktadır. Ayrıca muhakkik Hasan Ali'ye göre onun *Keşf*'te yer alan garîb lafız açıklamaları *Garîbu'l-hadîs*'tekilere göre daha derinlikli ve doyurucudur.[22]

2.2. Garîbu'l-hadis

İbnü'l-Cevzî'nin hadis şerhçiliğine/yorumculuğuna diğer önemli katkısı garîbu'l-hadis türü bir eserle olmuştur. Eserin mukaddimesinde kendisinden önceki literatürü analiz eden İbnü'l-Cevzî'ye göre erken dönem eserler birtakım eksiklikler içermektedir. en-Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), Asmaî (ö. 216/831), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbrahim el-Harbî (ö. 285/899) ve Hattâbî (ö. 388/998) gibi isimleri zikreden İbnü'l-Cevzî, bu müelliflerin her birinin çalışmalarında eksik bıraktıkları noktalar olduğu iddiasını taşımaktadır. Ayrıca *Kitâbü'l-garîbeyn* adlı eseriyle bilinen Ebû Ubeyd el-Herevî'ye (ö. 401/1011) de atıf bulunmuş, onun kitabının da ideal bir içerik taşımadığı, gerekli bazı ibârelerin açıklamasını içermemesine karşın garîb addedilmeyecek ve tefsir gerektirmeyecek ifadelerin kitapta yorumlandığı eleştirisinde bulunmuştur.[23]

Mevzûât literatüründeki "müteşeddid" tavrını *Garîbu'l-hadîs*'te de sürdüren İbnü'l-Cevzî, esere oldukça eleştirel ve iddialı bir mukaddime ile giriş yapmıştır. Önce garîbu'l-hadis literatürünün tenkidinde bulunmuş ve telifindeki nihâî amacını ise şöyle özetlemiştir:

> Allah Rasûlü'nün -ayrıca sahâbe ve tâbiînin- hadislerindeki tüm garîb lafızları cem etmek için gayret göstermem gerektiğini anladım. Bu yolda önemli bir hata yapmamayı ve kitabımın önce telif edilen eserlerden daha zengin bir içeriğe sahip olmasını diliyorum. Kitabı alfabetik olarak düzenledim. Kelimenin çekim ve türev bilgisine çok girmeden sadece şerhi için gerekli olan bilgiyi vermekle yetineceğim. Bunun için öncelikli başvuru kaynağı ise lügat kitaplarıdır. Bu ihtisârı hâfızı (el-Herevî'yi) taltif için tercih ettim.[24]

Son ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Cevzî, eserde Herevî'nin çalışmasını ihtisâra niyetlenmiştir. Alfabetik bir tasnîfin esas alınması, hadislerin sened, metin ve râvilerine yer verilmemesi nedeniyle Herevî'nin kitabı yazıldığı dönemde oldukça fazla ilgi görmüş ve sonraki garîbu'l-hadis yazarları için iyi

22 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, 1/53-54. (Muhakkikin önsözü).

23 İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Garîbü'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 1/1-4.

24 İbnü'l-Cevzî, *Garîbu'l-hadîs*, 1/4.

bir örnek olmuştur.[25] Muhtemelen bu ilgiye istinaden İbnü'l-Cevzî de Herevî'nin eserinin bir ihtisârına yöneldiğini dile getirmektedir. İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) *en-Nihâye*'de *Garîbu'l-hadîs*'in Herevî'nin kitabının muhtasarı olduğunu belirtmekte ve içeriğe dair bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Buna göre eserde, bâblardan bazı konular çıkarılmış, birtakım bilgiler ise eklenmiştir. Sadece bazı şâz kelimeler ve nâdir lafızlar ziyâde edilmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin kendisinin eklediği garîb ibarelerle Herevî'nin kitabından aldıklarını mukayese eden İbnü'l-Esîr'e göre ziyade edilenler oldukça azdır.[26]

İbnü'l-Cevzî'nin yaşadığı ve eserini yazdığı hicrî 6. asır, garîbu'l-hadis yazıcılığı açısından oldukça verimli bir dönemdir. Abdülgâfir el-Fârisî'nin (ö. 529/1134-35) *Mecma'u'l-garâib ve menba'u'r-regâib*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*'i, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*'ı, İbn Kurkûl'un (ö. 569/1174) *Metâli'u'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*'ı bu yüzyılda telif edilmiştir.[27] İbnü'l-Cevzî de kendi asrındaki eğilime uyarak garîbu'l-hadis telifine başlamış, kaynak olarak ise ün kazanmış bir eser olan Herevî'nin *Kitâbu'l-Garîbeyn* adlı kitabını tercih etmiştir. O da tıpkı Herevî gibi alfabetik bir yöntemi benimsemiş, kelimelerin ilk üç harfini esas alarak eserini hazırlamıştır.

3. Hanbelî Fukahâ'nın Şerh Literatürüne Katkısı: İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve *Kun'atü'l-erîb* (*el-Muhtasar fî Garîbi'l-hadis*)

Bilindiği üzere Kudâme ailesi Dımaşk'ta Hanbelîliğin yayılmasında etkin bir rol oynamıştır. Sâlihiyye bölgesindeki faaliyetleri ve Ömeriyye medresesi vesilesiyle Hanbelî ulemânın Dımaşk'in ilmî ve kültürel hayatına çok önemli katkıları olmuştur.[28] İbn Kudâme de bu ailenin önemli bir figürüdür. Gerek Dımaşk'ta yürüttüğü tedrîs faaliyetleri gerekse telif ettiği eserler ile Hanbelî ilim geleneğine ve literatürüne etki etmiştir.[29] Daha çok fakîh ve usûlcü yönleri öne çıkmakla birlikte farklı alanlardaki kitapları ile dikkat çekmektedir. Hadis ilmine

25 M. Yaşar Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/377.

26 İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's-Saâdât el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399), 1/10.

27 Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", 377.

28 Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 109.

29 Koca, *Selefî Söylem*, 84.

ait çalışmaları ihtisâr türündedir. Bunlardan biri *Kun'atü'l-erîb*[30] diğeri *Muhtasaru 'İleli'l-hadis*'tir. *Kun'atü'l-erîb*'te Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbu'l-hadîs*'inin, diğer eserinde ise Ebûbekir el-Hallâl'ın ilel türü kitabının ihtisârını yapmıştır.[31]

Garîbu'l-hadîs muhtasarını şerh literatürü içerisine dahil etmemizin nedeni aslında ihtisâr telifi ile yeni bir eserin inşa edilme çabasıdır. Daha doğru ifadeyle ihtisârı yapılan çalışma ile vücut bulan kitabın tekrar ve kuvvetli bir şekilde dolaşıma girmesi ihtimalidir. İbn Kudâme hazırladığı "muhtasar" metin ile önceki müellifin eserini tekrar gündeme getirirken, bu kitabın garîbu'l-hadis literatüründe yeniden ismini duyurmayı ve okuyucu kitlesinin ilgisini çekmeyi hedeflemiştir. Hatta ihtisâr sürecinde yapacağı ziyade ve eksiltmelerle birlikte eseri geliştirmeye niyetlenmiş olabilir.[32]

4. İkonik Bir Hanbelî Âlimin Şerh Yazıcılığı Tecrübesi: İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Tek Hadis Şerhleri

İbn Teymiyye, Memlükler dönemi Hanbelî geleneğinin en önemli ismidir. Onun biyografisi ile Bahrî Memlükler'in siyasî ve kültürel tarihi arasında sıkı bir ilişki vardır. Şöyle ki İbn Teymiyye'nin hayatı üzerinden erken dönem Memlükler tarihinin izleri sürülebilir. Ömrünün çoğunu Dımaşk ve Kâhire gibi şehirlerde geçiren İbn Teymiyye, tevessül ve kabir azabı gibi konulara ilişkin itikâdî bazı görüşleri nedeniyle hapse kadar varan cezalar almış buna rağmen Dımaşk'ta Hanbelîler ve Eşarîler arasında gelişen kelâmî tartışmalara dâhil olmaktan geri durmamıştır. Ancak bu tavrı onun fetvâdan men edilmesine ve yine hapsedilmesine neden olmuştur.[33] Bütün olumsuzluklara rağmen mezhep doktrinine ve literatürüne hâkim olan İbn Teymiyye, hilâf, kelâm fırkaları, felsefe ve tasavvuf alanlarının problemlerini de iyi etüt etmiş[34] ve Hanbelî tarihinin ikonik bir figürü olmayı başarmıştır.

Birçok görüşü ve telif ettiği eserler ile Hanbelî mezhebinin kaynak ismine dönüşen İbn Teymiyye'nin hadis şerhçiliğine en önemli katkısı ise "tek hadis

30 İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Ebu'l-Muzaffer Sıbt, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân* (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434), 22/266.

31 Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/141.

32 Eser, Ali Hüseyin el-Bevvâb tahkîki ile *Kun'atü'l-erîb fî tefsîri'l-garîb min hadîsi Resûlillâhi sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve's-sahâbeti ve't-tâbi'în* ismiyle neşredilmiştir. Ancak çabalarımıza rağmen kitabın bir nüshasına ulaşamadık. Bu nedenle sebeb-i telif ve içerik ile ilgili değerlendirme yapmamız mümkün olmamıştır.

33 Koca, *Selefî Söylem*, 91-92.

34 Koca, *Selefî Söylem*, 93.

şerhçiliği" ile olmuştur. Hicrî 3. asırla birlikte telif edilmeye başlanan tek hadis şerhleri ile günümüze değin önemli bir literatür ortaya çıkmıştır. Yapılan istatistikî bir çalışmaya göre 433 kadar tek hadis şerhi kaleme alınmıştır.[35] Bu literatüre en önemli katkı iki Hanbelî âlimden gelmiştir. On sekiz şerh ile İbn Teymiyye; yirmi şerh ile İbn Receb el-Hanbelî tek hadis şerhçiliğinde öne çıkmışlardır. Hicrî 8. asırda telif edilen toplam altmış üç tek hadis şerhinin otuz sekizi bu iki isme aittir.[36] Bütün bir tek hadis şerh literatüründeki veriler dikkate alındığında İbn Receb el-Hanbelî ilk sırada yer alırken ikinci sırada Takıyyüddin İbn Teymiyye yer almaktadır.[37]

İbn Teymiyye tek hadis şerhlerini genel olarak kendisine yöneltilen sorular üzerine veya belirli bir hadisin açıklanması talebi doğrultusunda yazmıştır. Fıkhî veya itikâdî bazı konuları açıklığa kavuşturma ve yanlış anlamaların önüne geçme amacı da bazı teliflerinin arka planında yer almaktadır.[38]

Hanbelî fakîhi ve muhaddisi İbn Abdülhâdî (ö. 744/1343) hocası İbn Teymiyye'nin biyografisini aktardığı *el-'Ukûdü'd-dürriyye* adlı eserinde şerh yazılan hadislerin listesini vermektedir. Hadislerin baş tarafından bir bölüme atıfla verilen listede birçok rivâyet bulunmaktadır:

"Ey kullarım ben zulmü kendime haram kıldım…" hadisi;

"Niyet" hadisi;

"İslâm'ın garîb başlaması" hadisi;

"Müslümanın kafire vâris olamayacağı" hadisi;

"Allah Rasûlü'nün Hz. Ebûbekir'e öğrettiği duanın (Allâhümme zalemtü nefsî…)" nakledildiği hadis;

"Cibrîl" hadisi;

"Zina edenin mümin olarak bu fiili işlemediğine ilişkin" hadis;

"Nüzûl-i İsa" hadisi;

"Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi" hadisi;

"Kim benim veli bir kuluma düşmalık ederse bana harp ilan etmiş olur…" hadisi;

35 Rıdvan Talha Yücedağ, "Hadis Şerhleri Literatürüne Mütevazı Bir Katkı: Tek Hadis Şerhlerine Bir Giriş Denemesi", *Talim* 3/1 (Aralık 2019), 58.

36 Yücedağ, "Hadis Şerhleri Literatürüne Mütevazı Bir Katkı", 57.

37 Yücedağ, "Hadis Şerhleri Literatürüne Mütevazı Bir Katkı", 59.

38 Emrah Yalçın, *İbn Teymiyye'nin Hadis İlmindeki Yeri* (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 90.

"Allâhümme salli alâ Muhammedin kemâ salleyte alâ âlî İbrâhîm" hadisi;

"Hz. Adem ve Hz. Musa'nın tartışması" ile ilgili hadis;

"Muâz'a her namaz sonunda okuması için öğretilen duanın" yer aldığı hadis;

"Velâ ile ilgili Berîre" hadisi;

"Hadler dışında on celde vurulmayacağının" anlatıldığı hadis İbn Teymiyye tarafından şerh edilmiştir. İbn Abdülhâdî'ye göre bu hadisler dışında da İbn Teymiyye'nin yorumladığı başka birçok hadis bulunmaktadır.[39]

İbn Teymiyye risâle tarzındaki bu eserlerinde birçok hadis şerhinde yer bulan yöntemlere başvurmuştur. Örneğin nüzûl-i İsâ hadisinin açıklanmasında âyet ve hadisle istişhâd; sahâbe, tâbiûn ve ulemâ görüşlerine başvurma; iş'ârî yorumlardan yararlanma; mantık ilkeleriyle izâh; bilimsel ve dilsel analizler yapma; sıhhat kritiklerinde bulunma gibi metotları kullanmıştır.[40]

Konu tercihlerinden yola çıkarak İbn Teymiyye'nin daha çok tartışmalı itikâdî meseleleri içeren rivâyetlere yöneldiği söylenebilir. Dolayısıyla tek hadis şerhleri, dönemde ortaya çıkan polemikler karşısında İbn Teymiyye'nin cevap üretme çabası olarak değerlendirilebilir. Buna istinaden Hanbelî düşünce sisteminin hicrî 8. asırdaki yapısı ve karakteri bu şerhler üzerinden okunabilir.

İbn Teymiyye'nin tek hadis şerhçiliğindeki yöntemi ve konu tercihlerini daha iyi anlamak için onun Hanbelî gelenekteki yeri ve etkisi analiz edilmelidir. İbn Teymiyye'nin görüşleri, mezhebin Selef düşüncesine bağlılığı ve bidatlere karşı tavrı çerçevesinde şekillenmiştir.[41] Mezhep, onunla bir kimlik kazanmıştır. İbn Teymiyye öncesi Selefî düşüncede bir sistematikten bahsetmek zordur. Hanbelî âlimler Selefî ideolojiyi temellendirecek bir nazariye kuramamışlar, gelen eleştirilere reddiye türü tepkisel eserler telif etmekle yetinmişlerdir. İbn Teymiyye ise Moğol ve Haçlı seferlerinin baskısı altında Kur'ân ve Sünnet'i merkeze alan "dinî akılcı" bir üslûbu benimseyerek mezhebin düşünce sistematiğinde kurucu ve aktif bir rol oynamıştır.[42] Moğol istilası karşısındaki

39 İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-'Ukudü'd-dürriyye fî menâkıbı Şeyhülislâm Ahmed İbn Teymiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 77-79.

40 Müjdat Alan, *İbn Teymiyye'nin "Şerhu Hadisi'n-Nüzûl" Adlı Eseri Bağlamında Hadis Yorumculuğu* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 77-123.

41 Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/530.

42 Ferhat Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi: Gaziantep Üniversitesi Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* I/1-2 (2015), 19.

duruşu yanında İbn Teymiyye, uç görüşlerin propagandasını yapan bazı sûfîlerle de mücadele etmiştir. Vahdet-i vücûd düşüncesini eleştirmiştir.[43] Kahire'de tevessül hakkındaki fikirleri nedeniyle hapsedilmiştir. Aynı şekilde kabirlerin ve mukaddes mekanların ziyaretine dair yazdığı risaleler sebebiyle öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile birlikte hapsine karar verilmiş ve fetvâ makamından men edilmiştir.[44] Dolayısıyla İbn Teymiyye, daha problematik ve tartışmalı konulara yönelmiş, bazı rivâyetlere açıklama getirerek en azından belirli konularda Selefî/Hanbelî düşüncenin bakış açısını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu tercih, onu bütün bir hadis kitabını şerh etmektense konu bazlı bir yorum faaliyetine itmiştir.

5. Hanbelî Hadisçiliğinde Bütüncül ve Sistematik Hadis Şerhçiliği: İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd ve îzâhi 'ilelihî ve müşkilâtihî*

İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden ve Hanbelî geleneğin en önemli temsilcilerindendir. Hocasının görüşlerine sıkı sıkıya bağlıdır ve onun eserlerini telhîs, tehzîb ve şerh ederek fikirlerinin yayılmasını sağlamıştır.[45] Dımaşk kalesinde beraber hapsedildiği İbn Teymiyye'nin görüşlerini telif ettiği eserler ile anlatmaya çalışmıştır.[46] İbn Teymiyye'ye kıyasla daha yumuşak bir dil ve üslûp kullanan İbn Kayyim de hocası gibi Kur'ân ve Sünnet'e dönüş tezini benimsemiştir.[47]

İbn Kayyim'in hadis şerh yazıcılığına katkısı *Sünen-i Ebû Dâvûd* üzerinden olmuştur. Münzirî'nin (ö. 656/1258) *Sünen* üzerine yazdığı muhtasarı esas alarak *Tehzîb*'ini kaleme almıştır. Eserin mukaddimesinde öncelikle Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen*'ine değinen İbn Kayyim, eserden övgüyle bahsetmiş, eserin ahkâm hadislerini toplayan, bunları ideal bir şekilde tertip ve tanzîm eden bir çalışma olduğuna vurgu yapmıştır. Ebû Dâvûd'un telifte ideal bir seçici yöntemi benimsediğini, mecrûh ve zayıf râvilerden hadis almadığını da ileri sürmüştür. Daha sonra Münzirî'nin kitabını övmüş, onun ihtisâr ve tehzîb faaliyetindeki başarısını dile getirmiştir. Ayrıca hadis tahrîci, illetlerin açıklanması gibi konulardaki katkısını öne çıkarmış, hatta sonrakilere yapılacak nitelikli bir iş bırakmadığını söylemiştir. Böylece neden onun eserini temel bir kaynak olarak

43 Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/392.

44 Zekeriya Güler, "Selefîlik ve Hadisleri Yorumlama Biçimi", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik (İlmî Toplantı)*, (2014), 52.

45 Güler, "Selefîlik ve Hadisleri Yorumlama Biçimi", 54.

46 Koca, *Selefî Söylem*, 96.

47 Güler, "Selefîlik ve Hadisleri Yorumlama Biçimi", 54.

seçtiğini muhataplarına anlatmaya çalışmıştır.[48]

İbn Kayyim bu girişten sonra kendi kitabında ne yaptığını/yapacağını ifade etmeye geçmiştir. Buna göre o, Münzirî'nin temel yöntemine uygun olarak tehzîb çalışmasını sürdürecektir. Onun görüş belirtmediği ya da açıklayamadığı illetlere ilişkin kanâatlerini beyan edecektir. Ayrıca Münzirî'nin tashîh etmediği bazı hadislerin sahîhlik durumlarına da değinecektir. Bunun yanı sıra Münzirî tarafından açıklanmayan müşkil hadisler ve bâbta işaret edilmeyen bazı "sâlih" hadislere de işaret edecektir. Nihayetinde İbn Kayyim, gereken yerlerde, müctehid gözüyle bakan birinin başka bir kitapta bulamayacağı türden açıklamalara da yer vereceği iddiasıyla yöntem ve içeriğe dair bilgilendirmeyi tamamlamıştır.[49]

Eser bir bütün olarak incelendiğinde İbn Kayyim'in *Tehzîb*'te standart bir şerh yöntemi benimsemediği söylenebilir. O, daha çok râvi tenkîdi, senedin yapısı/sıhhati ve farklı târiklere dair bilgiler paylaşmaktadır.[50] İllet açıklamaları da şerhte önemli bir yer işgal etmektedir. İbn Kayyim'in ilel türü açıklamalardaki önemli kaynaklarından biri İbnü'l-Kattân'ın (ö. 628/1231) *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm* adlı eseridir.[51] İbn Kayyim bazen sened ve râvilere değinmeden sadece muhtevaya ve hadisten çıkarılacak hükme ilişkin yorumlarını dile getirmiştir.[52] Hadislerin hemen altında "kâle İbnü'l-Kayyim" (قال ابن القيم) formatı ile görüşlerini nakleden İbn Kayyim, eserde farklı kaynaklardan yararlanmıştır. Bu arada mukaddimede vadettiği yönteme sadık kalmış, yeri geldiğinde Münzirî'nin görüş belirtmediği yerlerde kanaatini ortaya koymuş, bazen de onun fikrini eleştirmiştir. Hatta kimi zaman Münzirî'nin hadis hakkında bir açıklama yapmamasını "vehim" olarak nitelendirmiştir.[53]

6. Hanbelî Şerh Literatüründe Zirve İsim: İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) ve Hadis Şerhleri

İbn Receb el-Hanbelî döneminin temâyüz eden isimlerinden biridir. İbn Kayyim, Zehebî, İbnü'n-Nakîb (ö. 769/1368), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Irâkî (ö. 806/1404) gibi hocalardan ders almıştır.[54] Küçük yaşlarda babasıyla birlikte

48 İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillah Şemsüddin Muhammed, *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd ve îzâhi 'ilelihî ve müşkilâtihî* (Riyad: Dâru Atââti'l-İlm, 1440), 1/6.

49 İbn Kayyim, *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd*, 1/6.

50 Örnek için bk. İbn Kayyim, *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd*, 1/254-257.

51 Örnek için bk. İbn Kayyim, *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd*, 1/280.

52 Örnek için bk. İbn Kayyim, *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd*, 1/273.

53 Örnek için bk. İbn Kayyim, *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd*, 1/392. Diğer örnekler için bk. İbn Kayyim, *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd*, 1/395, 409, 459, 2/18, 3/44.

54 Koca, *Selefî Söylem*, 96.

Bağdat'tan Dımaşk'a gelmiştir. Burada da hadis ile iştigâlini devam ettirmiş, hem bu şehirde hem de rihle yaptığı yerlerde hadis semâını sürdürmüştür. Daha çok hadis ilimleri, ilel, meâni'l-hadis konularına yoğunlaşmıştır.[55]

İbn Receb, Hanbelî mezhebinin İbn Teymiyye ile başlayan gelişim sürecinin önemli bir halkasıdır. Zira mezhep, İbn Teymiyye'den İbn Receb'e kadar olan dönemde önemli bir atılım gerçekleştirmiştir. Bu periyotta Memlükler devrinin hâkim mezhebinin müntesipleri Şâfiîler ve Eş'arî kelâmcıları ile polemikler yaşanmıştır. En önemli muhalifler ise Sübkî ailesinin ulemâ sınıfındaki temsilcileri olmuştur.[56] Bu dönemdeki tartışmalar genelde telife yansımış, muhaliflere yönelik cevaplar daha çok İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi isimler tarafından üretilmiştir. İbn Receb de bu süreçte telif ettiği eserler ile Hanbelî geleneğin öne çıkan isimlerinden biri olurken hadis şerh literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur.

6.1. Şerhu Câmi'i't-Tirmizî (Şerhu 'İleli't-Tirmizî)

İbn Receb'e nispet edilen *Sünen-i Tirmizî* şerhinin[57] yirmi mücelled olduğu söylenmektedir. İbnü'l-Mibred'in (ö. 909/1503) verdiği bilgiye göre İbn Receb'in bu şerhinin büyük bölümü "fitne"de yani Moğol istilâsında yok edilmiştir.[58] Günümüze sadece *Câmi*'in elli birinci kitabı olan *el-'İlelü's-sagîr*'in şerhi ulaşmış ve çalışma *Şerhu 'İleli't-Tirmizî* adıyla yayımlanmıştır. Ayrıca "Kitâbu'l-Libâs"tan on varaklık bir bölüm de şerhin bugüne ulaşan bir kısmıdır.[59] Diğer şerhi *Fethu'l-bârî*'de bu esere yaptığı atıflar, kitabın İbn Receb'e aidiyetini güçlendirmektedir. Zira o, *Feth*'de "Bu konuda başka hadisler de vardır. *Kitâbü Şerhi't-Tirmizî*'de onları ayrıntılı bir şekilde açıkladım.", "Bu konuda *Şerhu't-Tirmizî*'de çok ayrıntılı bilgi verdim." şeklinde ifadeler kullanmıştır.[60]

İbn Receb'in "İlel" bölümüne özel ilgi gösterdiğini söylemek mümkündür.

55 İbnü'l-Mibred, Yusuf b. Hasan İbnülhâdî, *el-Cevherü'l-mündıd fî tabakâti müteehhirî ashâbi Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1421), 47-48.

56 Koca, *Selefî Söylem*, 100.

57 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/579. Ayrıca bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/559.

58 İbnü'l-Mibred, *el-Cevherü'l-mündıd*, 49.

59 Cengiz Kallek, "İbn Receb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/245.

60 Abdullah Karahan, *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki yeri* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 175.

Zira İbn Hiccî (ö. 816/1413) onun hadis ilmindeki yetkinliğine vurgu yapmış ve döneminde ilel konusunu en iyi bilen kişi olduğunu ileri sürmüştür.[61] Bu alandaki yeterliliğini kitapta ortaya koyan İbn Receb, eserde ilelü'l-hadis ilmine dair küllî kâidelere yer vermiştir. Önceki münekkitlerin tenkit anlayışlarını başarılı bir şekilde aktarmış, ilel ilminin nazarî ve tatbikî yönlerini dengeli bir şekilde işlemiştir.[62] Diğer yandan eser, daha çok hadis usûlünün temel konularını ve bunlara dair açıklamaları içermesi ile klasik şerhlerden farklı bir içerik taşımaktadır.[63]

Şerh literatürü açısından asıl merak uyandıran ise *Câmi* şerhinin diğer bölümleridir. İlel bölümünün şerhi bize bu noktada fazla ipucu vermemektedir. Zira eser usûl konuları etrafında kaleme alınmıştır. Belki "Kitâbu'l-Libâs"a ait yazma halindeki bölümlerin elde edilmesiyle İbn Receb'in Tirmizî şerhi hakkında az da olda fikir edinilebilir. Böylece günümüze ulaşmayan bir şerhin yöntemi ve içeriğine ilişkin kısmî de olsa bazı sonuçlara ulaşılabilir.

6.2. Fethu'l-bârî

İbn Receb de yaşadığı dönemdeki temayüle uyarak *Sahîh-i Buhârî* üzerine bir şerh yazmaya başlamıştır. Zira hicrî 8.asır ve sonrasında şerh yazıcılığının temel kaynağı *Sahîh* olmuş ve literatür bu kitap etrafında şekillenmiştir. Ancak eser, müellifin vefatı nedeniyle tamamlanamamıştır.[64] İbnü'l-Mibred, İbn Receb'e değindiği bölümde onun *Sahîh-i Buhârî*'nin "Kitâbü'l-cenâiz" bölümüne kadar ulaştığı büyük bir şerh kaleme aldığını belirtmiştir.[65] Süyûtî (ö. 911/1505) ise *Tabakâtü'l-huffâz*'da İbn Receb'in biyografisinde şerhten bahsederken و شرح قطعة من البخاري "Buhârî'nin (*Sahîh*'in) bir kısmını şerh etti." ifadelerini kullanmıştır.[66] Eser günümüze ulaşan nüshaları üzerinden tahkik edilerek neşredilmiştir. *Fethu'l-bârî*'de "Kitâbu'l-Îman"daki "Bâbu kavli'n-Nebî büniye'l-İslâmu 'alâ hamsin" bölümünden başlanarak "Kitâbü's-Sehv"in "Babu'l-işâreti fi's-salât" kısmına kadar şerh faaliyeti yürütülmüştür.[67] Ancak şerh edilen hadis sayısı

61 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/580.

62 Mustafa Macit Karagözoğlu, "İlelü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 22/86.

63 Taner Karasu, "Tirmizî'nin İlelü's-sagîr Adlı Eserinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", *Şarkiyat* 9/2 (30 Kasım 2017), 977.

64 ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/295.

65 İbnü'l-Mibred, *el-Cevherü'l-mündıd*, 49.

66 Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâleddin, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 540.

67 İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buharî* (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417).

dikkate alındığında eserde eksik olan bölümlerin olduğu sonucu da ortaya çıkmaktadır. Ayrıca "Kitâbu'l-Îmân" öncesindeki bölümlerin ve Kitâbu's-salât'a ait bazı bâbların eksikliği de dikkat çekmektedir.[68]

İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), şerhte İbn Receb'in mütekaddim ulemânın görüşlerini fazlaca aktardığına dikkat çekmektedir.[69] Eser büyük oranda klasik bir hadis şerhinin içeriğini yansıtmaktadır. *Fethu'l-bârî*'de hadisler sened ve metin açısından değerlendirilmiş, standart bir şerh faaliyeti yürütülmüştür.[70] Kendisinden önceki şerh birikiminden olabildiğince yararlanan İbn Receb'in ana kaynakları ise İbn Abdülber (ö. 463/1071) ve Hattâbî'dir. Bunun yanında farklı alanlara ait 250 civarında kaynaktan yararlanarak şerhini kaleme almıştır.[71] Diğer Buhârî şârihleri gibi muallak hadisler, bâb başlığı ile hadis uyumu gibi konulara yeterince eğilmiş, sened tenkîdi çerçevesinde bazen Buhârî'ye tenkitler de yöneltmiştir. Musannif tarafından bâb başlığına yansıtılan fıkhî çıkarımlara da eleştirilerde bulunmuştur. Ayrıca rivâyetler arasında ortaya çıkan tenâkuzlarda muhtelifu'l-hadis ilminin çözüm yöntemlerini başarıyla uygulamıştır.[72]

İbn Receb *Feth*'te genel olarak Hanbelî mezhebi uygulamalarını esas almakla birlikte mezhep taassubuna varan bir tavır sergilememiştir. O, bazen delillerini daha kuvvetli gördüğü görüşleri benimsemiştir.[73] Ancak bu tercihi dahi İbn Receb'i sonraki şerhler için önemli bir başvuru kaynağı haline getirememiştir. Örneğin Memlük ilim geleneğinden İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), aynı isimle telif ettiği şerhte, "Buhârî'nin evâili (baş tarafı) için yazdığı şerhte İbn Receb şöyle demiştir." ifadesini kullanarak şerhe göz attığını göstermekte[74] fakat birkaç yer dışında İbn Receb'e atıfta bulunmamaktadır.

68 Bu tespitler için ayrıca bk. Bahadır Opus, *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği (Fethu'l-Bârî Örneği)* (Konya: Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ensitüsü, Doktora Tezi, 2020), 89.

69 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/579.

70 Müellifin takip ettiği şerh metodu için bk. Opus, *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği*, 95-98; Karahan, *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki yeri*, 176.

71 Opus, *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği*, 97.

72 Opus, *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği*, 238-239.

73 Karahan, *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki yeri*, 176.

74 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 11/340.

6.3. Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem

İbn Receb'in bir diğer şerhi Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Erbaîn*'i üzerinedir. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem* adlı eserinin mukaddimesinde önce cevâmiu'l-kelim ile ilgili rivâyetlerin tahrîcini yapan İbn Receb, daha sonra eserin ortaya çıkış sürecine dair bilgiler paylaşmıştır. Bu çerçevede İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245) imlâ ettiği ve medâru'd-dîn kabul edilebilecek yirmi altı hadisten oluşturduğu *el-Ehâdîsü'l-külliyye elletî 'aleyhâ medâru'd-dîn* ismini verdiği esere ve Nevevî'nin yaptığı ziyade ile kitaptaki hadis sayısının kırk ikiye çıkmasına değinmiştir. Böylece Nevevî'nin *Erbaîn*'inin vücut bulduğuna ve ilim geleneğinde hıfzedilen bir kitap haline dönüştüğüne vurgu yapmıştır. Şerhi telif sebebine dair ise kendisine yöneltilen "ta'lîk" talebini ileri sürmüştür. "Din ve ilim taliplerinin" istedikleri şerhi yazma niyetiyle hadislerin manalarını (anlaşılmalarını) kolaylaştıran bir şerh yazma konusunda Allah'tan istihârede bulunduğunu belirtmiştir. İbn Receb, telifin çıkış noktası olarak *Erbaîn*'in muhtevasına yönelik "eksiklik" iddialarını da gündeme getirmiştir. Eserde bulunması gerektiği iddia edilen hadislerden hareketle kendisinin ekledikleri ile birlikte hadis sayısının elliye çıktığını ve *Câmi'u'l-'ulûm*'u yazmaya başladığını dile getirmiştir.[75] Yöntemine dair ise şu açıklamayı yapmıştır:

> Şunu bilmelisin ki benim amacım yalnızca bu küllî hadislerde yer alan Nebevî ifadelerin açıklanmasıdır. Bu sebeple ben, Nevevî'nin sahabî râvilerin biyografilerine dair aktardıklarına ve (başka) kaynak gösterdiği kitaplardaki bilgilerle yetineceğim. Ben buna delâlet eden açıklamalar yapacağım. Daha önce de belirttiğim üzere, benim tek amacım Nebî'nin (s.a) cevâmiu'l-kelim türü ifadelerinin anlamlarını açıklamak ve bu ifadelerde yer alan edebî, hikemî, ilmî, şer'î hükümler ile dinî esasları ortaya koymaktır. (Bu doğrultuda) Hadisin açıklamasına başlamadan önce, onun senedine kısaca işaret ederim; böylece hadisin sıhhati, kuvveti veya zayıflığı hakkında bilgi verilmiş olur. Eğer aynı konuda Nevevî'nin tahrîç ettiğinden başka bir hadis bulunuyorsa, onu da zikrederim. Eğer bu konuda yalnızca bahsedilen hadis mevcutsa veya başka sahîh hadisler yoksa bunu da belirtirim.[76]

Müellif İbn Receb şerhte, önce hadislerin farklı tarîklerine değinerek tahrîç ve tenkidini yapmıştır. Ayrıca hadisin anlamını destekleyen başka rivâyetlere de yer vermiştir. Ardından hadisin yorumuna geçmiştir.[77] Hadislerin açıklanmasında eser adını da belirterek 100 kişiden yararlanmıştır. Kitap (kaynak) adını

75 İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman el-Hanbelî, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, thk. Muhammed Ebu'n-Nûr (Kahire: Dârü's-Selâm, 1424), 3/1/47-52.

76 İbn Receb, *Câmi'u'l-'ulûm*, 3/1/53-58.

77 Karahan, *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki yeri*, 180.

belirtmeden atıfta bulunduğu isim sayısı ise yaklaşık 200'dür. Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), İbn Ebü'd-Dünya (ö. 281/894), İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi isimlerin çalışmaları şerhin kaynakları arasındadır. Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'z-zühd* ve *el-Müsned*'i, Buhârî'nin *Sahîh*'i, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i gibi metin esaslı eserlerin yanı sıra Buhârî'nin *Târîh*'i, İbn Hibbân'ın *es-Sikât* ve *ed-Duafâ* gibi ricâl çalışmaları da referanslar içerisinde yer almaktadır. Bazı atıflarda ise Şa'bî (ö. 104/722), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), İbn Kuteybe, İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Abdülber ve İbnü'l-Cevzî gibi âlimlerin sadece isimleri zikredilerek görüşlerine başvurulmuştur.[78]

Yararlandığı eserlerin tür ve içerikleri İbn Receb'in kaynak kullanımında hem metin hem de ricâl eserlerini dikkate aldığını göstermektedir. Kaynak seçimiyle paralel olarak İbn Receb, şerhte sened (ricâl) ve metin (muhteva) merkezli kritikler ve değerlendirmeler yapmıştır. Şerhin içeriği de bu düşünceyi desteklemektedir. Eserde cerh ve tadîl değerlendirmeleri, hadis tahrîci, sıhhat tetkiki, fıkhî ve itikadî açıklamalar, garîb lafızların izâhı, müşkil ifadelerin tefsiri, sebeb-i vürûdun zikredilmesi gibi faaliyetlerin örnekleri bulunmaktadır.[79] Bu yönüyle *Câmi'u'l-'ulûm* büyük oranda klasik bir hadis şerhinin içeriğini yansıtmaktadır. Bilindiği üzere klasik şerhlerin yazımında da şârih (müellif) çoğunlukla bu sayılan özellikler çerçevesinde şerh metnini inşâ etmektedir.

6.4. Tek Hadis Şerhleri

İbn Receb, İbn Teymiyye gibi tek hadis şerhçiliğinde öne çıkmıştır. Kaleme aldığı birçok risâlede seçtiği ettiği hadisleri açıklamış, şerh literatürüne katkı sunmuştur. Çoğu *Mecmû'u resâili'l-hâfız İbn Receb el-Hanbelî* adlı eserde[80] bir araya toplanan hadis şerhlerinde konu çeşitliliği dikkat çekmektedir.

İbn Receb, *Verasetü'l-enbiyâ şerhu hadîsi Ebi'd-Derdâ* adlı risâlede[81] "Kim ilim talep edeceği bir yola girerse, Allah Teâlâ ona cennetin yolunu kolaylaştırır."

78 Ahmet Eşer - Muhammet Suiçmez, "İbn Receb el-Hanbelî'nin Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem Adlı Eserindeki Şerh Metodu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2022), 731-733.

79 İbn Receb'in şerh yöntemi ve içerik bilgisi için bk. Eşer - Suiçmez, "İbn Receb el-Hanbelî'nin Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem Adlı Eserindeki Şerh Metodu", 733-754.

80 İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman el-Hanbelî, *Mecmû'u resâili'l-hâfız İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Musab Talat b. Fuad el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, ts.).

81 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/7.

hadisini;

Şerhu hadîsi mâ zi'bâni câi'âni adlı risâlede[82] "Bir koyun sürüsü içerisine bırakılmış iki aç kurdun verdiği zarar, mala ve mevkiye hırslı olan kişinin dinine verdiği zarardan daha büyük değildir." hadisini;

Şerhu hadîsi Lebbeyk Allâhümme Lebbeyk adlı risâlede[83] "Sabaha girdiğinde şöyle de "Buyur Allahım buyur. Hayır senin elindedir, senden gelir ve yine sana döner." hadisini;

Şerhu hadîsi Ammâr b. Yâsir adlı risâlede[84] "Allah'ım! İlminle ğaybı bilirsin, kudretinle bütün mahlûkatına güç yetirirsin. Yaşamak benim hakkımda hayırlı olduğu sürece beni yaşat, ölmek hakkımda hayırlı olduğunda beni öldür…" hadisini;

Şerhu hadîsi meselü'l-İslâm adlı risâlede[85] "Allah Teâlâ dosdoğru yolunu örnek olarak verdi. Yolun iki tarafında açık kapıları olan iki sûr, kapılar üzerinde örtüler vardır. Yolun başında ve üzerinde bir davetçi şöyle çağırır: 'Allah selâm yurduna çağırır ve dilediğini dosdoğru yola iletir…" hadisini;

Gayetü'n-nef' fî şerhi hadîsi temsîli'l-mü'mini bi hâmeti'z-zer adlı risâlede[86] "Müminin misali, taze ekin gibidir. Rüzgâr onu bir eğer bir kaldırır. Münâfığın misâli ise sert ve düz sedir ağacı gibidir ki tek seferde kökünden sökülünceye kadar dimdik ayakta kalır." hadisini;

el-Hikemü'l-cedîra bi'l-izâ'ati adlı risâlede[87] "Kıyâmete yakın bir zamanda kılıçla gönderildim. Tâ ki yalnızca ortağı olmayan Allah'a ibadet edilsin." hadisini;

Keşfü'l-kürbe fî vasfi hâli'l-gurbe adlı risâlede[88] "İslâm, garip olarak başladı yakında başladığı gibi garip olacaktır. Ne mutlu o gariplere." hadisini;

Cüz'ün mine'l-kelâm 'alâ hadîsi Şeddâd b. Evs izâ kenneze'n-nâs adlı risâlede[89] "İnsanlar altın ve gümüş biriktirdiğinde sizler şu kelimeleri biriktirin: "Allah'ım! Senden, dinde sebât göstermeyi, doğruluk üzerine kararlı olmayı, nimetine şükretmeyi, sana güzel ibâdet etmeyi isterim…" hadisini;

el-Beşâretü'l-uzmâ li'l-mü'mini bi enne hazzahû mine'n-nâri ve'l-hummâ

82 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/63.
83 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/99.
84 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/153.
85 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/191.
86 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/211.
87 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/227.
88 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/315.
89 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/335.

adlı risâlede[90] "Hummâ (ateşli hastalık) cehennemden bir körüktür. Ona tutulan kısım müminin cehennemden payıdır." hadisini;

Tesliyetü nüfûsi'n-nisâ ve'r-ricâli 'inde fakdi'l-etfâl adlı risâlede[91] "Sizden kimin üç çocuğu kendisinden önce vefat ederse, o çocuk kendisi için cehenneme karşı bir engel olur. Bir kadın: 'Ya iki çocuk?' diye sordu. Rasûlullah (s.a.s.): 'İki çocuk da olur' buyurdu." hadisini;

*Cüz'ün fîhi'l-kelâm 'alâ hadîsi yetbeu'l-meyyite selâsün adl*ı risâlede[92] "Ölüyü üç şey (kabrine kadar) takip eder, bunlardan ikisi geri döner biri ölüyle beraber kalır. Ölüyü ailesi, malı ve ameli takip eder, ailesi ve malı geri döner, ameli onunla beraber kalır." hadisini;

Şerhu hadîsi inne egbeta evliyâî adlı risâlede[93] "Benim katımda dostlarımın gıpta edilmeye en layık olanı yükü hafif, namazdan pay sahibi, Rabbi'ne güzel ibâdet etmiş, gizli yerlerde ona itaât etmiş, insanlar içinde gizli kalıp parmakla gösterilmeyen bir mümindir." hadisini açıklamıştır.

İbn Receb'in ayrıca *ed-Dürerü'l-melîhatü'l-müntekât min şerhi hadisi ed-Dînü'n-nâsîha* adlı "Din nasihattir." hadisini açıkladığı bir başka risâlesi bulunmaktadır.[94] *"İhtiyâru'l-evlâ fî şerhi hadîsi ihtisâmi'l-melei'l-a'lâ"* adlı risâlede ise meleklerin, günahlara kefâret olacak ve dereceleri yükseltecek amellere dair yaptıkları tartışma ile ilgili hadisi açıklamıştır.[95] Ayrıca "Sizden birinizi ameli kurtaramaz." hadisini yorumladığı *el-Mehaccetü fî seyri'd-dülce* adlı bir risâlesi[96] ile Hz. Peygamber'in İbn Abbas'a yönelik tavsiyesini içeren rivâyetin açıklandığı *Nûrü'l-iktibâs fî mişkâti vasiyyeti'n-nebî li İbn Abbâs* isimli bir şerhi daha bulunmaktadır.[97]

Görüldüğü kadarıyla tek hadis şerhçiliğinde İbn Receb daha çok itikâdî, ahlâkî ve âdâba dair rivâyetleri tercih etmiştir. Onun konu seçiminde İbn Teymiyye ile önemli ölçüde benzerlik gözlemlenmektedir. İbn Receb, âbid ve zâhid kişiliği ile tanınan, etkili vaazlar veren biri olarak bilinmektedir. O, genel olarak eserlerinde itikâdî meseleleri Selef öğretisi çizgisinde ele almaktaydı. İbn Receb'e göre Zâhirîler, İslâm filozofları, kelâmcılar ve sûfîler bidatçi zümrelerdi.[98]

90 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 2/369.
91 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 2/389.
92 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 2/421.
93 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 2/741.
94 Karahan, *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki yeri*, 182.
95 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 4/5.
96 İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 4/6.
97 Opus, *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği*, 71.
98 Kallek, "İbn Receb", 20/244.

Bu düşünce şekli onun hadis tercihlerine de yansımış, şerhçilikte itikâdî konuları merkeze almasına yol açmıştır. Tıpkı İbn Teymiyye gibi o da bidatlerle mücadele etmiş, telif ettiği tek hadis şerhlerinde bu çerçevedeki temaları öne çıkarmıştır.

Sonuç

Hadis şerh literatürü dönemsel ve bölgesel izler taşır. Belirli asırlarda telif edilen eserler üzerinden değerlendirmeler yapılabileceği gibi aynı bölgede veya ilim havzasında/geleneğinde kaleme alınan kitaplar çerçevesinde bu literatürün analizi yapılabilir. Bunun yanında müelliflerin/şârihlerin mezhebî kimlikleri de şerh edebiyatının değerlendirilmesindeki diğer bir etkendir. Şöyle ki ana/merkez fıkıh mezheplerinde oldukça meşhur isimler hadis şerhçiliğinde öne çıkmış ve bu telif türünün önemli bir parçası olmuşlardır. Böylece, mezhepler içinde "hadis şerh literatürü" ortaya çıkmıştır.

Tarihî gelişim dikkate alındığında şerh yazıcılığının Mâlikî ulemâ ile hızlı bir teşekkül süreci yaşadığı söylenebilir. Özellikle Hattâbî sonrası Endülüs ve Mağrib bölgesi muhaddis ve fakîhlerinin *Muvatta* merkezli yürüttükleri şerh telifi sayesinde literatürün temelleri sağlam bir şekilde atılmıştır. Sonrasında Eyyûbî, Zengî ve Memlük ilim geleneklerinde Şâfiî âlimler ile şerh literatürü önemli bir ivme kazanmış, şerh yazıcılığında olgunlaşma dönemi yaşanmış ve ideal içerikler üretilmiştir. Aynı dönemlerde Memlük ilim havzasındaki Hanefî ulemânın şerh literatürüne katkısı da göz ardı edilmemelidir. Aynı mezhebin şerh yazıcılığına hizmeti Osmanlı'da ve Hint alt kıtası'nda da devam etmiştir. Sözü edilen mezheplerin âlimleri tarafından üretilen şerhlerin çoğu, sistematik ve bütüncül içeriklere sahiptir. Yani bu eserler, şerh yazıcılığının karakteristik özelliklerini taşımanın yanında genelde *Câmi* ve *Sünen* türündeki kaynak bir eser üzerine yazılmışlardır.

Bu noktada "Hanbelî ulemânın hadis şerh yazıcılığına yaklaşımı nasıl olmuş ve katkısı ne düzeyde gerçekleşmiştir?" sorusu cevap beklemektedir. Diğer mezheplerle mukayese edildiğinde Hanbelî âlimlerin ana kaynak tercihinde bizi farklı bir manzara karşılamaktadır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanefîler'deki şerh yazıcılığında daha çok tercih edilen kaynak bir eserin baştan sona şerh edilmesi Hanbelî gelenekte fazla karşılık bulmamıştır. Bu üç mezhep ulemâsı şerh telifinde *Muvatta* ve *Kütüb-i Sitte*'ye yoğunlaşmış ve referans eserler ortaya koymuşlardır. İbnü'l-Cevzî, İbn Kudâme, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve İbn Receb'in başı çektiği Hanbelî âlimler ise parçacı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Dönemsel gelişmelerin ortaya çıkardığı polemikler ve tenkitlerin bir ürünü olarak değerlendirilebilecek olan "tek hadis şerhleri" Hanbelî ekolün şerh telifinin omurgasını oluşturmuştur. Risâle tarzında yazılan bu şerhler üzerinden Hanbelî düşünce sistematiğinin

yapısı ve gelişimi okunabilir.

Hanbelî gelenekteki şerh üretiminde diğer önemli alanlar ise garîbu'l-hadis ve müşkil lafızların açıklanması olmuştur. Hicrî sekizinci asırda İbn Kayyim'e kadar ana bir hadis kaynağı onlar tarafından şerh edilmemiştir. Kaldı ki İbn Kayyim de tam bir metni değil, *Sünen-i Ebû Dâvûd* muhtasarını şerh etmiştir. İlk bütüncül ve sistematik şerh müellifi pâyesi İbn Receb'e aittir. Hem *Sahîh-i Buhârî* hem de *Sünen-i Tirmizî*'ye odaklanan İbn Receb, şerh yazıcılığının olgunlaşma yıllarına denk gelen bir dönemde iki eser üzerine şerh yazmıştır. *Erbâîn* üzerine kaleme aldığı şerh de bütüncül bir bakışın ürünüdür.

Bütün bir Hanbelî şerh literatürü dikkate alındığında diğer üç mezhebe göre zayıf ve yetersiz bir telif hareketliliği göze çarpmaktadır. Bu sonucun ortaya çıkmasında mezhep ulemâsının tercihleri ve yönelimlerinin etkili olduğu söylenebilir. Hanbelî âlimler ana/temel hadis kaynaklarını bir bütün halinde şerh etmeyi öncelememişlerdir. Bazı ana metinlerin muhtasarlarını şerhe yönelmişlerdir. Diğer taraftan ürettikleri bazı şerhlerin ise tamamı günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla Hanbelî hadis şerh yazıcılığının karakterini ve sistematiğini tespit etmek diğer mezheplerle mukayese edildiğinde nispeten daha güçtür. Mezhebin önde gelen isimlerinin bütüncül ve sistematik şerhler kaleme almaktansa parçacı bir yaklaşım ile tema/konu bazlı şerh faaliyeti yürütmeleri bu sonucun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Belki de bu nedenle Hanbelîlerin yazdıkları şerhlerin kaynaklık değeri daha düşük seviyede kalmıştır. Şerh telifinin mezhepteki en önemli ismi İbn Receb dahi sonraki şerhlerde referans bir isim olamamıştır.

Sonuç olarak istenen veya beklenen etkiyi elde edememiş olsalar da -özellikle sonradan tanıştıkları Memlük ilim havzasındaki şerh telif tecrübesinin de etkisiyle- Hanbelî âlimler kaleme aldıkları eserler ile hem kendi mezhep paradigmalarını hadis şerhçiliği üzerinden yaşatmaya ve geliştirmeye çalışmışlar hem de şerh literatürüne önemli eserler kazandırmışlardır.

Kaynakça

Alan, Müjdat. *İbn Teymiyye'nin "Şerhu Hadisi'n-Nüzûl" Adlı Eseri Bağlamında Hadis Yorumculuğu*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Engin, Sezai. *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek Hadis Şerhlerinin Hikâyesi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.

Eşer, Ahmet - Suiçmez, Muhammet. "İbn Receb el-Hanbelî'nin Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem Adlı Eserindeki Şerh Metodu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2022), 725-756. https://doi.org/10.17120/omuifd.1111625.

Güler, Zekeriya. "Selefîlik ve Hadisleri Yorumlama Biçimi". *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik (İlmî Toplantı)*, 179-189.

Hatiboğlu, İbrahim. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-'Ukudü'd-dürriyye fî menâkıbı Şeyhülislâm Ahmed İbn Teymiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.

İbn Kayyim, Ebu Abdillah Şemsüddin Muhammed el-Cevziyye. *Tehzîbu Süneni Ebî Dâvûd ve îzâhi 'ilelihî ve müşkilâtihî*. 3 Cilt. Riyad: Dâru Atââti'l-İlm, 1440.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*. thk. Muhammed Ebu'n-Nûr. Kahire: Dârü's-Selâm, 1424.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî. *Mecmû'u resâili'l-hâfız İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Musab Talat b. Fuad el-Hulvânî. 2 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, ts.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî. *Fethu'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buharî*. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyâd: Daru'l-Vatan, 1418.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *Garîbü'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's-Saâdât el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1412.

İbnü'l-Mibred, Yusuf b. Hasan İbnülhâdî. *el-Cevherü'l-mündıd fî tabakâti müteehhirî ashâbi Ahmed*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Riyad: Mektebtü'l-Ubeykan, 1421.

İplik, Ahmet Mahmut. *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Keşfü'l-Müşkil Min Hadîsi's-Sahîhayn Adlı Eserinde Hadislerdeki Problemleri Giderme Yöntemi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2022.

Kallek, Cengiz. "İbn Receb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/243-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kandemir, M. Yaşar. "Garîbü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Karagözoğlu, Mustafa Macit (ed.). *Hadis Şerh Literatürü I*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.

Karagözoğlu, Mustafa Macit (ed.). *Hadis Şerh Literatürü II*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.

Karagözoğlu, Mustafa Macit. "İlelü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/84-86. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Karahan, Abdullah. *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki yeri*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Karasu, Taner. "Tirmizî'nin İlelü's-sagîr Adlı Eserinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi". *Şarkiyat* 9/2 (30 Kasım 2017), 975-989. https://doi.org/10.26791/sarkiat.335892

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Koca, Ferhat. "Hanbelî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/525-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Koca, Ferhat. "İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi: Gaziantep Üniversitesi Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* I/1-2 (2015), 15-70.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Opus, Bahadır. *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği (Fethu'l-Bârî Örneği)*. Konya: Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ensitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Özmen, Ramazan. *Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Ebu'l-Muzaffer. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddin. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yalçın, Emrah. *İbn Teymiyye'nin Hadis İlmindeki Yeri*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Yücedağ, Rıdvan Talha. "Hadis Şerhleri Literatürüne Mütevazı Bir Katkı: Tek Hadis Şerhlerine Bir Giriş Denemesi". *Talim* 3/1 (Aralık 2019), 49-70. https://doi.org/10.37344/talim.2020.7

Yücel, Ahmet. "Humeydî, Muhammed b. Fütûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2008.

Ziriklî, Hayrüddin ez-. *el-A'lâm kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1423.

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2024
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Makale / Article

Muhammed Avvâme'nin Eğitimle İlgili Görüşleri: *Me'âlimü İrşâdiyye* Kitabı Özelinde

Hatice Sancaklı*

Özet

Genel olarak eğitim dünyasında, talebelerin karşı karşıya olduğu en mühim meselelerden biri, ilmin özünden ve amacından uzak bir şekilde uzun ve yorucu tahsil süreçlerine tâbi tutulmaları, eğitim sürelerinin sonunda ise geçen zamana münasip neticeye ulaşılamamasıdır. Özel olarak da İslâmî ilimleri yeni nesillere aktarmada geleneksel terbiye metotlarıyla modern eğitim usulleri arasındaki uyumsuzluk, ilmî çevrelerde kitap ile hayat arasındaki makası açmıştır. Bilhassa rehberlik konusunda İslâmî ilimlerin ruhuna uygun olmayan, verimsiz modern yöntemlere yönelmek, kadîm yöntemlerden uzaklaşmak, talebelik döneminde atılması gereken sağlam ilmî temellere engel olmakta, sabit hakikatin taşıyıcısı olan bilgiler çürük ve zayıf esaslar üzerinden talebeye ulaşmaktadır. Bu durum, İslâmî ilimlerin eğitim-öğretiminde, hem kadim usullere, hem de çağın ihtiyaçlarına cevap veren modern akademik yöntemlere muvafık bir rehberlik anlayışına duyulan ihtiyacı daha da artırmaktadır. İşte bu noktada, çağımızın İslâm ilim geleneğinin mühim temsilcilerinden biri olan hadis âlimi Muhammed Avvâme, eğitim ile ilgili görüşleriyle dikkat çekmektedir. Kendisi, hem klasik ilmî usulleri ihya eden hem de çağdaş eğitim anlayışını bu usullerle meczeden bir yaklaşım sergilemiştir. Özellikle, *Me'âlimü irşâdiyye li-sınâ'ati tâlibi'l-ilm* adlı eserinde, İslâmî ilimleri tahsil eden talebelere ve eğitimcilerine yol gösterecek bir yöntem teklif etmektedir. Çalışmamızda, Muhammed Avvâme'nin *Me'âlimü irşâdiyye* adlı kitabında ortaya koyduğu eğitim anlayışındaki temel unsurlar tanıtılmakta; bu yaklaşımın, talebeler ve eğitimciler için taşıdığı öneme dikkat çekilmekte, böylelikle Avvâme'nin rehberliğinde, eğitim anlayışımızı kadîm hikmet ve modern ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden değerlendirebilmeye imkân sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâmî İlimler, eğitim, öğretim, *Me'âlimu irşâdiyye*, Muhammed Avvâme.

* *Dr. Yalova İl Vaizi, haticesancakli@gmail.com, orcid: 0009-0008-8550-7973.*

Muhammad Awwama's Views on Education - With a Focus on the Book Ma'ālimu Irshādiyya

Abstract

One of the most pressing issues in educational landscape is that students often undergo lengthy and exhausting learning processes that lack the essence and purpose of knowledge. As a result, by the end of their education, the outcomes frequently fail to reflect the time invested. This is particularly evident in the transmission of Islamic sciences to new generations, where the gap between traditional pedagogical methods and modern educational approaches has widened significantly. The use of ineffective modern strategies that do not align with the spirit of Islamic sciences, coupled with the neglect of authentic and time-honored methodologies, hinders the establishment of a solid intellectual foundation during students' formative years. Consequently, knowledge—which is intended to convey immutable truths—often reaches students through weak and unstable foundations. This situation highlights the urgent need for an educational approach to Islamic sciences that harmonizes traditional methods with modern academic practices to meet contemporary demands. At this critical juncture, Muhammad Awwama, a distinguished scholar of hadith and a prominent figure in contemporary Islamic scholarship, offers valuable insights on the challenges of education and the way forward. Awwama's approach both revives classical scholarly methodologies and integrates them with modern educational paradigms. In his work, *Ma'ālimu irshādiyya li-sinâ'ati tālib al-'Ilm*, Awwama proposes a method aimed at guiding both students of Islamic sciences and their educators. In this study, we will introduce the foundational elements of the educational perspective presented in Muhammad Awwama's *Ma'ālimu irshādiyya* and highlight its significance for both students and educators. By doing so, the paper aims to provide an opportunity to reassess our educational approaches in light of Awwama's guidance, aligning them with both traditional wisdom and modern needs.

Keywords: Islamic Sciences, education, teaching, *Ma'ālimu irshādiyya*, Muhammad Awwāma.

Giriş

Me'âlimu irşâdiyye li sınâ'ati tâlibi'l-'ilm adlı kitabı çerçevesinde eğitim görüşleri ele alınacak olan çağımızın Halepli âlimlerinden muhakkik ve muhaddis Muhammed Avvâme 14 Zilhicce 1358/1 Ocak 1940'ta Halep'te dünyaya gelmiştir. Ortaokul ve lise tahsilini Suriye'nin meşhur medreselerinden olan Şa'baniyye[1] ve Hüsreviyye'de[2] almış, ardından Şam Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nden 1966 senesinde mezun olmuştur.[3] Akademik tahsilinin yanı sıra Avvâme'nin "meşîhiyye usulü" olarak ifade ettiği; geleneksel eğitim metotlarıyla, cami ve mescitlerde halka düzeninde gerçekleştirilen, talebelerin kıbleye karşı diz çökerek üstâdın huzurunda eğitim gördüğü geleneksel ders halkalarına da düzenli olarak devam etmiştir.[4] Bu yolla eğitim aldığı en meşhur hocaları; Abdullah Sirâceddîn (ö. 1422/2002) ve Abdulfettâh Ebû Gudde (ö. 1417/1997) olan Avvâme, Sirâceddîn'den elli yıl,[5] Ebû Gudde'den ise kırk yıl[6] istifade ettiğini ifade etmektedir. Onun öğrenim hayatının şekillendiği meşîhiyye usulünde, ilim hocalardan öğrenildiği gibi edep de yine onlardan tevarüs edilir ve her ikisiyle de Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşılır.[7] Kırk yaşına kadar Halep'te talim ve tedris işleriyle meşgul olan Muhammed Avvâme, Suriye'de meydana gelen Hama olayları sebebi ile 1980 senesinde Medine'ye giderek[8] oraya yerleşmiş, 2016 senesine kadar Medine'de ikamet etmeye devam etmiştir. Ülkemizin resmî makamlarının davetiyle 2016 yılından itibaren Türkiye'ye gelerek ilmî çalışmalarına burada devam etmiştir.[9]

---

1 Şa'bâniyye Medresesi hakkında bilgi için bk. Kâmil el-Gazzî, *Nehrü'z-zeheb fî târîhi Haleb*, (Halep: Daru'l-Kelâmi'l-Arabî, 1419),2/116; Anas Aljaad-Kubatali Topchubaev, "Halep'te Osmanlı Medreseleri", ed. Fuat Aydın vd. *Osmanlı Medreseleri Eğitim-Yönetim ve Finans*, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 405-406; Omar Kalhussien, *Halep Hüsrev Paşa Medresesi.* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 49-50.

2 Suriye'ye pek çok âlim kazandıran bu okul o dönem Halep'in Ezher'i diye anılmıştır. bk. Gazzi, *Nehrü'z-zeheb*, 2/93-97; Anas Aljaad-Kubatali Topchubaev, "Halep'te Osmanlı Medreseleri"400-403.

3 Muhyiddin Avvâme, *Safahât mudîe min hayati seyyidi'l - vâlid el-allâme Muhammed Avvâme*,(Durban: Dâru'l-Hadîsi'l-Avvâmiyye, 2018),14.

4 Avvâme, *Safahât,* 9-15.

5 Câsim Muhammed el-Mutavvi', "Hadîsu'z-zikrayât mea'ş-şeyh Muhammed Avvâme",*YouTube* (03 Aralık 2018), 17:00.

6 Avvâme, *Safahât,* 38.

7 Majd Makkî, "Me'âlimu irşadiyye mea fadîleti'ş-şeyh el-Allame el-Muhaddis Avvâme 4" ,*YouTube* 23:16-24:46.

8 Alithnainya, "es-Siretü'z-zâtiyye li fadîleti'ş-şeyh Muhammed Muhammed Avvâme".

9 Awwamah.net, "an fadîleti'ş-şeyh"; Uzem Trabzon, "Türkiye Hadis İhtisas Toplantısı" *Youtube* (02 Kasım 2024, 04:46:00-04:47:13).

1962 yılında hocası Sirâceddîn'in gözetiminde Şa'bâniyye Medrese'sinde talebe yetiştirmeye başlayan Avvâme, Medîne'de rical ve sünnet kitapları üzerinde yoğun tahkik çalışmalarının yanı sıra tedris, tâlim ve terbiye faaliyetlerinde de bulunmuştur. İlmî faaliyetlerde geçirdiği bu uzun süreçte, talebenin yetişmesi ve yetiştirilmesi konusunda, hem kadîm ve köklü eğitim usulüne vâkıf, hem de modern eğitim usullerini şahsında toplamış tecrübeli bir müellif tarafından güncel bir dil ile kaleme alınacak rehber bir esere ihtiyaç olduğuna kanaat getirir. Düşüncesini hocası Ebû Gudde'ye arz ederek ondan *Safahât min sabri'l-ulemâ* ve *Kıymetü'z-zemen inde'l-ulema* eserleri gibi talebeler için de bir eser telif etmesini ister. Ebû Gudde bu teklifi kabul etse de böyle bir eseri yazmak kendisine nasip olmaz. Bunun üzerine Avvâme kitabı kendisi yazmaya karar verir. Kitabın başlıkları şu şekildedir: İlmin Önemi ve Fazileti, İlim Yolundaki Talebenin Uyması Gereken Esaslar, Eğitimcinin Rolü ve Etkisi, Eğitimcinin, Talebe Evlatlarıyla Alakalı Uyması Gerek Esaslar şeklindedir.[10] Avvâme, Türkiye'ye geldikten sonra internet üzerinden yayın yapan Da'vet TV'de ve programın sunuculuğunu yapan Dr. Mecd Mekki'nin şahsî youtube kanalında, 20 bölümlük *Meâlimu irşadiyye* isimli söyleşi dizisinin 11. bölümüne kadar aynı isimli kitabının muhtevasından seçilen konuları açıklamıştır. Bu makalede Avvâme'nin eğitimle ilgili görüşleri bahsi geçen söyleşilerde seçtiği başlıklar üzerinden sunulacaktır.

1. Herhangi Bir Bilginin Kıymeti Kişiyi Allah'a Yaklaştırması Yönüyledir

Muhammed Avvâme'nin düşüncesinde ilimler arasında üstünlük, aslında o ilmin konusunun dinî ya da dünyevî oluşuyla değil, edindiği bilgiyle kişinin Allah'a olan yakınlığını artırmasıyla ilgilidir. Her ne kadar Avvâme, ihtisası gereği eğitimle ilgili görüşlerini ifade ettiği *Meâlimu irşâdiyye* kitabının konusunu şer'i ilimlerle sınırlasa da,[11] hakikatte ve vakıada Allah Teâla'nın, zâtına delil olan ve O'na yaklaştıran her ilmin ve her âlimin mükerrem kılındığına vurgu yapmaktadır.[12] İlimlerin kıymet ve üstünlüğü hususunda Muhammed Avvâme'nin bu yaklaşımı oldukça dikkat çekicidir. Ona göre, bir ilim dalının öncelikli, ayrıcalıklı ve üstün olması, kişiyi Allah'a yaklaştırması ve O'na olan yakınlığını artırmasıyla doğru orantılıdır. Buna delil olarak Avvâme, ilim ehlinin dilinde meşhur olan ve âlimlerin faziletine dair zikredilen "…Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar…" (el-Fâtır 35/28) âyetinin; "Görmüyor musun ki, Allah gökten

10 Muhammed Avvâme, *Meâlimu İrşâdiyye li Sınâati tâlibi'l-ilm*, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 1438/2017), 6-9.

11 Avvâme, *Meʿâlimu irşâdiyye li sınâati tâlibi'l-ilm*, 11.

12 Makkî, "Meʿâlimu irşadiyye 1", 04:47- 04:59.

su indirdi. Biz onunla türlü türlü ürünler çıkardık. Dağlardan da beyaz, kırmızı (birbirinden farklı) çeşitli renklerde yollar (katmanlar) var, simsiyah taşlar da var. İnsanlardan, (yeryüzünde) hareket eden (diğer) canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır. Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır." (el-Fâtır 35/28-29) bağlamına dikkat çekerek "Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar" kısmının kozmik bilimler ile ilgili oluşuna vurgu yapar. Allah Teâlâ kullarının dikkatini; türlü türlü ürünlere, bu ürünlerin yerden çıkması için gökten indirdiği suya, dağlarda oluşan yollara çekmiştir. Bunların her biri ise yer bilimi olarak bilinen jeolojinin konusudur. Aynı şekilde "Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar" buyurmuştur. Şu halde kişinin Allah'a yakınlığını, O'na olan imanını, haşyetini, yaratmasına olan hayretini, gözlemini artıran, kişinin sâlih amellerini ziyadeleştiren her türlü ilim, Allah katında değerlidir, yücedir, üstündür ve seçkindir. Eğer bu ilimler dünyevî menfaatler doğrultusunda tedris edilirse, ya da âyette sayılan dağlar, yollar, farklı renklerdeki mahlûkat "tabiat işleri / tabiatın rastgele ortaya çıkardığı işler" olarak okunursa, o zaman bu ilimler Allah'a kurbiyyete değil aksine O'ndan uzaklaşmaya sebep olur. [13]

2. İlmin Kısımları ve Çeşitleri

İnsanın ilk muallimi Allah Teâla'dır.[14] İkinci muallim ise O'nun, öğrenme kabiliyetleri ile donattığı insana, âlemlere bir rahmet olarak[15] kitabını açıklayan ve kendisinden tebliğ eden[16] Hz. Muhammed'dir.[17] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmetine rahmet oluşunun göstergelerinden biri de şeriat ile alakalı konularla ilgili olmasa bile ümmetine daima yararlı olanı göstermesidir. Hz. Peygamber "Allah'tan faydalı ilim isteyin. Fayda vermeyen ilimden Allah'a sığının" buyurmuştur.[18] O halde ilim üç kısımdır. İlki, faydalı ilimdir ki Hz. Peygamber her sabah bu ilmi talep etmiş, ümmetine de aynı tavsiyede bulunmuştur. İkincisi, faydasız yani zararı olmayan ilimdir. Hz. Peygamber bu çeşit ilimden Allah'a sığınmış, ümmetinin de sığınmasını istemiştir. Sonuncusu ise, zararlı ilimdir. Bu, kişinin ömrünü, malını, gücünü, kabiliyetlerini harcadığı ve fakat ebedî hayatına yönelik hiçbir fayda elde etmediği ilimdir. Fayda vermeyen ilimden Allah'a

13 Makki, "Meʿâlimu irşadiyye 1", (04:49-07:03).
14 el-'Alak, 96/4.
15 el-Enbiyâ, 21/107.
16 el-Cum'a, 62/2-3.
17 Avvâme, *Meʿâlim*, 11.
18 İbn Mâce, "Zühd", Hadis No: 3829.

sığınılması gerektiğine göre zararlı ilimden Allah'a sığınmak daha da öncelikli olmalıdır.[19]

3. Ümmetin İhtiyacı olan Talebenin / Âlimlerin Kısımları

Avvâme, İslam dünyasının gerçekten geniş ve günden güne artan ihtiyaçlarının çok ve teferruatlı olduğunu belirterek, her ne kadar mezkûr kitapta talebelik aksamını üçle sınırlandırmış olsa da artık yeni ihtiyaçlar için daha başka ihtisas alanlarını ilave etmiştir. Bu itibarla ümmetin ihtiyaç duyduğu geleceğin âlimi olacak talebenin kısımları şunlardır:

a: Mihrab ve minberin ihtiyacı olan talebe / âlim: Bu her mahallenin ihtiyacı olan âlimdir. Namazı kıldırır, mihrapta hutbe verir. Mahalle halkının fetvalarına cevap verir.

b. Şehrin fetvasına cevap verecek talebe/âlim: Bu görev, namaz kıldıran imamın hocasının sorumluluk alanıdır.

c. Ülke çapında etkin olan âlim: Çok yönlü meseleleri sahih ve nezih İslam metoduna göre çözen âlimdir.

d. Ümmetin genelinin ihtiyacı olan âlim: Büyük ve geniş İslam dünyasının problemlerini çözme altyapısını haiz, konusunda mütehassıs olan ilim ehlidir. Avvâme, modern zamanlarda farklı branşlarla beraber İslamî ilimlerde mütehassıs olan İslam âlimlerine çok fazla ihtiyaç olduğunu vurgular. Mesela iktisat ilmini bilen ve İslam toplumunun mâlî problemlerini İslam'a uygun olarak çözümleyen âlim sınıfına ihtiyaç duyulduğunun altını çizer. Küresel çaptaki problemleri küçük bir mahalle hocasının veya küçük bir şehirde yaşayan ve bu problemlerle hiç yüzleşmemiş birinin çözmesi beklenemez. Küresel problemleri yine bu kültüre vakıf, kadîm İslam tarihini ve özellikle yaşadığımız asrı eleştiri süzgecinden geçirebilecek ihtisasa sahip olan İslam âlimleri çözecektir.

e. Tam tahassun ve tam bir ihtisas ile her bir oryantalist için reddiyeler yazacak âlim sınıfı.

f. İslam adına Batı dünyasının ilkelerine göre yazıp konuşan, müslüman görünümlü kimselerin her birine cevap verecek mütehassıs âlimler: Bu kadroyu yetiştirmek ise İslam devletinin görevidir. [20]

19 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 1" 11:07-12:35.

20 bk. Avvâme, *Meʿâlim*, 39; Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 1", 15:17- 25:09

4. Âlimlerin Gökteki Yıldızlara Benzetilmesi

Avvâme bu benzetmeyi Hz. Peygamber'in "yeryüzündeki âlimlerin misali, gökyüzündeki yıldızlar gibidir. Onlarla karanın ve denizin karanlıklarında yollar –aydınlanıp- bulunur. Eğer yıldızlar sönüp kaybolursa, rehberlerin yolu şaşırmaları an meselesidir"[21] hadisine dayandırır.[22] Ona göre bu hadis, İslâm âliminin ümmet üzerindeki etkisini çarpıcı biçimde ortaya koyar.[23] Yıldızlara yapılan benzetme, bu bağlamda son derece anlamlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah, yıldızların üç işlevinden söz eder: "Andolsun biz, en yakın göğü kandillerle donattık. Onları şeytanlara atılan taşlar yaptık."[24] âyete göre yıldızlar hem göğün süsüdür hem de şeytanlara karşı bir savunma aracıdır. Aynı şekilde, Rabbânî, salih ve ilmiyle âmil olan âlimler de yeryüzünün ziynetidir. İslam akidesini, ibadet ve ahlâkını koruyan bu âlimler, tıpkı şeytanları taşlayan yıldızlar gibi, çağımızın zararlı akımlarına karşı hikmet, ilim ve kültürle mücadele ederler. Diğer yandan, doğru yolu arayanlara rehberlik eden, hakikat yolcularına ışık tutan kimseler olarak da yıldızların yön gösterici işlevini üstlenirler.[25]

Kur'ân-ı Kerîm'de yıldızların diğer bir görevi de yol göstermeleridir.[26] Avvâme, geçmişte Müslümanların âlimlerine sıkı sıkıya bağlı olduklarını; ancak yakın dönemde çeşitli hile ve tuzaklarla bu bağlılığın zayıflatıldığını, âdeta ayaklarının altındaki halının çekilmesi gibi bir kaymayla karşı karşıya kaldıklarını belirtir. Halkın ve ilim ehlinin âlimlerden ve ilim meclislerinden uzaklaşması, ifsâd ehlinin etkisini artırmasına zemin hazırlamıştır. Avvâme'ye göre bu durum, hak sözün bastırılmasına, unutulmasına ve ancak nadiren duyulabilmesine yol açmıştır. Bu olumsuz tablonun temelinde, ilim meclislerinin ve âlim rehberliğinin terk edilmesi yatmaktadır. Hâlbuki âlimler, peygamberlerin vârisleridir. Onların rehberliği ve basiretleri, özlerinden değil; Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olan sadakatlerinden ve onun sünnetini örnek almalarından kaynaklanır. Yıldızların ışığını güneşten alarak geceleri aydınlatması gibi, âlimler de aldıkları nurlarla yeryüzü halkına ışık tutarlar.[27]

21 Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 3/157.
22 Avvâme, *Meʿâlim*, 53.
23 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 2",02:50-03:36.
24 el-Mülk, 67/5
25 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 2", 05:35-06:34.
26 "İnsanlar yıldızlarla da yollarını bulurlar." bk. en-Nahl, 16/6.
27 Avvâme, *Meʿâlim*, 56.

5. Âlimler Ümmetin Yükünü Dualarıyla da Yüklenirler

Âlimler akideyi korudukları gibi ümmetin ülkelerini de dualarıyla korurlar. Avvâme âlimlerin bu yükümlülüğünü şu tarihî anektotla misallendirir: Bağdat'ta Şiî Fâtımîler'in; Sünnî Abbâsîler'i ve Selçuklular'ı yıpratmak amacıyla siyasî ve askerî faaliyetlerin yanı sıra ilmî açıdan da yoğun bir propagandaya giriştikleri bir dönemde, Ehl-i sünnet akîdesini güçlendirmek ve devletin ihtiyaç duyduğu görevlileri yetiştirmek için ülkenin her tarafında medreseler açmaya karar veren Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk, Sultan Alparslan döneminde ve sonrası olan Sultan Melikşah döneminde medreseler açmıştır. Bazı kişiler, Nizâmülmülk'ü, bu medreselere bütçeden çok fazla tahsisât ayırdığı için Melikşah'a: "Sultanım! Nizâmülmülk'ün medreselere yaptığı bu devâsâ yatırımla, İstanbul'u en az iki kez fethedebilirdiniz!" diyerek şikâyet ederler. Bunun üzerine sultan vezirini çağırarak hesap sorar. Nizâmülmülk'ün Melikşah'a verdiği cevap, devletlerin âlimlerden oluşan manevî orduya olan ihtiyacı ifade etmektedir:

> Sultanım! Ben, gece orduları kurdum. Sizin ordunuz geceleri uyurlarken, onlar saflar halinde rablerinin huzurunda, gözyaşlarıyla ellerini açıp, senin devletin ve orduların için dualar ederler. Sen ve orduların bu medreselerdeki gece ordularının himayesi altındasın! Maddî ordularınızın ulaşamayacağı yerlere onlarla ulaşabilirsin. Onların duasıyla yaşıyor, onların duasıyla geceleyin rahat uyuyor, onların bereketiyle üzerinize gökten yağmur iniyor ve yerden nebat çıkıyor. Attıkları dua okları yedi kat gökleri deliyor.

Bunun üzerine Sultan Melikşâh ağlayarak Nizâmülmülk'ten gece ordularını çoğaltmasını emreder.[28]

Bahsedilen âlim kadroları yetiştirmede iş arz talep dengesine göre yürümektedir. Halk, ilim meclislerinden yüz çevirdiğinde, âlimlerin sayısı da doğal olarak azalır. Avvâme'ye göre daha önemli ve ihmal edilmemesi gereken husus, âlimlerin ardından yerlerini alacak salih haleflerin yetiştirilmesidir. Zira ölüm mukadderdir ve bir âlimin ardından ilmi mirası devralacak nitelikli bir talebenin bulunması zaruridir. Avvâme, insanların bir cami inşasına veya bir yetime kefil olmaya davet edildiğinde büyük bir şevkle yarıştıklarını; fakat bir ilmî kurum inşası yahut tek bir ilim talebesinin yetişmesi için destek talep edildiğinde aynı gayretin gösterilmediğini dile getirir. Ona göre, her gün birçok âlim ve talebenin vefat ettiği bir gerçektir; ancak daha kaygı verici olan, vefat eden on âlimin yerine aynı sayıda yeni âlimin yetiştirilememesidir. Bu durum,

28 Muhammed Avvâme, *el-Muhtâr min ferâidi'n-nukûl ve'l-ahbâr*, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc- Dâru'l-Yüsr, 2010), 73-76; Makkî "Meʿâlimu irşâdiyye 2" 18:20-19:30.

İslam ümmetinin ilmî kaynaklarının gitgide tükenmesine yol açmaktadır.[29]

6. Talebenin Kendi Değerinin Farkında Olması

Talebenin dikkat etmesi gereken en önemli hususlardan biri de Allah Teâlâ'nın kendisini konumlandırdığı mevkinin idrakine varabilmesidir. Bunun için mahallesinde kendisi gibi İslâmî ilimleri tahsil eden kaç talebe olduğuna bakması yeterlidir. Zira aynı çevrede, farklı alanlarda eğitim gören pek çok öğrenci bulunmasına rağmen, dinî ilimlere yönelenlerin sayısı sınırlıdır. Bu durum, şer'î ilimleri tahsil eden bir talebenin, risâletin, diyanetin ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) mirasını günümüze taşıyan bir temsilci olarak Allah tarafından seçilmiş olduğunu gösterir. Bu seçilme, Allah'ın kendisi adına onu tebliğ ile görevlendirmesi anlamına gelir ki bu da büyük bir şeref ve fazilettir. O halde talebe bu makamın hakkını vermeli, kıymetini bilmelidir. Nitekim "Allah, bu dinin mensupları arasından emirlerine itaat edip din için çalışan kimseler çıkarmayı eksik etmez"[30] Avvâme bu hadisten hareketle Allah Teâlâ'nın din ilimlerinde tahsil imkânı verdiği talebeyi bu ilimler için seçtiğini ifade etmektedir.[31] Bu düşünceyi desteklemek için İbnü'l-Kayyım, Allah ve Resûlü adına söz söyleyecek kişilerin özellik ve niteliklerine dair yazdığı kitabına *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-'âlemîn* (Âlemlerin Rabbi adına imza atanların özellikleri) adını vermiştir. Çünkü müftî, fetva verdiğinde "bu fetvayı filan kişi yazdı" şeklinde imza atmaktadır. Bu imza da zımnen "bu fetva Allah'tan bir ihbardır" demektedir. Yani kendisine soru ya da fetvayı soran kimseye "Allah senin hakkında şöyle diyor, ben ise bunu sana tebliğ ediyorum, ulaştırıyorum" demektedir.[32]

7. Talebe için Zekânın Önemi

Avvâme, zekâyı iki temel başlık altında ele alır: Allah'ın bir lütfu olarak verilen fıtrî zekâ ve çaba yoluyla elde edilen kesbî zekâ. Bu iki türün aynı kişide birleşmesi hâlinde, olağanüstü neticelerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Şayet bir talebe, doğuştan gelen zekâsıyla yaşıtlarından ayrışıyor ve bu potansiyelini sürekli ilimle meşguliyet, uzun soluklu bir tahsil süreci ve istikrarlı bir gayretle destekliyorsa, zamanla ilim dünyasında temayüz eden, dikkate şayan eserler ortaya koyan bir âlim hâline gelir. İslam tarihinde, bu iki niteliği şahsında toplayarak ümmete yön vermiş birçok büyük âlim ve imam bulunmaktadır. Allah

29 Makkî "Meʿâlimu irşâdiyye 2" 20:09-23:11.

30 İbn Mâce, "Sünne",1.

31 Avvâme, *Meʿâlim*, 71-72.

32 Makkî "Meʿâlimu irşâdiyye 3" 03:40-06:54; Avvâme, *Meʿâlim,* 73.

Teâlâ, onları hem üstün bir zihin kapasitesiyle yaratmış hem de ilim yolunda hizmetkâr kılarak başarıya ulaştırmıştır.

Avvâme, günümüzde en yüksek ilmî unvanlara sahip bazı kimselerin, selef âlimlerine dair aktarılan ve dinleyeni hayrete düşüren rivayetleri inkâr ettiklerini belirtir. Bunun temel sebebi olarak da bu kişilerin, selefi kendileriyle kıyas etmelerini gösterir. Örneğin, İmam Buhârî'nin olağanüstü hâfızasını ve ilmî kudretini akıl dışı bularak reddedenlerin, aynı şekilde İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Ma'în gibi büyük imamlar hakkında nakledilen dikkat çekici rivayetleri kabul etmemelerinin nedeni, onların eriştiği seviyeye kendilerinin ulaşamamasıdır. Avvâme'ye göre Allah Teâlâ bu büyük âlimleri üç temel nitelikle rızıklandırmıştır: fıtrî zekâ, kesbî gayret ve Allah rızasına dayanan ihlas ve takvâ. Bu vasıflar sayesinde Allah, onlara insan idrakini zorlayan bir ilim nasip etmiştir.[33]

8. İlim Tahsilinde Son Derecede Kararlı Olmak

Muhammed Avvâme, tahsil sürecindeki zorluklara katlanmayı ifade eden uluvv-i himmeti "sonu olmayan işlerdeki mükemmelliklerin göze alınması, küçümsenmesi" şeklinde tanımlar.[34] Ona göre bedenin rahatını önceleyen biri, ilmi kendine boyun eğdiremez; ilmi kuşatmak, onu hâkimiyet altına almak ise ancak çileye, yorgunluğa ve zahmete katlanmakla mümkündür. Bu bağlamda Avvâme'nin dikkat çekici örneklerinden biri İmam Müslim'dir. *Sahîh*'inde genellikle yalnızca merfû hadislere yer veren İmam Müslim, sadece "Mevâkîtü's-salât" bölümünde Yahyâ b. Kesîr'in de yer aldığı bir rivayette bu ilkesinden ayrılır. Burada, Yahyâ b. Kesîr'in "beden rahatlığı ile ilim elde edilmez" şeklindeki sözünü nakletmiştir. Müslim'in bu tercihini, onun şârihlerinden Kādî İyâz açıklamıştır. Buna göre, Müslim bu hadisi birçok tarik üzerinden rivayet etmiş ve bize ulaştığına göre bu rivayeti on yedi ayrı şeyhten almıştır. Bu şeyhlerin her biri Afganistan, Bağdat, Rakka gibi uzak coğrafyalardandır. O dönemde bu beldeler arasında seyahat etmek son derece meşakkatli bir iştir. Müslim'in bu zahmete katlanarak söz konusu hadisi tahsil etmesi, adeta "Yalnızca Yahyâ b. Kesîr'in bu sözüne ulaşmak için bile bu zahmete katlandım" demek içindir.[35]

33 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 3" 09:41-12:50; Avvâme, *Meʿâlim,* 76-78.

34 Avvâme, *Meʿâlim,* 99

35 Avvâme, *Meʿâlim,* 103-104.

9. Tahsil Sürecinde İlme Adanmışlığın Zaruri Oluşu

Avvâme ilim makamının yüce, değerli, şerefli bir rütbe olduğunu; bu makama ulaşmanın ise büyük bir çaba ve özveri gerektirdiğini ifade eder. Allah Teâlâ'nın bu derece kıymet atfettiği makama sıradan bir hayat tarzıyla ulaşmak mümkün değildir. Bu sebeple, insanlar arasında ilim rütbesine erişenlerin sayısı oldukça azdır. İlmin şerefli kılınmasının önemli bir yönü de, ancak tam bir adanmışlıkla elde edilebilmesidir.[36] Bu hususa, Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden İmam Ebû Yûsuf ve yine onun öğrencilerinden Vekîʿ b. Cerrâh şu ifadeyle dikkat çeker: "Sen kendini ilme bütünüyle adamadıkça o sana bir kısmını dahi vermez. Üstelik onun bir kısmını elde etme hususunda dahi bir garanti söz konusu değildir."[37] Bu nedenle ilim yolunun başındaki bir talebeye öncelikle öğretilmesi gereken esaslardan biri, "Kendisini (doğrudan) ilgilendirmeyen şeyi terk etmesi, kişinin iyi müslüman oluşundandır"[38] hadisi olmalıdır.[39]

Günümüze ulaşan pek çok nakilde, ilim tahsil ederken en yakınlarının cenazesinde defnetmeye dahi gitmeyenler aktarılmaktadır. Ancak Avvâme'ye göre doğru olan dengeyi gözetmektir. Anne babayla olan muamele, nafile ibadetlere olan devamlılık gibi konularla ilme adanma arasında denge tutturulmalıdır. İlme adanmışlık hiçbir şekilde ibadetlerde kusurlu davranışların, yakın akrabaya olan görevleri ve benzer sorumlulukları aksatmanın bahanesi olmamalıdır.[40]

10. İlmi Hocalardan Öğrenmek ve Onların Rehberliğinde İlimde Yol Almak

Avvâme'ye göre, tıbbî bilgileri doktorlardan öğrenmeyen bir hekime ya da hiçbir mühendislik hocasından ders almadan bu alanda tahsilini tamamlayan bir mühendise nasıl güven duyulmazsa, şer'î ilimleri yalnızca kitaplardan okuyarak öğrenen bir talebeye de aynı ölçüde güvenilemez. Bu bağlamda âlimler ve hocalar, talebenin ilim yolculuğunda bir anlamda babası ve ecdadı hükmündedir. Talebe ise onların önünde, saygıdeğer bir torun makamında olmalıdır.[41]

36 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 4" 02:23-03:23

37 Avvâme, *Meʿâlim*, 142-143.

38 Tirmizî, "Zühd", 11. Ayrıca bk. İbni Mâce, "Fiten", 12

39 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 4" 06:33-06:50

40 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 4" 11:00-11:20. Avvâme, İbn Dakîk el-Îd'e, *Râfi'i'l-kebîr*'in şerhinin nüshası ulaşınca sadece farzları kılmakla yetindiğini, aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in Ebu Zür'a er-Râzî ile karşılaştığında ilim ve müzakereyle meşgul olabilmek için farzlar ile yetindiğini belirtir.

41 Makkî, "Meʿâlimu irşadiyye 4"; Avvâme, *Meʿâlim*, 164.

Bu dünyada herhangi bir işin amaca ulaşabilmesi için, o işe özgü yol, yöntem ve vesilelerin gözetilmesi gerekir. Her birey, ulaşmak istediği sonuca uygun bir yöntemi benimsemediği takdirde, hedefine ulaşamaz. Ne var ki "İslam, herkesin dinidir" sloganı gerekçe gösterilerek bu temel ilke, dinî ilimler söz konusu olduğunda çoğu zaman göz ardı edilmektedir. Yani her Müslüman, din hakkında, anladığı ölçüde konuşma hakkını kendinde görebilmektedir. Oysa aynı kişiler, "insan sağlığı hepimizi ilgilendirir" diyerek tıp alanında bu denli rahat ve iddialı konuşmamaktadır. Büyük ya da küçük, bilen ya da bilmeyen herkes, herhangi bir mecliste Allah'ın dini hakkında söz söyleme cesareti gösterebilmektedir. Ayrıca, bir kişinin herhangi bir sahada en yüksek düzeyde uzmanlığa sahip olması, ona dinî ilimler hakkında hüküm verme yetkisi kazandırmaz. Tıpkı günümüzün din âlimlerinin çoğunun astronomi alanında uzman olmamaları gibi, bu kişi de dinî ilimler alanında sıradan bir konumda olabilir. Zira her ilim dalında söz söyleme hakkı, sadece o sahada ihtisas sahibi olanlara aittir.[42] Avvâme bu noktada iki hususu vurgular: İlkin, her ilmin kendi sahasının mütehassısı tarafından öğretilmesi gerektiği; ikincisi ise, uzman olan âlimin aynı zamanda ilmiyle amel eden bir şahsiyet olması gerektiğidir.[43]

11. İlmi Hocalardan Almanın Önemi

Avvâme, talebelerin artık büyük bir çoğunluğunun üstatlarla aynı ortamda bir araya gelmeden, onlarla yüz yüze sosyal bir ilişki kurmadan, sadece sosyal medya üzerinden yayımlanan dersleri takip ederek ya da bilgisayar programları aracılığıyla bilgi edinmekle yetindiğine dikkat çeker. Ona göre, bu tür araçların şer'î ilimler açısından yardımcı kaynak olarak değerlendirilmesi tabiidir. Ancak bu vasıtaların asli kaynak konumuna getirilmesi İslami ilimlerin tahsiline uygun değildir. Zira Hz. Peygamber'in Hz. Cebrail'den abdesti ve namazı, ashâbın da Hz. Peygamber'den namazı ve haccı görerek öğrenmesi gibi herhangi bir fıkhî bilginin uygulaması ve şartları da ruh ve âdabıyla birlikte öğrenilir.[44] Aksi takdirde telefon ekranlarından ve sosyal iletişim araçlarıyla aktarılması mümkün olmayan manevî kültürün yok olması söz konusudur.[45] Şeriat ilimlerinin ancak âlimlerle yüz yüze gelerek öğrenilen kısımları vardır ki bunların herhangi bir sosyal medya vasıtasıyla aktarımı mümkün değildir.[46]

İlim tahsilinin doğru ve sağlıklı olabilmesi için doğrudan ehlinden

42 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 4" 16:09-19:08.
43 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 4" 20:55-22:30.
44 Avvâme, *Meʿâlim*, 184,185-320-321.
45 Avvâme, *Meʿâlim*, 160.
46 bk. Avvâme, *Meʿâlim*, 212-213; 240.

öğrenilmesi gerekir. Bu öğrenme yolu, müşâhafe ve mücâlese diye bilinir ki ashâbın Hz. Peygamber'den ilim alma şekli de budur.[47] Avvâme, âlim diye bilinen kimselerin, mutlaka bir âlim ya da çok sayıda âlimlerden uzun zaman yararlandıklarını ve onlardan ilim edindiklerini haber vermektedir.[48] Kadim tarihimizde bunun örnekleri çoktur. [49]

Avvâme'ye göre, dinî ilimlerin uzaktan eğitim yoluyla veya yalnızca fakülte dersleriyle öğrenilmeye çalışılması ciddi bir ilmî çöküşün işaretidir. Bu tarz bir eğitim süreci, telâkkî (yüz yüze kabul), tahsil, tashîh, kıraat ve hocaların rehberliği gibi temel nitelikleri taşımaz. Dolayısıyla, ümmete sağlıklı bir ilmî hizmet sunabilmek ve önceki ulemânın ulaştığı seviyelere erişebilmek için, onların ilim elde etme usullerine dönülmesi bir zaruret hâline gelmiştir. Aksi takdirde, her nesil, bir öncekinden daha zayıf bir ilmî seviyeye düşmeye devam edecektir.[50]

12. Hocadan İlim Almak Talebeyi Özgünlükten Uzaklaştırır mı?

Hoca rehberliği olmaksızın, yalnızca kendi başına kitap okuyarak ilim öğrenmenin üstün olduğunu savunan bazı kişiler, bunun kendilerine Allah'ın bir lütfu olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre bir hocayı sürekli takip etmek/mülâzemet etmek, talebenin özgünlüğü ortadan kaldırır ve onu adeta hocasının bir kopyası hâline getirir. Bu görüşe göre, üstatlara bağlı kalınarak yapılan ilim tahsilinde yenilik, keşif, icat ve özgünlük söz konusu olamayacaktır. Ancak Avvâme, bu görüşün kesinlikle isabetli olmadığını ifade eder. Ona göre imam mertebesine erişmiş âlimlerin biyografisini okuyabilen hiç kimse böyle bir iddia ileri süremez. Zira, hem ilim tarihi bu görüşü yanlışlayan misallerle doludur[51] hem de ulemâ arasında "Kur'an'ı mushaftan, hadisleri ise sahifelerden öğrenenden alma" ilkesi meşhur olmuştur.[52] Bu bağlamda, özgünlük iddiasıyla hocaların tecrübesine başvurmadan, kitapları kendi başına okuyarak bilgi edinmeye çalışmak, ilim çevrelerinde sahih bir neseb bağı olmayan talebe demektir.[53]

Avvâme hocalara bağlı kalmanın özgünlüğü ortadan kaldırdığı iddiasının yanlışlığını ispat sadedinde fıkıh imamlarını delil olarak gösterir. Meselâ; Ebû Hanîfe tam bir bağlılıkla hatta hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'ın huzurunu

47 Avvâme, *Meʿâlim*, 176.
48 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 5" 02:27-04:09.
49 Avvâme, *Meʿâlim*, 163.
50 Avvâme, *Meʿâlim*, 181-182; Mekkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 5" 11:11-11:25.
51 Avvâme, *Meʿâlim*, 170.
52 Avvâme, *Meʿâlim*, 179-180; Mekkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 5" 20:35-20:48.
53 bk. Avvâme, *Meʿâlim*, 160.

etkileyecek derecede ona talebelik yapmıştır.[54] İmam Ahmed, İmam Şâfiî'ye talebelik yapmıştır. İmam Şâfiî, İmam Mâlik'e talebelik yapmıştır. Adı geçen her bir âlim, imamlık mertebesine ulaşmış özgün şahsiyetlerdir. İslam ilim tarihinde bu tür hoca-talebe silsilesilesi devam etmiştir, ancak hiçbir âlim yalnızca tek bir hocadan ders alarak onun birebir kopyası hâline gelmemiştir. Aksine, âlimlerimiz, tıpkı birçok çiçekten nektar toplayarak en nitelikli balı üreten bir arı gibi, pek çok üstatla irtibat kurmuşlardır.[55] Nitekim, İbn Asâkir'in bin hocası olduğu ve bunların üç yüzünün kadın olduğu kaydedilmiştir.[56] Avvâme'nin katıldığı görüşe göre; bir kişinin âlim sayılabilmesi için yalnızca kendisinden üstün olanlardan değil, aynı seviyede olanlardan ve hatta kendisinden daha az bilgili kimselerden de istifade etmesi gerekir. Bu çeşitlilik, ilmin derinleşmesi ve şahsiyetin özgünleşmesi için zarurîdir.[57]

Avvâme'nin taksiminde insanların ömrü üç kısımdan oluşur: Doğumuyla başlayan biyolojik ömür, vehbî ve kesbî zekâyla geçirilen aklî ömür ve belirli bir ilmi öğrenerek sürdürülen ilmî ömür. Bir kimse, uzmanlaşmak istediği alana dair bir okula girdiğinde derslere devam eder, hocalardan istifade eder, okur, araştırır talebeliğin gereklerini yerine getirerek eğitim yılını tamamlarsa ilmî ömrü yıldan yıla artar. Aksi hâlde, yalnızca ilgili branşa kayıtlı olmak veya sadece sınav dönemlerinde okula uğramak, ilmî ömrün ilerlemesi anlamına gelmez. Zira ilim merkezine sayılı günlerde uğramak, o kişinin ilmî yaşını artırmaz.

Fakülte, ihtisaslaşma yeridir. Talebe burada eğer "hangi sayfalardan sınav olacağız" sorusuyla sınırlı kalıyor, okumuyor ve tahsilin gereklerini yerine getirmiyorsa, bu faaliyet ilim olarak nitelendirilemez.[58] İlmî ömür, ilmi hocalardan tahsil etmek ve onlardan ilmin ahlak ve âdâbını tevarüs etmekle oluşur.[59] Özetle, ilim; âlimlerin meclisinde bulunup, onların önünde iki diz üzere oturmakla elde edilir.[60]

54 Avvâme, *Meʿâlim*, 171.

55 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 5" 19:31-19:36.

56 bk. Avvâme, *Meʿâlim*, 219; Mekkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 5" 19:19-19:23. Avvâme kişinin hocaların sayısını çoğaltmasının övgüye layık bir durum olduğunu, ancak bunu iftihar için yapmanın haram olduğunu ifade eder (bk. Avvâme, *Meʿâlim,* 220).

57 Avvâme, *Meʿâlim*, 218.

58 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 5" 23:32-23:46.

59 Avvâme, *Meʿâlim*, 182-183.

60 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 5" 24:12-24:34.

13. Talebenin Edeb ile Kendini Süslemesi

Avvâme "edeb" kelimesini, "mâna olarak, çeşit çeşit yemekleri barındıran mükellef sofraya ad olan 'me'dube' gibi, bütün hayırları bünyesinde toplayan bir kelimedir" diyerek tanımlar. Şeriatın kullandığı, 'adalet' gibi 'emanet' gibi bazı kavramlar, tek bir kelimeyle bütün İslam'ı ifade edebilecek kapsayıcılığa sahiptir. "Edeb" de bu yönüyle, İslam'ı tek kelimeyle anlatma kudretine sahip terimlerden biridir.[61] Allah'a karşı edeb, O'nun gönderdiği kitaplarına karşı edeb, rasûl ve nebîlerine karşı edeb, meleklere karşı edeb, mümin kullarına karşı edeb gibi. Dolayısıyla edeb, hem bir ilim talebesinin hem de genel anlamda bir müslümanın sahip olması gereken bütün ahlâkî erdemleri ve güzel tutumları kapsayan bir değerdir. Bu çerçevede, ilim talebi sürecinde ilmin kendisine karşı edepli olunmalıdır. İlimle amel etmek, ilme uygun hayat sürmek, ilme karşı gösterilmesi gereken edebin, saygının en açık ifadesidir. Avvâme, bu hususu İmam Ahmed b. Hanbel'e başka bir beldeden hadis öğrenmek üzere gelen bir talebeyle ilgili rivayetle örneklendirir. Rivayete göre, İmam Ahmed gece kalkınca abdest alabilsin diye bu talebenin odasına su bırakır. Sabah namazı için talebenin odasına geldiğinde, suyun bıraktığı gibi durduğunu görünce bu hadis talebesinin gece namazına kalkmadığını anlar. Bu durumu nazik bir şekilde dile getirerek talebeyi ikaz eder.[62] Avvâme'ye göre, işte bu asaletli ve yüksek ahlâkî davranışlar, yalnızca ilmini aldığı âlimin yakınında bulunmakla ve onların terbiyesine tâbi olmakla kazanılabilecek erdemlerdir.

14. İlim Alanında Edeb

"Kazanan edebten dolayı kazandı. İtibardan düşen ise sadece edebten mahrum olmasından dolayı düştü."[63] Avvâme bu söze delil olarak ümmetin ilk temsilcileri olan ashâb-ı kirâmı gösterir. Ona göre, edebiyle izzet ve itibar kazanmış bir sahabî olarak yalnızca Abdullah b. Abbâs'ın zikredilmesi bile yeterlidir. İbn Abbâs'ın, henüz ergenliğe yeni girdiği dönemde, teyzesi Hz. Meymûne'nin evinde bulunduğu sırada, Hz. Peygamber'in haceti için dışarı çıktığını fark ettiğinde, süratle davranarak Hz. Peygamber'e döndüğünde kullanması için abdest suyu hazırladığı aktarılır. Hz. Peygamber döndüğünde kendisi için böyle hazırlık yapanın İbn Abbâs olduğunu öğrenince "Allah'ım! Onu dinde fakih eyle ve ona te'vili öğret"[64] şeklinde dua etmiştir. Görünürde küçük gibi duran bu davranış, aslında İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'e karşı gösterdiği

61 Avvâme, *Meʿâlim,* 221.
62 Avvâme, *Meʿâlim*, 240.
63 Avvâme, *Meʿâlim*, 246.
64 Buhârî, "Vudû", 10.

yüksek edebin bir tezahürüdür. Üstelik İbn Abbâs bu duayı Hz. Peygamber'den iki kere almıştır. Yine bir başka rivayette, teyzesinin yanında kaldığı sırada Hz. Peygamber (s.a.v.) gece namazına kalkmış, İbn Abbâs da kalkıp sol arka tarafında durmuştur. Hz. Peygamber onu sağ hizasına çekmiş, ancak İbn Abbâs tekrar geriye çekilmiştir. Namaz bittikten sonra Hz. Peygamber, neden hizasında durmadığını sorduğunda İbn Abbâs, "Resûlullah'ın hizasında durmaya kim layık olabilir!" şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber'den aldığı duanın bereketiyle "hibru'l-ümme" ve "tercümânü'l-Kur'an" olarak anılmıştır. Hz. Peygamber ile sadece on altı yıl geçirmesine rağmen edebi sayesinde aldığı dua onu bu ümmete muallim kılmıştır. İşte bu, edeb sayesinde ulaşılan bir mertebedir.[65]

Edebe aykırı davranarak itibardan düşen kimseye verilebilecek en çarpıcı örnek, İblîs'tir. Allah'ın secde emrine karşı "Ben ondan hayırlıyım" diyerek edepsizlik sergileyen İblîs, bu tavrından dolayı ilâhî rahmetten kovulmuş ve ebedî olarak lanetlenmiştir.[66] Avvâme'ye göre, büyüklere karşı edeb yalnızca insanda değil, diğer mahlukatta bile fıtraten mevcuttur. Niteim, Neml sûresi 27/8. âyette geçen karınca örneği bu durumu açıkça ortaya koyar: Karınca, kavmine seslenerek, "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu, farkında olmadan sizi ezmesin" demektedir. Burada "farkında olmadan" ifadesi, Süleyman ve askerlerinin böyle bir eylemi bilerek yapmayacaklarına dair bir mazeret beyanı niteliğindedir. Bu söz, bir karıncanın bile Hz. Süleyman ve ordusuna karşı bir edep çerçevesinde konuştuğunu göstermektedir. Böylesine küçük bir canlının Hz. Süleyman'a ve onun ashabına karşı sergilediği edep dikkate alındığında, bir ilim talebesinin Hz. Peygamber'in ashabına ve selef-i sâlihîne karşı nasıl bir saygı ve nezaket içinde olması gerektiği çok daha iyi anlaşılacaktır.[67]

15. Âlimlere Karşı Edep

Şu'be b. Haccâc'ın hadis ilminde halefi olan Yahya b. Sa'îd el- Kattân aynı zamanda Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maʿîn gibi imamların da hocasıdır. Bu yönüyle, Yahyâ el-Kattân bu iki topluluğu birbirine bağlayan bir âlimdir. Yahya el-Kattan ikindi namazını mescitte kıldıktan sonra önünde sünnetin imamları olan Yahyâ b. Maʿîn, Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî ayakta dururken, arkasına yaslanarak oturur ve bu âlimler akşam namazına kadar ona hadisler ve râvîler hakkında sorular yöneltirdi. Avvâme'nin ifadesiyle, ne Yahyâ el-Kattân "oturun" derdi ne de onlar hocalarına duydukları saygıdan dolayı oturmayı talep

65 Avvâme, *Meʿâlim*, 246, 247,248.
66 Avvâme, *Meʿâlim*, 246.
67 Avvâme, *Meʿâlim*, 228.

ederlerdi.[68]

Avvâme, bu tür edep örneklerinin "geçmiş zamanlara ait, günümüzde uygulanması mümkün olmayan davranışlar" şeklinde yorumlanabileceği ihtimaline karşılık, yakın dönem âlimlerinden iki üstadın, aynı hocaya gösterdiği edebi örnek olarak zikreder. Halep'in önde gelen âlimlerinin ders verdiği Şaʿbâniyye Medresesi'nde, sabahın sekizinde güneş ışığının hafifçe vurduğu bir vakitte, Şâfiî müftülerinin önde gelenlerinden ve hocaların hocası olarak bilinen Esʿad el-ʿÂbecî ziyaretçi olarak medreseye gelir. Esʿad el-ʿÂbecî'nin sağında Abdullah Sirâceddin, önünde ise o esnada talebelik sürecinde bulunan Muhammed Avvâme ve talebelere rehberlik eden bir yardımcı hoca yer almaktadır. Bu sırada Abdullah Sirâceddin, işaret parmağıyla yardımcı öğretmene geri çekilmesini telkin eder. Muhammed Avvâme dikkat kesildiğinde, bu işaretin Esʿad el-ʿÂbecî'nin gölgesinin yardımcı hocanın ayaklarına değmiş olabileceği düşüncesiyle yapıldığını ve onun üstadın gölgesinden uzaklaşması yönünde bir uyarı olduğunu fark eder.

Başka bir vakada, Abdülfettâh Ebû Gudde'nin hocalarından biri olan Esʿad el-ʿÂbecî, Şaʿbâniyye Medresesi'nin kapısından çıkmak üzereyken, Muhammed Avvâme ve arkadaşı Abdulmecîd Kaṭṭân içeri girmek üzere kapıda karşılaşırlar. Bu iki talebe hem ders aldıkları hocaları olması hem de sağ tarafta yer alması nedeniyle önce Ebû Gudde'ye selam vermek isterler. Ancak Ebû Gudde, bu duruma müdahale ederek "Hayır, önce üstadımıza selam verin, önce üstadımıza selam verin!" diyerek önceliği Esʿad el-ʿÂbecî'ye tanımaları gerektiğini vurgular. Muhammed Avvâme, hem sağ tarafta yer aldığı hem de kendisinin doğrudan hocası olduğu için Ebû Gudde'ye selam verdiğinde, bu kez Ebû Gudde daha yüksek bir ses tonuyla, "Hayır, önce üstadımıza selam verin!" diyerek bu tutumunu tekrarlar. Böylece Ebû Gudde, talebeye edebi uygulayarak öğretmekte ve aynı zamanda Esʿad el-ʿÂbecî'nin ilmî otoritesini tanıtmaktadır. O dönemde Şaʿbâniyye Medresesi talebeleri, Ebû Gudde'yi ilim çevrelerinin dikkatini çeken parlak bir hoca olarak tanımakta; Esʿad el-ʿÂbecî'yi ise büyük hocalardan biri olarak bilmekle birlikte, yeterince takdir edememekteydiler. Ebû Gudde'nin bu davranışı, öğrencilerin sadece bilgi değil; aynı zamanda ilme, hocaya ve geleneğe karşı edebi de içselleştirmeleri gerektiğine dair canlı bir örnek teşkil etmektedir.[69]

68 Avvâme, *Meʿâlim*, 232.

69 Avvâme, *Meʿâlim*, 226-227.

16. İlim Kitaplarına Karşı Edepli Olmak

Avvâme, ilme karşı gösterilmesi gereken edebin, derhal onunla amel etmek ve ilme uygun davranmakla mümkün olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre, Muhammedî nübüvvet mirasını aktaran ve hayırların taşıyıcısı olan ilim kitapları da aynı şekilde edeple muameleye layıktır. Selef âlimleri, kitaba gösterilmesi gereken edebin bir göstergesi olarak, dinî ilimlere ait eserleri mutlaka abdestli bir şekilde tutmuşlar ve bu tutumlarının, ilimde ulaştıkları yüksek mertebeye vesile olduğunu ifade etmişlerdir.[70] Avvâme hicrî I. asrın başlarında yaşayan Hanefi âlimlerden "Şemsü'l-e'imme" lakabıyla tanınan el-Hulvânî'nin, "İlmî açıdan ulaştığımız konuma, bir kâğıdı bile abdestsiz tutmamak suretiyle eriştik" şeklindeki ifadesini önemser ve onun ilmî zirveye ulaşmasında bu edeb anlayışının belirleyici olduğunu belirtir.[71] Bazı selef âlimleri, kütüphanelerine ya da çalışma odalarına kitaplardan birine dokunma ihtimaline binaen sadece abdestli olarak girmişlerdir. Bu anlayış, ilimle olan ilişkilerinin ne denli derin ve hürmetkâr olduğunu gösterir. Örneğin, Hanefî fakihlerinden Şemsü'l-e'imme es-Serahsî, koleraya yakalandığında abdest almakta güçlük çekmesine rağmen, o gece ders yapması gerektiği için tam on yedi kez abdest almıştır. Abdest ahkâmını tüm ayrıntılarıyla bilen bir fakih olmasına rağmen her defasında abdest almasındaki bu ısrarı, kitaplara abdestsiz temas etmeme hususundaki edeb anlayışından kaynaklanmaktadır.[72] Kitaba saygıyla ilgili Muhammed Avvâme akademik tahsil ile meşiyehiyye tahsilinin farkını göstermek üzere kendi tecrübesini de şöyle paylaşmaktadır:

Avvâme'nin Şaʿbâniyye'de talebe olduğu sıralarda teneffüs vaktinde sol elinde kitabını taşıdığı sırada medrese hocalarından Ahmed el-Kallaş kendisini görür. Şefkat ve lütufla kitabı sol elinden alır "Allah'ım kitabımı sağımdan ver" diyerek kitabı sağ eline verir.[73] Seneler sonra Avvâme Şeriat Fakültesi'ne girdiğinde, dönemin son sınavında sözlü fıkıh imtihanına girmek üzere Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ*'sı ellerinde, sıralarını bekleyen talebeler arasındadır. Bekleme süresi uzadığında, talebelerden biri merdivenin tozlu basamaklarından birine oturmaya karar verir ve pantolonuna toz değmesin diye kitabı basamağa koyup üzerine oturur.[74] Sol elinde kitap tutmayı dahi edebe aykırı gören üstatlarla, bir fıkıh kitabını oturak olarak kullanan talebeler arasındaki bu tutum farkı, Avvâme'ye göre ilmin yalnızca bilgi değil, aynı zamanda derin

70 Avvâme, *Meʿâlim*, 242.
71 Avvâme, *Meʿâlim*, 242-243.
72 Avvâme, *Meʿâlim*, 243.
73 Avvâme, *Meʿâlim*, 244.
74 Avvâme, *Meʿâlim*, 245.

bir edep ve saygı meselesi olduğunu açıkça ortaya koyar. İlimlerini mescidlerde tahsil eden ve ilimleriyle amel eden âlimler (mescidiyyûn), okullaşma sürecinde, aldıkları mirası fakülte koridorlarına bir nebze de olsa taşıyabilmişlerdir. Ancak Avvâme'ye göre onların vefatıyla birlikte, bu aydınlık edeb ışıltıları silinmeye yüz tutacaktır.[75]

Son olarak, selefin anlayışında kitabın tertibinde de edeb söz konusudur. Mesela fıkıh kitabının üzerine nahiv kitabı konulmaz. Tefsir kitabı üzerine hadis, hadis kitabının üzerine fıkıh kitabı konulmaz. Bu kitaplar amaç ve araç olmaları yönüyle tertibe tâbi tutulur.[76]

17. Eğitimcinin Yüklendiği Sorumluluk

Avvâme'ye göre ilim, dinin bizatihi kendisidir. Öğretici bir üstat ise ilim tahsilinde vazgeçilmez bir unsurdur. Hoca, kendinden öncekilere hayırlı bir halef, kendinden sonrakilere ise rabbânî bir rehberdir. Çünkü Allah Teâla "*Öğretmekte ve derinlemesine incelemekte olduğunuz Kitap uyarınca rabbânîler (Allah'ın istediği örnek ve dindar kullar) olun*"[77] buyurmuştur. Avvâme, rabbânî âlimin kim olduğu konusunda, gerek bu âyetin tefsirinde, gerek sünnet ve lügat kitaplarında uzun izahlar bulunduğunu[78] kendisinin ise rabbânî âlimi; el-âlim - el-âmil olarak iki kelimeden ibaret gördüğünü ifade eder. Yani, bildiklerini hayatında uygulayan âlim, rabbânî âlimdir. Böylece rabbânî âlim, talebeye ders takrir ederken, aynı zamanda bilginin hayat bulmuş halini, yani uygulamasını da telkin eden en güzel bir örnek, yolu aydınlatan bir fenerdir. Âlim-i rabbânî sadece talebeleri için değil ümmetin geneli için de güzel bir örnektir.[79] Mürebbi olarak âlimi rabbânînin vazifeleri pek çoktur.[80] Selef âlimleri bu vazifeleri uygulamış, kitaplarda kaydetmişlerdir.[81] Bununla birlikte her eğitimci, öğrenci yetiştirmede tecrübe kazandıkça, farklı öğrenci grupları için, değişen zaman ve mekânın şartlarına uygun yeni vazifeleri not almalı ve sonrakilere kolaylık sağlaması için tecrübesini paylaşmalıdır.[82] Avvâme onların bazıları şöyle özetler:[83]

Öğrencileri karşı samimi ve içten olmak: Buradaki içtenlikten kasıt, hocanın

75 Avvâme, *Meʿâlim*, 245.
76 Avvâme, *Meʿâlim*, 243.
77 Âli İmrân, 3/79.
78 Avvâme, *Meʿâlim*, 313-314.
79 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8", 02:16-03:56
80 bk. Avvâme, *Meʿâlim*, 290-293.
81 İşaret edilen âlimler ve kitapları için bk. Avvâme, *Meʿâlim*, 290.
82 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8", 04:22-05:15.
83 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8", 04:07-04:20

talebeleriyle sevgiye dayalı ve saygıya dayalı, ebeveyn-evlat ilişkisini andıran bir bağ kurmasıdır.[84] Hocanın talebesine olan içtenliği, sadece akademik konularla sınırlı kalmaz; talebenin maddî durumu, manevî hâlleri ve şahsî kaygılarıyla da yakından ilgilenmeyi kapsar. Meselâ Ebû Hanîfe'nin meşhur talebelerinden Ebû Yûsuf maddi durumu zayıf bir talebeydi. Babasının kendisini evin maişetini kazanmak için gönderdiği çarşıdan vakit buldukça Ebû Hanîfe'nin derslerine devam ederdi. Ebû Yûsuf'un babası bu durumu fark edince, hocasının maddi durumunun yerinde olduğunu, kendilerinin ise onun çalışmasıyla ancak geçinebildikleri söyleyerek derslere gitmeyip çalışmasını istedi. Derslere katılamayan Ebû Yûsuf'un durumunu araştıran Ebû Hanîfe, öğrencisinin ailesinin haline vakıf olunca, Ebû Yûsuf'a içinde 100 dirhem bulunan bir kese vermiş ve bununla aile geçimini desteklemesini, dirhemler bitmeden kendisini haberdar etmesini istemişti. Bununla birlikte Ebû Hanîfe dirhemlerin bitmesini beklemeden diğer keseyi verirdi. Ebû Yusuf hocasının bu samimiyeti sayesinde derslere devam ederek döneminin kadısı konumuna yükselmiştir.[85]

Selef âlimleri, talebeleriyle yalnızca derslerde değil, hastalık gibi özel durumlarında da yakından ilgilenirlerdi. Meselâ Hanefî Ebû Bekir er-Râzî'nin talebesi olan el-Ferrâ el-Hanbelî yüz gün süren bir hastalık geçirmişti. Hocası bu yüz gün boyunca onu gün aşırı ziyaret etmişti. Dicle Nehri'nin bir kıyısından diğerine geçerek bu zahmete katlanan Râzî, gösterdiği bu yoğun ilgiden sonra dahi, "hakkını tam olarak veremedim" diyerek talebesinden özür dilemiştir. Avvâme bu özrün, talebenin psikolojisinde, meşakkati göze alınarak yapılmış ziyaretten daha fazla teselli edici ve içtenlik taşıyan bir davranış olduğunu vurgular.[86]

Allah'tan korkmak ve ilmi yani dini yayma gayreti içinde olmak: Bu hususta en önemli örnek, sahâbe-i kiramdır. Nitekim onlardan biri olan Ebû Zer el-Gıfârî, boynunu işaret ederek şöyle demiştir: "Şayet kılıç boynumun üzerine konulsa ve Resûlullah'tan işittiğim bir sözü söyleyebilecek zamanım olsa, başım kesilmeden önce onu mutlaka söylerdim."[87] Böylesine dehşet verici bir sahnede bile ilmi ketmetmekten sakınmak, talebe-i uluma olan samimiyettendir ve bu davranış dindendir.[88]

84 Avvâme, *Meʿâlim,* 290.
85 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8",11:22-12:26.
86 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8", 12:38-13:31.
87 Buhârî, "İlm", 10.
88 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8", 09:03-09:20.

18. Hocanın Talebesini Kendisine Faydalı Olacak Önemli Metinleri Ezberlemeye Teşvik Etmesi

Ezberin ilmî gelişimdeki önemine dair önceki âlimler "metinleri ezberleyen ilimleri elde eder" demişlerdir.[89] Talebeyi, belli bir maksada uygun ilim elde etme yollarına teşvik etmek de hocanın talebesine şefkatinin bir yansımasıdır. Modern dönemde ezber, anlama ve kavrama becerilerini sınırladığı gerekçesiyle ikinci plana atılmıştır. Oysa selefin eğitim anlayışında, bilginin temel yapısını oluşturan metinlerin ezberlenmesi, öğrenme sürecinin vazgeçilmez bir unsurudur..[90]

Avvâme'ye göre, talebe henüz yolun başındayken Kur'ân-ı Kerîm ezberlemeye teşvik edilmelidir. Zira Abdullah Sirâceddîn'e göre herhangi bir ilim erbabı İslâmî ilimlerde ne kadar ilerleme kaydetse de şayet Kur'an hafızı değilse, ihtisas bakımından zayıf sayılır. [91] Zira görüşlerini tashih edecek, destekleyecek, ispatlayacak âyetleri delil olarak getirmekte zorlanır. İlimle iştigal etmiş bir talebenin yeri geldiğinde, ayetin lafzını ezbere okumadan "ayetlerde de geçtiği gibi" diyerek umumi bir ifade ile konuşması uygun değildir. Zira Kur'an'dan delil verilirken âyetlerin orijinalini okumak esastır.[92] Ardından sünnetin büyük bir bölümünü ezberlemelidir. Avvâme sünnet ezberinde ilk sıraya *Riyâzus*'-*sâlihîn*'i yerleştirir. Akabinde ise, her ilimden ve mezheplerden muteber bazı metinlerin ezberlenmesi gereklidir. Bunu, câhiliyye şiirinden deliller ve her ilimden temel bilgiler takip etmelidir.[93]

19. Cumhurun Fıkhî Mezheplerine Bağlı Kalmak ve Âlimlerin Şâz Görüşlerinden Kaçınmak

Avvame'ye göre kitaplarda karşılaştığı hikmetli- hikmetsiz, gerekli-gereksiz her bilgiyi nakleden kişi hikmet ehli ve basiret sahibi bir rabbâni âlim sayılmaz.[94] Nitekim, İbrahim et-Teymî ve Evzâ'î gibi âlimlerden nakledildiğine göre "âlimlerin aykırı/şaz görüşlerini alan kişi İslam'dan çıkar."[95] Muhammed Avvâme, terâcim kitaplarında geçen "filanın ilmi, aklından daha büyüktür" ifadesinin eleştiri, "filanın aklı, ilminden daha büyüktür" sözünün ise övgü amacıyla kullanıldığını belirtir.[96] Bilginin faydalı, faydasız ya da zararlı oluşuna akıl karar verir. Aksi

89 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8", 15:34-15:39.
90 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8", 16:45-17:09.
91 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8",17:11-17:53.
92 Makkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8", 18:04-18:20.
93 Avvâme, *Meʿâlim,* 294-302; Mekkî, "Meʿâlimu irşâdiyye 8", 18:15-19:05.
94 Makkî, "Meʿâlimu irşadiyye 9" 03:55-04:09.
95 Makkî, "Mealümu irşadiyye 9" 05:29-05:40.
96 Makkî, "Mealümu irşadiyye 9" 04:10-04:25.

takdirde, ilim konuşanın dilinde herhangi bir vakârı, ağırbaşlılığı, ciddiyeti olmaksızın, çerçöp ne varsa akan bir suyoluna dönüşebilir.[97]

20. Şâz Görüşlerle Fetva Vermekten ve Âlimlerin Sapmalarına Tâbi Olmaktan Sakınmak

Avvâme, bu konunun son derece riskli olduğunu, geçmişte bazı âlimlerin, günümüzde ise pek çok kişinin ayağının kaydığını ifade etmektedir. İslâmî ilimlerle meşgul olan eğitimcilerin, şâz görüşlerle fetva vermekten ve talebelerini bu görüşlere yönlendirmekten sakındırmaları gerekir. İlim ehli, akaid, fıkıh, tasavvuf ve ahlak sahalarında imam kabul edilen İslâm âlimlerinin usûlünü esas almalı, bu usûlün dışına çıkmamalıdır. Kitaplarda yer alan ve cumhurun görüşüne aykırı, sevâd-ı âzam tarafından reddedilmiş şâz görüşler dikkate alınmamalıdır. Zira bu tür görüşler, kişinin dini istikametini tehlikeye atabilir.[98] Bu tutum, dini menfaat karşılığı ucuza satmak anlamına gelir.

Avvâme'ye göre bu tür kişiler, insanların işlerini "kolaylaştırmak" veya "kılıfına uydurmak" amacıyla şâz görüşlere başvurmaktadır. Örneğin, üç talakla boşama meselesi bu kapsamdadır. Koca, eşini tek seferde üç talakla boşar ve ardından istediği fetvayı alana kadar farklı hocalara danışır. Sonunda seleften birilerine dayandırarak istediği fetvayı veren birini bulur. Hâlbuki o konuda bu âlim, binlerce âlime aykırı fetva vermiştir.[99] Eğer şâz görüş sahibinin sahabe ya da tâbiîn olması onu itibara layık kılıyorsa, aynı itibarın diğer onlarca sahabeye, yüzlerce tâbiîne ve binlerce müçtehide de gösterilmesi gerekir.[100] Avvâme, bu kişilerin seküler kesimin arzularına uygun fetvalar verdiğini ve bunu "makâsıd" (amaçlar) kavramı ile gerekçelendirdiğini ifade eder. Oysa makâsıd-ı şeria, delillere dayalıdır. "Din kolaylıktır" ilkesi, mevcut şer'î hükümler çerçevesinde geçerlidir; bu prensip, naslarla sabit olan hükümleri esnetmek için kullanılamaz. Din yükümlülük demektir ve kolaylaştırma, ancak bu sınırlar dâhilinde geçerlidir. Fetvada kolaylaştırma sadece müslümanların genelini ilgilendiren toplumsal bir maslahat söz konusuysa mümkündür. Ferdi planda bir maslahat için fetvada kolaylaştırma yoluna gidilmesi caiz değildir. [101]

97 Makkî, "Meʿâlimu irşadiyye 9" 04:28-04:42
98 Makkî, "Meʿâlimu irşadiyye 9" 13:00-15:30.
99 Makkî, "Meʿâlimu irşadiyye 9 15:55-16:55.
100 Avvâme, *Meʿâlim*,365.
101 Makkî, "Meʿâlimu irşadiyye 9" 18:20-19:35.

21. Edeb ile Eleştirel Bakış Arasındaki Dengeyi Muhafaza Etmek

Rabbânî âlimlere duyulan saygı, onları takdis etme riskini de beraberinde getirebilir. Buna karşı talebe çok dikkatli olmalı, selefte, hakikate aykırı hatalı bir bilgi üzerine temellendirilmiş herhangi bir mesele varsa; bunu dikkatle, ilmî titizlikle orijinal ve ilk kaynaklara dayalı belgelerle, mutlaka edeb öncelikli bir üslupla eleştirebilmelidir. Avvâme'ye göre bu dengeyi tutturabilmek için, her okuduğuna hemen teslim olmayan, ilmî tenkit adabını öğrenmiş, hata bulmakta ve tenkit etmekte acele etmeyen bir terbiye sürecinden geçmek lazımdır. Ahlâkın ve eleştirinin dengesini tutturmak bir melekedir ve sika ve sebt âlimlerin elinde yetişmekle kazanılır. Avvâme'ye göre ilim inciler ve cevherle dolu olduğu kadar çerçöp de barındıran taşkın bir deniz gibidir. Bu sebeple Avvâme, talebelerin hem edebi hem de tenkidi dengede tutan bir eğitimle yetişmesini ısrarla tavsiye etmektedir.[102]

Sonuç

Muhammed Avvâme *Meâlimu irşâdiyye* adlı eserinde, İslâmî ilimlerin tahsiliyle meşgul olanlara yalnızca bilgi edinme yollarını izah etmekle kalmaz; edeb, vakar ve izzet gibi meziyetleri kuşanarak, toplumlarına fayda sağlayacak nitelikli âlimler olarak yetişmenin yöntemlerini de ortaya koyar. Eser, eğitimcilere, talebelerini ilim yolunda yönlendirebilmeleri için rehberlik edecek temel ilkeler sunar. Avvâme, kadim geleneğin hikmet yüklü yöntemlerini, İslâmi ilimler tahsiliyle meşgul olan günümüz eğitim dünyasının ihtiyaçlarına teklif eder. Talebenin izleyeceği yol, selef-i sâlihîn ve ilmiyle âmil ulemamızın yürüdüğü yoldur. Avvâme'ye göre din, ilmî usullere uygun olarak öğrenilmeli, dinî hakikatler, kişinin şahsî hayatında uygulanarak hayat bulmalıdır. Zira dinî ilimleri yalnız tartışma aracı olarak öğrenmek, son zamanlarda zuhur eden problemlerden biridir.

Avvâme'nin eğitim anlayışının temelinde, ilmin esaslarını rehberlik eden birer fener olarak gören bir bakış açısı yer almaktadır. Öncekiler, sonrakiler için bu feneri taşıyan rehberlerdir. Zira kitaplar içerisinde hem saf ve faydalı bilgiler hem de hatalı ve karanlık içerikler yer almaktadır. Bu ayrımı yapabilmek, talebelerin çoğu için pek zordur. Bu sebeple eğitimcinin görevi, ilmin özünü temsil eden doğru bilgileri ilmî bir müdafaa ile ortaya koymak ve talebeyi şüpheli

102 Avvâme, *Meʿâlim,* 401-402.

kaynaklardan sakındırmaktır. Doğru ve faydalı bilgiyi ayırt etme yetisi, bir üstadın rehberliğinde ve ona sürekli yakınlık içinde kazanılır. Bunlara ilaveten, İslâm âlimlerinin biyografilerini okumak da talebenin gelişiminde önemli bir role sahiptir. Avvâme, yiğit bir kahraman olmak isteyen kimsenin geçmiş yiğit kahramanların haberlerini okuması gerektiğine, zâhid olmak isteyenin zâhidlerin haberlerini okuması gerektiğine vurgu yaparak İslam âlimlerinin hayat hikâyelerinin incelenmesini de onların ulaştığı makama ulaşmak için temel yöntem olarak sunar.

Kaynakça

Alithnainya, "Haflü Tekrim Fadilet eş-Şeyh Muhammed Muhammed Avvâme", http://alithnainya.com/tocs/default (eriş. tar. 21 Aralık 2024).

Aljaad-Kubatali, Anas ve Kubatali Topchubaev, "Halep'te Osmanlı Medreseleri", Osmanlı Medreseleri: Eğitim-Yönetim ve Finans, ed. Fuat Aydın vd., İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.

Avvâme, Muhammed, Me'âlimü *İrşâdiyye li Sınâati Tâlibi'l-'İlm*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1438/2017.

Avvâme, Muhyiddin, Safahât Mudîe min Hayâti Seyyidi'l-Vâlid el-'Allâme Muhammed Avvâme, Durban: Dâru'l-Hadîsi'l-Avvâmiyye, 2018.

"Bernâmecü't-Ta'rîf bi Kitâb *Me'âlim İrşâdiyye li Sınâ'ati Tâlibi'l-İlm*", https://www.youtube.com (eriş. tar. 30 Kasım 2024).

Awwamah, "'An Fadîleti'ş-Şeyh", https://awwamah.net/ (eriş. tar. 18 Ağustos 2024).

Câsim, Muhammed el-Mutavvi', "Hadîsu'z-Zikrayât mea'ş-Şeyh Muhammed Avvâme", https://www.youtube.com/watch?v=6cgbKunEEQY (eriş. tar. 3 Aralık 2018).

Gazzi, Kamil, Nehrü'z-zeheb fî Târîhi Haleb, 2 cilt, Halep: Dâru'l-Kelâmi'l-'Arabî, 1419.

İslâmsyria, Râbitatu 'Ulemâi's-Suriyyîn, "Hivâr mea Fadîleti'ş-Şeyh Muhammed Avvâme", https://www.youtube.com/watch?v=JMBZMwERCAY (eriş. tar. 19 Aralık 2024).

Kalhussien, Omar, Halep Hüsrev Paşa Medresesi, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

Kanât Da'veh, "Meâlimu İrşâdiyye 1-10", https://www.youtube.com/watch?v=JOXL2W1A7i8&list=PLYwkvnbebR84DqDZLJSJdyE1trG7vPaYe (eriş. tar. 19 Kasım 2024).

Makkî, Majd, "Meâlimu İrşâdiyye mea Fadîleti'ş-Şeyh el-'Allâme el-Muhaddis Avvâme 1-10", https://www.youtube.com/watch?v=LJxgqA_1PJw (eriş. tar. 14 Kasım 2024).

Seekers Guidance, "Mukaddimetu Ta'rîfiyyetün bil-Kitâb: Hulâsa Kitâb Meâlim İrşâdiyye 1-2", https://www.youtube.com/watch?v=KffZGtGEqDE&t=2257s (eriş. tar. 19 Kasım 2024).

Uzem Trabzon, "Türkiye Hadis İhtisas Toplantısı", https://www.youtube.com/watch?v=7Vg7CCV4Iq0&t=17213s (eriş. tar. 19 Aralık 2024).

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2024
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Makale / Article

İmam Birgivî'ye Göre Bid'atlerin Çıkış Sebepleri ve Korunma Yolları

Salim Sancaklı*

Özet

Bu makale, İmam Birgivî'ye göre İslâm toplumlarında yaygın hale gelen bid'at ve hurafelerin hangi kaynaklardan ve hangi sebeplerle ortaya çıktıklarını ve Müslümanlar arasında nasıl yayıldıklarını incelemektedir. İslâm'a aykırı olan bu tutum, davranış ve uygulamalardan korunmanın yolları ile bunların yayılmasını engellemenin yöntemlerini de telif ettiği risale ve kitaplarından hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Yaşadığı dönemde yaygınlaşan bid'atlere karşı İmam Birgivî amansız bir mücadele yürütmüştür. Bu mücadelesini sadece söz ve tenkit seviyesinde sürdürmemiş, bilakis eserleri ile insanlara yol göstermiş, gidilecek istikameti işaret etmiştir. Birgivî'nin bid'atlere karşı mücadelesindeki en dikkat çekici özelliklerinden biri, Kur'an ve Sünnet ilkelerinden taviz vermemesidir.

Anahtar Kelimeler: Dinî ilimler, Kur'an, sünnet, İslâm, Bid'at, Birgivî.

Abstract

This article investigates the origins and causes of the spread of bidʿah (illegitimate innovations) and superstitions in Islamic societies, according to Imām Birgivī. It explores the sources from which these practices emerged, the reasons behind their proliferation, and how they gained traction among Muslims. It also seeks to elucidate the methods of protection against such behaviors and practices, and how to prevent their dissemination, drawing on Birgivī's treatises and authored works. During his time, Birgivī waged a resolute struggle against the prevalent bidʿahs. He did not confine his resistance to mere verbal criticism but actively guided people through his writings, delineating the path to be followed. One of the most striking features of Birgivī's campaign against bidʿah was his unwavering adherence to the principles of the Qur'an and the Sunnah.

Keywords: Islamic sciences, Qur'ān, sunna, Islam, innovation, Birgivī.

* *Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, mssancakli@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-0117-1288.*

Giriş: Birgivî'nin Hayatı

İmam Birgivî, Osmanlı Devleti'nin en parlak dönemlerinden biri olan 16. yüzyılda yaşamış; ilmi, görüşleri, zühdü, takvası ve İslâmî konulardaki hassasiyetiyle hem yaşadığı dönemi hem de sonraki nesilleri etkilemiş önemli bir âlimdir. Birgivî, ilgisini yoğun bir şekilde hakikî İslâm'ın açıklanmasına ve dine izafe edilen bid'atlerin ortadan kaldırılmasına yöneltmiş; bu konuya özel bir önem atfetmiştir. Asıl adı Muhammed b. Pîr Ali olan Birgivî, 929/1523 yılında Balıkesir'de doğmuştur. İlk tahsilini, dönemin ilmî geleneği çerçevesinde babasından aldıktan sonra yüksek tahsilini İstanbul'da tamamlamış, dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Çeşitli medreselerde müderrislik yapmış; Edirne'de Yeniçeri Ocağı mensuplarının terekelerini düzenleme görevini yürüten Kassâm-ı Askerî olarak hizmet etmiştir. Ardından İstanbul'a dönmüş, bir süre Bayramiyye tarikatına intisap etmiştir. Hayatının son on yılını Birgi'deki Dârülhadis Medresesi'nde müderris olarak geçirmiştir. Böylece, elli iki yıllık ömrünün büyük bir bölümünü tedrisatla geçiren Birgivî, camilerde halka vaazlar vermiş; İslâmî ilimlerin hemen her alanında, sayısı altmışı bulan eser kaleme almıştır. Bu eserlerle yaşadığı devrin ilmî ve fikrî yapısına önemli katkılar sunmuştur. Birgivî, eser telifi açısından en verimli dönemini Birgi'de geçirmiştir. Aslen Birgili olmamasına rağmen "Birgivî" ya da "Birgilî" nisbeleriyle tanınmıştır. 981/1573 yılında, 52 yaşında vefat etmiş, vefatından önce kendi eliyle diktiği bir ağacın yanında, bugün mevcut olan yerine defnedilmiştir.[1]

Bid'atlerle Olan Mücadelesi

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde bulunmayıp sonradan ortaya çıkan itikadî ve amelî hususlarla ilgili yenilikleri bid'at olarak niteleyen İmam Birgivî, İslâma aykırı bu tutum, davranış ve uygulamalara karşı çıkmış, insanları bunlardan sakındırmaya çalışmıştır. Daima Kur'an ve Sünnet'e uymayı, onlarla amel etmeyi ve Müslümanların amellerini bu iki kaynağa arz etmelerini gerekli görmüştür.[2] Ona göre bid'atler İslâm'ın saf ve sahih öğretilerine zarar veren, Müslümanların itikatlarını bozan hususlardır. Toplumda pek çok olumsuz ve zararlı sonuca sebep olan bu bid'atlerin en tehlikeli neticeleri arasında, insanları doğru inançtan

1 Hayatı için bk. Bali, Ali b. Lâli Bali, *el-Ikdu'l-Manzum fî zikri efâdili Rûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 426; Atâi Nevizâde Atâullah, Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik, nşr. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 179-181; M. Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz vd. (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 253-256; Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmanî*, (İstanbul: ts.), 4/121.

2 Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *et-Tarîkâtü'l- Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960), 148.

uzaklaştıran itikadî sapmalar; gerçek şekillerinin terk edilmesiyle oluşan bâtıl ibadetler ve müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği zedeleyen bölünmeler yer almaktadır. Bu sebeple, bid'atler dinin özünü bozmakta, sahih sünnetlerden uzaklaştırmaktadır. Birgivî'ye göre bu gerekçelerle bid'atler müslümanların hayatından tamamen çıkartılmalıdır.[3]

Birgivî'nin yaşadığı dönemde yaygın olan bid'atlere örnek olarak; cenaze evlerinde ziyafetler verilmesi, ölünün mezarı başında kırk gün beklenilmesi, kabir başında kurban kesilip adak adanması, kabirlerin etrafında tavaf eder gibi dönülerek dua edilmesi,[4] gibi uygulamalar gösterilebilir. Yine o dönemde, zengin kimselerin öldükten sonra kendileri ya da yakınları adına Kur'an okunması için mal vakfetmeleri; bazı tasavvuf ehlinin teğanni ile zikir, semâ ve deveran gibi davranışları da bu kapsamda yer alır.[5] Bunların yanı sıra, camilerde, cuma namazı ve hutbe esasında işlenen bid'atler;[6] camilerde yapılan musâfahalar;[7] bazı mübarek gün ve gecelere tahsis edilen ibadetler ve Kur'an okuyucuları ile ilgili uygulamalar da toplumu saran yanlışlardandır. Birgivî bunların hepsine şiddetle karşı çıkıyor, hiçbirinin caiz olmadığını dile getiriyordu. Birgivî'nin mücadele ettiği bid'atlerin pek çoğunun hâlen varlığını sürdürmesi, onun haklılığını ortaya koymakta ve bu mücadelenin gerekliliğini göstermektedir.

Bid'atler konusunda son derece hassas ve titiz bir tavır sergileyen İmam Birgivî, hayatını bu yolda mücadele ile geçirmiştir. Onun bid'atlere karşı duruşu iki ana yöntem üzerinden gerçekleşmiştir: Bunlardan birincisi, vaaz ve irşad yoludur. Birgivî, insanlara vaaz etmek ve onları irşad etmenin Müslüman toplumun ıslahı açısından ne denli önemli ve etkili olduğunu biliyordu. Bu sebeple gerek İstanbul camilerinde gerekse Birgi Ulu Camii'nde aralıksız vaaz ve nasihatlerde bulunmuş, bu faaliyetleri toplumun ıslahı için vazgeçilmez bir vesile olarak görmüştür.[8] Kendisiyle muâsır bir tarihçinin ifadesiyle " talebe-i ulûma var gücünü sarf ederek ders okutuyor, halka Hak yolunu göstermek için gecesini gündüzüne katıyor, camilerde vaaz ediyor, insanlar onun vaazlarından istifade ediyordu."[9]

İkincisi ise tedris ve te'lîf yoludur. Birgivî kısa hayatının büyük bir bölümünü medreselerde talebe okutarak geçirmiştir. Devamlı olarak ders verdiği için

3 Birgivî, *et-Tarîka,* 11-14.
4 Birgivî, *Ziyâretü'l-kubûr,* 9-10.
5 Birgivî, *et-Tarîka*, 14, 24, 139,140.
6 Birgivî, *et-Tarîka,* 150.
7 Bu konularla ilgili olarak *Risâle fi'l-musâfahâ* isimli eserini yazmıştır.
8 Salim Sancaklı, *el-İmam el-Birgivî ve cuhûduhû fî mukâvemeti'l- bida' fî Türkiyâ* (Mekke-i Mükerreme: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1422/2001), 222-223.
9 Bali, *el-Ikdu'l-Manzum,* 437.

medrese talebeleriyle, vaaz ve irşada devam ettiği için halkla iç içe bir hayat sürmüştür. Özellikle Birgi'deki medresesi, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden gelen ilim talebelerinin yoğun ilgisine mazhar olmuş; sohbetleri ise kemâlât ehlinin ulaşmak istediği bir hedef haline gelmiştir.[10]

Birgivî bir taraftan kuvvetli kalemiyle kıymetli eserler te'lîf etmiş; kitapları vasıtasıyla bid'atlerin ortadan kalkması yönünde önemli bir gayret ortaya koymuştur. Bid'atlerle olan mücadelesi eserlerine de açık bir şekilde yansımıştır. Bazı eserlerinde bu konuya özel bölümler ayırmış, kimi zaman da müstakil risaleler kaleme alarak İslâm'ın hükümlerini açıklamaya ve hakikatleri öğretmeye çalışmıştır.[11] Bu çerçevede inananları, bid'atlerin muhalifi olan Ehl-i sünnet itikadına ve selef-i sâlihîn yoluna davet etmiştir. Birgivî bu konuda "Bid'at ehlinin itikadı karşılığında Ehl-i sünnet ve'l-cemaat itikadı vardır. Ehl-i sünnet itikadının yolu sünnete, sahâbe uygulamalarına ve ümmetin icmâına sarılmaktır. Ayrıca nefsin isteklerini ve kendi görüşünü beğenmeyi terk etmektir" demektedir.[12] Onun bu davranışları esasen emri bi'l-ma'rûf ve nehyi 'ani'l-münker ilkesinden kaynaklanmaktadır. Zira Birgivî'ye göre, şeriatın yedinci tabakası Ehl-i Sünnet'e mensup olmak ve bid'at ehlinden uzak durmak; onuncu tabakası ise iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmaktır. Bu iki görevin yerine getirilmesi ise farz addedilmektedir.[13]

A. *Bid'atlerin Ortaya Çıkış Sebepleri*

İmam Birgivî bid'atleri tenkit ederken öncelikle onların ortaya çıkış sebepleri üzerinde durur. Onun gayesi sadece tenkitte bulunmak değil, fert ve toplumu bu konularda doğruya yönlendirmektir. Bu sebeple, bid'atlerin hangi kaynaklardan ve hangi sebeple ortaya çıktığını, insanlar arasında nasıl yayıldığını araştırır. Birgivî'ye göre, İslam toplumlarında bid'atlerin ortaya çıkmasının ve yaşam alanı bulmasının ana sebepleri; nefsin hevâ ve heveslerine kapılmak, cehâlet, akla aşırı güvenmek, sadece kendi görüşünü beğenmek ve taklitçiliktir.[14]

10 Atâi, *Hadâiku'l-hakâik,* 179-180.

11 Salim Sancaklı, "İmam Birgivî'nin Bidatlere Karşı Tutum ve Mücadelesi", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî Sempozyumu*, editör: Mehmet Bayyiğit vd,(Balıkesir: Balıesir Belediyesi Kültür yy.,2019), 393-394.

12 Birgivî- *et-Tarîka,* 48.

13 Muhammed b. Pir Ali Birgivî, el-Makâmât, (İstanbul: 1988) (*Resâil li'l-imâm el-Birgivî* içerisinde), 11-12; Sancaklı, "İmam Birgivî'nin Bidatlere Karşı", 392.

14 Birgivî, *et-Tarîka,* 46-47,48

a. Nefsin arzu ve isteklerine tabi olmak:

Bid'atlerin temelinde, dinin getirmiş olduğu esas ve ilkelere değil, kişisel arzulara, mübah olmayan nefsanî isteklere uymak yatmaktadır. Hevâ ve heveslere uyarak bid'at uydurmak, Allah katında en büyük günah ve en ağır suç sayılan bid'at çeşitlerindendir.[15] Birgivî bu konuda şöyle demektedir: "Nefis doğası gereği kötülüğe meyilli ve kötülüğü emredicidir. Bu itibarla, nefsin arzu ve isteklerine uymak kişiyi helake sürükler. O halde Hak yolunun yolcusu! Eğer Allah'tan hidayet istiyorsan, sana gereken şey paçaları sıvayıp nefsini hevâ ve hevesten men etmek ve onu mücahedeye yönlendirmektir."[16]

b. Taklitçilik ve toplumda taklit ruhunun yaygın olması:

Bid'atler daha çok câhil kişilerin birbirini taklit etmeleriyle yayılmaktadır. Nitekim kabir başlarında toplanan ve kabirlerden yardım isteyen kişilerin büyük kısmı, yaptıkları işin mahiyetini bilmemektedir veya "Falanca kişi böyle yaptığı ya da herkes böyle yaptığı için ben de yaptım" diyerek davranışlarını meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Birgivî, eserlerinde taklitçiliğin -yani dinî bilgisi olmayan kişilerin gerek gelenekleri gerekse cemiyette yaygın bazı uygulamaları sorgulamadan benimsemelerinin- bid'atlerin doğmasında ve yayılmasında önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Bu sebeple, dinin anlaşılması ve yaşanmasında sahih akıl ve naklin rehberliğinde hareket edilmesinin zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.

Körü körüne taklidin, bid'atlerin toplumda yerleşmesine sebep olduğunu gören Birgivî, bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> Taklit; herhangi bir delile dayanmaksızın, araştırma yapmadan, sırf hüsnüzanla başkalarına uymaktır. İtikada dair konularda taklit caiz değildir. Çünkü bu konularda, yüzeysel dahi olsa bir araştırma yapılmalı ve delile dayalı bir kanaate ulaşılmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de, taklitçileri yeren birçok âyet bulunmaktadır. Bize göre, imanı sahih de olsa, itikadî konularda taklit eden kişi günahkârdır. O halde ne her kitapta yazılanla ne de âlim kisvesine bürünen her şahsın sözüyle amel edilmelidir.[17]

15 Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *Ziyaretü'l-kubûr eş-şer'iyye ve'ş-şirkiyye,* thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamis (Riyad: 1414), 31,37,52; bk. a.mlf., *Şerhu'l- ehâdîsi'l-erbaîn*, (İstanbul: tsz.), 92; a. mlf., *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî* (İstanbul: 1988) (*Resâil li'l-imâm el-Birgivî* içerisinde), 19.

16 Birgivî, et-Tarîka, 47.

17 Birgivî, *et-Tarîka*, 48.

c. Dinî konularda bilgisizlik:

Bid'atlerin ortaya çıkmasının ve yayılmasının en önemli sebeplerinden biri, dinî konulardaki cehâlet, yani bilgisizliktir. Cehâlet, dini ve dinin asıllarını bilmemektir. Bu bilgisizlik, ister irşad edici kişilerde ister onların sözlerine göre hareket edenlerde veya cahillerin peşinde koşanlarda olsun, neticesi itibariyla aynıdır. İmam Birgivî'ye göre, toplumda dinî bilgi eksikliği ve ilimden uzaklaşma, bid'atların yayılmasında etkili olmuştur. İnsanlar, dinî ilimlerden uzaklaştıkça bid'atlere daha çok yönelmiş, bu ilimlere sahip oldukça da bid'atlerden uzak durmuş ve onların etkisinden korunmuşlardır.[18] O halde insanların bid'at ve hurafeleri benimsemeleri ile din anlayışlarındaki eksiklik ve dinin tam manasıyla kavranamaması arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır.

Birgivî kırk hadis şerhine yazdığı mukaddimede, cehâletin artmasına bağlı olarak bid'atlerin halk arasında hızla yayılmasından duyduğu üzüntüyü dile getirir ve şöyle der:

> Bir müslümanın bid'atlerden kesinlikle sakınması gerekir. Halkın dinî hayatı bid'atlerle kuşatılmış olsa bile, kişi bunlardan etkilenmemelidir. Ne yazık ki bugün sünnetten yalnızca bazı şekilsel görüntüler kalmış, halk da bütün gücüyle bunlara sarılmıştır. Öyle bir zamanda yaşıyoruz ki cehâlet meşhur olmuş, ilim ise sanki yok olup gitmiştir. İnsanlar, Allah'a yaklaşmanın en faziletli yolu olarak bid'atleri görmekte, âdeta birbirlerinin üzerine yığılırcasına bir izdihamla bid'atlare rağbet etmektedir. Nitekim birtakım dirayetsiz insanlar da ibadet şekline dönüşmüş bu yaygın bid'atleri yapmaya insanları teşvik etmekte; hatta kimileri zayıf ve uydurma hadis ve sözlerden meydana gelen kitaplar yazmaktadırlar. İşin aslını bilmeyen insanlar da menfaatlerine ve işlerine geldiği için bu kitaplara yönelmektedir. Bu durum, halk için büyük bir gaflet ve felâkettir.[19]

Birgivî, kabirlerin ziyareti ile ilgili risalesinde bu durumu şöyle izah etmektedir:

> Bu nedenlerden (bid'atlerin çıkış sebeplerinden) birisi de şudur: Allah'ın rasûlü ile gönderilen hakikatlerden insanların câhil olmaları, hatta tüm peygamberlerin tevhid inancını yerleştirmek, şirk ve şirkin sebeplerini ortadan kaldırmak için gönderildiklerinden dahi bilgisiz ve habersiz olmalarıdır. Şeytan, sağlam tevhid inancından nasipleri az olan bu insanları kabirlerle fitneye düşürmeye çalıştığında onlar, cahillikleri sebebiyle derhal şeytanın davetine icabet ederler.

18 Sancaklı, *el-İmam el-Birgivî*, 200-201.

19 Birgivî, *Şerhu'l-ehâdîs*, 2-3; a. mlf.,. *et-Tarîka*, 48; a. mlf., *Mihakku's-sûfiyye*, (İstanbul: 1988), *Resâil lil-imâm el-Birgivî* içinde), 29.

Kendilerini ancak bildikleri kadar koruyabilirler, çünkü onların bu daveti iptal edecek bilgileri yoktur.[20]

d. Akla güvenmek ve sadece kendi görüşünü beğenmek:

Bid'atlerin bir başka çıkış sebebi aklı ön planda tutmak, idraki ve kapasitesi sınırlı olan aklın hükmüyle ile birtakım ibadet şekilleri icat ederek bunları dine eklemeye çalışmaktadır. İnsanların her şeyi kendi görüşlerine göre değerlendirmeleri, akılları ve düşünceleri neyi güzel görüyorsa onu din adına güzel görmeleridir. Birgivî bu durumun dört sebepten kaynaklandığını belirtmektedir.

1. Bildikleriyle amel etmemek, dinin emirlerini gerektiği şekilde yerine getirmemek.
2. Bilmedikleriyle amel etmek, yani kendilerinin güzel gördüklerini iyice araştırmadan dini bir uygulama gibi yapmak.
3. Yaptıkları fiilleri ilim ehline danışmadan ve dinî kaynaklardan öğrenmeden yerine getirmek, bunları da çoğunlukla başkalarını taklit ederek yapmak.
4. Öğrenmeye, inceleme ve araştırmaya değer vermemek, başkalarının da öğrenmesini engellemek. Çünkü câhil halkı kandırmak daha kolaydır.[21]

e) Uydurma hadisler ve hikâyeler:

İmam Birgivi'ye göre bazı kimselerin Peygamber Efendimiz (s.a.v.) adına uydurdukları hadisler de bid'atlerin ortaya çıkmasına ve yayılmasına sebep olmuştur. Uydurma hadisler Hz. Peygamber'in getirdiği din ve dinî esaslar ile çelişki halindedir. Mesela; "Hadiseler sizi yorduğunda kabirlere sığının." ve "Taşın bile fayda vereceğine dair hüsnü zann sahibi olursanız, o taş muhakkak fayda verir" gibi mevzû rivayetler, İslâm dini ile tenakuz halindedir. Kabirlere aşırı derecede tazim edenlerin uydurdukları bu ve benzeri sözler, cehâlet ve dalâlet ehlinin daima ilgisini çekmiştir.[22]

Benzer bir durum, uydurma hikâyeler için de geçerlidir. Bu hikâyelerin

20 Birgivî, *Ziyâretü'l-kubûr*, 72.

21 Muhammed Hâdimî, *Berika fî şerhi't-Tarika*, (İstanbul:1988),1/330; bk. Süleyman Toprak, "İmam Birgivî ve Bidatlere Karşı Tutumu", *İmam Birgivî*, haz. Mehmet Şeker, (Ankara; TDV, 1994),69.

22 Birgivî, *Ziyaretü'l-kubûr,* 73.

insanlar üzerindeki etkileri büyüktür. Ne yazık ki insanlar, âlimlerin sözüne itibar etmeyip bu tür asılsız hikâyelere daha fazla rağbet göstermektedir. Birgivî bu konuda şöyler der:

> Yine bu sebeplerden biri kabir sahipleri için anlatılan hikâyelerdir: 'Sıkıntı içinde olan falanca şahıs falan kimsenin türbesine gitmiş ve sıkıntıdan kurtulmuş ya da ihtiyacı olan bir başkası kabre gidip dua ettiğinde ihtiyacı giderilmiş; yine bir başkasının başına bir musibet gelmiş, mezara gittiğinde musibet kaybolmuştur...' Mezar görevlilerinde ve kabirperestler arasında bu ve benzeri hikâyeler uzun uzadıya anlatılacak kadar çoktur. Bu hikâyeleri anlatanlar, ölüsüyle ve dirisiyle Allah'ın yarattıkları içinde en yalancı olanlardır. Nefisler ihtiyaçlarının giderilmesinde ve zararlarının defedilmesinde oldukça hırslıdır. Birinin bir kabir vesilesiyle afiyet bulduğunu duyan herkes oraya koşar, şeytan da bu kişileri önce yumuşak bir yaklaşımla, sadece dua etmeleri gerektiği vesvesesiyle kandırarak onları dua ettirir.[23]

f) Âlimlerin bid'atlar ve bid'atçiler karşısında sükût etmeleri, suskun kalmaları ve bir tepki göstermemeleri:

Cehâletin yanı sıra, âlimlerin karşılaştıkları yanlışlar karşısında sessiz kalmaları, doğruları söylememeleri, bid'atlere karşı ses çıkarmamaları ve toplum tepkisinden çekinmeleri, bid'atlerin yayılmasında en önemli etkenlerden biridir.[24] Birgivî'ye göre, toplumda yaygınlaşan bid'atler konusunda devlet yöneticileri de mesuldür. Yöneticiler, sünnete aykırı olarak ortaya çıkan bid'atleri engellemeli, yasaklamalı ve devletin gücünü bu bid'atleri ortadan kaldırmak için kullanmalıdır. Dini korumak maksadıyla bid'at sahiplerine karşı harekete geçmeli ve onları bu bid'atlerinden menetmelidir.[25] Bu bağlamda şöyle demektedir: "Yazıklar olsun o kadılara ve yöneticilere ki bu kimselerin durumunu bilirler, şahit olurlar, fakat güçleri yettiği halde hiçbir şeyi değiştirmezler, bunları engellemezler. Bilakis onlardan korkarlar ve dua isterler."[26]

23 Birgivî, *Ziyaretü'l-kubûr,* 73-74.
24 Birgivî, *Şerhu'l-ehâdîs,* 92; 14-15.
25 Birgivî, *Mihakku's-sûfiyye*, 13-14; a. mlf., *el-Musâfaha*, 29.
26 Birgivî, *et-Tarîka,* 148.

B. Bid'atlerden Korunma ve Bid'atleri Önleme Yolları:

İmam Birgivî'ye göre, bid'atler ferdî ve toplumsal düzeyde İslâm'a ciddi zararlar vermektedir. Bu nedenle onlardan korunmak ve yayılmalarını engellemek için çeşitli yollar benimsenmelidir. Ona göre, bid'atlardan korunmak yalnızca bireysel bir gayret değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluktur. Birgivî, bu korunma yollarını genel hatlarıyla Kur'an ve sünnete sımsıkı sarılmak, özellikle sünnetleri ihmal etmeden muhafaza etmek; âlimlerin toplum karşısında yanlışları açıklama ve doğruları öğretme yükümlülüğü; ve âlimlerin omuzlarındaki dinî sorumlulukların farkında olarak hareket etmeleri şeklinde özetlemektedir.

a. Kur'an ve Sünnet'e bağlılık:

Bid'atlerden korunmanın en sağlam yolu Allah'ın kitabına ve pygamberinin sünnetine sıkıca sarılmak, dinî konularda yalnızca bu iki kaynağı esas almak ve onları yegâne rehber edinmektir. Zira İslâm dininin temel kaynakları Kur'an ve Sünnet'tir. Hz. Peygamber'in görevi ise, bu esasları insanlığa öğretmek ve yaymak olmuştur. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) bu vazifesini en mükemmel bir şekilde yerine getirmiştir.[27]

İmam Birgivî, ömrünün son döneminde kaleme aldığı *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye* adlı eserinin henüz ilk bölümünde, "Kur'an ve sünnete uygun amel etmenin ve müminlerin işledikleri amelleri bu iki kaynağa arz etmelerinin gerekliliğini" vurgulamaktadır.[28] Ona göre, toplumda yaygınlık kazanan bid'atlerin ortadan kaldırılması, ancak sünnetin hayatın tüm alanlarında hâkim kılınmasıyla mümkündür. Zira insanların bid'atlere yönelmesinin temel sebebi, sünnetlerden yüz çevirmeleridir.[29] En son eseri olan *Tarîka* kitabına da öncelikle "Kur'an ve sünnetlere sarılmanın gerekli olduğunu" ifade ederek başlayan Birgivî, bu bölümün ardından "Bid'atler" ile ilgili bir bahis açmıştır.[30] Birgivî'nin "Sünnetlere Sarılma" bölümünün hemen ardından "Bid'atler" bölümüne başlaması sünnetlerin baş düşmanı olarak bid'atlari gördüğünün en açık delilidir.[31] Nitekim Birgivî bid'atleri sünnet kavramının zıttı, sünneti de bid'at karşılığı olarak kullanmakta, eserlerinde buna dair pek çok misaller vermektedir.[32] Kitaplarının

27 Mehmed Sofuoğlu, "Bidatler ve Korunma Yolları", *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi*, sayı:2, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1964),84.

28 Birgivî, *et-Tarika,* 148.

29 Birgivî, *Ziyâretü'l-kubûr*, 42.

30 Birgivî, *et-Tarika,* 11-13.

31 Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, (Ankara: TDV yay. 2021), 212.

32 bk. Birgivî, *et-Tarîka*, 9-10; a. mlf., *Ziyâretü'l-kubûr,* 31,36, 37.

büyük bir bölümünü "Sünnetleri ihya, bid'atleri yok etme" ilkesinden hareketle telif etmiş, eserlerinde güçlü bir sünnet vurgusu yapmıştır. Sünnete olan bağlılığı Birgivî'nin bid'atlerle olan mücadelesini arttırmış, bu itibarla onun her alandaki sünnet savunuculuğu hayatının sonuna kadar devam etmiştir.

b. Bid'atler konusunda âlimlerin sorumluluğu:

İmam Birgivî, İslam toplumunun dinî bilgileri sahih bir şekilde öğrenmesinden ve bid'atlerden uzak tutulmasından öncelikle âlimleri sorumlu tutar. Hatta ona göre, yanlış bir uygulama görüldüğünde, bunu düzeltmek yalnızca âlimlerin değil, bütün Müslümanların görevidir. Ancak bid'atler gibi dinin esaslarını ilgilendiren konularda âlimlerin sorumluluğu daha da büyüktür. İlim adamları bid'atler karşısında sessiz kalmamalı, halkı bu tür uygulamalardan sürekli olarak sakındırmalıdır. Zira âlimler peygamberlerin vârisleridir. Bu nedenle, bid'atlere karşı gerekli tepkiyi göstermemeleri hâlinde, ortaya çıkan olumsuzluklardan mesul olacaklardır.[33]

Birgivî'ye göre, âlimlerin topluma karşı sorumlulukları iki temel başlık alıntında toplanır. İlki, dinî bilgileri doğru bir şekilde öğrenmek ve bu bilgileri topluma öğretmektir. İkincisi ise, bireysel ve toplumsal hayatta mevcut olan itikadî ve amelî bozulmaları, özellikle de bid'atleri tespit ederek halkı bu hususlarda uyarmaktır. Birgivî, bid'atleri büyük günahlar arasında saymakta; bid'at işleyenin de büyük bir günah işlemiş olduğunu belirtmektedir.[34] Özellikle itikadî alandaki bid'atlerin bazıları doğrudan küfür niteliği taşırken, bazıları ise küfür derecesine varmamakla birlikte diğer büyük günahlardan -hatta adam öldürmek ve zina gibi fiillerden- daha ağır bir mahiyet arz etmektedir.[35] O halde İslâm âlimleri bid'at sahiplerini bu büyük günahtan alıkoymak için irşad etmeye çalışmalıdırlar:

> İlim adamı cemaatinden bir kimsenin bid'at sahibi olduğunu öğrendiğinde onu hak mezhebe yönlendirilmelidir. Şayet bu kişi bid'atini başkalarına da yayıyorsa onun propagandasına engel olmalıdır. Engelleyemediğinde ise bid'atçıyı durdurmaları için olayı idarecilere intikal ettirmelidir. Durdurulması imkânsız hale geldiğinde bu kişi sürgün edilir.[36]

İmam Birgivî, seçkin bir din âlimi olarak bu sorumlulukları hayatı boyunca

33 Birgivî, *Dâmiğatü'l-mübtediîn ve Kâşifetü butlâni'l- mülhidin*, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye) no: 315, vr. 190/a.

34 Birgivî, *Mihakku's-sûfiyye*, 13.

35 Birgivî, *et-Tarîka*, 12.

36 Birgivî, *Mihakku's-sûfiyye*, 13-14; a. mlf., el-*Musâhafa*, 29; Martı, *Birgivî,* 131.

titizlikle yerine getirmiştir. İslâm'ın emirlerine bağlı kalarak, emr bi'l-ma'rûf ilkesinin rehberliğinde, çevresinde ve toplum içinde karşılaştığı itikadî ve amelî bid'atlere karşı sürekli olarak insanları uyarmış; onları yanlış uygulamalardan uzaklaştırarak doğru dinî uygulamalara yönlendirmiştir. Bid'atlerle mücadeleyi âdeta hayatının ana gayesi ve değişmez ilkesi hâline getiren Birgivî'nin bu tavrı, hem şahsî hayatında hem de ilmî eserlerinde belirgin ve merkezi bir yer tutmaktadır.

Sonuç:

İmam Birgivî, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yaşamış, Osmanlı'nın seçkin din âlimlerinden biridir. Özellikle dinde aslı olmayan, ancak zamanla dine eklenmiş bid'atlere karşı gösterdiği hassasiyet ve bu konuda kaleme aldığı eserlerle tanınmıştır. Yaşadığı dönemde yaygınlık kazanan bid'atlere karşı yalnızca sözle eleştiride bulunmakla kalmamış; mücadele etmiş, yol göstermiş ve takip edilmesi gereken istikameti eserleriyle belirlemiştir. Birgivî, insanlara rehber olarak Hz. Peygamber'in sünnetini, örnek şahsiyet olarak da bizzat Hz. Peygamber'i (s.a.v.) göstermiştir. Birgivî, İslâm toplumunda ortaya çıkan bid'atleri incelerken, öncelikle bu sapmaların sebepleri üzerinde durur. Ona göre bid'atlerin ortaya çıkmasının başlıca sebepleri şunlardır: dinî konularda cehalet, körü körüne taklit, kişisel heva ve heveslere tâbi olmak, akla gereğinden fazla güvenmek, kendi görüşünü mutlak doğru görmek ve âlimlerin bid'atler karşısında suskun kalmaları. Diğer taraftan Birgivî, bid'atlerin İslâm'a büyük zararlar verdiğini belirtir ve onlardan korunmak ile yayılmalarını önlemek için birtakım yollar önerir. Bu yolların başında Kur'an'a ve sünnete sıkı sıkıya bağlanmak, özellikle sünnetleri yaşatmak; âlimlerin halkı doğru bilgilerle donatmaları, yanlışları ortaya koyarak doğruları öğretmeleri; ve toplumu sahih din anlayışıyla eğitmeleri gelmektedir. Ayrıca kişisel heveslerden, cehaletten, taklitçilikten ve benzeri zararlı eğilimlerden uzak durulması gerektiğini vurgular. Birgivî'nin bu önerileri yalnızca kendi dönemi için değil, çağımız Müslümanları için de geçerli ve değerli mesajlar içermektedir.

Kaynakça

Atâî, Nevizâde Atâullah, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay., 1989.

Bâlî, Ali b. Lâlî, *el-'Ikdu'l-manzûm fî zikri efâdili Rûm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1975.

Birgivî, Muhammed b. Pîr Ali, *Dâmiğatü'l-mübtediîn ve Kāşifetü butlâni'l-mülhidîn*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 315/190/a.

el-Makāmāt, İstanbul: tsz. (Resâil li'l-İmâm el-Birgivî içinde).

Miḥakku's-ṣûfiyye, İstanbul: tsz. (Resâil li'l-İmâm el-Birgivî içinde).

Nûru'l-aḥyâ ve tuḥfetu'l-emvât, Bayezid Ktp., Ali Emîrî, Arapça, nr. 786, vr. 69b.

er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî, İstanbul: tsz. (Resâil li'l-İmâm el-Birgivî içinde).

Şerḥu aḥādîsi'l-erbaʿîn, İstanbul: tsz.

et-Ṭarîkatu'l-Muḥammediyye ve's-sîretu'l-Aḥmediyye, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 1960.

Ziyāratu'l-ḳubûr eş-şerʿiyye ve'ş-şirkîyye, thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamis, Riyad: ts.

Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz vd., İstanbul: Meral Yay., 1972.

Hâdimî, Muhammed, *Berîka fî şerḥi't-Ṭarîḳa*, İstanbul: tsz.

Martı, Huriye, *Birgivî Mehmed Efendi*, Ankara: TDV Yay., 2021.

Sancaklı, Salim, *el-İmâm el-Birgivî ve cuhûduhû fî mukāwemeti'l-bidaʿ fî Türkiyâ*, Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1422/2001.

"İmam Birgivî'nin Bidʿatlere Karşı Tutum ve Mücadelesi", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bayyiğit vd., Balıkesir: Balıkesir Belediyesi Kültür Yay., 2019, 55-78.

Sofuoğlu, Mehmed, "Bidʿatler ve Korunma Yolları", *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi*, 2 (1964): 71-84.

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, İstanbul: tsz.

Toprak, Süleyman, "İmam Birgivî ve Bidʿatlere Karşı Tutumu", *İmam Birgivî*, haz. Mehmet Şeker, Ankara: TDV Yay., 1994, 101-123.

TERCÜMELER
TRANSLATIONS

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2024
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Tercüme / Translation

Müslim'in Hocası Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'ine Ait Bir El Yazması

Muhammed Hamidullah*

Çev. Beyza Tuncay**

Brockelmann'ın *GAL*'i ne [Saîd b. Mansûr'un][1] *Sünen*'inden ne de müellifinden bahsetmektedir. M. Weisweiler'ın *Istanbuler Handschriften zur arabischen Traditionsliteratur [Arap (Hadis) Rivayet Literatürüne Dair İstanbul*

---

* Makalenin orijinali Muhammed Hamidullah tarafından 1962 tarihinde kaleme alınmış olup *Die Welt des Islams* dergisinin yeni serisinde yayımlanmıştır. Makalenin orijinali için bk. Muhammad Hamidullah, "Eine Handschrift der Sunan von Saʿīd ibn Manṣūr, des Lehrers von Muslim", *Die Welt des Islams* 8/1/2 (1962), 25-34.
Sünen'in keşfinden yirmi yıl sonra, eser Habîbürrahman el-Aʿzamî tarafından tahkik edilerek neşredilmiş; bu neşre Muhammed Hamidullah tarafından Arapça bir mukaddime yazılmıştır. Söz konusu mukaddime, bazı yönleriyle dergide yayımlanan makalesinden daha ayrıntılı bilgiler içermekte ayrıca makalede yer almayan bazı ifadelere de sahiptir. Dolayısıyla, her iki metnin birlikte okunması, meselenin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Nitekim biz de çeviri sürecinde, metni daha doğru kavrayabilmek amacıyla mukaddimeden bazı yerlerde faydalandık. Mukaddime için bk. Ebû ʿOṯmân Saʿîd b. Manṣûr el-Ḫorâsânî Saʿîd b. Manṣûr, *es-Sünen*, thk. Ḥabîburraḥmân el-ʾAʿẓamî (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982), 13-30.

** *Dkab Öğretmeni, Yalova Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Hadis Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, beyzatunncayy@gmail.com, orcid: 0009-0009-8501-2863.*

1 Çeviri süresince metin içinde ve dipnotlarda yer alan açıklamalar, parantez içindeki izahlar yazar tarafından eklenmiş olup olduğu gibi bırakılmıştır. Bu açıklamalara herhangi bir müdahalede bulunulmamıştır. Gerektiğinde çevirmen tarafından metin içinde yapılan açıklamalar köşeli parantez içinde [ ] gösterilirken; dipnotlarda yapılan açıklamalar ise [ç.n.] şeklinde belirtilmiştir. Çalışmada, yazarın Arapça eser, kişi ve kavram isimlerinde kullandığı transkripsiyon alfabesi metin içi bütünlüğü sağlamak açısından tercih edilmemiştir. Bunun yerine, hem ilgili terimlerin İslamî ilim geleneğindeki yerleşik biçimlerine sadık kalmak hem de akademik literatürde yaygınlaşmış kullanımını sürdürmek amacıyla Arap alfabesindeki asıl yazımları veya yerleşik Türkçe karşılıkları esas alınmıştır. [ç.n.]

(Kütüphanelerindeki) El Yazmalar] (Leipzig 1937) çalışması dikkate alındığında el yazması *Sünen*'i görmüş gibi görünmektedir, fakat onun önemini fark etmemiştir. O, 49. numarada şöyle der: "Köprülü 438, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inin bölümü, h. 7-8. yy. 312 sayfa."[2]

İstanbul Köprülü Kütüphanesi'nin basılı kataloğunda 438-444 numaraları arasında *nüsha-ı dîğer* yani bir başka nüsha olarak *Mişkâtü'l-Mesâbîh*. Weisweiler, ilk yedi cildin gerçekte İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inin bir kısmını içerdiğini doğru tespit etmiştir. Bu, yazmanın başlığında da açıkça belirtilmiştir. Aynı şekilde 440-444 numaralarındaki yazmalar da İbn Ebî Şeybe'nin bu eserinin farklı bölümleri olup 439 numaralı (yazma) Saîd b. Mansûr'un uzun süredir aranan *Sünen*'inden başkası değildir.

Bu tespit[i yapmama] şu olay vesile oldu: İstanbul'daki Köprülü Kütüphanesi müdiresi kısa bir süre önce bana bu yedi cildin sırasını belirlemede yardımcı olmam için başvurdu. İlk cilt her ne kadar İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i olarak belirtilmişse de herhangi bir cilt numarası taşımıyordu. İkinci cildin mukaddime sayfasında *"dördüncü cilt"* ibaresi yer alıyordu, ancak sonradan eklenmiş bir notta *"yanlış, aslında üçüncü cilt"* [yazmaktaydı.] Yazmayı gözden geçirirken, "Kitâbü'l-Cihâd" başlığını birden fazla ciltte gördüğümü fark ettim. Burada bir ikinci nüsha olması gerektiğini düşünerek, ilgili bölümü iki ciltte [de] mukayese ettim ve içeriğinin aynı olmadığına karar verdim. Bu durum, "Kitâbü'l-Cihâd" dan önce ve sonra gelen diğer bölümler için de geçerliydi. Öncelikli olarak yazmanın tüm ciltlerinin aynı esere ait olmadığı anlaşıldığında, bundan çıkarılacak sonuçlar[ı tespit etmek] nispeten kolay oldu.

İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i söz konusu olduğunda, tüm ciltlerin içeriğini yazıya döktüm ve bunları, Köprülü Kütüphanesi'ndeki ciltlerin sırasını belirleyebilmek için aynı eserin bir başka yazmasıyla karşılaştırdım.[3]

2 Weisweiler aceleyle yaptığı incelemede başka bir değerli eseri gözden kaçırmıştır. Söz konusu çalışmasının 43. numarasında şöyle yazmaktadır: "Fatih 1198, Taberânî'nin *el-Muʿcemü'l-kebîr*'inin 3.cildi." Oysa gerçekte bu yazma, hem 3. hem de 4. cildi ihtiva etmekte olup sadece birlikte ciltlenmiştir.

3 Faydalı rehberim Weisweiler yine mazurdur. Zira onun verdiği bilgilere göre İstanbul'da İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'ine ait Köprülü 438 [numaralı nüsha] dışında başka bir nüsha bulunmamaktadır. Ancak tesadüfen Topkapı-Ahmed III 498 numarasında bir başka nüsha ve Nuri Osmaniye 1215-1221 numarasında bir diğer [nüsha] buldum. Topkapı'da sadece 7. ve 8. ciltleri mevcuttur. Ama Nuri Osmaniye nüshası eksiksizdir. Köprülü nüshasının içeriği ile karşılaştırdığımda, en az altı ciltten üçünün ciltleme sırasında yanlış yerlere ciltlendiğini fark ettim. Burada değinmek istemediğim başka önemli hususlar da bulunmaktadır; zira burada beni ilgilendiren İbn Ebî Şeybe'nin eseri değildir.

Bunun üzerine özellikle Köprülü 439 [numaralı] yazmayı titizlikle inceledim. Mukaddime sayfası [şöyledir]:

1. (Başlık olarak): "Dördüncü Cilt" kitap adı yok.
2. (Yakınında): "Yanlış, aslında üçüncü [cilt]".
3. (Hemen yanında): "Kader, bu eserin âciz *(fakîr)* Muhammed'in -daha çok *Turukçîzâde*[4] olarak bilinen - eline geçmesini murat etmiştir.
4. Altında neredeyse okunması mümkün olmayan bir mühür izi.
5. (Onun sağında): "İbn Ebî Şeybe".
6. (Altında iki satır halinde bir başka mühür izi): "Şüphesiz herkese ancak niyet ettiği şey verilir."
7. (Altında): İbn Ebî Şeybe'ye ait, anlamına gelen *"li-İbn Ebî Şeybe"* ibaresi.
8. Onun sağında, Saîd b. Mansûr'un kısa bir biyografisi. Görünüşe bakılırsa Zehebî'den [yapılan] bir nakil *(Tezkiretü'l-Huffâz)*. Bu yazı[nın stili] yazmanın geri kalanındaki yazım tarzından farklıdır.
9. (Altında sağda, beş satırdan oluşan bir başka Arapça mühür izi): "Bu, Vezir Ebû'l-Abbas Ahmed'in / Vezir Ebû Abdullah Muhammed'in oğlunun: / daha çok Köprülü olarak bilinir / vakfıdır. Allah her ikisinin de günahlarını bağışlasın".
10. (Altında kütüphane kayıt numarası): 439.
11. (Hemen yanında, cildin içeriği): "Bölüm: Ferâiz Hakkında Öğütler; Erkek Tarafındaki Akrabalar *(asabe)* Hakkında Bölüm; Son Arzular ve Vasiyetler Hakkında Bölüm; Nikâh Üzerine Bölüm; Talâk Üzerine Bölüm; Uluslararası Hukuk Üzerine Bölüm *(cihâd)*."

Son sayfanın ön yüzü 166a daha [fazla] bilgilendirici değildir; [şu ifadeleri] okumaktayız:

4 Her ne kadar orijinal metinde ilgili isim "Turukçîzâde" şeklinde transkripsiyon edilmiş olsa da, Arapça mukaddime (طرقجی زاده) dikkate alındığında bu transkripsiyonun hatalı olabileceğini ve burada bahsedilen kişinin "Tarakçızâde" olması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu şekilde düşünmemizin sebebi, ulaşabildiğimiz verilere göre tarihte "Turukçîzâde" ismiyle anılan herhangi bir kimseye rastlamamamıza karşın, "Tarakçızâde" unvanıyla anılan kişilerin varlığıdır. Bahsi geçen şahsın kimliğinin kesin olarak tespit edilebilmesi için daha kapsamlı bir araştırmanın yapılması gerekmektedir. Bu konuda kesin bir kanaate varılamadığından, ilgili kelimenin transkripsiyonuna sadık kalınarak verilmesi tercih edilmiştir. Saʿîd b. Manşûr, *es-Sünen*, 16. [ç.n.]

Kitâbü'l-Cihâd'ın sonu. Allah'ın lütfuna muhtaç olan (Allah'ın) kulu Muhammed b. Ahmed b. Ali tarafından yazılmıştır. Hâlen Şam kırlarındaki el-İbâdiyye köyü camisinde cuma hatipliği görevini yürütmektedir. Allah ona merhamet etsin... Yazının tamamlanma tarihi hicrî 725 yılının Rebîülevvel ayının ilk on günüdür.

Köprülü 439 [Numaralı Yazmanın] İlk Sayfası:

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Ey Rabbim lütfunla bunu kolaylaştır, ey Kerîm!

Bize Şeyh Hafız Ebû'l-Berekât haber verdi *(âhberanâ)*. O dedi ki: Bize sika Ebû Tahir el-Kerhî[5] -Allah ona rahmet etsin- bilgi verdi *(enbe'enâ)* . O dedi ki: Bize Ebû Ali b. Şâzân bilgi verdi. Bu ona okunurken ben de dinledim, o dedi ki: Bize Ebû Daʿlec es-Sicistânî haber verdi. O dedi ki: Bize Muhammed b. Ali b. Zeyd es-Sâiğ haber verdi. O dedi ki: Saîd b. Mansûr bize hadisi [tahdisen] rivayet etti *(haddesenâ)*. O dedi ki:

Bölüm: Ferâiz [İlmini] Tahsil Etmeye Teşvik.

Bize Ebû Avâne ve Ebû'l-Ahves ve Cerîr b. Abdulhamîd hadis olarak rivayet etti, onlar da Âsım el-Ahvel'in rivayetiyle *('an)*, o da Müverrik el-İclî'den nakletti. O dedi ki: Ömer b. Hattâb -Allah ondan razı olsun- dedi ki: Kur'an'ı öğrendiğiniz gibi ferâiz hükümlerini, Kur'an'ın lahnini[6] ve (Peygamber'in) sünnetini öğrenin.

Saîd dedi ki: Bize Cerîr b. Abdulhâmid haber verdi...

Buradan sonra her rivayet ya "Saîd dedi ki: Bize haber verdi..." ya da "Saîd bize hadis olarak rivayet etti ve dedi ki: Bize haber verdi..." şeklinde veya hadis râvilerinin bilinen usûllerine karşılık gelen ifadelerle başlamaktadır. Bu bağlamda, 165b sayfasındaki takip eden rivayete dikkat çek[mek ist]iyorum:

---

5 Bu kelimenin Almanca metindeki transkripti ile (Karğī, okunuşu: Kercî) Arapça metni (الكرخي) arasında çelişki olduğunu tespit ettik. Râvi isimlerinde esas alınması gereken Arapça yazımdır; bu nedenle transkripsiyonda hata söz konusudur. Saʿîd b. Manşûr, *es-Sünen*, 18. Nitekim tahkikli neşirde ilgili rivayete bakıldığında söz konusu râvinin "Ebû Tâhir Ahmed b. el-Hasen el-Bâkıllânî el-Kerhî" olduğu teyit edilecektir. Saʿîd b. Manşûr, *es-Sünen*, 43. [ç.n.]

6 Hamidullah, Arapça "lahn" kelimesini Almancaya "die Musik der Qur'an-Rezitation" (Kur'an tilâvetinin musikisi) şeklinde çevirmiştir. Bu çeviri, "Kur'an tilâvetinin nağmesi, tecvidi veya ses uyumu" gibi anlamlara karşılık gelse de, bu ifadelerin terimin asıl anlamını tam olarak yansıtmaması nedeniyle çevirimizde metnin Arapça orijinaline sadık kalmayı tercih ettik. İlgili ifade *Sünen*'de şu şekilde yer almaktadır: "قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه: تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَاللَّحْنَ وَالسُّنَّةَ، كَمَا تَعَلَّمُونَ الْقُرْآن." Saʿîd b. Manşûr, *es-Sünen*, 43. [ç.n.]

Saîd bize hadis olarak rivayet etti ve dedi ki: Bize Sâlih b. Mûsâ haber verdi. O dedi ki: Bize Muaviye, Nu'aym b. Ebî Hind'den rivayetle haber verdi. O da amcasından [rivayet etti ve] dedi ki: Sıffîn Savaşında Ali ile birlikteydim. Namaz vakti yaklaştı. Biz ezan okuduk ve diğerleri (düşmanlar) de aynı şekilde ezan okudu. Biz kamet getirdik ve onlar da kamet getirdiler. Sonra biz namaz kıldık ve onlar da aynı şekilde kıldılar. Gel gör ki aramızda şehitlerin bedenleri yatıyordu. Namazını kıldıktan sonra Ali'ye dönüp sordum: Bizden ve onlardan öldürülenler hakkında ne düşünürsün? O [şöyle] cevap verdi: Bizden ve onlardan her kim Allah'ı ve ahireti umarak öldüyse, cennete girecektir.

Sıhhat Meselesi

Yukarıda verilen isnadların sıhhatini tabakadan tabakaya [incelemek suretiyle] kanıtlamak mümkündür. İlk rivayete göre Saîd b. Mansûr'un kitabı bir sonraki nesle Muhammed b. Ali es-Sâiğ tarafından aktarılmıştır. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* adlı biyografik eserinde şöyle der (IV, 148): "Saîd b. Mansûr'un hadisleri pek çok [râvi]nin yanı sıra Muhammed b. Ali b. Zeyd es-Sâiğ ve Ahmed b. el-Uryân tarafından da nakledilmiştir. Bu (râviler) onun kitabı *es-Sünen*'in iki râvisidir…"

Bunun dışında Saîd b. Mansûr [hadislerini], Ebû Avâne, Ebû'l-Ahves ve Cerîr b. Abdullah'tan almaktadır. İbn Hacer (IV, 148), Ebû Avâne ve Ebû'l-Ahves'i Saîd b. Mansûr'un şeyhleri arasında zikretmektedir.

İkinci rivayete göre Saîd, Sâlih b. Mûsâ'ya dayanmaktadır. İbn Hacer (IV, 690); Sâlih b. Mûsâ'nın, Saîd b. Mansûr'a hadis rivayet ettiğini, onun da hadislerini Muaviye b. İshâk'tan aldığını doğrulamaktadır. Ayrıca (V, 73): "Âsım b. Süleyman el-Ahvel, Müverrik el-İclî'den hadis rivayet etmiştir." Bu ve diğer açıklamalar söz konusu yazma hakkında hiçbir şüpheye mahal bırakmamaktadır: Mevzu bahis olan otantik bir eserdir, daha doğrusu Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'idir.

Biyografi

Saîd b. Mansûr hayattayken öyle bir şöhrete erişmişti ki, muasırı İbn Sa'd (ö. 230) onu *Tabakât*'ına (V, 367) dahil etmiştir: "Saîd b. Mansûr -ki künyesi Ebû Osman'dır- 227 yılında Mekke'de vefat etmiştir."

Zehebî (*Tezkiretü'l-Huffâz,* II, 4), İbn Hacer (*Tehzîbü't-Tehzîb,* IV, 148) ve diğer pek çok tabakat müellifi[7] Saîd'e değinmektedir. Burada İbn Hacer'den

7 Metnin orijinalinde "biyografi yazarı" anlamında kullanılan "biograph" kelimesi, metin boyunca geçtiği tüm yerlerde "tabakat müellifi" olarak çevrilecektir. [ç.n.]

eksiksiz bir [şekilde] çeviri iktibas etmek yeterlidir:

"Saîd b. Mansûr b. Şûbe el-Horasânî Ebû Osman aslen Mervlidir. Bazılarına göre [ise] Tâlikânlıdır.[8] Cüzcân'da doğduğu, [ilk] eğitimini Belh'te aldığı, [ilim merkezi sayılan] bütün memleketleri dolaştığı ve [son olarak] vefat ettiği şehir olan Mekke'ye yerleştiği söylenir. Hocaları arasında Mâlik, Hammâd b. Zeyd, Ebû Kudâme el-Hâris b. Ubeyd, Dâvûd b. Abdurrahmân, Füleyh, Ebû'l-Ahves, İbn Uyeyne, Mehdî b. Meymûn, Hüşeym, Ebû Avâne ve bir dizi başka [hocalar da] sayılır."

"Müslim, Ebû Davûd ve Yahyâ b. Maîn aracılığıyla diğerleri ve Ebû Sevr, Abdullah ed-Dârimî, Muhammed b. Ali b. Meymûn er-Rakkî, el-Abbâs b. Abdullah es-Sindî, Amr b. Mansûr en-Nesâî, ez-Zühlî, Ebû Hâtim, Ebû Bekir el-Esrem, Harb el-Kirmânî, hayatı boyunca onun [Saîd b. Mansûr'un] otoritesine başvurmuş olan Ahmed b. Hanbel, el-Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Ebû Zür'a er-Râzî, Muhammed b. Ali b. Zeyd es-Sâiğ ve Ahmed b. Necdeti'l-Uryân, ki ismi son geçenlerden ikisi onun *Sünen* eserinin râvileridir, Bişr b. Mûsâ, Ahmed b. Huleyd el-Halebî ve diğer birçok kişi de talebeleri arasında sayılmaktadır."

"[Tabakat müellifi][9] Harb [şöyle] der: Ahmed b. Hanbel'in, onu [Saîd b. Mansûr'u] övdüğünü duydum. Seleme b. Şebîb[10] kendi açısından [şöyle] der: Ahmed [ibn Hanbel][11] ile onun [Saîd b. Mansûr] hakkında konuştum ve onu övdü ve ona son derece değer veriyordu. Ahmed b. Hanbel'in sözleri tam olarak şöyleydi: O fevkalade doğru bir adamdır."

"İbn Numeyr ve İbn Hiraş 'O, sikadır.' [diyerek bunu] tasdik ederler. Ebû Hâtim [şöyle] der: O, [nakilde] son derece titiz olduğu kabul edilen, rivayetleri toplayıp eserler telif etmiş sika [râvilerden] biriydi."

"Muhammed b. Abdurrahim ondan bir hadis naklettiğinde, her zaman onu överdi ve derdi ki: Saîd bize bir hadisi [tahdisen] rivayet etti ve o sikadır."

"Ebû Zür'a ed-Dımaşkî [şöyle] der: Ahmed b. Salih ve Abdurrahmân b. İbrâhîm bana [şöyle] anlattılar. İkisi [bir gün] Yahyâ b. Hassân'ı ziyaret ettiklerinde; [kendisi] çok iyi bir hafızaya sahip olmasına ve birçok hadis ezberlemiş olmasına rağmen o, Saîd b. Mansûr'a yüksek bir mertebe takdir etmişti."

---

8 Günümüzde Afganistan'ın Tahâr vilayetinde bulunan tarihî bir şehir olup aynı adı taşıyan İran'daki yerleşim yeriyle karıştırılmamalıdır. [ç.n.]

9 Bu köşeli parantez Hamidullah'a ait bir tasarruftur. [ç.n.]

10 Metnin orijinalinde kelimenin transkripsiyonu "Salama ibn Šubaib" şeklindeyken Arapça metinde "سلمة بن شبيب" olarak geçmektedir. Doğru okunuş Arapça yazım esas alınarak yapılmalıdır. Saʿîd b. Manşûr, *es-Sünen*, 25. [ç.n.]

11 Bu köşeli parantez Hamidullah'a ait bir tasarruftur. [ç.n.]

"el-Hâkim der ki: O Mekke'ye Kâbe'nin sadık bir hizmetkârı *(mücâvir)* olarak yerleşmişti. İbn Uleyye'nin başlıca râvisiydi. O hadiste imamlardan biriydi. Arkasında birçok eser bırakmıştır."

"Harb der ki: 219 yılında ben ondan hadis yazdım ve o bize hıfzından on bin kadar hadis yazdırmıştır. Sonrasında o kitaplarını derlemiştir."

"Yakûb b. Süfyân [ise şunu] doğrular: O (Saîd b. Mansûr) kitabında herhangi bir hata gördüğünde onu asla düzeltmezdi."

"İbn Sa'd ve diğerleri onun hicrî 227 yılında vefat ettiğini söylerler. İbn Yûnus ise [onun] Ramazan ayında [vefat ettiğini] ilave eder. Fakat Ebû Zür'a ed-Dımaşkî 226 yılında vefat ettiğini, diğerleri 228 olduğunu, Mûsâ b. Hârûn'a göre ise 228 yılı[nda vefat ettiğini] söylemektedir. Ama hakikat ilk zikredilen tarihtir. Ancak Allah en iyi bilendir. Ben (İbn Hacer) onun İbn Yûnus'tan sonra Kahire'de vefat ettiğini söylüyorum. Ancak *Tehzîb* yazarı İbn Yûnus'un rivayetine bununla birlikte İbn Sa'd ve diğerlerinin nakillerine dayanarak onun Mekke'de vefat ettiğini söylüyorum. Buhârî *Târîh*'inde onun 229 yılında veya o civarda Mekke'de vefat ettiğini söyler. İbn Hibbân onu kitabında sikalar arasında zikreder ve [şöyle] der: O hadisleri toplayan ve kitaplaştıranlardandır. O [nakilde] oldukça titiz davranan sika kabul edilen yazarlardan biridir. İbn Kânîʿ der ki: O sikadır ve [nakilde] titiz kabul edilir. El-Halîlî der ki: O genel kanaate göre sikadır. Mesleme b. Kasım aynı şekilde onu sika kabul etmiştir. Yakûb b. Süfyân der ki: Saîd Mekke'deyken anlatırdı: Bana Hammâd b. Zeyd'in naklettiği hadisleri sormayın, çünkü Ebû Eyyûb yani Süleymân b. Harb bizi zor bir duruma sokuyor (yecʿalûne ʿalâ ṭabak)[12] ve aynı şekilde bana İbn Uyeyne'nin de hadislerini sormayın, çünkü burda da el-Humeydî bizi zor bir duruma sokuyor."

Eserin Önemi

İlk dönem kaynaklarının eksikliği sebebiyle Goldziher'in, örneğin Buhârî'nin ya uydurduğunu yahut zamanının şifahî kültürünü topladığını söylemesi mümkündü. Farz edelim ki Buhârî'nin isnad zinciri şöyle olsun: Ahmed b. Hanbel'den, o da Abdürrezzâk'dan, o da Ma'mer'den, o da Hemmâm b. Münebbih'ten, o da Ebû Hüreyre'den, o da Peygamber'den. Eğer sadece Buhârî'nin eserine sahip olsaydık, Goldziher'in ve onun mukallitlerinin[13] şüpheciliği teorik olarak kabul edilebilirdi. Fakat Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i matbu halde bulunmaktadır, Abdürrezzâk'ın *Musannef*'i ve Ma'mer'in *Câmi*'si şimdilerde

12 Prof. O. Spies'e göre bu Arapça metnin manasıdır. O, *ṭabak* kelimesinin bu anlamı için [şu kaynakları] referans göstermektedir: Lisân XII,80 ve Tâc VI, 414, 31.

13 Hamidullah, metnin orijinalinde de Arapça kökenli bu kelimeyi kullanılmıştır. [ç.n.]

yayımlanıyor[14] ve Hemmâm b. Münebbih'in *Sahîfe*'si -ki Ebû Hüreyre'nin *Sahîfetü's-sahîha*'sı ile aynıdır- yayımlanmıştır.[15] Buhârî'nin bu erken dönem kaynaklarına dayanarak naklettiği her şeyin şaşırtıcı bir şekilde tam olduğunu, en ufak bir farkın [Iota][16] dahi bulunmadığını tespit edebiliyoruz. Ayrıca Buhârî'nin bir başka hocası ya da kaynağı olan Humeydî'nin eseri de basım aşamasında olup birinci cildi çoktan yayımlanmıştır.[17]

Müslim, Buhârî'nin bir muasırı ve aynı alanda bir çalışma arkadaşıdır. Aynı şey onun için de geçerlidir. Hocasının eserinin keşfiyle Müslim'in doğruluğunu teyit etme imkânımız [doğmuştur]. Öncesinde bahsedildiği gibi Saîd b. Mansûr, Müslim'in hocalarından (ya da kaynaklarından) biridir. Goldziher'e şöyle söylememiz icab eder: *Cessante ratione legis cessat ipsa lex.*[18] (Ayrıntılı bir tartışma için *Hemmâm b. Münebbih* üzerine yazdığım giriş [kısmına] bakınız.)
Bu, söz konusu eserin avantajlarından biridir. Üstelik hiçbir yenilik ihtiva etmese ve hatta müellifin bütün nakilleri kendisinin halefleri ve meslektaşları tarafından aktarılmış olsa dahi [bu böyledir].

[Nüshanın] söz konusu olan kısmı ferâiz, vasiyet, nikâh, talâk ve savaş hukuku (uluslararası hukuk) hakkında bölümler içermektedir. İlk üç bölüm ilk dönem Müslümanların sosyal hayatına dair çok sayıda bilgi barındırmaktadır. Sayfaları hızlıca karıştırırken Halife I. Ömer'in dönemine ait ve o dönemin klasik tarihçilerinin bahsetmeyebileceği birçok detaya rastladım. Son bölüm ise İslam'ın uluslararası ilişkilerini özellikle Bizans ile [olan münasebetleriyle] ilgilidir. Bu [bilgiler nüshanın] sadece hukuk açısından değil tarih açısından de ne kadar önemli olduğunu [ortaya koymaktadır]. İslamî kaynaklar çoğu zaman düşmanları olan Bizanslıların ve kendi kaynaklarını göz ardı eden diğerlerinin yaşamına dair değerli ayrıntılar sunar. (Örnek olarak yakın zamanda Kuveyt'te

14 Sayın A'zamî *Musannef*'in baskısını Karaçi'deki Meclisû'l-İlmî için hazırlamıştır ve Sayın Prof. Dr. Fuad Sezgin *Câmi* üzerinde çalışmaktadır.

15 [Bu] metin, erken dönem hadis tarihi hakkında bir giriş [bölümü] ile [yayımlanmıştır]. 5. gözden geçirilmiş İngilizce baskı, M. Hamidullah, Centre Culturel Islamique, Paris, 1961.

16 Iota, Grek alfabesinin en küçük harfidir. "Ufak miktar, zerre kadar, hiç" gibi anlamlara gelmektedir. Henry George. Liddell - Robert Scott (ed.), *Greek-English Lexicon (Abridged Edition)* (Great Britain: Oxford University Press, t.y.), 337. Mantıkta, matematikte, yazılım dilinde kullanılmasının yanı sıra mecaz anlamlarda da kullanılmaktadır. İncil'de buna örneklik teşkil eden bir kullanım (Matta 5:18) bulunmaktadır. Detaylar için bkz. GreekSymbols,"Iota Symbol in Greek Alphabet" (Erişim 20 Nisan 2025). [ç.n.]

17 A'zamî'nin aynı eserinden, Karaçi.

18 "Bir kanunun amacı ortadan kalkarsa, kanun da kalkmalıdır." anlamına gelen bir Roma Hukuk kaidesidir. Belgin Erdoğmuş, *Hukukta Latince / Teknik Terimler Özlü Sözler* (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011), 23. [ç.n.]

neşrettiğim el-Kâdî er-Reşîd İbnü'z-Zübeyr'in *Kitâbü'z-zahâir ve't-tuhaf* adlı eserine atıfta bulunabilirim.)[19]

Sonuç:

Bu, *Sünen* eserinin dördüncü cildidir ve sonuncusu gibi gözükmemektedir. Bölümlerin tasnifi bilinmediği müddetçe elde bulunan [cildi] kaç cildin daha takip edeceğini tahmin etmek zordur.

El yazması iyi korunmuş ve çok güzel [şekilde] istinsah edilmiştir. Her ne kadar ne tedris amacıyla kullanılmış ne de semâ yoluyla icâzet verilmek üzere tertip edilmiş olsa da,[20] metni [mevcut haliyle] neşir için hazır hale getirmek zor olmayacaktır. [Zira el yazması] eksik haliyle bile olsa yayımlanmayı hak etmektedir.

19 Kuveyt 1959. Daha fazlası için bkz.
   a. Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient musulman au moyen-âge, Arabica, Paris, VII, s. 281-300.
   b. Nouveaux documents relatifs aux rapports de la France, de l'Italie et de l'Espagne avec les pays musulmans au moyen-âge, Pensée Chi'ite, Paris, nr. 7, s. 8-15.
   c. Nouveaux documents sur l'Iran médiéval, Pensée Chi'ite, Paris, nr. 8, s. 6-11.
   d. Nouveaux documents sur l'Iran médiéval, - la Chine, Pensée Chi'ite, nr. 9, s. 6-11.
   e. Embassy of Quenn Bertha of Rome to Caliph al-Muktafi Billah in Baghdad 293 H./906, Journal of Pakistan Historical Society, Karatschi 1953, I, s. 272-300. Tüm bu çeviriler aynı eser [olan] *Kitâbü'z-zahâir ve't-tuhaf*'dan alınmıştır. Belki bir gün eserin tamamını tercüme etmek için bir fırsat bulurum.

20 Metnin orijinalinde "kollation" kelimesi kullanılmış, parantez içinde ise "icâzet-semâ" ifadesine yer verilmiştir. "kollation" kelimesi normalde farklı nüshaların karşılaştırılması anlamına gelse de, Hamidullah'ın parantez içi açıklamasından bu kelimeye farklı bir anlam yüklediği ve hadis ilmindeki semâî rivayet geleneğine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle çeviri, parantez içindeki ifadelerin anlamları metne dahil edilerek yapılmıştır. [ç.n.]

بتاويل القران الا ان يوحد سنيا بعينه واني اري ان نردها الى زوجها وان
تحدث افترى عليها حدثنا سعيد قال حدثنا سفين عن عمرو بن دينار قال
اخبرني من راى عمرو بن العاص يوم صفين على منبر له فجعل يحرض فقال يا عبد الله
اقصر الخطب يقصر الشارب ثم قال علي بالسلاح فالقوا حوله مثل الحرة السود ا
ثم قال جدوا فان هولا احطوا خطبة بلغت عنان السما فاقبل الناس فاخذوا
فقال عليكم الدجال يعني هاشم ان غبته الاعور حدثنا سعيد قال
حدثنا شهاب بن حراش قال حدثني العوام عن عمرو بن مرة عن ابي وايل قال حدثني عمرو بن
شرحبيل الهمداني بامر اهل صفين وما كنا عرفنا من الفضل في القرية فسالت
الله ان يريني من امرهم امرا اسلم اليه فاريت في منامي اني رفعت الى اهل صفين
فاذا انا باصحاب علي في روضة خضرا وملجار فقلت سبحان الله كيف بما اري وقد
قتل بعضهم بعضا قالوا انا وجدنا ربنا رؤفا رحيما قلت فما فعل ذو الكلاع وحوشب
يعني اصحاب معوية قالوا امامك فاذا استهم كالحنا حز فهبطت على الغوير في
روضة خضرا وملجار فقلت سبحان الله كيف بما اري وقد قتل بعضهم بعضا قالوا
انا وجدنا ربنا رؤفا رحيما قلت فما فعل اهل النهروان قالوا الغوا بر جلز فقال
كل الغوا بر حدثنا سعيد قال حدثنا سفين عن اسمعيل بن امية عن نافع
عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سبق بين الخيل فارسل ما ضمر منها
من الحفياء الى مسجد بني زريق حدثنا سعيد قال حدثنا سفين عن عمرو بن دينار
عن محمد بن جبير بن مطعم ان سعيد بن العاص سبق بين الخيل بالكوفة وجعل
ما بينه قصبه وجعل لاخرها قصبه الغدر هم حدثنا سعيد قال حدثنا سفين
عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال لا باس بالدخل اذا الوديان بين
الفرسين حدثنا سعيد قال حدثنا سفين عن عمرو قال قالوا لجابر بن زيد
ان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا لا يرون بالدخل باسا قال هم اعلم
من دخل حدثنا سعيد قال حدثنا ابو الاحوص قال حدثنا الاعمش عن ابرهيم
عن علقمة قال كان له بردون يستابق عليه حدثنا سعيد قال حدثنا ابو
معوية قال حدثنا الاعمش عن ابرهيم عن علقمة قال كان له بردون يراهن عليه حدثنا

سعيد ١٠

سعيد قال حدثنا هشيم قال اخبرنا ابن ابي خالد قال سمعت الحسن يقول لما سعد بن معاذ اصابه سهم
يوم الاحزاب فقال اللهم لا تمتني حتى تستفيني من قريظة والنضير فلما فتح رسول
الله صلى الله عليه وسلم من الاحزاب وانصرف الى قريظة فحاصرهم فنزلوا على سعد بن معاذ
حكمهم فحكم فيهم ان يقتل المقاتلة وان تسبا الذراري فقتل رسول الله صلى الله عليه
وسلم ما شا ان يقتل من مقاتلتهم وسبا ذراريهم ثم حمل سعد بن معاذ وكان في
جنازته يومئذ منافقون فقال بعضهم ما اخفه وقال بعضهم ما ارجل ذلك فقالوا انما حمل في
بني قريظة وهم كاذبون وقد كان سعد كبتهم اللهم عبلا من الرجال عظيم فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهم يحملونه يقولون ما اخفه والذي نفسي بيده لقد اهتز العرش
لموت سعد بن معاذ حدثنا سعيد قال حدثنا ابو معوية عن الاعمش عن ابي سفيان
عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد اهتز عرش الله عز وجل لموت سعد
ابن معاذ حدثنا سعيد قال حدثنا عبد الله بن زياد قال سمعته عن سعد ابن
ابرهيم قال سمعت ابا امامة بن سهل يحدث عن ابي سعيد الخدري يقول لما نزل اهل
قريظة على حكم سعد بن معاذ ارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم اليه فجاء على حمار فلما
ان كان قريبا من النبي صلى الله عليه وسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم للانصار قوموا
قوموا الى سيدكم فجاء حتى قعد الى جنب النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان هولا نزلوا
على حكمك قال فاني احكم فيهم ان تقتل مقاتلتهم وتسبا ذريتهم فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الملك حدثنا سعيد قال
حدثنا هشيم قال اخبرنا عبد الملك بن عمير قال حدثني عطية القرظي قال كنت فيمن عرض على رسول
الله صلى الله عليه وسلم يوم قريظة فشكوا في فنظروا الى عانتي فلم تجدني انبت
فخلا سبيلي حدثنا سعيد قال حدثنا سفين عن ابي خالد عن مجاهد قال لقيت
رجلا في مسجد الكوفة فحدثني قال كنت فيمن حكم فيهم سعد بن معاذ فسلوا مني
موجدوني لم يجدوني على الموتى فخلوا عني حدثنا سعيد قال حدثنا سفين قال
حدثنا ابو ايوب عن ابي فلابة عن عمه عن عمار بن ياسر قال كانت خلة لبني عضل
في الجاهلية فاصاب المسلمون من بني عضل ومعه ناقة له فاتوا به رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلما اتاه قال يا محمد انا اخوني واخذ سنابك الحاج وكانت

حمل

Saîd b. Mansûr'un elyazma nüshasından bir sayfa.

Kaynakça

Erdoğmuş, Belgin. *Hukukta Latince / Teknik Terimler Özlü Sözler*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011.

Hamidullah, Muhammad. "Eine Handschrift der Sunan von Saʿīd ibn Manṣūr, des Lehrers von Muslim". *Die Welt des Islams* 8/1/2 (1962), 25-34. https://doi.org/10.2307/1569718

Kabaağaç, Sina - Alova, Erdal. *Latince/Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995.

Liddell, Henry George. - Robert Scott (ed.). *Greek-English Lexicon (Abridged Edition)*. Great Britain: Oxford University Press, t.y.

Saʿîd b. Manşûr, Ebû ʿOs̱mân Saʿîd b. Manşûr el-Ḫorâsânî. *es-Sünen*. thk. Ḥabîburraḥmân el-ʾAʿẓamî. 2 Cilt. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.

"Iota Symbol in Greek Alphabet". Erişim 20 Nisan 2025. https://www.greeksymbols.net/iota-symbol

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2024
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

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, Îsâ'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 savaşçı biçiminde çıkmaları ve Îsâ'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 Îsâ'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 dinî 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'ın *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 zaaflarını 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 kuşağa 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 hadislere olayı gören şâhit 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 kelamî, fıkhî 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'ân'daki imaların alınarak hikayelere dönüştürüldüğünü; itikadî ve fıkhî 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 rağmen[9] 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 fıkhî ve itikadî hadislerdir." diyen Patricia Crone tarafından tekrarlandı.[10] "Kur'ân'ın gerçek dışı bilgi yığınlarını nasıl ürettiğine" bir örnek olarak Crone, "Kureyş'in *îlâf*ından, onların kış ve yaz mevsimlerindeki seyahatinden" bahseden ve Kureyş olarak adlandırılan sûreyi gösterir.[11] Bağlam, *îlâf*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 gezilerdir 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 fıkhî 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 İslam*, 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 hikâyenin 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 çıkıldı. Böylece Schacht, şu sonuca vardı: "Biz [Hz.] Muhammed'in hayatındaki bu önemli hâdisenin detaylarını bile gerçek tarihî bir hatıraya dayanmadığını görüyoruz... [bu hadisler] ancak uydurmadır ve fıkhî 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 tarihî 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) belirginleştirildi.

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-Schact'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 fıkhî 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 türetilemeyeceğini ve fıkhî 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 IslamicTraditions",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 ayrıştırmaya yönelik benzer arzudan kaynaklanmaktadır.[25] Sellheim, mûcizevî ve efsanevî malzeme katmanı ile siyasî 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 özler 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 getirmedi,

22 Watt, *Muhammad at Mecca*, 103. Bir başka örnek Muhammed'in masalı bir palmiye 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- tarafgirdi.

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 güvenirlik 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 sahih 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* (NewYork, 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 şahsî 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 getirmekti. 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; Schact 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 fıkhî 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 verdiğim 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 bahsedersek 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-Zührî<Urve b. Zübeyr isnadını gerçek bir hoca-öğrenci ilişkisinin örneği olarak gören ve bu nedenle de bu senedi bilginin güvenilir şekilde aktarılabileceği bir kanal olarak kabul eden Rudi Paret tarafından önerildi. O, [Hz.] Muhammed'e yakın bir sahabînin 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 Uberlieferung 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 Uberlieferung 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 şifahî 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, ahâdîs, 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 fıkhî 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-Zührî 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 çabalıyor 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 öfkesini göze almaya da tamamen hazırdı. 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. Adî ile ilgili olarak da söylediği hakkında; *Das Korpus el-Haitham ibn Adi*'ye bakınız (s. 207/822). *Herkunft, Uberlieferung, 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 savaşmaya 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, Îsâ'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 Judıth 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 ChristianWritings 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 (Hurgronye), 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 Hıristiyan 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 coğrafî bölge ve yeni bir dinî 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 dinî 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 tezdir.".

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] dindarlık[64] 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 Hıristiyan 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, Hıristiyan 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'ân 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. . . Hıristiyan-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 yaptığına dair herhangi bir düşünceye yer vermeksizin Kur'ân'ı kuzey Mezopotamya Süryânî Hıristiyan 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 Qurvan: The Children of Israel and the Islamic Self-Image* (Princeton, 1999).

Meselâ "Bir de şöyle demektedirler: 'Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.'" (45:24) âyeti, içerisinde Zaman/Kader'in (ed-dehr) ölüme giden kısa yolculuğu buyunca 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 hazcı bir hava atma ("Öyleyse bırakın da yaşarken karnımı doyurayım zira öldüğümde az miktarda fıçıdan içki çekme düşüncesiyle titriyorum. Asil bir adam yaşamında kendini doyurur, çünkü yarın ölürsek 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"a[71] ve *tubba'* olarak bilinen Himyer hanedan yöneticilerinin meselelerine[72] 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 Fîl 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 dellvIstituto 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 haçların enine çubuklarını kaldırdı[76] 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-Muaikel, 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 (*gadîbü'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, Hıristiyan paraları ve diğer nesnelerde görülen kemer içindeki haçın 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 Îsâ Mesih'in bir insan tasvirini koydu ([Aşağıda yer verilen] 1. şekil):

Bir karşılık olarak Abdülmelik, madenî paralarının ön yüzüne kınında[77] kılıç taşıyan ve ayakta duran bir insan görseli koydu, [bu madenî paranın] en erken tarihi de 74/693-94'tür[78] (2. şekil):

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

Birincisi, [paraların üzerindeki kişinin halife olduğu 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 görülüp görülemeyeceğini düşünmeme rağmen bu standart yorumu ifade ettim. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Esne'l-metâlib fî menâkıbi seyyidinâ ʿAlî b. Ebî Tâlib*, Mekke, 1324, 36. Ali'nin [Hz.] Muhammed'den aldığı Medine Anayasasının parşömenini bir kılıcın kınında tuttuğu 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 Kûfî 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 kızmıştı (el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, ed. S. al-Munajjid (Cairo, 959), 241) ve Justinianus'un madenî paralarda kendisini "Îsâ'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, 'Islam,

madenî paraların arkasına yerleştirip ön paranın yüzüne de Îsâ'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 Îsâ'sının resmine benzemektedir: İkisi 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 saçı ve sakalının Bizans parasındaki Îsâ'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 Îsâ bununla çarpıcı bir tezat oluşturuyor; Kasrü'l-hayri'l-garbî'deki Sâsânî kıyafetleri içindeki Emevî 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 fakihi), 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'ân'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 külliyatın 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 (*hılkat-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'ân yoktur.

85 A. el-Karmalî, *Resâil fî'n-nukûd el-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye ve 'Ilmi'n-Nümismâtiyye* (Kahire, 1987), s. 41 adlı eserinde *Kitâbu'n-nukûdi'l-kadîmeti'l-İslâmiyye* (*Şuzûru'l-vukûd fî 'ılmi'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. Belâzürî 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 fî fünûni'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'ân 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).

ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR

RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2024
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Araştırma Notu / Research Note

A Map and List of the Monotheistic Inscriptions of Arabia, 400–600 CE

Ilkka Lindstedt*

In this research note, I list and briefly comment on rock inscriptions documented from Saudi Arabia that stem from circa 400–600 CE, a crucial period for understanding and interpreting the life and mission of the Prophet Muhammad (570–632 CE). The epigraphic corpus has been growing in recent years, thanks to the important work of epigraphists working in the region. Strikingly, based on the inscriptions discovered so far, all of the texts belonging to the period 400–600 CE are monotheistic.[1]

* *Lecturer in Islamic theology, University of Helsinki, ilkka.lindstedt@helsinki.fi, https://orcid.org/0000-0002-2689-8969*

1 Fortunately, the epigraphic corpus of late antique Arabia -a growing set of evidence- can be, for the most part, digitally accessible. The Ancient South Arabian material can be accessed at http://dasi.cnr.it (*Corpus of South Arabian Inscriptions*, ed. A. Avanzini), while the late Nabataean and Paleo-Arabic material can be found at https://diconab.huma-num.fr/ (*The Digital Corpus of the Nabataean and Developing Arabic Inscriptions*, ed. L. Nehmé). The locations of the inscriptions in the map are based on these databases as well as studies such as Ahmad Al-Jallad and Hythem Sidky, "A Paleo-Arabic Inscription on a Route North of Ṭāʾif," *Arabian Archaeology and Epigraphy* 33, no. 1 (November 2022): 202–15, https://doi.org/10.1111/aae.12203; Ahmad Al-Jallad and Hythem Sidky, "A Paleo-Arabic Inscription of a Companion of Muhammad?," *Journal of Near Eastern Studies* 83, no. 1 (2024): 1–14, https://doi.org/10.1086/729531.

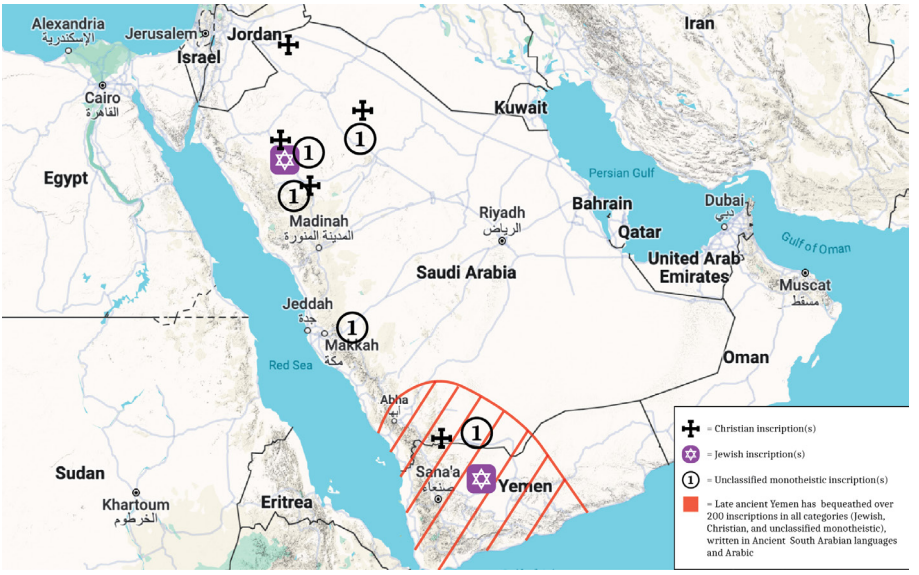


Figure: A map showing the inscriptions dated to 400–600 CE (a burgeoning corpus) found in modern Saudi Arabia and Yemen, published in academic outlets, including digital databases run by scholars. No polytheistic inscriptions have been found from this period so far. Map background: Google Maps. The locations shown on the map above are indicative rather than exact; a symbol may refer to a number of inscriptions, not just a single text. Jordan has also bequeathed a number of Christian inscriptions for this era, but they are not included in the map.

The monotheistic nature of the inscriptions stands in marked contrast to the period before 400 CE, or thereabouts, when the majority of those Arabian inscriptions containing religious language were polytheistic or, if they mentioned only one divinity, that god was a "pagan" god, such as Allāt.[2] In the inscriptions written between 400–600 CE, the One God (and Him only) appears as the aim of worship. He is referred to, in Arabic, as *al-Rabb*, *Allāh*, or *al-Ilāh*. While this does not necessarily mean that there were no polytheists around on the eve of Islam, the inscriptions do suggest, in my opinion, that they were probably in the minority rather than the majority. Another important conclusion of the burgeoning epigraphic corpus dated or datable to 400–600 CE is that many Arabians could read and write during pre-Islamic times.

2 For important studies on the Nabataean and Safaitic inscriptions dated to before 400 CE, see Laïla Nehmé, "Epigraphy on the Edges of the Roman Empire: A Study of the Nabataean Inscriptions and Related Material from the Darb al-Bakrah, Saudi Arabia, 1st–5th Century AD, Volume 1: Text & Illustrations" (Habilitation thesis, EPHE, Paris, 2013); Ahmad Al-Jallad, *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia: A Reconstruction Based on the Safaitic Inscriptions* (Leiden: Brill, 2022), https://doi.org/10.1163/9789004504271. Naturally, Jewish and (possibly) Christian presence in the region predates the year 400 CE – in the case of the former, by centuries.

In a monograph that is open access, I have treated some of the pertinent inscriptions (in particular, those recorded until 2022). Since then, a number of new inscriptions have come to light, and these are reflected in the map and list below.[3]

Most of the inscriptions listed below are written in Arabic.[4] The list excludes the rich corpus of Sabaic and other Ancient South Arabian (ASA) inscriptions (such as Himaic), which were written in the Musnad script. It should be emphasized that a number of late ancient monotheistic Sabaic inscriptions have been found in Saudi Arabia. The 4th–6th century Sabaic inscriptions, numbering circa 200 items, are Jewish, Christian, and unclassified monotheistic in their content.[5] For instance, see Sabaic inscription Ry 506 (= Murayghān 1), commissioned by the king Abraha and Christian in content, which has been found in southern Saudi Arabia, in the area of Tathlith.[6]

The list of monotheistic inscriptions from Saudi Arabia

Jewish inscriptions, circa 400–600 CE, excluding the Ancient South Arabian (ASA) material

Though north Arabia has yielded a rather large number of Jewish inscriptions dated before 400 CE, inscriptions written by or mentioning Jews and belonging to the time period 400–600 CE are – for reasons that remain unclear – somewhat rare in this region (in the north; in the Sabaic material they are naturally well evidenced).

It does not seem valid to argue that the number of Jews in northern Arabia declined drastically during this period (400–600 CE), since their presence there, including Medina, Khaybar, and other settlements, is well attested in the Muslim

3 Ilkka Lindstedt, *Muḥammad and His Followers in Context: The Religious Map of Late Antique Arabia* (Leiden: Brill, 2024), https://doi.org/10.1163/9789004687134.

4 Pre-Islamic Arabic is sometimes called "Paleo-Arabic" or "Old Arabic."

5 For them, see the ***Corpus of South Arabian Inscriptions***, in particular the (sub-corpus titled) ***Corpus of Late Sabaic Inscriptions***; https://dasi.cnr.it/index.php?id=44&prjId=1&corId=7&colId=0. For studies, see Iwona Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste: L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IVe siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avénement de l'islam* (Paris: De Boccard, 2009); Christian Julien Robin, "Ḥimyar, Aksūm, and Arabia Deserta in Late Antiquity," in *Arabs and Empires before Islam*, ed. Greg Fisher (Oxford: Oxford University Press, 2015), 127–71.

6 Latitude: 19° 3' 12.672"; longitude: 43° 46' 49.188"; see https://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=7&colId=0&navId=362490294&recId=2447.

sources: the Qur'an, the so-called Constitution of Medina, and *sīra* literature.

None of the inscriptions mentioned below contain explicit dates. Their dating is based on paleographical and contextual grounds, which are not certain.

Date (CE)	**Siglum / reference**	**Location**	**Comments**
Third–fifth century?	Hoyland 2011, no. 4[7]	Mada'in Salih	A Nabataean Aramaic inscription reading "May Jacob son of Samuel be remembered well."
Third–fifth century?	Hoyland 2011, no. 16[8]	Mada'in Salih	A Nabataean Aramaic inscription reading "Indeed, may Simon son of ʿAdī-*w* be remembered."
Third–fifth century?	Hoyland 2011, no. 17[9]	Al-Ula	Script / language: A Nabataean Aramaic inscription reading "May Laḥmu son of Yehūdā be remembered well."
Fourth–seventh century?	Gatier 2020, no. 7[10]	Mabrak al-Nāqa, north of Hegra	A Greek inscription; the Jewish identity of the writer based on the name, Isaac son of Benjamin.
Undated but possibly fifth century	UJadhDA 405[11]	Umm Jadhāyidh	A (late) Nabatean Aramaic inscription; the Jewish identity based on the name, Ḥunayy son of Nehemiah
Undated but probably fifth or sixth century	FaS 1[12]	Wādī al-Misadd	An Arabic inscription; the Jewish identity of the writer based on the name, Bishr son of Samawʾal

7 Robert G. Hoyland, "The Jews of the Hijaz in the Qurʾān and in Their Inscriptions," in *New Perspectives on the Qur'an*, ed. Gabriel S. Reynolds (London: Routledge, 2011), 94–95. See also all the other inscriptions discussed by Hoyland in this article.

8 Hoyland, 99.

9 Hoyland, 100.

10 Pierre-Louis Gatier, "Les graffites grecs de Mabrak an-Naqah (Arabie Saoudite)," *C*ahiers du Centre *Gustave Glotz* 31 (2020): 117.

11 https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/145

12 https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/94; https://alsahra.org/2017/09/%D9%86%D9%82%D9%88%D8%B4-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D9%84%D9%83%D9%86%D8%A9-%D9%86%D8%A8%D8%B7%D9%8A%D8%A9/

Christian inscriptions, circa 400–600 CE, excluding the ASA material

The Christian identification of the following inscriptions is based on the fact that they contain crosses. This interpretation (a cross = Christian) can naturally be problematized, particularly in cases where the cross in question is not clear. While Jordan has yielded a number of Christian Arabic inscriptions, this list, as stated above, is limited to Saudi Arabia.

Date (CE)	**Siglum / reference**	**Location**	**Comments**
Fourth–seventh century?	Gatier 2020, at least 12 Greek Christian inscriptions[13]	Mabrak al-Nāqa, north of Hegra	Pierre-Louis Gatier "Douze des vingt graffites concernent certainement des chrétiens: ceux qui comportent des croix et ceux qui témoignent d'une onomastique chrétienne (nos 1-3, 10-11, 14-20). Des noms peuvent être dits chrétiens parce qu'ils étaient ceux d'Apôtres ou de saints très vénérés, ou encore parce qu'ils évoquent une notion chrétienne."[14]
Undated but probably fifth or sixth century CE	BShDA 2 and 3[15]	Barqā al-Shāʿ (?) in southern Saudi Arabia	Arabic inscriptions by the same individual; BShDA 2 contains a large cross.
Undated but probably fifth or sixth century CE	ShThDA 1[16]	Shaʿīb al-Thamīla in northern Saudi Arabia (not to be confused with the toponym with the same name south of Riyadh)	An Arabic inscription; a cross and personal name.
Undated but probably fifth and sixth century CE	HSDA;[17] 23 texts, though some by the same individuals; crosses are engraved next to many, but not all, texts.	Ḥimā, near Najran	A very important set of pre-Islamic Arabic inscriptions from Ḥimā. They show that Christianity spread in the region of southern Arabia in the fifth century. The content of the inscriptions is mostly personal names.

13 Gatier, "Les graffites grecs de Mabrak an-Naqah (Arabie Saoudite)."

14 Gatier, 127.

15 https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/126; https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/129.

16 https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/122.

17 Christian Julien Robin, Ali B Ibrahim Al-Ghabban, and Fāyiz Al-Sa'īd, "Inscriptions Antiques de La Région de Najrān (Arabie Séoudite Méridionale): Nouveaux Jalons

470	HSDA 1[18]	Ḥimā	See above.
548/549	DaJ144DA 1[19]	Duma	An Arabic inscription: mention of God (al-Ilāh), a personal name, date, and small cross.
Undated but probably sixth century CE	FaS 5b[20]	Wādī Atāna, Ḥarrat al-Rahā, between Tabūk and Hegra	An Arabic inscription reading "This is Qays son of Aḥmad. He wrote to Banū al-Khazraj: You are [at] peace! Indeed! He [i.e., Qays] enjoins you to righteous conduct toward God, and [cultivating] close ties [with relatives] and [acquiring] power."[21]
Undated; sixth or seventh century CE?	Chatonnet et al. 2022[22]	Ḥimā	The inscription is in Syriac; it reads "Lord have mercy upon me; whoever passes through this road, let him pray for me."

Unclassified monotheistic inscriptions, circa 400–600 CE, excluding the ASA material

"Unclassified" means that the content of the inscription or its accompanying symbols do not allow for a more specific identification of the writer's religious affiliation. However, it is likely that some of the writers self-identified as Jewish or Christian, even though their inscriptions (graffiti) do not make this explicit. Others might have been so-called pagan monotheists.[23]

Pour l'histoire de l'écriture, de La Langue et Du Calendrier Arabes," *Comptes Rendus Des Séances de l'Academie Des Inscriptions* et Belles-Lettres 158, no. 3 (2014): 1033–1128.

18 Previous note and https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/521.

19 https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/520.

20 https://alsahra.org/2017/09/%D9%86%D9%82%D9%88%D8%B4-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D9%84%D9%83%D9%86%D8%A9-%D9%86%D8%A8%D8%B7%D9%8A%D8%A9/;
for an argument that the inscription appears to contain a cross, which has been damaged by a later hand, see Ilkka Lindstedt, "Ethical Waṣiyyas on the Eve of Islam," in *Crossing Ancient Sacred Landscapes: Contacts and Continuities in the Ancient Desert Cults and Beliefs of Northern Arabia and the Arid Sou*thern Levant, ed. Michael C. A. Macdonald and Juan Manuel Tebes (Oxford: Archaeopress, forthcoming).

21 For a slightly different reading, see https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/121.

22 Françoise Briquel Chatonnet, George Kiraz, and Alessia Prioletta, "A First Syriac Inscription from the Area of Ḥimā (Najrān Province, Southern Saudi Arabia)," *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenländisches Gesells*chaft 112 (2022): 37–49.

23 For the phenomenon of so-called pagan monotheism, see Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press,

Date (CE)	Siglum / reference	Location	Comments
Undated but probably fourth–sixth century	DaJ000DA 2[24]	Duma	A late Nabataean / early pre-Islamic Arabic inscription reading "May God be mindful of Mlkw son of Ḥyh son of Ṭbkhh."
Undated but probably fifth or sixth century	FaS 6d[25]	Near Tabuk	The reading of the text is not certain, but it references Allāh (written ʾ-l-h, like in FaS 8).
Undated but probably fifth or sixth century	FaS 7[26]	Jabal ʿAyrayn, between Tabuk and Hegra	An Arabic inscription reading "From Khālid son of Thaʿlabah to Banū al-Khazraj: You are [at] peace! And when you (pl.) come to this place of mine, I enjoin you to [righteous conduct toward] God."
Undated but probably fifth or sixth century	FaS 8[27]	Near Tabuk	An Arabic inscription reading "…[five words of uncertain interpretation] I am Thābit son of … To Banū al-Khazraj: You are [at] peace! I enjoin you to righteous conduct toward God, feeding the guest, fighting the enemy, and carrying out [the punishment] for damage [befalling one] …" The interpretation of the text is somewhat uncertain.
Undated but probably fifth or sixth century	FaS 9[28]	Near Tabuk	An Arabic inscription; the text begins: *bism Allāh*; the reading of the rest of the inscription awaits a more detailed study.

1999); Nicolai Sinai, *Rain-Giver, Bone-Breaker, Score-Settler* (AOS, 2019), https://doi.org/10.5913/2019488259. Here, "pagan" simply refers to someone who is neither Jewish nor Christian; no pejorative meaning is intended. Furthermore, these so-called pagans subscribed to a variety of religious beliefs and worldviews, including monotheism.

24 https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/519.

25 https://alsahra.org/2017/09/%D9%86%D9%82%D9%88%D8%B4-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D9%84%D9%83%D9%86%D8%A9-%D9%86%D8%A8%D8%B7%D9%8A%D8%A9/.

26 https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/86.

27 https://alsahra.org/2017/09/%D9%86%D9%82%D9%88%D8%B4-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D9%84%D9%83%D9%86%D8%A9-%D9%86%D8%A8%D8%B7%D9%8A%D8%A9/.

28 See the previous note.

505/506	ArDA1[29]	Al-ʿArniyyāt	An Arabic inscription reading "May He listen! May God be mindful of Ṭrdw son of Slmn and whoever invokes His/his name [in the year] [----] 400."
548/549	DaJ000DA 3[30]	Jabal Ḥalma	An Arabic inscription reading "May God be mindful of (the) troop from Dūmah who perished year 443 having responded his [God's] command" Or: "May God be mindful of the troop from Dūmah. He called (them to conflict) year 443 and they responded to his command."
Undated but probably sixth century	NRAA 4[31]	Umm Burayra, NW Hijaz	An Arabic inscription written by ʿAbd Shams, son of al-Mughīra; inscription begins *bi-smika allāhumma*; contains the word *Rabb*
Undated but probably sixth century	FaS 4[32]	Near Tabuk	An Arabic inscription reading "ʿAdī-*w* son of PN [wishes] to Banū ʿAwṣ/ʿAwḍ: You are [at] peace! Indeed! He [i.e., ʿAdī] enjoins you to righteous conduct toward God, and [acquiring] power, spears, and horses, battling the enemy, reverence for the relatives, and generousness toward the guest."
Undated but probably sixth century	Wādī al-Naqīb 5[33]	Wādī al-Naqīb, between Tabuk and al-Ula	The inscription begins *bi-smika allāhumma*; written by one son of ʿAwf; contains the word Allāh; the reading of parts of the inscription uncertain, but the beginning of the text is identical to NRAA 4 (see above).

29 https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/518.

30 https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/130.

31 https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/157; Abdullah Saad Alhatlani and Ajab Mohammad Al-Otibi, "A Palaeo-Arabic Inscription from the Ḥismā Desert (Tabūk Region)," *Arabian Arch*aeology and Epigraphy 34, no. 1 (2023): 183–93, https://doi.org/10.1111/aae.12235.

32 https://alsahra.org/2017/09/%D9%86%D9%82%D9%88%D8%B4-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D9%84%D9%83%D9%86%D8%A9-%D9%86%D8%A8%D8%B7%D9%8A%D8%A9/;
https://diconab.huma-num.fr/inscriptions/125; Lindstedt, "Ethical Waṣiyyas on the Eve of Islam."

33 https://alsahra.org/2024/07/%d8%b1%d8%ad%d9%84%d8%a9-

Undated but possibly sixth century	Z 2; Al-Jallad and Sidky 2022[34]	Rīʿ al-Zallālah, near Ta'if	An Arabic inscription reading *bārakkum* [sic, written *b-r-k-m*] *rabbunā anā qurra bar sadd*, "May our Lord bless you; I am Qurra son of Sadd. The person was probably traveling between Mecca and Ta'if, according to Al-Jallad and Sidky.
Undated but probably late sixth or early seventh century	Al-Jallad and Sidky 2024, no. 1[35]	Near Ta'if	An Arabic inscription reading *bi-smika rabbinā anā ḥanẓala bn ʿabd ʿamr-w ūṣī bi-birr allāh*, "In your name, our Lord! I am Ḥanẓala son of ʿAbd ʿAmr; I enjoin righteousness towards God."
Undated but probably late sixth or early seventh century	Al-Jallad and Sidky 2024, no. 2[36]	Near Ta'if	This is the same rock as the above inscription. The inscription is written by one ʿAbd al-ʿUzzā son of Sufyān, but, interestingly, it is monotheistic in content, mentioning Allāh. The text might be evidence of so-called henotheism, that is, subscribing to the belief of God (Allāh) as the Creator and High God, though also acknowledging other deities.

%d8%b4%d8%aa%d8%a7%d8%a1-1445%d9%87%d9%80-5-%d8%a7%d8%b3%d9%81%d9%84-%d9%88%d8%a7%d8%af%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d9%86%d9%82%d9%8a%d8%a8/

34 Al-Jallad and Sidky, "A Paleo-Arabic Inscription on a Route North of Ṭāʾif."

35 Al-Jallad and Sidky, "A Paleo-Arabic Inscription of a Companion of Muhammad?"

36 See the previous footnote.

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sīra Studies
Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2024
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Araştırma Notu / Research Note

İbnü'l-Cevzî'ye Göre Sıfatlar Meselesi

Yavuz Köktaş*

Bu çalışmada amacım, İbnü'l-Cevzî gibi bir Hanbelî âlim varken diğer bir Hanbelî olan İbn Teymiye'de neden ısrar edildiğini ve koca bir itikad meselesinin onun üzerine bina edilmesini sorgulamaktır. İbn Teymiye'de gereksiz bir ısrar, meseleye objektif bakışı engellemekte, ayrıca İbn Teymiyecilik gibi bir nev zuhur akımın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Ayrıca yararlanılması gereken bir âlimin prestiji bu vesileyle örselenmektedir.

İbn Teymiyye şüphesiz önemli bir âlimdir; bu hususta herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Ancak ilahî sıfatlar konusunda net değildir. Hem ispat hem de nefy taraftarıdır. Zira O, bir taraftan sıfatların tamamını –ayak, el, arş, istivâ gibi– Allah hakkında ispat etmekte, diğer taraftan ise "bunlar bizimki gibi değildir." diyerek onları nefyetmektedir. Bu da ister istemez bir karışıklığa yol açmaktadır. Böylesine hassas bir meselede ya tamamen sükût edilmeli ya da kelâm âlimlerinin tercih ettiği üzere te'vile gidilmelidir. Te'vili reddederek sıfatlar hakkında tafsile girişmek, maksadı aşan yorumlara ve hatalı anlamalara zemin hazırlamaktadır.

Bilindiği üzere selef-i sâlihînin yolu ve metodunu hiçbir âlim eleştirmemiştir Buna mukabil, İbn Teymiyye, tarih boyunca birçok ilim ehlinin eleştirilerine muhatap olmuştur. Kuşkusuz bu eleştirilerin bir kısmı ifrat derecesine varmakta, onu bid'at veya dalâletle suçlayacak kadar ileri gidebilmektedir. Ancak bu eleştirilere zemin teşkil eden bazı ifadeleri bizzat İbn Teymiyye'nin eserlerinde görmek de mümkündür. Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki, ya selef-i sâlihînin metodu ile iktifa edilmeli ya da kelâmcıların te'vil yöntemine başvurulmalıdır.

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğdan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, yavuzkoktas@gmail.com, orcid: 0000-0001-9765-1712.

Ehl-i sünnetin genel tavrı da bu iki yoldan biri olmuştur. Ancak İbn Teymiyye'nin –ve bazı Hanbelîlerin– tercih ettiği yol, bu ikisinin dışında bir çizgi izlemektedir. Nitekim İbnü'l-Cevzî gibi Hanbeliler de bundan muztariptir. Her ikisi de Hanbelî olmakla birlikte, meseleleri ele alış tarzları ciddi şekilde farklılık arz etmektedir. Hatta İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiye'den selefe daha yakındır. Bu noktada çağdaş Selefî düşünce mensuplarına şu soruları yöneltmek kaçınılmaz hâle gelmektedir:

- Neden bir Hanbelî âlim esas alınırken, diğeri göz ardı edilmektedir? Bu tercihin ilmî bir ölçütü var mıdır?
- Neden sadece bir isme aşırı değer atfedilmekte, diğerlerine mesafe konulmaktadır?
- Neden büyük bir itikad sistemi, sadece bir şahsın görüşleri üzerine bina edilmektedir?
- İbn Teymiyye "selefî" ise, İbnü'l-Cevzî de aynı geleneğin mensubu değil midir?
- İbnü'l-Cevzî te'vil yaptığı için Ehl-i sünnet dışına mı çıkmıştır?

Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin tamamı, ilahî sıfatlar meselesinde te'vile başvurdukları gerekçesiyle bid'atle itham edilmekte ve hatta Ehl-i sünnet dışında addedilmektedir. Peki, bu yaklaşım bağlamında İbnü'l-Cevzî gibi bir Hanbelî âlim hakkında ne söylenecektir? O da mı bid'at ehli sayılacaktır? Evet, İbnü'l-Cevzî'nin bazı meselelerde selef anlayışından farklı düşündüğü açıktır. Ancak bu durum, onun Ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıktığı anlamına mı gelir? Bu tür nitelemelerin hem ilmî objektiflik hem de tarihî adalet açısından yeniden değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Nitekim konuya dair somut bir örneğe aşağıda değinilecektir.

Dikkat çekici olan hususlardan biri, İbnü'l-Cevzî'nin kendi döneminde, kendilerini selefe nispet eden bazı çevrelerden bizzat rahatsızlık duymuş olmasıdır. Ona göre bu çevrelerin takip ettiği yol, ne selefin ne de halefin temsil ettiği bir çizgiye tekabül etmektedir. Bu kişiler, kendilerine özgü yeni bir yaklaşım geliştirmişlerdir ki, bu da bid'at olarak nitelendirilmektedir. Bu noktada İbnü'l-Cevzî'nin uyarılarına kulak verilmesi gerektiği açıktır.

Söz konusu düşüncelerini detaylandırdığı müstakil eserlerinden biri de *Def'u şübehü't-teşbîh bi-ekuffi't-tenzîh* adlı çalışmasıdır. Bununla birlikte, meselenin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, onun *Keşfü'l-müşkil min ahâdîsi's-Sahîhayn* adlı eserinden üç alıntı, *Def'u şübehü't-teşbîh* adlı eserinden ise bir alıntı sunulacaktır. Bu çerçevede, çağdaş selefî yaklaşımlarının da, selef-i sâlihîn çizgisini esas alarak yeni yorum ve ifadelerle özgün bir dil ve yöntem üretmekten imtina etmeleri gerektiği yönünde bir öneri gündeme getirilebilir.

Aşağıda İbnü'l-Cevzî'den konuyla ilgili dört alıntıya yer verilmiştir:

1. metin:

.لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول: هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه

كان من تقدم من السلف يسكتون عند سماع هذه الاشياء ولا يفسرونها مع علمهم ان ذات الله تعالى لا تتبعض ولا يحويها مكان ولا توصف بالتغير ولا بالانتقال. ومن صرف عن نفسه ما يوجب التشبيه و سكت عن تفسير ما يضاف الى الله عز وجل من هذه الاشياء. فقد سلك طريق السلف الصالح وسلم. فاما من ادعى سلوك طريق السلف ثم فهم من هذا الحديث ان القدم صفة ذاتية وانما توضع في جهنم فما عرف ما يجب لله ولا ما يستحيل عليه ولا سلك منهاج السلف في السكوت ولا مذهب المتأولين واخسس به من مذهب ثالث ابتدعه من غضب من البدع قال ابو الوفاء ابن عقيل: تعالى الله ان يكون له صفة تشغل الامكنة هذا عين التجسيم ثم انه لا يعمل في النار امره وتكوينه حتى يستعين بشيء من ذاته وهو القائل للنار (كوني بردا وسلاما) فمن امر نارا اججها غيره –بانقلاب طبعها عن الاحراق، لا يضع في نار أججها بان يامرها بالانزواء حتى يعالجها بصفة من صفاته، ما اسخف هذا الاعتقاد وابعده عن المكون للافلاك والاملاك. وقد نطق القران بتكذيبهم فقال تعالى: (لو كان .هؤلاء الهة ما وردوها) فكيف يظن بالله تعالى انه وردها

Cehennemlikler cehenneme atılacaklar. (Atıldıkça, cehennem) “Daha ziyâde var mı?” diyecek. Nihayet izzet sahibi olan Rabb ayağını basacak. (Bu sefer cehennem: “Yeter, yeter!” diyecektir.)” (Buhari, “Tefsîr”, 282; Müslim, “Cennet”, hadis no: 2848)

Selef âlimleri, bu tür hadisleri duyduklarında suskun kalmayı tercih ederler ve bunları yorumlamaktan kaçınırlardı. Çünkü onlar, Allah Teâlâ’nın zatının bölünmediğine, mekânda yer almadığına, değişime uğramadığına ve bir yerden başka bir yere intikal etmediğine inanırlardı. Dolayısıyla, bu gibi ifadelere herhangi bir teşbih (benzetme) ve değişim anlamı vermekten kaçınarak, bunların ne anlama geldiği konusunda sessiz kalırlardı. Kim ki bu tür ifadeleri, Allah hakkında bir benzetme yapacak şekilde yorumlarsa, kendisini hataya sürüklemiş olur. Çünkü bu tür ifadeler Allah’ın zatı ile ilgili bir konuya işaret eder ve bu hususta en güvenilir yol, selef-i sâlihînin yoludur.

Kim ki, selef âlimlerinin yolunu tuttuğunu iddia edip sonra da bu hadiste geçen “kadem/ayak” ifadesinden, onun, Allah’a ait zatî bir sıfat olduğunu ve onu cehennemin içine koyduğunu anlarsa, o kimse neyin Allah’a vacip, neyin Allah için muhal olduğunu bilmiyor demektir. Bu kimse ne selef âlimlerinin sükût metodunu ne de kelam âlimlerinin te’vil görüşünü benimsemiştir. Aksine bambaşka bir üçüncü yol ihdas etmiş ve bid‘ate saplanmıştır.

Ebü’l-Vefa İbn Akîl şöyle demiştir: “Allah herhangi bir mekânı kaplayan bir sıfata sahip olmaktan münezzehtir. Bu, açık bir şekilde tecsimdir. Ayrıca Allah’ın emrinin ve kudretinin cehennem ateşi üzerinde etkili olması için zatının bir parçasına ihtiyaç duyması düşünülemez. (Yani hadiste geçen ifade, bir şeyi Allah’ın zatına atfetmek anlamına gelmez. Çünkü bir fail, bir fiili icra ettiğinde, bu fiil onun zatıyla değil, emriyle ve yaratmasıyla meydana gelir.) Nitekim Allah Teâlâ, Hz. İbrahim’in ateşe atılması kıssasında, ‘Ey ateş! İbrahim’e karşı

serin ve selamet ol!' (Enbiya, 69) buyurarak, ateşin doğasını değiştirmiş ve onu yakıcılıktan çıkarıp serin hale getirmiştir. Bu, ateşin kendiliğinden yakmadığını, ancak Allah'ın iradesiyle hareket ettiğini göstermektedir. Allah, ateşi yakıcılık sıfatından arındırarak, Hz. İbrahim'i korumuştur. Bu tür meselelerde doğru inanç, Allah'ın mekândan, organlardan ve bedenleşmeden münezzeh olduğunu kabul etmektir. Nitekim Kur'an, müşriklerin putlarını reddederken, 'Bunlar, sizin ve babalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir.' (Necm, 23) buyurmuştur. O halde, nasıl olur da Allah Teâlâ'nın oraya girdiği düşünülerek teşbih ve cisimleştirme yapılabilir?"

İktibas edilen ifadeler çok açıktır. İbnü'l-Cevzî, burada söylediklerini meşhur kitabı *Def'u şübehi't-teşbîh* adlı kitabın mukaddimesinde de dile getirmiştir.:

> Ben, bizim (Hanbelî) mezhebimizden bazı kimselerin usûl (akaid ve kelâm) konusunda uygun olmayan şeyler söylediklerini gördüm. Bu alanda telif yapmaya üç kişi soyundu: Ebû Abdullah b. Hâmid, onun dostu Kadı (Ebû Ya'lâ) ve İbnü'z-Zâgûnî. Bunlar kitaplar yazdılar ve bu kitaplarla mezhebe zarar verdiler.
>
> Baktım ki, halk seviyesine inmişler; sıfatları duyulara (hissiyata) göre yorumlamışlar. Örneğin, Allah Teâlâ'nın Âdem'i "kendi sureti üzere yarattığı"nı duyunca, Allah'a suret, zatının dışında bir yüz, iki göz, bir ağız, küçük dil (lehavet), dişler, vechinden yansıyan nurlar ki bunlara "subuhât" demişler, iki el, parmaklar, avuç içi, serçe parmak, baş parmak, göğüs, kalça, iki bacak ve iki ayak nispet etmişlerdir. Ve "baş" zikredilmedi, demişler.
>
> Ayrıca demişler ki: "Allah'a dokunmak ve Allah'ın dokunması mümkündür. Kulun zatına yakınlaşması caizdir." Hatta bazıları: "Allah nefes alır," demiştir. Sonra da halka hoş görünmek için şöyle derler: "Ama bu sıfatlar sizin anladığınız gibi değil." Onlar isim ve sıfatlar hakkında zahire bağlı kalmışlar; bu sıfatlara "sıfat" demeyi, delilsiz ve bid'at olan bir şekilde isimlendirme yaparak sürdürmüşler. Ne aklî bir delile, ne de şer'î bir nakle dayanmamışlar. Zahirden, yani kelimelerin ilk anlamından sapan nasları da dikkate almamışlar. Bu zahir anlamların, Allah hakkında mümkün olmayan sonradanlık (hudûs) anlamlarını taşımasını da önemsememişler. "Fiil sıfatı" demekle yetinmemiş, doğrudan "zât sıfatı" demişler. Bu sıfatları da, dildeki mecazlara göre değil, örneğin "el"i nimet veya kudret anlamında, "gelmek" ve "yaklaşmak" gibi fiilleri lütuf ya da rahmet olarak değil, bunların hepsini zahir anlamında –insanlara ait nitelikler gibi– anlamışlardır. Oysa bir şey, kendi hakikati üzere ancak mümkünse anlaşılır. Sonra da teşbih yapmaktan utanır, kendilerine yakıştırmazlar, "Biz Ehl-i sünnetiz," derler. Oysa sözleri apaçık teşbihi içerir. Ve onları birçok halk tabakası da takip etmiştir.

Ben hem bu taklitçileri hem de taklid edilenleri uyardım. Dedim ki: "Ey bizim arkadaşlarımız! Siz nakil ehli bir topluluksunuz. Sizin büyük imamınız Ahmed b. Hanbel, kırbaç altındayken bile 'Söylemediğim bir şeyi nasıl söylerim?' demiştir. Onun mezhebine sonradan bir şeyi katmaktan sakının." Sonra dediniz ki: "Hadisler zahiri üzere anlaşılır." Ama "kadem"in zahiri, uzuv anlamı taşır. Nitekim Hristiyanlar, "İsa, Allah'ın ruhudur" ifadesini zahiren alıp, Allah'ın bir ruhu olduğunu ve bu ruhun Meryem'in içine girdiğini zannetmişlerdir. Kim "Allah zatıyla arşa istiva etti" derse, onu hissî (duyusal) varlıklar gibi düşünmüş olur. Usûlde asıl olan şey, yani akıl, ihmâl edilmemelidir. Çünkü biz Allah'ı akılla bildik, O'na kadim (başlangıcı olmayan) olduğunu akılla hükmettik.

Eğer deseydiniz ki: "Bu hadisleri okur geçeriz, sükût ederiz," size kimse bir şey demezdi. Ama onları zahire hamletmeniz çirkindir. (Bu nokta çok önemlidir: İbnü'l-Cevzî, şu iki durum arasını ayırmaktadır. Diyelim ki, âyette yedullah geçiyor. Burada iki tavır var: 1. Malum deriz, susarız, keyfiyetsiz inanırız, te'vil yapmayız. 2. Evet, Allah'ın eli vardır, ama bizim elimiz gibi değildir. İşte İbnü'l-Cevzî, ikinci tavrın selefin yolundan ayrılmak olduğunu söylüyor) Bu salih selefî âlimlerin mezhebine, ona ait olmayan bir şeyi sokmayın. Çünkü bu mezhebe öyle bir çirkinlik bulaştırdınız ki, artık biri "Hanbelîyim" dediğinde hemen "müşebbihe" (Allah'ı mahlûkata benzeten) zannedilir.

Üstelik, Yezîd b. Muaviye'ye taassupla bağlılığınızı da bu mezhebe süs gibi eklediniz. Oysa biliyorsunuz ki, bu mezhebin sahibi (Ahmed b. Hanbel), Yezîd'in lânetlenmesini câiz görmüştür. Ve Ebu Muhammed et-Temîmî, sizin bazı önderleriniz hakkında şöyle derdi: "Bu adam mezhebe öyle bir leke sürdü ki, kıyamet gününe kadar bu leke temizlenmez."

Aktarılan metin Hanbelî mezhebinde teşbihe kayan yorumlara karşı ciddi bir iç eleştiriyi dile getirmektedir.

2. metin:

ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الاخر. اصح الروايات عن ابي هريرة اذا بقي الثلث الليل الاخر. كذلك قال الترمذي وحديث النزول قد رواه جماعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ابو بكر وعلي وابن مسعود و ابو الدرداء وابن عباس ذئب هريرة ذا جبير بن مطعم ورفاعة الجهني والنواس بن سمعان و ابو ثعلبة الخشني بعثمان بن ابي العاص وعائشة في اخرينا وقد ذكرت فيما تقدم من مسند بن عمر وانس وغيرهما في مثل هذه الاشياء انه يجب علينا ان نعرف ما يجوز على الله سبحانه وما يستحيل ومن المستحيل عليه الحركة والنقلة والتغير فيبقى ما ورد في هذا فالناس فيه قائلان احدهما الساكت عن الكلام فيه وقد حكى ابو عيسى الترمذي عن مالك بن انس وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك انهم قالوا في هذه الاحاديث امروها بلا كيف فهذه كانت طريقه عامه السلف والثاني المتأول فهو يحملها على ما توجبه سعة اللغة لعلمه بان ما يتضمنه النزول من الحركة مستحيل على الله سبحانه وتعالى وقد قال الامام احمد وجاء ربك (الفجر ٢٢) اي جاء امره.

Rabbimiz her gece, gecenin son üçte biri kaldığında dünya semasına iner.' Bu, Ebû Hüreyre'den gelen rivayetlerin en sahih olanıdır: 'Gecenin son üçte biri

kaldığında.' Tirmizî de bu şekilde söylemiştir.

Nüzûl hadisini, Resûlullah'dan (s.a.v.) birçok sahâbî rivayet etmiştir. Bunlar arasında Ebû Bekir, Ali, İbn Mes'ûd, Ebû'd-Derdâ, İbn Abbâs, Ebu Hüreyre, Cübeyr b. Mut'im, Rifâa el-Cühenî, Nevvâs b. Sem'ân, Ebu Sa'lebe el-Huşenî, Osman b. Ebî'l-Âs ve Âişe vardır. Ayrıca daha önce İbn Ömer ve Enes'ten de benzeri rivayetleri zikretmiştik.

Bu tür meselelerde bize düşen şudur: Allah Teâlâ hakkında câiz olanla, imkânsız (mümteni') olanı bilmemiz gerekir. Allah hakkında hareket, yer değiştirme ve değişim (tağayyür) gibi şeyler imkânsızdır.

Bu hadislere gelince, insanlar bu konuda iki görüş üzeredir: Birincisi: Bu konuda konuşmaktan kaçınanlar. Ebû Îsâ et-Tirmizî, Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne ve Abdullah b. Mübarek'ten bu tür hadisler hakkında 'Onları keyfiyetsiz (bi-lâ keyf) olarak kabul edin (iman edin)' dediklerini nakletmiştir. Bu, selefin genel yoludur.

İkincisi: Te'vil yolunu tercih edenlerdir. Onlar, dile ait anlam genişliğine dayanarak bu tür hadisleri mecazî manalara hamlederler. Çünkü nüzûlün hareket içermesi, Allah Teâlâ hakkında muhaldir. İmam Ahmed de "Rabbin geldi" (Fecr, 22) âyeti hakkında şöyle demiştir: "Yani, emri geldi."

İbnü'l-Cevzî'nin, Ahmed b. Hanbel'in bazı durumlarda te'vile başvurduğuna dair ifadeleri dikkat çekicidir. Bilindiği üzere, İmam Ahmed genel anlamda te'vil yöntemine başvurmayan bir yaklaşımı benimsemiştir. Ancak bazı rivayetler karşısında kendisinin de te'vil zorunluluğu hissettiği anlaşılmaktadır. Bu hususa Gazzâlî de işaret etmiş; Hanbelîlerin esasen te'vile mesafeli olduklarını, fakat Allah'ın sıfatlarından üç tanesini te'vil ettiklerini belirtmiştir.

Bu bağlamda, İbnü'l-Cevzî'nin akaid alanında İmam Ahmed'in yolundan ayrılıp ayrılmadığı meselesi gündeme gelebilir. Ancak ilgili ifadeler değerlendirildiğinde, onun İmam Ahmed'in çizgisinden ayrılmadığı, aksine Hanbelî geleneğin te'vil ettiği rivayet sayısını artırarak bu yöntemi daha sistematik bir çerçevede ele aldığı görülmektedir. Muhtemelen, İmam Ahmed'in sınırlı sayıdaki te'villerinden hareketle İbnü'l-Cevzî, benzer nitelikteki bazı rivayetlerin de te'vil edilebileceği kanaatine ulaşmış ve bunu bir yöntem olarak benimsemiştir. Ama selefin yoluna da asla yanlış dememiş, onu da farklı bir bakış açısı olarak onaylamıştır.

3. metin:

اذا تقرب العبد الي شبرا تقربت اليه ذراعا.

المراد بالتقرب العبد تقربه بالطاعة وبتقرب الرب تقربه بالمغفرة

والله هرولة: شده السعي وهذا ضرب مثل قال ابو عيسى الترمذي: ويروى عن الاعمش في تفسير هذا الحديث: تقربت منه ذراعا قال: يعني بالمغفرة والرحمة قال: وهكذا فسر بعض اهل العلم هذا الحديث قالوا: معناه: اذا تقرب الي بطاعتي سارعت اليه بمغفرتي ورحمتي.

"Eğer kul bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşırım."(Buhârî, "Tevhid", 50; Müslim, "Zikr", 2, (2675); Tirmizî, "Da'avât", 142)

Kulun Allah'a yaklaşmasından kastedilen şey, onun itaat yoluyla Allah'a yönelmesidir. Allah'ın kuluna yaklaşması ise, ona mağfiret (bağışlama) ve merhametiyle yönelmesidir.

"Harvele" kelimesi, şiddetli çaba ve hızlı hareket etmeyi ifade eder. Bu, bir örnekleme yoluyla anlatımdır.

Tirmizî der ki: "A'meş'ten bu hadisin tefsiri hakkında şu rivayet edilmiştir: 'Ona bir arşın yaklaştım' ifadesi, mağfiret (bağışlama) ve rahmet anlamına gelir."

Yine bazı ilim ehli bu hadisi şu şekilde yorumlamışlardır: "Bu ifadenin anlamı, 'Eğer kul bana itaat yoluyla yaklaşırsa, ben de ona bağışlamam ve rahmetimle yaklaşırım.' şeklindedir."

4. metin:

روى مسلم في أفراده من حديث معاوية بن الحكم قال كانت لي جارية ترعى غنما لي فانطلقت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة وأنا من بني آدم آسف كما يأسفون فصككتها صكة فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي فقلت ألا أعتقها قال أئتني بها فأتيته بها فقال لها أين الله قالت في السماء قال من أنا قالت أنت رسول الله قال اعتقها فإنها مؤمنة قلت قد ثبت عند العلماء أن الله تعالى لا يحويه السماء والأرض ولا تضمه الأقطار وإنما عرف بإشارتها تعظيم الخالق عندها

Muâviye b. Hakem'den rivayet edilmiştir, dedi ki: "Bir zamanlar bir cariyem vardı, koyunlarımı güderdi. Bir gün gittim, bir kurt bir koyunu alıp götürmüş. Ben de insan olarak üzülüp, ona bir tokat attım. Sonra çok pişman oldum ve Resûlullâh'a gittim. O da bunu büyük bir iş olarak gördü ve bana, 'Onu getir' dedi. Ben de onu getirdim. Resûlullâh ona, 'Allah nerede?' diye sordu. O, 'Gökte' dedi. 'Peki, ben kimim?' dedi. O da, 'Sen Allah'ın Resûlüsün' dedi. Bunun üzerine, 'Onu serbest bırak, çünkü o mümindir' dedi."

Ulema arasında göklerin ve yerlerin Allah'ı kapsamadığı, O'nun, mekânların içinde olmadığı görüşü sabittir. Ancak burada, cariyenin verdiği cevap, Allah'ı yücelten ve ta'zim eden bir işaret olarak kabul edilmiştir."

İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbih*'te çok güzel bir eleştiride bulunur:

Dediler ki: "Bu hadisler müteşabihattandır; bunların manasını ancak Allah bilir." Sonra da kalkıp dediler ki: "Bunları zahirleri üzere alırız." Hayret doğrusu! Madem ki, bu haberlerin manasını ancak Allah bilir, o zaman nasıl bir zahiri olur

> ki? İstivânın zahiri, oturmaktır; nüzûlün zahiri, bir yerden bir yere geçmektir!.. Hadisleri hissiyatın gereğine göre yorumladılar. Dediler ki: "Allah zatıyla iner, yer değiştirir, hareket eder." Sonra da eklediler: "Ama bunlar sizin anladığınız gibi değil." Böylece dinleyenleri aldattılar, aklı ve duyu algısını zorladılar. Hadisleri hissî anlamlarına göre yorumladılar.

Özetle, İbnü'l-Cevzî "Allah'ın eli, ayağı var" deyip sonra da "bunlar bizim elimiz, ayağımız gibi değildir" denilmesini tenkit etmektedir. Müteşabihat deyip, "bilmiyoruz, Allah nasıl vasfettiyse öyledir" denilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler ışığında, İbnü'l-Cevzî'nin -Hanbelî mezhebine mensup bir âlim olmasına rağmen-te'vil yöntemini benimsediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, yalnızca te'vil yaptığı gerekçesiyle Ehl-i sünnet âlimlerini eleştirmek anlamlı değildir. Aynı şekilde, İbn Teymiyye'nin farklı bir yöntemi tercih etmiş olması da onu yüceltme veya mutlak doğrulukla anma gerekçesi olamaz. İbn Teymiyye'nin metodolojik karmaşasını günümüze taşımak da isabetli değildir. Eğer mutlaka selefî bir bakışla te'vile karşı çıkılacaksa, yine Hanbelî mezhebine mensup olan İbn Kudâme'nin *Zemmu't-te'vîl* adlı eserine müracaat edilebilir. Nitekim İbn Kudâme te'vili eleştirmiştir; ancak selefin yöntemine tam olarak sadık kalarak nasları olduğu gibi aktarmış, bu ifadelere herhangi bir ilave ya da teşbihte bulunmamış, "Allah'ın eli, ayağı vardır, ama nasıl olduklarını bilmeyiz" gibi ifadelere yer vermemiştir. O zaman Ehl-i sünnet inancını İbn Teymiyye'nin muğlak ve itikadî bakımdan tartışmalı görüşleri üzerine inşa etmenin isabetli olmayacağı açıktır.

Ayrıca ilave bir bilgi olarak İbnü'l-Cevzî'nin kelamcılara yönelttiği eleştirileri kaydedelim:

> İbnü'l-Cevzî, kelamcıların haberî sıfatları te'vile tâbi tutmasını halk için zararlı ve peygamberlerin yöntemine aykırı bulmuştur. Zira ulûhiyyete dair bilgiler duyulara konu teşkil etmediğinden halkın zihninde, te'vilin getirdiği "nefiy" yoluyla değil ancak "isbât" yöntemiyle anlam kazanabilir. Peygamberler de ulûhiyyet konularını isbât yöntemine dayanarak insanlara telkin etmişlerdir. Kelâmcılar ise çoğunluğu oluşturan avamın zihninde sağlam bir ulûhiyyet akîdesi oluşturacak yerde onların akîdesini sarsmışlardır. Her ne kadar tenzihe ulaşmak için te'vil gerekliyse de bu sadece âlimler için söz konusudur. Kelâmcılar ayrıca cevher, araz, cüz' lâ-yetecezzâ gibi gereksiz tartışmalara girişmişlerdir (*Saydü'l-hâtır*, s. 101-103, 183-185, 267-272; *Telbîsü İblîs*, s. 89)

DİA'da kısaca aktarılan bu görüş *Def'u şübehi't-teşbih* adlı eserde şöyle yer almaktadır:

> Eğer biri derse ki: "Resûlullah (s.a.v.) neden teşbih (Allah'ı mahlûka benzetme) vehmi uyandıracak ifadelerle konuştu?" Biz deriz ki: İnsanlar üzerinde duyusal

algı hâkimdir; onun dışındaki şeyleri neredeyse hiç bilmezler. Bu da konuştuğu şeylerle aralarında benzerlik oluşmasından kaynaklanır. Nitekim bazı kavimler yıldızlara tapmış, onlara yarar ve zarar nispet etmişlerdir. Kimileri uykuya tapmış, uykuya iyilik, karanlığa kötülük nispet etmişlerdir. Kimileri meleklere, kimileri güneşe, kimileri Îsâ'ya, kimileri Üzeyr'e, kimileri ineğe tapmıştır. Çoğu da putlara tapmıştır. Bu nedenle onların nefisleri, duyularla algılanabilen varlıklara alışmıştır. İşte bu yüzden, Hz. Mûsâ'nın kavmi: "Bize bir ilah yap!" (A'râf, 138) demiştir.

Eğer şeriatlar sadece mücerret tenzih (her türlü nitelikten arınmışlık) ile gelseydi, bu salt nefyin karşılığı olurdu. Onlar "Bize Rabbinin sıfatını söyle!" dediklerinde, şu âyet inmiştir: "De ki: O Allah birdir." (İhlâs, 1)

Eğer onlara şöyle denseydi: "O, cisim değildir, cevher değildir, araz değildir, uzun değildir, geniş değildir, mekân kaplamaz, bir mekânda bulunmaz, altı yönden biriyle sınırlanmaz, hareket etmez, durmaz, duyularla idrak edilemez." O zaman derlerdi ki: "Sen bizi yoklukla tapınmaya çağırıyorsun, zira bize tarif ettiğin şey sadece bir nefy (olumsuzlama)."

İşte bu sebeple Hak Teâlâ, onların akıllarının anlayabileceği şekilde isimlerle onlara geldi: Sem', basar, hilm, gazap… Beyt'i inşa etti, el-Hacerül-Esved'i Allah'ın sağ eli (musafaha) gibi sembol kıldı. Yüz, iki el, ayak, arş üzerine istivâ, nüzûl gibi ifadeler geldi. Zira asıl amaç, Allah'ın varlığını ispatlamaktır ve bu, şeriat açısından tenzihden daha önemlidir -her ne kadar tenzih de ondan olsa bile. Nitekim câriyeye 'Allah nerede?' diye sordu. Resûlullâh'a soruldu: "Rabbimiz güler mi?" O da: "Evet" buyurdu. İşte bu şekilde, Allah Teâlâ hakkında duyusal ifadelerle varlık ispat edildi, sonra da teşbih vehmini kaldırmak için şu âyet geldi: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." (Şûrâ, 11)

Üstelik Resûlullâh bu hadisleri bir arada, topluca zikretmedi. Zaman zaman tek tek bazı sözleri söyledi. Dolayısıyla, bu hadisleri kitaplara bölümler halinde yerleştiren, onları belli başlıklarla düzenleyen kişi çok çirkin bir hata yapmıştır. Ayrıca, bu hadislerin tümü toplandığında da sayıca çok azdır; sahih olanı da çok azdır. Hem Peygamber Arapça konuşuyordu, dolayısıyla mecaz ve benzetmeler kullanması doğaldır. Nitekim kendisi şöyle buyurmuştur: "Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri kıyamet günü sanki iki bulut veya iki saf kuş topluluğu gibi gelir." "Ölüm, alacalı bir koç suretinde getirilir ve kesilir."

İbnü'l-Cevzî, selef âlimlerinin te'vili neden kabul etmediklerine de izah getirmiştir:

Eğer denirse ki: Neden selef âlimleri bu hadisleri tefsir etmemiş ve "olduğu gibi kabul edin" demiştir?

Şunu söyleyelim: Bu tavrın üç sebebi vardır:

1. Bu ifadeler, zihinde bir varlık duygusu oluştursun diye zikredilmiştir. Eğer tefsir edilseydi, bu duygusal yakınlık (ünsiyet) kaybolurdu. Üstelik bu ifadeler içinde, mutlaka tevil edilmesi gerekenler de vardır. Mesela: "Ve Rabbin geldi." (Fecr, 22) Yani "Rabbinin emri geldi" demektir.

Ahmed b. Hanbel de bu ifadeleri "Allah'a intikal (hareket) isnadı caiz değildir." diyerek aklî delillerle te'vil etmiştir.

2. Eğer "el" kudret anlamında te'vil edilirse, bu kez "kuvvet" anlamına da gelebilir. Bu da lafzın, taşıdığı anlamdan saptırılması riski doğurur.

3. Eğer te'vil kapısı tam anlamıyla açılırsa, yorumcular arasında bir karışıklık olur. Öyle ki, avam bir kişi "Rab Arş'a istiva etti." âyetini sorduğunda ona şöyle denirdi: "İstiva malumdur, keyfiyet akılla bilinemez, ona iman etmek vaciptir, hakkında soru sormak bidattir."

Bizim bu yönteme başvurmamızın sebebi, avam halkın derin anlamları idrak edememesidir.

İbnü'l-Cevzî, teşbihi önlemek amacıyla mecazî hadislerin yorumlanması gerektiğini savunmuş ve halkın seviyesine uygun bir dini anlatım biçimini fıkhî, kelâmî ve pedagojik bir denge içerisinde temellendirmiştir. Bu bağlamda, avam ile âlim arasında açık bir ayrım yaparak, âlimlerin te'vilde bulunabileceğini kabul etmiştir. Bu ayrım, Gazzalî'den mülhem olabilir. Zira Gazzalî, hayatının son dönemlerinde kelâmî meselelerin halka açık bir şekilde tartışılmasını uygun görmemiştir. Benzer bir tavır İbn Rüşd'te de gözlemlenir. İbn Rüşd'e göre, bu tür konular halka açılmamalı, çünkü avam nasları zahirine göre kabul ederken te'vil, filozoflara ya da burhan ehline mahsus bir faaliyettir. Nitekim İbnü'l-Cevzî ile İbn Rüşd neredeyse aynı tarihte vefat etmiştir. Bu nedenle, kimin kimi etkilediğini kesin olarak belirlemek güçtür. Belki de her ikisi de, İbn Rüşd'ün eleştirilerine rağmen, Gazzâlî'nin düşüncelerinden dolaylı biçimde etkilenmiş olabilir.

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 yayınlar.

Makale Gönderimi:

Yazılar hadisvesiyer.info adresine gönderilmelidir. Yazar çalışması ile birlikte unvanını, görev yaptığı kurumu, iletişim bilgilerini belirtmelidir. Makale başvurusunun ardından üç gün içerisinde makalenin alındığına dair elektronik posta yazara gönderilir.

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale 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 Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 10.

Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 10.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-tıbâa 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:

Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4 cilt, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze: Hicr li't-tıbâa 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 Hadīth*, 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 Hadīth*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010.

Makale:

Dipnotta:

Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat 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 İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat 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 Lütfi Çakan, "Câbir b. Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537.

Çakan, "Câbir b. Zeyd", 538.

Kaynakçada:

Çakan, İsmail Lütfi, "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
Hadīth and Sīra Studies

ISSN: 2149-9071 | e-ISSN: 2149-908X

MERİDYEN

HADİS VE SİYER ARAŞTIRMALARI MERKEZİ