



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

Cilt/Volume: I | Sayı/Number:1 | Yıl/Year 2015

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadıth and Sıra Studies

ISSN: 2149-9071

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi | *Publisher*

Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni | *Editor in Chief*

Fatma Kızıl

Genel Yayın Danışmanı | *Advisor to the Editor in Chief*

Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | *Managing Editor*

Av. Emine Doğan

Editöryal Sekretery | *Editorial Secretary*

Hatice Sarı

Logo Tasarım: Salih Pulcu | Mizanpaj: Yunus Emre Kaya

Baskı ve Cilt: Seçil Ofset

100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi 4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul

Tel: 0212 629 06 15 | Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact

Mimar Sinan Mah. Dr. Fahri Atabey Cad. No:5 34672 Üsküdar - İstanbul - Türkiye

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

e-mail: editor@hadisvesiyer.info - editor@hadithandsira.info

www.hadisvesiyer.info - www.hadithandsira.info

www.sonpeygamber.info - www.lastprophet.info

© Meridyen Derneği / Meridyen Association

Kasım/November, 2015

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

Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

Danışma Kurulu | *Advisory Board*

Ali Akyüz / Marmara Üniversitesi

Tayfun Amman / Sakarya Üniversitesi

M. Fatih Andı / Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Adem Apak / Uludağ Üniversitesi

Nicolet Boekhoff-van der Voort / Radboud University

Jonathan Brown / Georgetown University

Mete Çamdereli / İstanbul Ticaret Üniversitesi

Adnan Demircan / İstanbul Üniversitesi

Mustafa Ertürk / İstanbul Üniversitesi

Tahsin Görgün / İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

İbrahim Hatiboğlu / Yükseköğretim Kurulu

Pavel Pavlovitch / Sofia University

Yavuz Ünal / Ondokuz Mayıs Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	5
Editörden.....	7

Makaleler | *Articles*

Muahhar Siyer Kaynaklarında Mevzû Hadis Kullanımı: Şemseddin eş-Şâmî Örneği ve Makrîzî ile Mukayesesi <i>Fatımatüz Zehra Kamacı</i>	12
Hadis Literatüründe Hâşiyeler: <i>Nuhbetü'l-fiker</i> ve <i>Nüzhetü'n-nazar</i> Üzerine Yapılan Hâşiyeye Çalışmaları Bibliyografyası <i>Sezai Engin</i>	76
Moroccan Islamist Nadia Yassine Imagines the Life of the Prophet <i>Ruth Roded</i>	100
Müslim'in <i>Sahîh</i> 'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler <i>Dilek Tekin</i>	124
2000 Sonrası Siyer Konulu Romanlarda Kadın Sahâbe Profilleri <i>Gönül Yonar</i>	164

Değerlendirme Yazıları | *Review Essays*

Hadîsin İlk Yazılı Kaynakları veya Takyîdü'l-İlm Meselesi <i>Kasım Şulul</i>	185
The Kitâb Rûḷa Bizānī <i>Mustafa Dehqan</i>	203

Kitap Değerlendirmeleri | *Book Reviews*

Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi - Ahmet Yücel <i>Ali Kuzudişli</i>	215
Siyer Tasarımı: Geçmişten Geleceğe Siyer'in Serüveni - Şaban Öz <i>Güllü Yıldız</i>	219
Memlûklerin Son Asrında Hadis -Kahire 1392-1517 - Halit Özkan <i>Ferhat Gökçe</i>	225

Araştırma Notları ve Yazışmalar | *Research Notes Correspondence*

"Allah'ın Düşmanının Kızı!" Bir Metin Tenkidi Örneği Yavuz Köktaş	235
--	-----

ÖNSÖZ

İlim dünyamızın kıymetli mensupları,

Günümüz dünyasında gerek oryantalist müktesebatın geldiğı nokta gerek kitle iletişim platformlarında bu alanlara dair gündemin sürüklendiğı atmosfer ve yaratılan çarpık algılar İslam Peygamberi'nin evrensel mirası hakkında yapılacak ilmi çalışmaların önemini kat kat arttırmış durumdadır. Asırlar boyunca binlerce âlim ve ârifin olağanüstü çabalarıyla inceden inceye inşa edilen klasik İslamî ilim geleneğinin ufkunu tevarüs ederek içinde bulunduğumuz çağın dilini yakalamaktan öte onu yeniden inşa etmek Müslüman dünyanın her bir ferdinin vazifesidir.

Meridyen Derneğ'i'nin bu vizyonla 2007 yılında hayata geçirdiğı Sonpeygamber.info Projesi, kısa zamanda dijital platformların sınırlarını aşarak akademik projelere himaye eden bir hüviyet kazandı. Önümüzdeki yıllarda sekizincisi düzenlenecek olan Hadis ve Siret Ödülleri, beş yıl boyunca farklı temalar altında disiplinlerarası bir perspektifle organize edilen Siyer Atölyesi ve onun nihayete erdirildiğı Türkiye'de Tüm Yönleriyle Siyer Çalışmaları Sempozyumu gibi faaliyetlerle bugüne kadar alana katkı sağlamaya, çalışmaların nitelik düzeyini yükseltmeye ve başarılı olanları ödüllendirmeye gayret gösterdik. Söz konusu yörüngedeki projelerimize bir yenisini eklemek ve başka çalışmalara da zemin hazırlamak amaçlarıyla elinizde ilk sayısı bulunan Hadis ve Siyer Araştırmaları dergisini ilim ve fikir dünyamızın hizmetine sunmaktan duyduğumuz mutluluğı sizlerle paylaşmak istiyoruz. Uluslararası bir mecra olmayı hedefleyen dergimize siz kıymetli akademisyenlerimizin katkılarını beklemekteyiz.

Bu vesileyle yürütmekte olduğumuz projeleri her zaman maddi-manevi destekleriyle ayakta tutan Meridyen Derneğ'i üyeleri ile gönüllülerine, rehberlikleriyle katkı sağlayacak olan *Hadis ve Siyer Araştırmaları* Danışma Kurulu üyelerine, derginin yayın yönetmenliğini üstlenen Dr. Fatma Kızıl'a ve tüm çalışanlarımıza içten teşekkürlerimizi arz etmeyi borç bilirim.

Saliha Büyükdeniz

Meridyen Derneğ'i

Yönetim Kurulu Başkanı

EDİTÖRDEN

İlk Sayımızı Yayımlarken

Çağdaş dönem, hayatın her yönü gibi İslâmî ilimlerle meşgul olma şekillerini de etkiledi hatta önemli ölçüde değiştirdi. Telif türleri, dil ve üslûb, terminoloji, bir çalışmanın ilmî kabul edilmesine yönelik yerleşik kriterler düşünöldüğünde Türkiye İlahiyatlarının İslâmî ilimlerin tedrisi açısından ‘yeni’ bir mahiyet taşıdığı söylenebiler. Aldığı bütün tenkitler ve 1924’ten itibaren fâsılalarla devam eden faaliyet hayatına rağmen İlahiyat fakülteleri, yeni telif tarzları, matbuatı ve temel metinleri ile Türkiye’de dinî eğitim-öğretim faaliyetlerinin tartışmasız en önemli aktörleridir ve modern dünyada İslâmî ilimlerle meşgul olma ve onları bugün için de geçerli ve belirleyici hâle getirme vazifesi öncelikle onların uhdesindedir. İslâmî ilimlerin modern dünyada tekrar yönlendirici hâle getirilmesi için gerekli adımlardan birisi de şüphesiz disiplinlerarası bir yaklaşım geliştirmek ve sosyal bilimlerin birikimini göz önünde bulundurmaktır. İşte Hadis ve Siyer Araştırmaları, hem siyer ve hadis sahaları arasında en azından temel aldıkları rivâyetlerin müşterekliği nedeniyle kaçınılmaz biçimde mevcut olan irtibatı vurgulamayı hem de bu sahalarla diğer ilim dalları arasında köprüler kurmayı hedefleyerek yayın hayatına başlıyor.

İslâmî ilimler artık sadece Müslümanların değil, diğer din mensuplarının da ilgilendiği ve telif verdiği bir saha hâline geldiği için ‘uluslararası’ yayın yapmanın her zamankinden daha fazla önem arz ettiği bir dönem yaşıyoruz. Bu nedenle dergimiz en kısa sürede uluslararası bir dergi hâline gelmek için gerekli adımları atarken, Batı ve Arap dünyasındaki ilim adamlarının çalışmalarına yer vermek kadar Türkiye akademisyenlerinin çeşitli disiplinlerdeki birikiminden istifade edip, bu birikimi dünyaya taşımayı da hedefliyor. Eğer “İslâmî ilimlerle meşgul olacak bir kişinin muhakkak Türkçe de öğrenmesi lâzım” algısının yerleşmesine katkıda bulunabilirsek, bu bizim için bir mutluluk vesilesi olacaktır. Bu noktada Sonpeygamber.info projesi kapsamında “Hadis ve Siret Ödülleri”, “Siyer Atölyesi”, “Türkiye’de Tüm Yönleriyle

Siyer Çalışmaları Sempozyumu” ve Hz. Peygamber’in anlaşılması ve dünyaya anlatılması konusunda düzenlediği yuvarlak masa toplantıları ile Meridyen Derneği’nin tecrübesi de bizim için bir imkân teşkil ediyor.

Uzun süren hazırlık sürecinin ardından ilk sayımızda, hakem değerlendirmelerinden geçen makalelerin yanı sıra değerlendirme yazıları ve araştırma notları kısımlarına yer verdik. Kitap değerlendirmeleri bölümünde ise yalnız yeni yayımlanmış kitapların tanıtımı değil, içerik değerlendirmesi ve gerektiğinde de muhteva tenkidi hedeflendi. Dergimizin farklı ve en fazla önem verdiğimiz kısımlarından birisinin “Araştırma Notları ve Yazışmalar” başlığını taşıyan bölümü olduğunu da belirtelim. Bu bölümün hocalarımızın yayımlanmazsa unutulacak ve sonraki nesillere ulaşmayacak tecrübelerinin muhassalasının okuyucuyla buluşmasına, ayrıca müspet mânasıyla ‘tartışma’lara ve müzakerelere vesile olmasını umut ediyoruz. Bu nedenle bölümün ismini “Araştırma Notları ve Yazışmalar” şeklinde belirleyerek dergide yayımlanmış herhangi bir yazıya yönelik tenkitlerin yanı sıra müzakere ve münakaşaya katkıda bulunacak birkaç paragraflık e-posta, mektup gibi yazılara da yer açmak istedik.

Son olarak, fikir aşamasından size ulaşana kadar derginin hazırlıklarında katkısı bulunan isimlere teşekkür etmek isterim. Öncelikle dergi gibi emek, masraf ve mesai isteyen bir projeyi üstlendiği ve himaye ettiği için Saliha Büyükdeniz Hanımefendinin şahsında Meridyen Derneği’ne şükranlarımı sunarım. Derginin hazırlıkları ve planlaması için yapılan ilk toplantıda hazır bulunan Fatma Ekinci, Aysun Özkan ve Şerif Eskin’in kanaatleri derginin hedeflerinin tespiti ve bu yönde atılacak adımlar konusunda son derece yardımcı ve belirleyici oldu. Zaman zaman bir sayfayı bulan soru ve istişare taleplerimle meşgul ettiğim Şerif Beye, dergimizin editöryal sekreteryasını yürüten Hatice Sarı’ya, dizgiyle kendisini fazlaca uğraştırdığımız Yunus Emre Kaya’ya da hassaten teşekkür etmek isterim.

Dergimize başvuran makalelerden bir kısmının hakem süreci neticesinde yayımlanması uygun görülmesi de hakem yorum ve düzeltmelerini yazarlara ulaştırarak, bu makalelerin içeriğinin gelişmesine katkıda bulunmayı istedik. Bu açıdan hem hakemlerimizin hem de dergimizin uzun vadede akademik çalışmalara bu tür bir katkısının da bulunma imkânı bizi sevindirmektedir. Danışma kurulunda bulunmayı kabul eden hocalarımızın hemen hepsi sadece ismen değil, yardımcı olabilecekleri konularda her zaman kendilerine başvurabileceğimizi de belirterek davetimizi kabul ettiler. Bu nedenle isimleri, bizim için hem onur hem de sevinç vesilesidir.

Derginin ilk sayısı olması nedeniyle önerilerinizi bilhassa beklediğimizi, bu derginin bizden çok Türkiye akademisyenlerinin, hadis ve siyer talebelerinin olduğunu belirtelim. Yazılarıyla dergiyi ileri noktaya taşıyacak asıl kişilerin siz kıymetli ilim insanları olduğunu hatırlatarak, Hadis ve Siyer Araştırmaları’nı size emanet ediyoruz.

Fatma Kızıl



MAKALELER

ARTICLES

Muahhar Siyer Kaynaklarında Mevzû Hadis Kullanımı: Şemseddin eş-Şâmî Örneği ve Makrîzî ile Mukayesesi

Fatimatüz Zehra Kamacı*

Özet

Hız. Peygamber'in hayatı ile ilgili kronoloji, yer-zaman, sebep-sonuç, sosyal-siyasî ve iktisadî yapı gibi detayları tespit etmeyi gâye edinen siyer ilminin, zayıf hadislerle amel noktasında hadis, fıkıh gibi ilim dallarından daha serbest davrandığı bilinen bir husustur. Ancak hiçbir şart ve koşulda müsamaha gösterilmesi mümkün olmayan "uydurma hadisler" mevzubahis olduğunda durum değişmektedir. Çok sayıda hadis kaynağından istifadeyle yazılan Şâmî'nin *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd* ve Makrîzî'nin *İmtâ'u'l-Esmâ* isimli eserleri incelendiğinde, siyer âlimlerinin zayıf hadislerle gösterdikleri müsamahayı mevzû hadislerle göstermedikleri, mevzûât literatürüne vâkıf oldukları ve bu tür haberleri eserlerine ya hiç almadıkları ya da mevzûât literatürüne atıfla uydurma olduğuna dair uyarıları zikretmeksizin kullanmadıkları anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Zayıf, mevzû, hadis, siyer, muahhar kaynak, Şâmî, Makrîzî, *Sübülü'l-hüdâ*, *İmtâ'u'l-esmâ*.

The Usage of Mawdû (Fabricated) Hadīths in the Secondary Sīrah Sources: A Comparative Study of Sīrah Books by Shamsaddīn al-Shāmī and al-Maqrizī

Abstract

Using da'if reports is controversial but not completely rejected based on some conditions especially in Islamic history and in the sīrah studies due to their aim to find details about date, place or social life. But fabricated reports are not considered to be hadīth. When we study two possibly the largest sīrahs ever written, Shāmī's *Subul al-huda* and Maqrizī's *Imtā' al-asmā*, and compare them in terms of mawdū ahadīth, we realise that when they used a mawdū tradition for any reason, they explained the real nature of the tradition and the reason they used it in spite of its being mawdū.

Key words: Da'if, mawdū, hadīth, sīrah, secondary source, al-Shāmī, al-Maqrizī, *Subul al-hudā*, *Imtā al-asmā*.

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, fzkamaci@hotmail.com.

Giriş

İslâm'ın iki temel bilgi kaynağından birisi olan hadislerin sıhhat derecesine göre derecelendirilip isimlendirilmesi hususu, başta hadis olmak üzere bütün İslâmî ilimleri ilgilendiren oldukça önemli bir meseledir. Hadisler, sıhhat derecesine göre sahîh, hasen, zayıf, mevzû gibi derecelendirmelere tabi tutulurken temel İslâmî ilimler, özellikle zayıf hadislerin tespiti ve amel edilmesi hususunda farklı esaslar belirlemişlerdir. Bu hususta Hz. Peygamber'in hayatı ile özel olarak ilgilenen siyer, hadis ve fıkıh birbirinden ayrılmaktadır. Zayıf hadislerle amel noktasında her ne kadar hadisçilerle fıkıhçılar arasında "Özellikle ahkâm konularında zayıf hadisle amel edilmez yahut hiçbir konuda zayıf hadisle amel edilmez." şeklinde prensipler belirlenmiş olsa da yapılan araştırmalar, belirli ölçüler dahilinde ahkâm konularında da özellikle günlük hayatın pratik ihtiyaçlarına karşılık gelen durumlarda zayıf hadislerden yararlanıldığını ortaya koymaktadır.¹ İslâm tarihinin bir parçası olan siyer ise hadis ve fıkıhtan farklı olarak Hz. Peygamber'in hayatını, kronoloji, sebep-sonuç, zaman ve mekân unsurlarıyla birlikte ya da sosyal hayatın en ince detaylarını ortaya koyacak şekilde tespit etmek durumundadır. Bu yönüyle, bizâtihi Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin senet ve metin tenkidi ile ilgilenen hadisten, hadislerden çıkardığı hükümleri amelî konulara uygulayan fıkıhtan farklıdır. Hz. Peygamber'in hayatını, tarih, yer, zaman, neden-sonuç ilişkisi içerisinde ya da sosyal tarihle ilişkili yönlerini detaylandıracak şekilde bir örgü oluşturmak tarihçiye, sadece sahîh ve hasen olarak nitelendirilen hadislerden yararlanma imkânı tanımamakta, anlatımda ortaya çıkan boşlukları ve çelişkileri gidermede zayıf rivayetler hayati önem kazanmaktadır.

"Hz. Peygamber'e ait olmayıp onun ağzından uydurulan sözler" yani mevzû hadisler ise söz konusu bağlamda farklı bir zemine oturmaktadır. Çünkü her ne kadar hadis usûlünde mevzû hadislerin, zayıf hadislerin en şerhileri olarak değerlendirilmesi durumu söz konusu olsa da bu görüş, Hz. Peygamber adına uydurulan sözlerin hadis olarak nitelendirilip, Hz. Peygamber'e ait olan ya da ait olması kuvvetle muhtemel olan sözlerle bir arada değerlendirilmesinin doğru olmadığı savunularak eleştirilmiştir.² Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle, kendi ağzından bilerek yalan uydurmanın ne kadar

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Saffet Sancaklı, "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahîh Hadislerle Karıştırılma Problemi", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 37, sayı.1, Ankara 2001, s. 40-44; Ayşe Esra Şahyar, *Kütüb-i Sitteden Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)*, İstanbul 2011, ilgili yerler; Kadir Gürler, "Zayıf Hadislerle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm yolu: Telakki bi'l-Kabûl", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı. 22, Çorum 2012, s. 25.

2 M. Yaşar Kandemir, "Mevzû", *DİA*, XXIX (Ankara 2004), s. 493; Bekir Kuzudışlı, "Hadis Tarihi Araştırmalarında Mevzû İsnad Verilerinden Yararlanma İmkânı ve Sorunları", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 11, sayı. 32, 2007, s. 91.

kötü bir şey olduğunu³ bunu bilerek yapanların cehenneme gireceğini⁴ söylemiştir. Hz. Peygamber'in, sebebi her ne olursa olsun bilerek ve isteyerek kendisi adına hadis uyduran kimselerle ilgili bu kat'î uyarısı bilinmekte iken, İslâmî ilimler alanında eser ortaya koyan kimselerin, mevzû olduğuna işaret etmeden, Hz. Peygamber'e aitmiş gibi göstererek bu rivayetlerden yararlanmak istemesinin kabul edilebilecek bir yönü bulunmamaktadır. Ancak mevzû hadisleri kat'î olarak tespit edip sahih-hasen-zayıf nevilerinden tamamen ayırmak her zaman kolay olmamaktadır. Nitekim mevzû hadisleri bir araya getiren mevzû'ât kitaplarında, çoğu zaman hadis âlimlerinin, ele aldıkları hadisin hasen mi zayıf mı yoksa mevzû mu olduğu hususunda ihtilaf ettikleri dikkatleri çekmektedir. Her ne kadar dirâyetü'l-hadis ilminde, cerh ve ta'dilde tarafsız değerlendirme yapabilmek için çeşitli kriterler belirlenmiş olsa da ortaya çıkan ihtilaflar, nihâî noktada kesin bir karar vermeden önce, esas alınan cerh ya da ta'dil hükmünün isabetli olup olmadığının ayrıca araştırılması gerektiğini ortaya koymaktadır.⁵ Bu durumda, hadis münekkittlerinin görüşlerinin detaylı incelemesini yapmadan, mevzû'ât kitaplarında geçen her hadisin uydurma olduğunu söylemek sağlıklı olmayacaktır.⁶

Sahâbe devrinin sonu tâbiîn devrinin başlarında, İslâm dünyasındaki fitne hareketleri ile başlayıp gitgide artış gösteren hadis uydurma faaliyeti, başta sahâbiler olmak üzere tâbiîn ve sonraki nesiller tarafından sıkı bir şekilde takibe alınmıştır. Böylece hadis âlimleri, ilk tedvin döneminden itibaren mevzû hadisleri bulup tespit etmekte oldukça titiz davranmışlardır. Bu tespitler, ilerleyen asırlarda mevzû hadisleri bir araya toplayan müstakil eserlerin te'lifini beraberinde getirmiştir.

3 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), el-Câmi'u's-sahih, *Mevsû'atü'l-hadisi's-şerîf el-kütübü's-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000, "Muqaddime", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce (ö. 273/887), es-Sünen, *Mevsû'atü'l-hadisi's-şerîf el-kütübü's-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000, "Sünne", 5; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279/892), el-Câmi'u's-sahih, *Mevsû'atü'l-hadisi's-şerîf el-kütübü's-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000, "İlim", 9; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî* (nşr. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer), I-XXV, Beyrut 2009, II, 225.

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), el-Câmi'u's-sahih, *Mevsû'atü'l-hadisi's-şerîf el-kütübü's-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000, "İlim", 38; Müslim, "Mukaddime", 2; İbn Mâce, "Sünne", 4; Tirmizî, "Fiten", 70; Ebû Muhammed Takıyyüddin el-Makrizî (ö. 845/1442), *İmtâü'l-esmâ bimâ li'r-Resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (nşr. Muhammed Abdühamid en-Nümeysî), I-XV, Beyrut 1999, X, 297.

5 Bk. Selahaddin Polat, Cerh ve Ta'dilin Tenkidi, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Kayseri 1985, ilgili yerler.

6 Cerh ta'dil âlimlerinin değerlendirmelerindeki farklılıklarla ilgili bir değerlendirme için bk. M. Cemal Sofuoğlu, Zayıf ve Mevzû Hadisler Açısından Tirmizî'nin Sünen'i Üzerine Bir İnceleme, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 6, İzmir 1989, s. 78-80; Harun Özçelik, Mevzû Hadisleri Tespitte Metod Farklılıkları, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 22, Erzurum 2004, s. 209-216; Kuzudişli, s. 96-97.

Uydurma hadisler üzerine yazılmış olan çok sayıdaki eserden başlıcaları; İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113), *Tezkiretü'l-mevzû'ât*;⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Mevzû'ât*;⁸ Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*;⁹ Ebü'l-Hasan İbn Arrâk'ın (ö. 963/1556) *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a ani'l-ahbâri's-şenî'ati'l-mevzû'a*;¹⁰ Fettenî'nin (ö. 986/1578) *Tezkiretü'l-Mevzû'ât*,¹¹ Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*¹² ve *el-Mevzû'âtü's-sugrâ* diye de anılan *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû*,¹³ Şevkânî'nin (ö.1250/1834) *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*¹⁴ isimli eserleri ile halk arasında meşhur olmuş olan hadisleri toplayan Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*,¹⁵ Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *el-Makâsîdü'l-hasene*,¹⁶ Süyûtî'nin *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*¹⁷ ve Aclûnî'nin (ö. 1162/1749) *Keşfu'l-hafâ*¹⁸ isimli eserleridir.¹⁹

7 Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113), *Tezkiretü'l-Mevzû'ât* (nşr. Muhammed Emin el-Hancı), Kahire 1323.

8 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali (ö. 597/1201), *el-Mevzû'ât* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), I-III, y.y, 1983.

9 Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö. 911/1505), *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ahbâri (ehâdisi) l-mevzû'a* (nşr. Ebü Abdurrahman b. Uveyza), I-II, Beyrut 1996.

10 İbn Arrâk Ebü'l-Hasen Nûruddin Ali b. Muhammed (ö. 963/1556), *Tenzihü's-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şenî'ati'l-mevzû'a* (nşr. Abdülvehhâb Abüllatif-Abdullah Muhammed es-Siddik), I-II, Kahire 1378.

11 Cemâlüddin Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî (ö. 986/1578), *Tezkiretü'l-mevzû'ât* (nşr. Emin Demc), Beyrut t.y.

12 Ebü'l-Hasen Nûruddin Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a: el-Mevzû'âtü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Latif es-Sabbâğ), Beyrut 1986.

13 Ebü'l-Hasen Nûruddin Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû: el-Mevzû'âtü's-sugrâ* (nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde), Beyrut 1398. Bu eser, Halil İbrahim Kutlay tarafından Abdülfettâh Ebü Gudde'nin neşir notlarıyla birlikte Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Ali el-Kârî, *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler* (trc. Halil İbrahim Kutlay), 5.baskı, İstanbul 2014.

14 Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a* (nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî), Kahire 1960.

15 Ebü Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1986.

16 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî (ö. 902/1497), *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine* (nşr. Muhammed Osman el-Huş), Beyrut 1985.

17 Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö. 911/1505), *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire* (nşr. Muhammed Latif es-Sabbâğ), Riyad 1983.

18 Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî (ö. 1162/1749), *Keşfu'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, I-II, Beyrut 1932.

19 M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Ankara, 1975, s. 138-168.

Yukarıda zikrettiğimiz eserler incelendiğinde, cerh-ta'dîl hususunda hadis tenkitçileri arasında ortaya çıkan müteşeddîd-mutavassît-mütesâhil ayırımının,²⁰ mevzû hadislerin tespit ve cem'i noktasında da etkili olduğu görülmektedir. Tenkit tarzı açısından aşırı temkinli ya da ılımlı olmalarına göre cerh-ta'dîl âlimlerinin mevzû hadislerle ilgili eserlerine aldıkları hadis sayısı değişmiştir. Örneğin Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a* isimli eserini, râvileri ve rivayetleri değerlendirirken aşırı bir tutum takınmış olan İbnü'l-Cevzî'nin 1850 haberi incelediği *el-Mevzû'ât*'ını tenkit etmek üzere kaleme almıştır. Ali el-Kârî ise tüm bu ihtilafları inceleyerek, uydurma olduğu hususunda ittifak edilen hadisleri *el-Mevzû'atü'l-kübrâ* ve *el-Mevzû'atü's-sugrâ* isimli eserlerinde bir araya getirmeye çalışmıştır.²¹ Her ne kadar Ali el-Kârî, hakkında mevzû olduğuna dair ittifak olan hadisleri bir araya getirmeye çalışmışsa da sonuç itibarıyla, *el-Mevzû'atü'l-kübrâ* isimli eserindeki hadislerden 15'inin mevzû değil, hasen ya da zayıf olduğuna hükmetmiş,²² *el-Mevzû'atü's-sugrâ*'dakilerin ise 7 tanesinin hasen ya da zayıf olduğunu ortaya koymuştur.²³ Bu durumda Ali el-Kârî'nin eserlerinde, mutlak olarak mevzû olduğuna dair cerh-ta'dîl âlimleri arasında ittifak bulunan hadislerin yer aldığını söylemek mümkün görülmemektedir. Ancak mevzû hadisleri toplayan diğer eserlere nazaran ittifakları esas aldığından, onun eserleri vesilesiyle mevzû hadislerle ilgili daha net bir bakış açısı kazanmak mümkün olmaktadır.

Hiz. Peygamber'in hayatı ile ilgili detayları ortaya koyarken, ihtiyaç duydukça zayıf hadislerden yararlanmış olan siyer-megâzî müelliflerinin, mevzû hadisler söz konusu olduğunda ise umumiyetle, cerh ta'dîl âlimlerine özgü bir ifadeyle mütesâhil olmadıkları görülmektedir. Hiz. Peygamber'in hadis uyduranlarla ilgili sözlerinde "bilerek ve isteyerek, farkında olarak" vurgusunu iyi anlayan çoğu siyer-megâzî müellifi, hakkında şüphe bulunan hadisleri, şüpheli olduğuna dikkat çekmeden ya da şüpheli olmasına rağmen neden yer verdiğini izah etmeden eserlerine almama gayreti içerisinde olmuştur. Zayıf hadislerden farklı olarak uydurma hadislerle ilgili eserler, Hiz. Peygamber'in hayatı ile ilgili İslam tarihinin peşinden koştuğu sebep-sonuç, yer-zaman, kronoloji gibi hususları değil, genellikle bu gibi unsurlardan bağımsız çeşitli konularda inzâr eden ya da tebşîr ihtiva eden bir takım rivayetleri içermektedir. Dolayısıyla bir İslam tarihçisinin, Hiz. Peygamber'in hayatı ile ilgili ana örgüyü mevzû'ât kitaplarındaki uydurma hadisler üzerinden kurması zaten mümkün gözükmemektedir. Muahhar kaynaklar söz konusu olduğunda ise durum

20 Bk. Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 111.

21 Ali el-Kârî'den önce Fettenî, hakkında ittifak bulunan zayıf hadislerle uydurma hadisleri bir araya getirmek üzere *Tezkiretü'l-Mevzû'ât* isimli eserini kaleme almıştır.

22 Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Ali el-Kârî ve eseruhû fî ilmi'l-hadis*, Beyrut 1987, s. 244, 253-254.

23 Kutlay, s. 212.

değişmektedir. İslâm dünyasında hicrî 7. asırdan sonra, Hz. Peygamber'in siyer ve megâzisiyle ilgili hadis, siyer, fıkıh, lügat, ensâb, tabakât, edebiyat, delâil, şemâil, hasâis gibi Hz. Peygamber'le ilgili bilgi ihtivâ edebilecek her türlü kaynaktan istifadeyle oldukça hacimli, adeta ansiklopedi mahiyetinde kitaplar te'lif edilmiştir. Makrîzî'nin *İmtâ'u'l-esmâ* ve Zürkânî'nin *Şerhü'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*²⁴ isimli eserleri bunlara örnektir. Şâmî'nin *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*²⁵ isimli eseri de bunlardan birisi ve hatta en kapsamlısıdır. Bu eserin temel özelliği, Hz. Peygamber'in hayatını yalnızca kronolojik olarak ele almakla yetinmeyip, ilaveten Hz. Peygamber'in ahlâkı, ibadetleri, huyu ve tavırları, peygamberliğine mahsus halleri, günlük hayatına dair yeme içme, giyinme, ashabıyla münasebet gibi hususlar ile binekleri, eşyaları vb. bahisler açmasıdır. Bu bahisler altında hadis, fıkıh, delâil, şemâil gibi çok çeşitli kaynaklardan edindiği bilgileri son derece detaylı bir şekilde ele almıştır. Adeta Hz. Peygamber'le ilgili hiçbir rivayeti dışarıda bırakmama hedefiyle te'lif edilmiş olan bu eserde, olayların kronolojik olarak ele alındığı bölümlere nazaran çok daha kapsamlı olan kısımlardaki rivayet çeşitliliği, uydurma hadislerin kullanılıp kullanılmadığı sorusunu akla getirmektedir. Hz. Peygamber'in hayatını, olabilecek en detaylı bir şekilde ele alan bu vb. muahhar siyer kaynaklarında, uydurma hadis kullanılıp kullanılmadığı hususu, siyer-megâzî kaynaklarındaki rivayetlerin güvenilirliğini ortaya koymak açısından oldukça önem arz etmektedir.

Biz uydurma hadislerin, Hz. Peygamber hakkında yazılmış ansiklopedi mahiyetinde bir eser olan *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*'daki izini sürdürdüğümüz bu makalemizde, mevzû hadisler hususunda hadis münekkitleri arasındaki ihtilaflardan ziyade ittifakları tespit eden Ali el-Kârî'nin *el-Mevzûatü'l-kübrâ* ve *el-Mevzûatu's-sugrâ* isimli eserlerini esas aldık. Böylece İslâm tarihi boyunca münekkitlerin, şüphe duydukları rivayetleri bir tarafa bırakıp, mevzû olduğu hususunda kesine yakın bir şekilde kanaat serdettikleri rivayetleri bir arada görmek istedik. Ancak, Ali el-Kârî'nin eserlerini incelediğimizde, özellikle *el-Mevzûatü'l-kübrâ*'da ihtilaflı pek çok hadis olduğunu müşahade ettik ve ihtilafları serdettik. Bu durumda Ali el-Kârî'nin, mevzû'ât konulu eserlerinde zikrettiği hadislerin hepsinin uydurma olduğu kesin olmadığı gibi, ele aldığımız siyer kaynaklarının bu hadislerle eserlerinde yer vermiş olmaları da doğrudan ve mutlak bir şekilde mevzû hadis kullandıklarını göstermemektedir. Bahsi geçen eserlerde ele alınan hadislerin, senet tenkidi noktasında ve sahih bir senetle gelmiş olsa dahi anlam bakımından şüphe uyandırdığı durumlarda metin tenkidi noktasında ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir. İşte

24 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî (ö. 1122/1710), *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*, (nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî), I-XII, Beyrut 1996.

25 Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî (ö. 942/1535), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd* (nşr. Âdil Ahmed-Ali Muhammed), I-XIV, Beyrut 1993, *Peygamber Külliyyatı* (trc. Halil İbrahim Kaçar ve dğr.), I-XII, İstanbul 2006.

bu noktada ihtilaflar ve hadis münekkitlelerinin gerekçeleri, siyer müelliflerinin de bu ihtilaf ve gerekçelerden haberdar olup olmadıkları önem kazanmaktadır.

Şâmi *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd* isimli eserinin mukaddimesinde, uydurma hadisleri diğerlerinden ayırmak hususunda titiz davrandığını, uydurma hadisleri eserine almadığını açıkça beyan etmiştir.²⁶ Senetsiz hadis zikretmemeye özen göstermiş ve rivayetlerin sadece senet ve metinleriyle değil, hadis münekkitlelerinin hadisin değeri hakkındaki değerlendirmeleriyle de ilgilenmiştir. Bu elbette takdir edilmesi gereken bir çabadır. Ancak tarihçiliği yanında hadisçiliği ile de ön plana çıkan Makrîzî ile Şâmi arasında, yararlanılan hadisleri senet ve netin tenkidine tâbî tutma noktasında ne gibi benzerlikler yahut farklar bulunmaktadır? İşte bu sorunun cevabını bulabilmek adına çalışmamızda, Şâmi'nin *Sübülü'l-hüdâ* isimli eseriyle Makrîzî'nin *İmtâ'u'l-esmâ* isimli eserini, mevzû hadislerden yararlanma açısından mukayese etme yoluna gittik. Çünkü Makrîzî, Şâmi'den farklı olarak tarihçi olmasının yanında aynı zamanda bir fakih ve hadisçidir, yıllarca hadisle meşgul olmuştur.²⁷ Burada örnek olması açısından Makrîzî'nin ve Şâmi'nin sıhhati ile ilgili tartışmalar yaptıkları bir rivayeti karşılaştırmalı olarak ele alalım:

Makrîzî Hz. Peygamber'in mu'cizelerini ele aldığı 5. ciltte, Beyhakî'den naklen, Hz. Peygamber'in büyük abdestini yaptığında etrafa herhangi bir nahoş koku yayılmadığını bildiren, senedinde Hüseyin b. Ulvân'ın olduğu bir rivayeti tahrîc etmiş ve Beyhakî'nin “Bu Hüseyin b. Ulvân'ın uydurduğu rivayetlerden birisidir, zikretmeye gerek yoktur, Hz. Peygamber'in mu'cizeleriyle ilgili sahîh yollardan gelen pek çok rivayet varken Hüseyin b. Ulvân'ınkine gerek yoktur.” açıklamasına yer vermiş, sonra da Hüseyin b. Ulvân'la ilgili İbn Maîn, Nesâî, İbn Adî'nin görüşlerini zikretmiştir. Devamında aynı rivayetin farklı tarîklerine dikkat çekmiştir.²⁸ Şâmi de Hz. Peygamber'in hasâisi bağlamında konuyu ele almış ve Makrîzî gibi Beyhakî'nin Hüseyin b. Ulvân'la ilgili açıklamalarına yer verdikten sonra aynı şekilde rivayetin, râvileri hadis uydurmakla itham edilmemiş olan tarîklerini zikretmiştir.²⁹

Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd Ali el-Kârî'nin mevzû'ât ile ilgili te'liflerinde zikredilen uydurma hadisler ışığında tarandığında, 51 ortak rivayet tespit olunmaktadır. Bu makalede 51 rivayetle ilgili senet yahut metin tenkidi yönüyle mevzûât literatüründe serdedilen görüşler zikredilecek, ardından ilgili rivayetlerin kapsam dâhilindeki

26 Şâmi, I, 1.

27 Cemâleddin Şiyâl, Müellefâtü'l-Makrîzî, *Dirâsât anî'l-Makrîzî* içinde, Kahire 1971, s. 23; Osman Cengiz, *Makrîzî'nin İmtâ'u'l-Esmâ İsimli Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010, s. 46.

28 Makrîzî, V, 302.

29 Şâmi, X, 474.

iki siyer kaynağında hangi bağlamda zikredildikleri ve nasıl değerlendirildikleri hakkında bilgi verilecek, gerekli görülen yerlerde mukayeseler yapılacaktır. Makalede siyer âlimlerinin değerlendirmelerinde isabet edip etmediğini tespit etmek gayesi güdülmendiğinden, hadislerin sıhhati ile ilgili ayrıca bir tartışma yürütülmeyecek, mevzûât kitaplarında verilen bilgilerle yetinilip tahlili yorumlara girilmeyecektir. Buna göre bahsi geçen 51 rivayeti özellikleri açısından 5 kategoride ele almak mümkündür:

a) Hadis Münekkitleriyle İhtilafa Düştüğü ya da İhtilafları Ele Aldığı Hadisler

Şâmî, kendisinden önce te'lif edilmiş eserlerde Hz. Peygamber'le ilgili ne kadar rivayet, bilgi, yorum varsa bir araya getirip incelediği *Sübülü'l-hüdâ*'da, hiçbir zaman hadisleri senetlerinden ve sıhhatleri ile ilgili hadis âlimlerinin ortaya koydukları görüşlerden bağımsız değerlendirmemiştir. Şâmî'nin eseri incelendiğinde onun da bir hadisçi gibi, eserine aldığı rivayetlerin sıhhati konusunda araştırmalar yaptığı, hatta mevzû rivayetler için müstakil bir eser kaleme aldığı dikkatleri çekmektedir. Buna rağmen bu önemli tarihçi, eserlerinde mevzû olup olmadığı tartışmalı olan hadislere yer vermiştir. Bunun nedenlerinden birisi, yaptığı incelemeler neticesinde ele aldığı hadisin sıhhatiyle ilgili olumsuz değerlendirmelerde bulunan hadis münekkitleriyle ihtilaf halinde olmasıdır. Uydurma olmadığını düşündüğü rivayetleri, gerekli izahları yapmak suretiyle eserlerine almıştır. Bu hadisler şu şekilde sıralanabilir:

1- Hz. Peygamber'in sözü olarak “Şahitlik ederim ki ben Allah'ın Resûl'üyüm (أشهد اني رسول الله)” el-Esrârü'l-merfûa, s. 122.

İbn Hacer el-Askelânî, *Telhisü'l-habir* isimli eserinde Hz. Peygamber'in şehadet getirirken “Şahitlik ederim ki ben Allah'ın Resûl'üyüm.” ibaresini değil “Şahitlik ederim ki Muhammed Allah'ın Resûl'üdür.” ifadesini kullandığının tevatürle geldiğini söyleyerek, bu ifadenin aslı olmadığını öne sürmüştür.³⁰ Ancak, bu hadisin Buhârî başta olmak üzere³¹ kaynaklarda pek çok şahidi bulunmaktadır.³² Makrîzî ve Şâmî mevzû olmayan bu hadise eserlerinde yer vermiştir. Bu muahhar siyer kaynaklarının Resûlullah'ın “Şahitlik ederim ki ben Allah'ın resulüyüm.” ibaresiyle ilgili yer verdiği

30 İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali (ö. 852/1449), *Telhisü'l-habir fî tahriri ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebir* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecîd-Ali Muhammed Muavvaz), I-IV, Beyrut 1998, I, 523.

31 Buhârî, “Et'ime”, 41.

32 Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi), I-XXV, Beyrut 1984, XIX, 372; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî* (nşr. Mahmud Fuâd Abdülbâki), I-XIV, Dımaşk 2000, IX, 701; Aynî, XXI, 102; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 122.

rivayetler şu şekildedir:

- a. Müslim'in Ebû Hüreyre'den rivayet ettiği hadise göre Hz. Peygamber, Huneyn savaşı öncesinde müslüman gözüken bir kimse için onun cehennemde olduğunu söylemiş, savaş vakti gelince bahsettiği kişi son derece gayretli bir şekilde savaşıp yaralanmıştır. Sahâbiler bu durumdan bahsettiklerinde Hz. Peygamber beyanını değiştirmemiş ve cehenneme gideceğini bildirmiştir. Hz. Peygamber'in söylediği bu sözün arkasındaki hikmeti anlamayanlar olsa da nihayet bahsedilen kimsenin aldığı yaranın acısına dayanamayıp canına kıydığı haberi gelince durum anlaşılmış ve Hz. Peygamber "Şahitlik ederim ki ben Allah'ın resulüyüm." demiştir.³³
- b. Hz. Peygamber ordusuyla birlikte Tebük'e giderken Vâdilkurâ'da konaklamışlar, orduda susuzluk tehlikesi baş gösterince Hz. Peygamber yağmur duası etmiş, sonra bulutlar görünüp yağmur yağınca "Şahitlik ederim ki ben Allah'ın resulüyüm." demiştir.³⁴
- c. Hz. Peygamber, Benî Kaynuka çarşısında yahudilere topluca hitap ederken "Benim Allah'ın resûlü olduğumu biliyorsunuz." demiştir.³⁵ Yine ferdi olarak bir yahudiye İslam'ı tebliğ ederken "Benim Allah'ın resûlü olduğuma şahitlik eder misin?" diye sormuştur.³⁶
- d. Babasının borçlu olarak öldüğü bir yahudinin borcunu ödemeye sahip olduğu hurma bahçesinin mahsulü yetişmeyince Câbir b. Abdullah, Resûlullah'tan yardım istemiş, Hz. Peygamber'in duasıyla mahsul bereketlenip borç fazlasıyla ödenince Hz. Peygamber, "Şahitlik ederim ki ben Allah'ın resulüyüm." demiştir.³⁷
- e. Hz. Peygamber, birbirleriyle iyi geçinemeyen bir karı kocanın aralarının düzelmesi için dua etmiş, bir süre sonra onlarla karşılaşınca aralarını sormuş, iyi olduğunu öğrenince "Şahitlik ederim ki ben Allah'ın resulüyüm." demiştir.³⁸
- f. Hz. Peygamber, Yemenli yahudi âlimlerinden olan Numan es-Sebeî'ye

33 Müslim, "İmân", 178; Şâmi, X, 63.

34 Makrîzî, II, 56, V, 116.

35 Şâmi, IV, 179.

36 Makrîzî, XIV, 90

37 Makrîzî, V, 200.

38 Şâmi, X, 210.

zaman zaman, babasından kendisine intikal eden ve Medine’de ortaya çıkacak son peygamberin niteliklerini anlatan sahifesi ile ilgili sorular sorar, anlattıklarını ashâbının dinlemesi onu memnun eder, sonra da “Şahitlik ederim ki ben Allah’ın resûlüyüm.” derdi.³⁹

Sonuç olarak Ali el-Kârî, Hz. Peygamber’in çeşitli vesilelerle “Şahitlik ederim ki ben Allah’ın resûlüyüm.” dediği ile ilgili bu hadisi her ne kadar uydurma hadisler ile ilgili kitabına almışsa da başta Buhârî olmak üzere güvenilir kaynaklarda Resûlullah’ın bu ibareyi kullandığı belirtildiğinden, zayıf olduğunu dahi söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Makrîzî ve Şâmî de eserlerinde Hz. Peygamber’in çeşitli vesilelerle “Şahitlik ederim ki ben Allah’ın resûlüyüm.” dediği durumları ta’dât etmişlerdir.

2- “Ben ilmin şehriyim, Ali ise kapısıdır (انا مدينة العلم وعلي بابها)” *el-Esrârü’l-merfûa*, s. 138.

Tirmizî, bu hadisi “Ben hikmet eviyim, Ali ise kapısıdır” lafzıyla *Sünen*’inde zikretmiş ve münker olduğunu beyan etmiştir.⁴⁰ Buhârî, bu hadis ile ilgili “Kızb” ve “Lâ aslun leh” sîgalarını kullanmıştır. Ünlü hadis münekkitleri Ebû Hâtîm ve Yahyâ b. Sa’îd de bu görüştedirler.⁴¹ İbnü’l-Cevzî ve Zehebî uydurma olduğuna hükmetmişlerdir.⁴² Hâkim ise sahîh olduğu görüşündedir.⁴³ Süyûtî’nin naklettiğine göre İbn Hacer el-Askelânî, hasen olduğunu söylemiş ve eklemiştir: “Ne Hâkim’in dediği gibi sahîhtir ne de İbnü’l-Cevzî’nin dediği gibi mevzûdur.”⁴⁴ Zerkeşî’nin bildirdiğine göre sahîh değildir, zayıf da değildir, mevzû hiç değildir, ancak hasendir.⁴⁵ Görüldüğü üzere hadis münekkitleri bu hadis hakkında, hasenden mevzûya kadar oldukça geniş çerçevede değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁴⁶

39 Şâmî, III, 378.

40 Tirmizî, “Menâkıb”, 20.

41 Sehâvî, s. 170; Aclûnî, I, 235-237.

42 İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, I, 349-355. Ayrıca bk. Sehâvî, I, 169-170; İbn Arrâk, I, 378; Şevkânî, I, 348-349.

43 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim (ö. 405/1014), *el-Müstedrek* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-IV, Beyrut 1990, III, 137.

44 Süyûtî, *ed-Dürerü’l-müntesire*, s. 57, *el-Leâli’l-masnû’a*, I, 302-308.

45 Zerkeşî, s. 163-165; Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, s. 138-139. Ayrıca bk. Sofuoğlu, s. 54-56.

46 Hadisle ilgili müstakil bir makale kaleme alan Prof. Dr. Seyit Avcı, yaptığı değerlendirmeler neticesinde, hadisin bir aslının bulunduğu ve hasen hükmüne varılmasının isabetli olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu hadisten hareketle Hz. Ali ile Kurân ve sünneti anlama kabiliyeti arasında bir bağ kurulmasının mümkün olduğunu ancak; gayb ilmi, hilâfet yahut tarikat silsileleri gibi hususlarda yorumlamak suretiyle Hz. Ali’ye aşırı anlamlar

Şâmî, bu hadisi, 1. ciltte “Hz. Peygamber’in isimleri” bağlamında ele almış ve Hz. Peygamber’in “Medînetü’l-ilm (ilmin şehri) ismini açıklarken şu ifadelerle yer vermiştir: “Tirmizî ve diğerleri merfû olarak şu hadisi nakletmişlerdir: “Ben ilmin şehriyim, Ali ise kapısıdır.” Şâmî değerlendirmelerine şu şekilde devam etmektedir: “Hadis hakkındaki en doğru değerlendirme hasen olduğudur. Nitekim iki hâfız da yani Ebû Saîd el-Âlâî ve İbn Hacer, hasen olduğunu hükmetmişlerdir. Süyûtî de *Tehzîbü’l-Mevzû’ât* ve *en-Nüket* isimli eserlerinde bu hadis hakkında detaylı değerlendirmelerde bulunmuştur.”⁴⁷ Şâmî, kaynaklarını göstererek hasen olduğuna hükmettiği hadise bir de 11. ciltte Hz. Ali’nin faziletleri kısmında Tirmizî, Ebû Nuaym, Hâkim, Hatib el-Bağdâdî ve Taberânî şeklinde kaynaklarını zikrederek yer vermiştir.⁴⁸ Makrizî ise eserinde bu hadise yer vermemiştir.

3- Bana sizin dünyanızdan üç şey sevdirdi, kadın, güzel koku ve namaz da gözümün nuru kılındı (حب الي من دنياكم ثلاث الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة) *el-Esrârü’l-merfûa*, s. 186; *el-Masnû*, s. 89.

Bu hadisi Nesâî ve Hâkim, üç lafzı olmaksızın Enes’den şu şekilde nakletmişlerdir. “Bana dünyanızdan kadın ve güzel koku sevdirdi. Namaz da gözümün nuru kılındı.”⁴⁹ Sehâvî ve Zerkeşî, bu hadiste üç lafzının sonradan eklenmiş olduğunu ve bu şekliyle manayı bozduğunu, çünkü namazın dünya işlerinden sayılamayacağını ifade etmiştir.⁵⁰ Ali el-Kârî, hadisin isnat açısından hasen olduğunu söylemiş ve Ahmed b. Hanbel’in Âişe’den rivayet ettiği şu hadise yer vermiştir. “Allah’ın resûlü dünyada şu üç şeyi severdi. Kadın, güzel koku ve yemek... Bunlardan ikisinden bu dünyada istifade etti, yemek hususunda ise en aزیyla yetindi.”⁵¹ Ali el-Kârî ayrıca hadisin mana cihetiyle doğru olmadığı yönündeki görüşlere katılmadığını da ifade etmiştir.⁵²

Şâmî, eserinde bu hadisi 3 yerde zikretmiştir. İlk ikisinde Nesâî’yi kaynak göstermekle birlikte, üç lafzını hadisin içerisinde zikretmiştir.⁵³ Oysaki kaynak

yüklenmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir. Bk. Seyit Avcı, “Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır” Hadisi Üzerine”, *Marife Dergisi*, Yıl: 4, Sayı:3, Konya 2004, s. 371-381.

47 Şâmî, I, 509.

48 Şâmî, XI, 292.

49 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 2004, 962/III, 285; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (ö. 303/915), es-Sünen, *Mevsû’atü’l-hadîsî’ş-şerîf el-kütübü’s-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000, “İşretü’n-nisâ”, 1; Hâkim, II, 174.

50 Sehâvî, s. 294. Ayrıca bk. Fettehî, s. 124-125; Aclûnî, I, 405-408.

51 Ahmed b. Hanbel, 1817/VI, 72.

52 Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, s. 186.

53 Şâmî, VII, 338, IX, 64.

gösterdiği Nesâî'de üç lafzı yer almamaktadır. Üçüncü kez zikrettiğinde ise bu sefer üç lafzına yer vermediği görülmektedir.⁵⁴

Şâmi'nin, üç lafzıyla ilgili tartışmayı bilmediğini söylemek mümkün değildir. Nitekim ilgili rivayetin açıklamasını yaptığı “uyarılar” kısmında, hadiste dünya nimetleriyle namazın bir arada zikredilmesinin münasip düştüğünü, çünkü namazın imandan sonra ibadetlerin en faziletlisi olduğunu söylemiştir. Ayrıca namazdan bahsederken diğer dünya nimetlerinden farklı olarak “gözümün nuru” şeklinde oldukça belîğ bir ifade kullanarak, namazın kendisi için değerini çok veciz bir şekilde ortaya koyduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ Anlaşılan Şâmi, hadis üç lafzıyla zikredildiğinde anlam olarak bir sıkıntı oluşacağını düşünmemektedir. Ancak kaynak gösterdiği Nesâî'de üç lafzı bulunmamaktadır ve bu durum iki yerde Şâmi'nin gözünden kaçmıştır. Makrîzî ise bu hadisi eserinde 4 yerde zikretmiş, hiçbirisinde üç lafzına yer vermemiştir.⁵⁶

4- *Mutlu kimse, başkalarından ibret alandır* (السعيد من وعظ بغيره) “*el-Esrârü'l-merfûa*, s. 220.

Zerkeşî, İbnü'l-Cevzî'nin bu hadisle ilgili “lâ yesbut” sîgasını kullandığı söylemişse⁵⁷ de Müslim İbn Mâce ve Beyhakî ve bu rivayete eserlerinde yer verdiklerinden⁵⁸ İbn Hacer ve hocası Irâkî sahih olduğunu söylemişlerdir.⁵⁹ Süyûtî de İbnü'l-Cevzî'nin görüşünü zikrettikten sonra, bu hadisi eserlerinde rivayet eden güvenilir kaynaklara işaret etmiştir.⁶⁰

Şâmi, kaynakları itibariyle bu hadisin güvenilir olduğu kanaatindedir. İlgili hadise “Hz. Peygamber'in fesahati” bağlamında yer vermiş ve kaynaklarını zikrettikten sonra Müslim'in İbn Mes'ûd'dan gelen mevkûf rivayetinde: “Şakî (bedbaht) kimse de daha annesinin karnında iken şakî olandır.” şeklinde bir ilave

54 Şâmi, X, 417.

55 Şâmi, VII, 341.

56 Makrîzî, VII, 92, 94, 95, 193.

57 Zerkeşî, s. 105.

58 Müslim, “Kader”, 3; İbn Mâce, “Sünne”, 7; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Abdullah b. Abdüsselâm et-Türki), I-XXIV, Kahire 2011, XV, 513. Ayrıca bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *el-İhsân fî takrîbi Sahih-i İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XVI, Beyrut 1988-1991, XIV, 52; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ (ö. 544/1149) *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (nşr. Hüseyin Abdülhamid en-Nîl), I-II, Beyrut t.y, I, 177.

59 Sehâvî, s. 388; Fettenî, s. 200; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 220; Şevkânî, s. 256.

60 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 129.

olduğunu söylemiştir.⁶¹ Şâmî, ayrıca bu hadise Hz. Peygamber'in Tebük'e vardığında irat ettiği hutbe bağlamında da yer vermiştir. Beyhaki'ye dayandırarak ilgili hutbede diğer pek çok özlü sözün yanında Hz. Peygamber'in "Mutlu kişi başkalarının halinden ders alandır, mutsuz kimse ise daha annesinin karnında iken bedbaht olandır." dediğini ifade etmiştir.⁶² Makrîzî de Hz. Peygamber'in Tebük'te irat ettiği hutbe bağlamında ilgili hadise yer vermiştir.⁶³

5- “Beyaz horoz arkadaşımıdır, arkadaşımın da arkadaşdır, düşmanımın ise düşmanıdır (الديك الأبيض صديقي وصديق صديقي وعدو عدوي)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 206.

İbnü'l-Cevzî, bu hadisi *Mevzû'ât*'ta zikretmiş ve uydurma olduğunu söylemiştir.⁶⁴ İbn Hacer el-Askelânî, mevzû olduğunu söylediği için İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmiş ve bu hadisin mevzû olduğu ile ilgili kesin bir hükme varamadığını ifade etmiştir. Sehâvî ise isnâd zincirinde ve hadisin metninde, zayıflık ve şüphelenmeyi gerektiren hususlar olduğunu söylemiştir.⁶⁵ Süyûtî münker olduğunu söylerken⁶⁶ Şevkânî, mevzû değil, zayıf olduğuna hükmetmiştir.⁶⁷ Ali el-Kârî de uydurma olmadığı görüşündedir.⁶⁸

Şâmî, Hz. Peygamber'in sahip olduğu hayvanlar bahsini işlerken horozlara da değinmiştir. Bu kısımda, horozlarla ilgili Hz. Peygamber'in söylediği sözleri ve uygulamalarını sıralamıştır. Şâmî'nin bu bağlamda zikrettiği hadis şu şekildedir: “İbiği aralıklı olan beyaz horoz benim dostumdur, ayrıca dostumun dostu, düşmanımın da düşmanıdır.” Burada “ibiği aralıklı olan” ilavesinin mevcut olduğu görülmektedir. Şâmî, hadisin bütün kaynaklarını tahrîc etmiş sonra da gelen bütün tariklerin zayıf olduğunu ama bir arada değerlendirildiğinde kuvvet kazandıklarını ifade etmiştir. Şâmî ayrıca, uydurma hadisler ile ilgili yazdığı *el-Fevâidü'l-mecmûa fî'l-ehâdisi'l-mevzûa* isimli eserde bu konuyu ele aldığını ve İbnü'l-Cevzî'nin bu hadisle ilgili verdiği “Uydurmadır.” şeklindeki hükmün neden geçersiz olduğunu açıkladığını ifade etmiştir.⁶⁹ Buna göre Şâmî, hadis münekkitleri arasında mevzû mu zayıf mı olduğu hususunda ihtilaf bulunan bu hadisi, mevzû hadislerle ilgili kaleme aldığı müstakil eserde tartışmış ve zayıf olduğu hükmüne vararak eserine almıştır.

61 Şâmî, II, 97.

62 Şâmî, V, 452.

63 Makrîzî, II, 59.

64 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, III, 4-6.

65 Sehâvî, s. 353.

66 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, I, 120; *el-Leâli'l-masnû'*, II, 193-194.

67 Şevkânî, s. 172.

68 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 206.

69 Şâmî, VII, 416.

Şâmî, bu hadise “ibiği ayırık olan” ayrıntısı olmaksızın, rivayetleri senetsiz olarak zikrettiği 11. ciltte de yer vermiştir.⁷⁰ Şimdiye kadar ele aldığımız rivayetlerde, tartışmalı hadislerle olan mesafesi açıkça anlaşılan Makrîzî için sıra beyaz horozla ilgili rivayetlere geldiğinde durum değişmektedir. Hz. Peygamber’in sahip olduğu hayvanları zikrettiği bölümde “Hz. Peygamber’in horozu hakkında fasıl” başlığı altında, Ebü’d-Derdâ’dan naklen yukarıdaki rivayete yer vermiştir. Makrîzî’nin, Şâmî’ye benzer bir şekilde adeta bir liste çalışması yaptığı 14. ciltte de aynı rivayete yer verdiği görülmektedir. Yalnız çok küçük ancak oldukça önemli bir detay vardır. Makrîzî, burada başlığa “Hz. Peygamber’in horozu hakkında fasıl, eğer hadis sahîh ise”⁷¹ kaydı düşmüştür.⁷² Netice itibarıyla Makrîzî’nin de Şâmî’nin de bu hadisin sıhhati ile ilgili tartışmaların farkında oldukları ve bu hususu eserlerinde zikrettikleri anlaşılmaktadır.

6- “Bir şeyin sahibi onu taşımayı en çok hak edendir. Ancak buna güç yetiremezse müslüman kardeşi ona yardım eder (صاحب الشيء أحق بحمله إلا أن يكون ضعيفا يعجز عنه فيعينه أخوه المسلم)” *el-Esrârü’l-merfûa*, s. 233.

İbnü’l-Cevzî hadisin mevzû olduğunu söylemiştir.⁷³ Ancak Sehâvî, İbnü’l-Cevzî’nin bu hadis hakkında “mevzûdur” diyerek mübalağa ettiğini, hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.⁷⁴ Ali el-Kârî de bu görüştedir.⁷⁵ Pek çok merfû tarikle rivayet edilen hadise Kâdî İyâz da *Şifâ*’sında yer vermiştir.⁷⁶

Şâmî “Hz. Peygamber’in giysileri” genel başlığı altında Hz. Peygamber’in sirvâl giymesi hususunu detaylandırırken bu hadiseye yer vermiştir. Ancak Ali el-Kârî’nin eserine konu olan “Bir şeyin sahibi onu taşımayı herkesten çok hak edendir.” lafzı Şâmî rivayetinde yer almamakta, bu sözün söylenmesine vesile olan olay anlatılmaktadır. Şâmî rivayetine göre Ebû Hüreyre Resûlullah’a “Sen sirvâl giyiyor musun?” diye sormuş, Hz. Peygamber de gece gündüz giydiğini ifade etmiştir. Şâmî ayrıca hadisin sıhhati ile ilgili münekkitlerin görüşlerine de yer vermiştir. Buna göre İbnü’l-Cevzî’nin bu hadisi *Mevzû’ât*’ta zikrettiğini, Süyûtî’nin de İbnü’l-Cevzî’yi bu yüzden eleştirdiğini, İbn Hacer’in ise hadisin zayıf olduğunu söylemekle yetindiğini ifade etmiştir.⁷⁷ Makrîzî, bu hadise “Hz. Peygamber’in giysileri” başlığı altında

70 Şâmî, XI, 421.

71 Makrîzî, VII, 261.

72 Makrîzî, XIV, 274.

73 İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, III, 47.

74 Sehâvî, s. 416.

75 Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, s. 233.

76 Kâdî İyâz, I, 117; Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, s. 233.

77 Şâmî, VII, 308.

değirmiştir. Ebû Dâvud'u kaynak göstererek zikrettiği bu hadise göre Hz. Peygamber, 4 dirheme sirvâller satın almış, yanında bulunan Ebû Hüreyre onları taşımak isteyince Resûlullah, "Bir şeyin sahibi onu taşımayı herkesten çok hak edendir." demiştir. Sonrasında Ebû Hüreyre Allah'ın resûlüne, "Sen sirval giyiyor musun?" diye sormuş, Hz. Peygamber de "Gece gündüz giyiyorum" cevabını vermiştir.⁷⁸

7- "Hz. Ali Hayber'in kapısını tek başına kaldırıp taşıdı (حمل علي باب خيبر)"
el-Esrârü'l-merfûa, s. 197.

Hz. Ali'nin Hayber'in fethi sırasında kale kapılarından birisini tek başına yerinden kaldırmasını konu edinen, İbn İshak'tan naklen İbn Hişâm'ın⁷⁹ ve Hâkim'in⁸⁰ eserlerinde yer verdikleri, üç farklı tarikle rivayet edilen bu hadisenin bütün tariklerini Sehâvî, "vâhin" sığasıyla cerhetmiştir.⁸¹ Zerkeşî, rivayetleri tahrir edip râviler hakkındaki değerlendirmeleri zikretmiştir.⁸² Şâmî de olayın farklı tariklerini zikretmiş, Beyhakî'nin iki farklı tarikten gelen rivayetlerini ortaya koyduktan sonra Leys b. Ebû Selîm dışındaki râvilerin sika olduğunu, Leys'in ise zayıf olduğunu söylemiştir. Ayrıca konunun sonunda Hâkim'in de bu hadisi rivayet ettiğini ifade etmiştir.⁸³ Makrîzî, Hayber Gazvesi'ni anlatırken Hz. Ali'nin kalenin kapısını tek eliyle kaldırıp kalkan gibi kullanması olayına değirmiştir. Makrîzî, rivayetin Câbir'den ve Ebû Râfî'den gelen farklı tariklerini zikrettikten sonra bazı âlimlerin bu olayın aslı olmadığını söylediklerini, ancak bunun doğru olmadığını söylemiş, İbn İshâk ve Hâkim rivayetlerini delil olarak göstermiştir.⁸⁴

Makrîzî-Şâmî Mukayesesi

Yukarıdaki yedi rivayet hakkında esasen müteşeddî İbnü'l-Cevzî dışındaki münekkitlerin, genel olarak uydurma değil hasen ya da zayıf oldukları yönünde hüküm verdikleri anlaşılmaktadır. Şâmî de bütün bu hadisleri ele alırken, hadis münekkitlerinin olumlu ve olumsuz görüşlerine dikkat çekmiş, kendisinin nihai görüşünün olumlu olduğunu bildirmiş ve hasen ya da zayıf olarak gördüğü bu

78 Makrîzî, s. 17.

79 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (nşr. Muhammed Ali el-Kutb-Muhammed ed-Dâli Balta), I-IV, Beyrut 2005, III, 625; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheyli (ö. 581/1185), *er-Ravzü'l-ünüf* (nşr. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ) I-IV, Beyrut t.y, IV, 77.

80 Hâkim, II, 499.

81 Sehâvî, s. 312-313; Fettenî, s. 96; Aclûnî, I, 438.

82 Zerkeşî, s. 166. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 197.

83 Şâmî, V, 128-129.

84 Makrîzî, I, 310.

rivayetleri eserine almakta bir beis görmemiştir. Makrîzî Şâmî'den farklı olarak "Bana sizin dünyanızdan üç şey sevdirdi." şeklinde rivayeti üç kelimesini zikretmeksizin kaynağındaki gibi doğru bir şekilde eserine almıştır. Ayrıca "Ben ilmin şehriyim, Ali ise kapısıdır." hadisine eserinde hiç yer vermemiştir. Diğer hadisleri ise mevzû kategorisine hiç sokmaksızın eserinde zikretmiştir. Esasen şimdiye kadar ele aldığımız rivayetlerde Makrîzî ile Şâmî arasında, şüpheli hadislerden kaçınma noktasında ciddi bir fark dikkatleri çekmemektedir. Ancak burada özellikle Makrîzî'nin, Hz. Ali'nin Hayber'in kapısını taşıması rivayeti hakkında İbn İshâk ve Hâkim'i şahit göstererek "Uydurma değildir." şeklinde Şâmî'den çok daha açık ve net bir şekilde görüş beyan etmesi oldukça önem arz etmektedir. Makrîzî'nin bir hadis hafızı olan Hâkim'i referans alması tabiidir, ancak hadisçilerin özellikle tedlis yaptığı gerekçesiyle sıklıkla eleştirdiği bir siyer âlimi olan İbn İshâk'ı referans göstermesi, aynı zamanda tarihçi kimliğini ortaya koyan bir özelliktir. Yani Şâmî, uydurma olabileceği yönünde şüphe bulunan rivayetleri, hakkındaki tartışmaları bilerek, farkında olarak ve bunu okuyucuya yansıtarak daha rahat bir şekilde eserinde zikretmekte iken Makrîzî hadisçiliğini bizlere bir nebze dahi olsa hissettirmekte, biraz daha seçici durmakta, ancak İbn İshâk'ı referans göstermek suretiyle aynı zamanda tarihçi olduğunu da kuvvetli bir şekilde vurgulamaktadır.

b) "Uyarılar" Kısımında Hakkındaki Şüphelere Dikkat Çekmek Üzere Özel Olarak Ele Aldığı Hadisler

Şâmî eserinde, hakkında mevzû olduğuna dair şüphe olan rivayetlere yer verirken özel bir metod kullanmıştır. Buna göre Şâmî, eserinde çoğu yerde, ele aldığı herhangi bir konuda önce hakkında şüphe bulunmayan hadisleri ele almış, sonra konunun sonunda "uyarılar" başlığı altında sıhhati ile ilgili tartışmalar bulunan rivayetleri incelemiştir. Bu, Şâmî'nin eserinin tamamında kullandığı bir üsluptur. Önce bir konu ile ilgili sahîh ve kayda değer rivayetleri ele almakta, sonra "uyarılar" başlığı altında bu konu ile ilgili zayıf ya da uydurma rivayetleri ya da âlimlerin katıldığı ya da katılmadığı görüşlerini serdetmektedir. Buna göre Şâmî uyarılar kısmında, hakkında açıklama yapmış olsa da olmasa da sıhhatinden emin olmadığı hadisleri ele almıştır. Nitekim makalenin son bölümünde, Şâmî'nin hadis münekkitleleriyle uydurma olduğu hususunda ittifak ettiği 18 rivayetin tamamı da "uyarılar" kısmında yer almıştır. Bu nedenle de Şâmî'nin *Sübülü'l-hüdâ* isimli eserinde ele aldığı rivayetlerin sıhhati hakkında bir değerlendirme yapmadan önce, bu ayırımın farkında olmak önem taşımaktadır. Şimdi bu hadisleri daha yakından inceleyelim:

1- “Herîse yemenin fazileti ile ilgili hadisler (كل الهريسة)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 59; *el-Masnû'*, s. 260.

Hadis münekkitlerinin genel olarak uydurma kabul ettiği bir rivayettir.⁸⁵ Esasen bu rivayet, Şâmî'nin eserinde konuyu ele aldığı asıl metinle “uyarılar” kısmı arasında nasıl bir ayırım olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Şâmî, Hz. Peygamber'in yediği yemekleri izah ederken 2. madde olarak “Herîse yemeği” başlığını açmış ve bu başlık altında herîsenin faziletine dair hiçbir rivayete yer vermeksizin, Hz. Peygamber'in herîse yediği durumlara dair rivayetleri sıralamıştır. Mevzûnun sonunda açtığı “uyarılar” bahsinde ise herîse yemenin faziletine dair rivayetleri tahrîc etmiş, yani kaynaklarını gösterip sıhhat durumlarına teker teker işaret etmiştir. Bu bağlamda, hadis için “münker, bâtul, ravisi meşhul, lâ yuhteccu bih sigalarını” kullanmıştır.⁸⁶ Bu rivayet Makrizî'nin eserinde yer almamaktadır.

2- Hz. Peygamber'in anne ve babasının diriltirilip Resûlullah'a iman ettikleri, sonra tekrar öldürüldükleri ile ilgili hadisler (احياء ابويه عليه الصلاة والسلام)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 108.

Hz. Peygamber'in anne ve babasının diriltirilerek iman ettikten sonra kabirlerine iade edilmelerine ilişkin rivayetler, müteahhir kaynaklarda yer almaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in Vedâ hacı sırasında Mekke civarındaki Hacûn mevkiinde bulunan kabrini ziyaret edip dua ettiği, bunun üzerine annesinin diriltirilip kendisine iman ettiği ifade edilmiştir.⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, bunu bilgisiz bir kimsenin uydurduğunu, “Birazcık bilgi sahibi olsa, kâfir olarak ölen bir kimsenin tekrar dirilip iman etmesinin kendisine bir faydası olmayacağını bilirdi.” sözleriyle ifade etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in annesinin Hacûn'da değil, Mekke ile Medine arasındaki Ebvâ'da vefât edip orada defnedildiğini ifade etmiştir.⁸⁸ Endülüslü hadis âlimi İbn Dihye el-Kelbî

85 Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî (ö. 322/934), *ed-Du'afâü'l-kebîr* (nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'acı), I-IV, Beyrut 1984, IV, 44-45; İbn Ebû Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 327/938) *İlêlü'l-hadis* (nşr. Saîd b. Abdullah el-Humeyyid-Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüreysi), I-VII, Riyad 2006, IV, 375; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, III, 16-18; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, II, 199-201; Fettenî, s. 145-146; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 131; Aclûnî, I, 199-200.

86 Şâmî, VII, 201.

87 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), I-IV, Beyrut 1991, I, 171-183; Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî (ö. 990/1582), *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*, I-II, Beyrut t.y, I, 230-233; Zürkânî, I, 316-321 (Arama kelimesi ابويه عليه); Metin Yurdağür, “Fetret”, DİA, XII (İstanbul 1995) s. 478-479.

88 Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 283-284, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi (ö. 748/1348), *Telhîsu Kitâbi'l-Mevzû'ât* (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm), Riyad 1998, s. 85-86.

(ö. 633/1235) de bu rivayetleri mevzû kabul etmiştir.⁸⁹ Süyûtî ise yine bu konuda müstakil bir risâle kaleme alarak, ilgili rivayetlerin mevzû değil ancak zayıf kabul edilebileceklerini izah ve beyan etmiştir.⁹⁰ Ali el-Kârî bu rivayeti reddederek, Ebû Hanîfe'ye yanlış olarak atfedilen Hz. Peygamber'in anne ve babasının tevhid üzere ölmekleri görüşünden hareketle, *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe fî (hakkı) ebeveyi'r-Resûl* isimli müstakil bir risâle kaleme almıştır.⁹¹

Şâmî, bu hadiseyi “mu‘cizeler” kısmında değil Hz. Peygamber'in ailesini tanıttığı 2. ciltte ele almıştır. Kendisi bu mesele ile ilgili bütün tartışmalara, görüş farklılıklarına vâkıftır. Nitekim eserinde bu meseleyi, Âmine'nin vefatını ele aldığı konu ile ilgili “uyarılar (التنبيهات)” kısmında detaylı bir şekilde ele almıştır. Buna göre önce, Vedâ hacı sırasında Hz. Peygamber'in annesinin diriltmesiyle ilgili rivayetleri senetleriyle birlikte zikrettikten sonra, Ebû'l-Fazl b. Nâsır, Cûzekânî, İbnü'l-Cevzî, Zehebî ve İbn Dihye el-Kelbî'nin, bu hadislerin uydurma olduğuna hükmettiklerini ifade etmiştir. Sonra da şeyhimiz dediği Süyûtî'nin, bu rivayetlerin mevzû olmayıp ancak zayıf olabileceğine ilişkin görüşlerini aktardıktan sonra kendi tercihini, bu hadisenin aklen ve şer'an imkânsız olmadığı yönünde belirtmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin, anne ve babasının cehennemde olduğunu beyan ettiği hadisleri de zikrederek, diriltirme hadisesinin Resûlullah'ın bu beyanından sonra gerçekleşmiş olabileceğini izahla, çelişkili gibi gözüken durumları çözmeye çalışmıştır.⁹² Özetle, Şâmî, Hz. Peygamber'in anne ve babasının diriltmesi ile ilgili rivayetleri eserinde zikretmiş, karşıt görüşlere de yer verip her birisine kendi açısından cevap verdikten sonra tercihini, Hz. Peygamber'in anne ve babasının diriltip iman etmiş olmasının muhal olmadığı yönünde kullanmıştır. Bu rivayet Makrîzî'nin eserinde yer almamaktadır.

3- “Dâd'la konuşanlar içerisinde benim kadar fasih konuşan yoktur, ben en fasih konuşanlarıyım (انا افصح من نطق بالضاد)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 136-137; *el-Masnû*, s. 61.

Hadis münekkitlerinin çoğunluğu bu hadis ile ilgili, İbn Kesîr'in söylediği “Manası doğrudur, ancak hadis olarak aslı yoktur.” hükmünü benimsemişlerdir.⁹³ Şâmî bu rivayete eserinin başında, Hz. Peygamber'in isimlerini ta'dât edip anlamlarını

89 Kastallânî, I, 172; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 108.

90 Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, I, 245. İlgili risâle *Mesâlikü'l-hunefâ fî vâlideyi'l-Mustafâ* ismini taşımaktadır. Bk. Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 108.

91 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 108; Yurdağür, s. 476.

92 Şâmî, II, 122-124.

93 Zerkeşî, s. 160; Sehâvî, s. 167; Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 56; Fettenî, s. 87; Aclûnî, I, 232; Şevkânî, s. 327.

tafsilatlı bir şekilde açıkladığı kısımda “Efsahu'l-Arab” başlığı altında yer vermiştir. “Efsahu'l-Arab” ifadesini Hz. Peygamber’in isimlerinden birisi olarak tespit ettikten sonra bu ismin bazı hadis metinlerinde geçtiğini, ancak İbn Kesîr ve Süyûtî’nin senedini bulamadıklarını ifade etmiştir. Sonra da “Ben dâd’la konuşanların (yani Arapça konuşanların) içinde en fasih konuşanı, çünkü ben Kureys’tenim.” ifadesine yer vermiştir.⁹⁴ Görüldüğü üzere Şâmî, burada sadece münekkitlerin tespitini eserine taşımakta, böyle bir hadis nakledildiğini ancak senedinin bilinmediğini ifade etmekten öte bir şey söylememektedir. Şâmî, 2. ciltte Hz. Peygamber’in fesahatiyle ilgili özel bir başlık altında rivayetleri sıralarken yukarıdaki rivayete yer vermemiştir. Ancak daha önce bahsettiğimiz usule uygun olarak “uyarılar” kısmında bu rivayeti, insanlar arasında iştihar etmiş bir rivayet olarak zikretmekte ve ardından şu açıklamalarda bulunmaktadır: “İbn Kesîr, öğrencisi Zerkeşî, İbnü'l-Cevzî, Süyûtî ve Sehâvî, bu rivayetin aslı olmadığını ancak manasının sahîh olduğunu söylemişlerdir.”⁹⁵ Makrîzî bu rivayete eserinde yer vermemiştir.

4- “Bereket pidenin küçüklüğündedir (البركة في صغر القرض)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 165; *el-Masnû'*, s. 76.

İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'da zikretmiş⁹⁶ Sehâvî ve Fetenî, bu hadis için mevzû olduğunu beyan etmek üzere “bâtıl” sîgasını kullanmıştır.⁹⁷ Suyûtî Nesâî’nin bu hadisin mevzû olduğu yönündeki görüşünü aktardıktan sonra Silefî’nin *et-Tuyûrât*'da bu hadisi tahrîc ettiğini söylemekle yetinmiştir.⁹⁸ Ali el-Kârî, bu hadis ile ilgili kendisi ayrıca bir yorum yapmamıştır.⁹⁹ Şâmî, mevzû olduğu hususunda hakkında ciddi bir ihtilaf bulunmayan bu rivayeti asıl metninde değil “uyarılar” kısmında incelemiştir. Yani Hz. Peygamber’in ekmeğ yemesi ile ilgili rivayetleri sıralarken bu hadisten bahsetmemiştir. Ancak bahsin sonundaki “uyarılar” kısmında şeyhimiz dediği Ebü'l-Fazl Ahmed b. Hatîb’in, Hz. Peygamber’in ekmeğin büyük ya da küçük olması ile ilgili bir şey söyleyip söylemediğini bulmak için çok uğraştığını, ancak bulamadığını söylemiştir. Ardından “Ekmeği küçültünüz, adedini çoğaltınız, böylece bereketlenir.” hadisini Deylemî’nin rivayet ettiğini bildirmiş ve senedinin durumunu “vâhin” sîgası ile belirtmiştir.¹⁰⁰ Bu rivayet Makrîzî’nin eserinde yer almamaktadır.

94 Şâmî, I, 429-430.

95 Şâmî, II, 103.

96 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 292.

97 Sehâvî, s. 422; Fetenî, s. 143.

98 Süyûtî, *el-Leâli'l-masnûa*, II, 183. Ayrıca bk. İbn Arrâk, II, 241.

99 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, 165.

100 Şâmî, VII, 185.

Makrîzî-Şâmî Mukayesesi

Bu bölümde Makrîzî ile Şâmî'nin uydurma hadisler noktasında takip ettikleri metod farklılıkları daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Şâmî, tartışmalı rivayetleri görmezden gelmeyi başaramamış, sorunu gidermek adına da eserinde bu gibi rivayetler için özel bölümler oluşturmayı tercih etmiştir. Bu esasen zımnen dahi olsa Şâmî'nin bu rivayetleri kayda değer bulmadığının göstergesidir. Makrîzî'nin eserinde, tartışmalı rivayetleri ele almak için ayrılmış özel bir bölüm bulunmamaktadır. Makrîzî, Şâmî'den farklı olarak uydurma olduğunu düşündüğü rivayetleri eserine hiç almamayı tercih etmiştir. Bu yüzden de Şâmî'nin “uyarılar” başlığı altında ele alıp uydurma olduğuna kanaat getirdiği bu dört rivayet Makrîzî'nin eserinde yer almamaktadır. Genel olarak bu bölümdeki rivayetleri sıhhatli görmeyen Şâmî, Hz. Peygamber'in ebeveyninin diriltip iman etmesi meselesinde ise bütün tartışmaları zikrettikten sonra nedenini izahla bu hadisenin muhal olduğunu düşünmediğini ifade etmiştir. Makrîzî ise eserinin bütününe hâkim olan genel tutumunu burada da sürdürmüş ve bu konuya eserinde hiç yer vermemeyi tercih etmiştir.

c) Hakkında İhtilaf Bulunan Hadisleri Özel Olarak Topladığı 9-12. Ciltler Arasındaki Hadisler

Şâmî'nin eserini ele aldığı konular itibariyle beş ana bölüme ayırmak mümkündür. Birinci bölümde yani 1-2. ciltlerde Hz. Peygamber'in doğumundan önceki üstünlüklerini, Mekke'nin faziletlerini, Resûlullah'ın nesebini ve şemâilini ele almıştır. İkinci bölüm, Resûlullah'ın hayatını kronolojik olarak ele aldığı bölüm olup 2 ile 7. ciltler arasındaki konuları kapsamaktadır. Şâmî üçüncü bölümde yani 7 ile 9. ciltler arasında Hz. Peygamber'in yeme içmesi, uyuması, ibadetleri gibi sosyal hayata telalluk eden konuları özel olarak ele almıştır. 9 ve 10. ciltlerde yani dördüncü bölümde ise Hz. Peygamber'in mu'cizeleri ile delâil ve hasâis konularını ele almıştır. Şâmî beşinci bölümde yani eserinin 10-11. ciltlerinde ise daha önce ele aldığı konulardaki rivayetleri, detayına ineksizin ancak güvenilir olmayanları de eklemek suretiyle çeşitliliği artırarak listelemiştir. Böylece, çeşitli başlıklar altında uzun ya da kısa listeler oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in akrabaları ile başlayan listeler, tayin ettiği görevliler, Hz. Peygamber'in tıp alanındaki tavsiye ve uygulamaları gibi başlıklarla devam etmekte, nihayet Resûlullah'ın vefatıyla ilgili bölümle son bulmaktadır ki bu sonuncusu liste değil, eserdeki kronoloji kısmının bir devamı mahiyetindedir. Şâmî, 11 ve 12. ciltlerde oluşturduğu bu listelerde, daha önce ilgili konu başlığı altında sıhhatiyle ilgili şüphe olduğu için almadığı ya da “uyarılar” kısmında şerh koyarak aldığı rivayetleri, çoğu zaman herhangi bir açıklama yapmaksızın bazen de sıhhati ile ilgili bilgi vererek zikretmiştir. Böylece örneğin Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği ilaçlar başlığı altında uzunca ancak mevzû

olduğuna dair tartışmalı rivayetleri de içeren listeler elde etmiştir. Dolayısıyla okuyucunun, şâmi'nin ele aldığı rivayetlerin güvenilirliği meselesini ele alırken, eserindeki bu bölümlemeyi ve ayırımı göz önünde bulundurması oldukça önem arz etmektedir.

c1) Mu'cizelerle İlgili Hadisler

şâmi, Hz. Peygamber'in mu'cizeleri ile ilgili delâil ve hasâis kitaplarından aldığı rivayetleri ele alıp değerlendirirken, zaten bir n kabul olarak bu rivayetlerin sıhhatinde problem olduğunu ortaya koymuş ve çoğu zaman senet ve metin tenkidine yer vermiş ve tahrıc yapmıştır. Mu'cize ile ilgili bahsin başında, Hz. Peygamber'in en büyük ve kesin, inkâr edilemeyecek mu'cizesinin Kur'ân olduğunu ifade etmiş, Kur'ân dışındaki mu'cizeleri de ikiye ayırmıştır.

- I. Tek tek rivayet olarak değerlendirildiğinde kesinlik derecesine ulaşmamakla birlikte, bir bütün ve anlam olarak doğru kabul edilebilecek olanlar. Bunları açıklarken de tevatür derecesine ulaşmamış, kesin bilgi ifade etmeyen ancak Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında da bir takım olağanüstü hal ve durumlar yaşadığını gösteren rivayetler olarak tanımlamıştır.

- II. Tarihi gerçeklik ifade etmeyen rivayetler.

Dolayısıyla şâmi, Hz. Peygamber'in mu'cizelerini ele aldığı 10. ciltte, kendisinden önce te'lif edilmiş olan kitaplarda, bilhassa delâil ve hasâis literatüründe zikredilmiş olan mu'cize ile ilgili rivayetleri, sıhhat problemi olduğunu bilerek ve buna işaret ederek toplamış, bir araya getirmiştir. Bu nedenle de mu'cize bağlamında yer verdiği ancak kitabının diğer bölümlerinde zikredilmeyen rivayetleri ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Makrızî de mu'cizelerle ilgili bahsin girişinde tıpkı şâmi gibi "Faydalı bir uyarı" başlığı altında, Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesinin Kur'ân ve sünneti olduğunu, peygamberliğinin en güzel delilinin de güzel ahlakı ve örnek yaşantısı neticesi sayısız insanın ona gönül vermesi olduğunu açık bir şekilde beyan etmiştir. Sonra da mu'cize bahsinde pek çok rivayete yer vereceğini, bunların hepsini katı bir şekilde doğrulamak ya da yalanlamanın mümkün olmadığını, bu nedenle Hz. Peygamber'in sahihliği kesin olan Kur'ân ve sünneti gibi hususlara ağrılık verilmesi gerektiğini beyan etmiştir.¹⁰¹ Dolayısıyla tıpkı şâmi gibi Makrızî'nin de mu'cizeler, delâil ve hasâis ile ilgili rivayetleri değerlendirilirken, giriş mahiyetindeki bu uyarı ve değerlendirmesi göz önünde bulundurulmalıdır. Makrızî'nin eserinde bu konuların dağınık olarak 3-5. ciltler ile 10-14. ciltler arasında yer aldığı görülmektedir.

101 Makrızî, IV, 381-389.

1- “Güneşin Hz. Ali için geri döndürülmesi (رد الشمس على علي)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 213.

Hadis münekkitlerinin kimisinin mevzû kimisinin hasen dediği, ihtilafa sebep olan hadise şu şekildedir: Hz. Peygamber, vahiy geldiği sırada bayılır gibi oluyordu. Bir defasında vahiy inerken başı Hz. Ali'nin kucağındaydı. Vahiy nâzil olduktan, üzerinden baygınlık hali geçtikten sonra Hz. Peygamber Hz. Ali'ye ikinci namazını kılıp kılmadığını sordu. Hz. Ali namazı kılmamış, güneş de batmıştı. Bunun üzerine Resûlullah dua etti. Duası üzerine güneş, batmadan önceki haline döndü. Böylece Hz. Ali ikinci namazını kılabilirdi.¹⁰² Bu hadiseyle ilgili olarak İbnü'l-Cevzî mevzû,¹⁰³ Tahâvî ve Kâdî iyâz ise sahîh demişlerdir.¹⁰⁴ Fettenî, bir grup hadis hafızının bu hadisin sahîh olduğunu söylediklerini ifade etmiştir.¹⁰⁵ Süyûtî, İbn Mende ve İbn Şâhîn'in hasen isnadla rivayet ettikleri¹⁰⁶ bu hadisin tüm tariklerini tahrîc ettikten sonra, Hz. Peygamber'in mu'cizesi kabilinden olup uydurma denilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰⁷

Şâmî ilgili hadiseyi, Hz. Peygamber'in mu'cizelerini ele aldığı 9. ciltte, Hz. Peygamber'in semâvî mu'cizeleri özel başlığı altında, beş sayfa boyunca oldukça geniş bir şekilde tartışmıştır. Burada konu ile ilgili rivayetlerin hepsini senet ve metinleri ile tek tek tahrîc etmiş, ravileriyle ilgili cerh ve ta'dil açısından yapılan değerlendirmeleri teker teker zikretmiştir. Sonra da münekkitlerin, bu hadis hakkındaki görüşlerini detaylı bir şekilde ele almış ve her birisi hakkında kendi değerlendirmelerini sunmuştur. Bu bağlamda İbn Kesîr'in, Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı hadis hafızlarının bu hadisi uydurma saydıkları görüşünü zikrettikten sonra, “İhtimal ki İbn Kesîr, hadisenin bizim ortaya koyduğumuz senetlerini görmemiş, yalancı raviler tarafından aktarılan rivayeti gördüğü için böyle söylemiştir” değerlendirmesini yapmıştır. Sonra da bu hadisi mevzû kabul eden İbnü'l-Cevzî, Cûzekânî ve İbn Teymiyye'ye cevaplar vermiştir. Son olarak da bu hadisin sahîh olduğunu savunduğu için kimsenin kendisi hakkında Şîliğe meyyal olduğu yönünde bir iddia ortaya atmaması gerektiğini, Zehebi'nin sırf bu hadiseyle ilgili eser kaleme aldığı için bir başka kimseyi Şîliğe meyletmekle suçladığını gördüğünü, oysaki Şîilikle suçladığı o kişinin Şîi olmadığını kendisinin çok iyi bildiğini, kendisi hakkında da bu tür asılsız ithamlarda bulunulmaması adına açıklama yapma ihtiyacı hissettiğini

102 Kâdî İyâz, I, 250.

103 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, s. 15.

104 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (ö. 321/933), *Müşkilü'l-âsâr* (nşr. Suayb el-Arnaût), I-XVI, Beyrut 1994, III, 68; Kâdî İyâz, I, 250; Sehâvî, s. 365.

105 Fettenî, s. 96.

106 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 213; Aclûnî, I, 516.

107 Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, I, 308-312.

söylemiştir.¹⁰⁸ Şâmî bu hadisi, ayrıca 2. ciltte Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin dirilip Resûlullah'a iman ettiğini kabul etmeyen, bunun için de Bakara sûresi 217. âyetteki "Kafir olarak ölürsa..." âyetini esas alan Ebü'l-Hattab ibn Dıhye'ye cevap olarak zikretmiştir. Kâfir olarak ölenin ille de yerinin cehennem olmayacağını delili olarak, güneşin Hz. Ali için döndürülmesini hüccet olarak göstermiş ve Hz. Peygamber'in anne ve babasının dirilip iman etmesinin de bu kabilden olduğunu söylemiştir.¹⁰⁹ Makrîzî de Hz. Peygamber'in mu'cizeleri bağlamında bu rivayeti zikretmiş ve tıpkı Şâmî gibi bütün tariklerini teker teker nakletmiş, ancak Şâmî gibi sıhhatleri ile ilgili ayrıntılı tartışmalara girmeksizin Hâfız en-Nisâbü'r-nin, güneşin geri döndürülmesi ile ilgili rivayetlerin uydurma olduğu ile ilgili görüşüne yer vermiştir.¹¹⁰

2- "Keler cinsi bir kertenkelenin Hz. Peygamber'in şehadetine tanıklık etmesi ile ilgili hadis (الضب وشهادته) el-Esrârü'l-merfûa, s. 239.

Mizzî bu hadis için "Senet ve metin olarak sahîh değildir." demiştir. Ancak Beyhakî ve Taberânî bu hadisi, zayıf bir senetle rivayet etmiştir.¹¹¹ Kâdî İyâz da Şifâ'sında "mevzû değil zayıftır" diyerek zikretmiştir.¹¹² Makrîzî ve Şâmî, bu olaya "Hz. Peygamber'in mu'cizeleri" başlığı altında yer vermişler, bütün tariklerini zikretmişler, sonrasında da rivayetin sıhhat durumu ile ilgili detaylı bilgiler vermişlerdir.¹¹³ Olay ana hatlarıyla şu şekildedir: "Keler cinsi kertenkele yakalayan bir bedevi Hz. Peygamber'e "Bu keler sana iman etmedikçe ben de etmem." demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, kertenkeleye seslenerek kime ibadet ettiğini sormuş, kertenkele göklerin ve yerin mülkünü elinde bulunduran Allah'a iman ettiğini söyleyince "Ben kimim?" demiş, bunun üzerine kertenkele "Âlemlerin Rabb'inin resûlü ve peygamberlerin sonuncususun." deyince, bedevi kelime-i şehâdet getirmiştir. Şâmî Beyhakî'nin, bu rivayetin en güvenilir tarikinin isnad zincirinin dahi zayıf râvîlerden oluştuğunu söylediğini zikretmiş, Zehebî ve Mizzî'nin "Uydurmadır." görüşüne yer vermiş, İbn Teymiyye'nin asırıya kaçarak bunun Basralı kussâs tarafından uydurulduğunu söylediğini ifade etmiştir. Sonra da Haydarî'nin,

108 Şâmî, IX, 435-439.

109 Şâmî, II, 123-124.

110 Makrîzî, V, 26-33.

111 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1985-1995, VI, 467-470; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, I-II, Beyrut 1985, II, 107-108; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Delâilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmu'tî Kal'acı), I-VII, Beyrut 1985, VI, 36-38; Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Buğyetü'r-râ'id fî tahkiki Mecma'i'z-zevâid* (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş), I-X, Beyrut 1994, VIII, 518-520.

112 Kâdî İyâz, I, 272; Kastallânî, II, 554-555; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 239.

113 Makrîzî, V, 243-246; Şâmî, IX, 520-521.

bu hadisin senet zincirinde hadis uydurmakla itham edilen kimselerin değil zayıf râvîlerin bulunduğunu ifadeyle, uydurma olduğuna hükmedilemeyeceği yönündeki görüşüne yer vermiştir. Buna göre Haydarî, Hz. Peygamber'in daha büyük mu'cizeleri olduğundan, buna karşı çıkmanın bir anlamı olmadığını, hadisin uydurma değil zayıf olduğunu söylemiştir.¹¹⁴

3- “Kim bir gıda maddesini 40 gün boyunca ihtikâr ederse (karaborsacılık yaparsa) Allah'tan beri olur (من احتكر الطعام اربعين يوما فقد برئ من الله) el-Esrârü'l-merfûa, s. 318.

Hâkim'in el-Müstedrek isimli eserinde geçen bu hadisi¹¹⁵ İbnü'l-Cevzi el-Mevzû'ât'da zikretmiştir.¹¹⁶ Süyûtî ise her ne kadar rivayet zincirindeki bazı râvîler cerh edilseler de kaynakları açısından bakıldığında, İbnü'l-Cevzi'nin uydurma olduğunu söylemekle mübalağa ettiğini bildirmiştir.¹¹⁷ Irâkî de aynı görüştedir.¹¹⁸ İbn Hacer de ilaveten Ebû Hâtim'in münker dediğini bildirmiştir.¹¹⁹ Ali el-Kârî yukarıdaki açıklamalara ek olarak eserinde, Süyûtî'nin ve İbn Asâkir'in farklı lafızlarla rivayet ettikleri hadisleri zikretmiştir.¹²⁰

Şâmî, Beyhakî'yi kaynak göstererek Hz. Peygamber'in mu'cizeleri genel başlığı altında kabul olunmuş beddualarını zikrederken, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in “Kim müslümanların gıdalarında karaborsacılık yaparsa Allah ona cüzam hastalığı versin ya da iflas ettirsin.” dediğini söylediğini, onu dinlemeyen karaborsacı kölenin bir süre sonra cüzam illetine yakalandığını ifade etmiştir.¹²¹ Görüldüğü üzere konu karaborsacılık olsa da Şâmî'de yer alan hadis Ali el-Kârî'nin eserine konu olan hadisten lafız olarak epey farklıdır. Makrîzî, Hz. Peygamber'in mu'cizeleri başlığı altında “Kim bir gıda maddesini ihtikâr ederse” diye başlayan ama sonu yukarıda mevzubahis edilen hadisten farklı olarak “Allah ona cüzam hastalığı verir.” şeklinde biten bir hadise yer vermiştir. Rivayetin devamında anlatıldığına göre Hz. Peygamber'in bu sözü üzerine bahsi geçen şahıs cüzam olmuştur.¹²²

114 Şâmî, IX, 520-521.

115 Hâkim, II, 14. Ayrıca bk. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî (ö. 235/849), el-Musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), I-VII, Beyrut 1989, IV, 302; Ahmed b. Hanbel, 373/II, 33.

116 İbnü'l-Cevzî, el-Mevzû'ât, II, 242-243.

117 Süyûtî, el-Leâli'l-masnû'a, II, 123-124; Şevkânî, s. 144.

118 Fettenî, s. 138.

119 İbn Hacer, Telhîsü'l-habîr, III, 35-36.

120 Ali el-Kârî, el-Esrârü'l-merfû'a, s. 318.

121 Şâmî, X, 217.

122 Makrîzî, IV, 399.

4- “Bir şeye karşı duyduğun sevgi seni kör ve sağır kılar (حبك الشيء يعني) ” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 187.

Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde geçen¹²³ bu hadis için “Uydurmadır.” diyen Sagâni'nin görüşü, mevzû'ât müelliflerince mübalağalı bulunmuştur.¹²⁴ Sehâvî, hadisin kaynağı gereği mevzû ya da zayıf sayılamayacağını, hasen olduğunu ifade etmiştir.¹²⁵ Ali el-Kârî de hadisin ravilerinin çokluğu ve ta'dil edilmeleri dolayısıyla hasen değil, sahîh lizâtihi ya da sahîh ligayrihi olacağını ifade etmiştir.¹²⁶

Hadis münekkitleri tarafından sahîh ya da hasen olarak kabul edilen bu hadis Makrîzî ve Şâmî'nin eserlerinde mevcuttur. İlk bakışta mu'cize ile ilgili olmadığı izlenimi veren bu hadisi, mu'cizeler kategorisi altında değerlendirmemizin nedeni Şâmî'nin mi'râc mucisesini açıklarken, mi'râc hadisesi ile ilgili âyetler içerdiği bilinen Necm sûresinin “O kendi arzusuna göre (hevâ) konuşmaz” meâlindeki 3. âyetinin tefsiri sırasında hevâ kelimesinin açıklaması babında yukarıdaki hadise yer vermiş olmasıdır.¹²⁷ Makrîzî ise Hz. Peygamber'in fesâhatini açıklarken söylediği veciz sözlere örnek bağlamında bu sözlere yer vermiştir.¹²⁸

Makrîzî-Şâmî Mukayesesi

Mu'cizelerle ilgili rivayetlerin güvenilir olanını uydurulmuş olanından ayırt etmenin çok zor olduğu iki müellif tarafından da baştan bir ön kabul olarak zikredilmiş ve görüşler kesin bir şekilde değil ihtimalli ifadelerle, “Olabilir.” ya da “Olması muhaldir.” şeklindeki lafızlarla yorumlanmıştır. Bu bağlamda iki müellif de mu'cizelerle ilgili bahsin girişinde Kur'ân ve sünnete vurgu yapmışlar, geri kalan hadiselerle ilgili kesin bir neticeye ulaşmanın mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Ele aldığımız hadislerden sonuncusu, Hz. Peygamber'in fasih konuşması ile ilgili olup Şâmî rivayeti, mi'râc mu'cizesi bağlamında ele aldığı için bu kategoridedir. Esasen Sehâvî ve Ali el-Kârî bu hadis hakkında “hasen” hükmü vermişlerdir. Makrîzî de Şâmî de Hz. Peygamber'in fesahati bağlamında böyle bir söz söylediğini kabul ederek hadisi eserlerine almışlardır. Güneşin Hz. Ali için geri döndürülmesi mu'cizesi ile ilgili Makrîzî ve Şâmî farklı düşünmektedirler. Bu hadisinin olmuş

123 Ahmed b. Hanbel, 1583/V, 194; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/889), es-Sünen, *Mevsûatü'l-hadisi's-Şerîf: el-kütübü's-sitte* içinde, 3. Baskı, Riyad 2000, “Edeb”, 115.

124 Fettenî, s. 199; Aclûnî, I, 410-411.

125 Sehâvî, s. 294.

126 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 187-188.

127 Şâmî, III, 34.

128 Makrîzî, II, 262-263.

olabileceğini düşünen Şâmî, nedenlerini ayrıntılı bir şekilde izah ederken Makrîzî bu tartışmalara girmemiş, ancak son söz olarak bu olayın uydurma olduğunu ifade eden görüşe yer vererek, adeta kendi tercihini de ortaya koymuştur. Kertenkelenin konuşması ve Hz. Peygamber'in bedduasının kabul olunması hadisesinde ise bu iki müellif kesin bir görüş beyan etmekten kaçınmışlar, hadis münekkithlerinin olumlu ve olumsuz yöndeki değerlendirmelerini nakletmekle yetinmişlerdir. Her iki müellif de baştan ön kabul olarak mu'cizeler bahsinin sıhhat yönüyle şüpheli rivayetler içerdiğini ifade etseler de özel yorumlara girildiğinde yine Şâmî'nin Makrîzî'ye göre daha serbest davrandığı ve her türlü aklî ve naklî delili kullanmak suretiyle son tahlilde ilgili rivayetleri "Olmuş olabilir." kategorisine sokmaya çalıştığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

c2) Delâil ve Hasâisle İlgili Hadisler

Şâmî eserini, Hz. Peygamber'le ilgili hiçbir konu ya da rivayeti dışarıdaki bırakmama gayreti içerisinde hazırlamıştır. Bu nedenle de delâil ve hasâis gibi çoğunluğu tartışmalı rivayetlerden oluşan konulara da eserinde genişçe yer vermiştir. Şimdi Ali el-Kârî'nin ele aldığı hadisler ışığında bu rivayetleri inceleyelim.

1- "Abdal evliyâ zümresindendir (الابدال من الاولياء)" *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 101-103.

İçinde abdal kelimesi geçen, abdalin sayısı ve özelliklerinden bahseden pek çok hadis bulunmaktadır.¹²⁹ Hadis münekkithleri bu hadisleri tahrîc edip, her birisinin râvîleri hakkında detaylı değerlendirme yapmışlardır. Yemenli hadis âlimi İbnü'd-Deyba', bu rivayetin Enes b. Mâlik'ten merfû olarak çeşitli lafızlarla tahrîc edildiğini ve hepsinin de zayıf olduğunu söylemiştir. Sehâvî, abdalla ilgili bütün tarîkleri tahrîc ederek, bu denli çok yolla rivayet edilmesinin hadisin sıhhatini güçlendirdiğini ifade etmiştir.¹³⁰ Süyûtî de abdalla ilgili hasen senetle rivâyet edilen pek çok hadisi eserinde art arda sıralamış ve bu konuda müstakil bir risâle te'lif ettiğini ifade etmiştir.¹³¹ İbnü'l-Cevzî gibi titiz muhaddisler ise bu rivayetlerin çoğunu reddetmişlerdir.¹³² İçinde abdal kelimesi geçen diğer rivayetler, Enes b. Mâlik, Ubâde b. Sâmî, Abdullah b. Ömer, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Avf b. Mâlik, Ebû Sa'îd el-Hudrî ve Muâz

129 Bu hadisleri ve senet ve metinleri ile ilgili değerlendirmeleri bir arada görebilmek için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, III, 150-152; Zerkeşî, s. 142-144; Sehâvî, s. 3-47; Fettenî, s. 193-195; Aclûnî, I, 24-27; Şevkânî, s. 245-249.

130 Sehâvî, s. 43; Aclûnî, I, 24-27.

131 Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, II, 280-281; *ed-Dürerü'l-müntesire*, I, 216; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 103.

132 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, III, 150-152; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut 1963, III, 100; Süleyman Uludağ, "Abdal", *DİA*, I (İstanbul 1988), s. 60.

b. Cebel gibi sahâbilerden merfû olarak, ayrıca Hz. Ali ve Ebü'd-Derdâ'dan mevkûf olarak nakledilmiştir. Devrinin tanınmış hadis âlimlerinden İbnü's-Salâh, bunlar arasında en kuvvetli olan rivayetin, abdal olarak nitelendirilen bu kimselerin Şam ahalisinden olduğunu bildiren rivayetler olduğunu ifade etmiştir.¹³³

Şâmi eserinde, abdalla ilgili merfû ve mevkûf pek çok rivayete yer vermiştir.¹³⁴ Ancak bu rivayetlerin tamamı, hasâis konularını ele aldığı 10. ciltte yer almaktadır. Şâmi'nin abdal hadisi ile ilgili zikrettiği rivayetlerden birisi, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer verdiği, Ubâde b. Sâmî'ten gelen ve "bu ümmetin abdalının 30 kişi olduğunu" bildiren rivayettir.¹³⁵ Yine Enes b. Mâlik'ten gelen ve "abdalin 22'sinin Şamlı 18'sinin Iraklı olmak üzere kırk kişi" olduğunu bildiren bir rivayet bulunmaktadır.¹³⁶ Abdal ile ilgili zayıf kabul edilen diğer rivayetler Şâmi'nin eserinde yer almakla birlikte, Ali el-Kârî'nin *el-Esrârü'l-merfûa* isimli eserine konu olan "Abdal evliyâ zümresindendir." lafzıyla bu eserde yer almamıştır. Makrîzî de eserinde, Sıffin'de yaşanan bir hadiseyi anlatırken Hz. Ali'nin "Şam halkına sövmeyin, onların içinde abdal vardır." sözüne yer vermiş, bunun dışında abdal konusunda merfû ya da mevkûf herhangi bir rivayet zikretmemiştir.¹³⁷

2- "Ümmetimin âlimleri Benî İsrâîl'in peygamberleri gibidir (علماء امتي (كأنبياء بني اسرائيل) " *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 247; *el-Masnû*, s. 123.

"Âlimler peygamberlerin vârisleridirler (العلماء ورثة الانبياء) " *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 247.

Ali el-Kârî'nin eserinde âlimlerle ilgili iki hadis art arda zikredilmiştir. "Ümmetimin âlimleri Benî İsrâîl'in peygamberleri gibidir." hadisi için Zerkeşi¹³⁸ Demirî, İbn Hacer ve Süyûtî¹³⁹ "lâ asle leh/lâ yu'feru lehû aslun" ifadesini kullanmışlardır.¹⁴⁰

İkinci hadisi ise Kütüb-i sitte'nin dört müellifi Ebû Dâvud, İbn Mâce, Tirmizî ve

133 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 102.

134 Şâmi, X, 370-371.

135 Ahmed b. Hanbel, 1671/V, 322; Şâmi, X, 370.

136 Hakîm et-Tirmizî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (ö. 320/932), *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'-Resûl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-II, Beyrut 1992, I, 165; Şâmi, X, 371.

137 Makrîzî, XII, 211.

138 Zerkeşi, s. 167.

139 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, I, 148.

140 Sehâvî, s. 459. Ayrıca bk. Fettenî, s. 20; Şevkânî, s. 286.

Dârimî ile Ahmed b. Hanbel Ebü'd-Derdâ'dan rivayet etmiştir.¹⁴¹ Ali el-Kârî, “Âlimler peygamberlerin vârisleridir” hadisinin sıhhati konusunda, muhtemelen kaynakları yeterli bir bilgi verdiğiinden başka bir yorum zikretme gereği hissetmemiştir.¹⁴²

Bu iki hadis Şâmî'nin, rivayetlerin sıhhati ile ilgili tartışmalara ne denli vâkıf ve bu hadisleri eserlerine alma hususunda ne kadar titiz olduğunu ortaya koymak açısından son derece önemlidir. Şâmî, ilgili hadislere “Hz. Peygamber'in Hasâisi” başlığı altında 164. maddede geçmiş ümmetlerdekinden farklı olarak Hz. Peygamber'in ümmetinin âlimlerine bir ayrıcalık tanındığını izah ederken yer vermiştir. “Konu ile ilgili iki hadis vardır.” diyerek art arda yukarıdaki iki hadisi zikretmiş ve ilk hadisin uydurma olduğunu İbn Hacer ve başka münekkitlerin ifade ettiğini, kendisinin de onlara katıldığını, asıl olanın ikinci hadis yani “Âlimler peygamberlerin varisleridirler” hadisi olduğunu ifade etmiştir.¹⁴³ Makrîzî ise hadis münekkitlerinin mevzû olduğunu söyledikleri birinci hadise eserinde yer vermemiştir. Mevzû olmadığı yönündeki görüş ağır basan ikinci hadisi ise senetsiz olarak “delâilün-nübüvve” kısmında, Hz. Peygamber'le geçmiş peygamberleri mukayese ettiği kısımda zikretmiştir.¹⁴⁴

3- “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir (اختلاف امتي رحمة)” el-Esrârü'l-merfûa, s. 108.

Beyhakî *el-Medhal* isimli eserinde İbn Abbas'tan naklen bu hadisi munkatı' olarak rivayet etmiştir.¹⁴⁵ İbn Hacer, bu sözün âlimlerin dilinde yaygın olmasına karşın gâlib olan görüşün, hadis olarak aslı olmadığı yönünde olduğunu bildirmiştir. Hattâbî ise, *Garîbü'l-Hadis* isimli eserinde başka bir konu bağlamında bu hadise yer vermiş ve bu hadis hakkında “Eğer doğru olsaydı ümmetin ittifakının da azap vesilesi olması gerekirdi.” diyen iki kişiyi eleştirmiş ve hadisin aslı olduğunu düşündüğünü ilhâm edecek bir üslupla konuyu ele almıştır.¹⁴⁶ İbnü'l-Mülakkın bu hadisin merfû tarihini bulamadığını söylerken¹⁴⁷ hadis münekkitleri, senedi ve manasıyla ilgili pek çok

141 Ahmed b. Hanbel, 1585/V, 196; Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869), *es-Sünen* (nşr. Abdülganî Mistû), I-II, Beyrut 2006, “Mukaddime”, 32; Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *es-Sünen*, *Mevsû'atü'l-hadisî's-şerîf el-kütübü's-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000, “İlim”, 1; İbn Mâce, “Sünne”, 17; Tirmizî, “İlim”, 19.

142 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 247.

143 Şâmî, X, 337.

144 Makrîzî, IV, 208.

145 Beyhakî, *el-Medhal ilâ Kitabî's-Sünen* (nşr. Muhammed Ziyâürrahmân el-A'zamî), Kuveyt 1985, s. 162-163.

146 Sehâvî, s. 70.

147 İbnü'l-Mülakkın Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali (ö. 804/1401), *Tezkiretü'l-muhtâc ilâ ehâdisi'l-Minhâc* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1994, s. 71.

tartışmayı eserlerine taşımışlardır.¹⁴⁸ Dolayısıyla hadis münekkitlerinin bir kısmı, bu rivayeti uydurma kabul etmişlerdir. Süyûtî, Nasr b. İbrahim el-Makdisî'nin bu hadisi *el-Hücce alâ tarîki'l-mehacce* isimli eserinde tahrîc ettiğini söylemiştir ki¹⁴⁹ Şâmî de eserinde bu hadise, ilgili kaynağı göstererek yer vermiştir.¹⁵⁰ Şâmî, bu rivayeti, Hz. Peygamber'in hasâisi ile ilgili olarak 10. ciltte, Hz. Peygamber'in ümmetine mahsus haller başlığı altında "İhtilafları rahmettir." bahsiyle vermiştir. Mu'cize, delâil ve hasâisle ilgili topladığı rivayetlerin sıhhatinin tartışmalı olduğunu baştan kabul ettiği 10. cilt dışında eserinin başka bir yerinde bu rivayete rastlanılmamıştır. Makrîzî ise eserinde bu hadise yer vermemiştir.

4- "Kim bir şey söyler de yanında birisi hapsirirsa işte o söylediği gerçektir. (من حدث حديثاً فعتس عنده فهو حق) " *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 328.

Sehâvî; Ebû Ya'lâ,¹⁵¹ Dârekutnî, Taberânî¹⁵² ve Beyhakî'nin¹⁵³ merfû olarak bu hadisi rivayet ettiklerini söyledikten sonra tarîklerinden birisinin râvî Ebû'z-Zinâd nedeniyle münker olduğu söylemiş, ancak rivayetin başka tarîkleri de olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁴ Süyûtî ise Nevevî'nin bu hadise hasen dediğini izahla hakkında "Bâtıldır." şeklinde hüküm verenlerin yanlış olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁵ Hadis münekkitlerinin gerek isnadlarının sıhhati gerekse anlamı yönünden ihtilafa düştükleri¹⁵⁶ bu hadis, Şâmî tarafından özel olarak, Hz. Peygamber'in çeşitli konulardaki tutum ve davranışları bahsi altında 9. ciltte zikredilmiştir. Bu konunun üst başlığının "Hz. Peygamber'in daha önce zikredilenler dışındaki davranışları" olması oldukça dikkat çekicidir. Şâmî, 9. ciltten öncesinde de bu konuyu ele almıştır. Ancak o kısımda hakkında ihtilaf olduğunu bildiği bu hadisi zikretmemiş, tartışmalı hadisleri de işin içine katarak konuları ele aldığı 9. ciltten sonraya bırakmıştır. Hakîm et-Tirmizî'yi kaynak göstererek yaptığı nakilden sonra Şâmî, hadisin sıhhati ile ilgili ayrıca herhangi bir tartışmaya girmemektedir.¹⁵⁷ Makrîzî ise eserinde bu hadise yer vermemiştir.

148 Detaylı bilgi için ayrıca bk. Zerkeşî, s. 64; Fettenî, s. 90; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 108-110; Aclûnî, I, 66-68; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 108-110.

149 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 44.

150 Şâmî, X, 364.

151 Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsîlî (ö. 307/919), *el-Müsned* (nşr. Hüseyin Selim Esed), I-XIII, Dimaşk 1984-1986, XI, 234.

152 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 263.

153 Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân* (nşr. Abdülalî Abdülhamid Hâmid), I- XIII, Bombay 2008, XIII, 409-410.

154 Sehâvî, s. 643.

155 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 183, *el-Leâli'l-masnû'a*, II, 243. Ayrıca bk. Fettenî, s. 165.

156 Görüşler için bk. Zerkeşî, s. 210-211; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 328.

157 Şâmî, IX, 366.

5- “Bana zâhire bakarak hüküm vermem emredildi. Gizlilikleri bilen ve onlarla hükmedecek olan Allah’tır (أمرت ان احكم بالظاهر والله يتولى السرائر)” *el-Esrârü’l-merfûa*, s. 134-135; *el-Masnû*, s. 58.

Gerek Irakî gerek Mizzî, hadisin bu şekliyle aslı olmadığını söylerken İbn Kesîr, Hz. Peygamber’den “İnsanların kalplerinde olanı araştırmam emredilmedi.” şeklinde farklı lafızlarla, ancak bu anlamı destekleyen başka hadisler rivayet edildiğini ifade etmiştir.¹⁵⁸ Süyûtî bu şekliyle senedi olan merfû bir hadis olarak bir yerde rastlamadığını, bu sözün İmam Şâfi’ye ait olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁹

Şâmî bu hadise, 10. ciltte, “Hz. Peygamber’in Hasâisi” konusu bağlamında, “geçmiş peygamberlerden farklı olarak sadece Hz. Peygamber’e has olan nitelikler” başlığı altında 109. madde olarak “hem zâhir hem de batına göre hüküm verebilme özelliği” ile ilişkili olarak yer vermiştir.¹⁶⁰ Bu hususta âlimlerin farklı görüşlerine temas ederken Hz. Peygamber’in zahirle hükmettiğini söyleyen Şeyhülislam Takiyyüddin es-Sübki’nin görüşünü zikretmiş ve bu bağlamda Takiyyüddin es-Sübki’nin değerlendirmesinin bir parçası olarak senetsiz bir şekilde “Biz zahirle hükmederiz” ya da “Ben zahirle hükmederim, Allah gizlileri bilir ve onlarla hükmeder.” ve “Ben işittiğime göre hükmederim, kim ki yalan beyanda bulunur ve bu yüzden ben haklı olanın haksızlığına hükmedersem, yalan beyanda bulunan bilsin ki yaptığı cehennem ateşinden bir parça almaktan başka bir şey değildir.” hadislerine yer vermiştir. Nitekim Süyûtî de *el-Hasâisu’l-kübrâ* isimli eserinde es-Sübki’nin bu değerlendirmesini aynı lafızlarla eserinde zikretmiştir.¹⁶¹ Dolayısıyla bu rivayet ya da rivayetler, es-Sübki’nin, Hz. Peygamber’in zahirle hükmettiğini izah ederken senetsiz bir şekilde zikrettiği, Şâmî’nin de Hz. Peygamber’in hasâisi bağlamında zahir ve batınla hükmetme meselesini tartışırken Sübki’ye nispetle eserine aldığı rivayetlerdir. Ayrıca yine aynı ciltte “Ümmetinde Olmayıp Sadece Hz. Peygamber’de Olan Üstünlükler” bağlamında hadis formunda olmaksızın “Hz. Peygamber zahirle hükmetmekle emrolundu, gizlileri bilen ise Allah’tır” açıklaması yer almaktadır.¹⁶² Makrîzî ise eserinde bu hadise yer vermemiştir.

158 Zerkeşî, s. 70-71; Sehâvî, s. 162-163; Aclûnî, I, 221-223. Ayrıca bk. Fettenî, s. 186; Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, s. 134-136.

159 Süyûtî, *ed-Dürerü’l-müntesire*, s. 54; Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, s. 135.

160 Şâmî, X, 314-315.

161 Süyûtî, II, 329.

162 Şâmî, X, 434.

Makrîzî-Şâmî Mukayesesi

Delâil ve hasâis konusuna her iki müellif de eserlerinde genişçe yer vermişler ve bu konudaki rivayetlerin sıhhati hususunda pek çok tartışma olduğunu baştan beyan etmişlerdir. Nitekim Şâmî bu bölümde ele aldığımız 5 hadisten sadece “Abdal evliyâ zümresindendir.” rivayetini, mevzû olduğu belirtilen tarikiyle değil güvenilir kaynaklardaki tarikiyle sahih kabul etmiş, diğer rivayetlerin hadis münekkithlerince uydurma kabul edildiğini, aralarındaki tartışmalara da dikkat çekerek bildirmiş ve kendi kanaatini de bu yönde belirtmiştir. Makrîzî ise bu rivayetlerin hiçbirisine, mevzû olduğu söylenilen senet ve metinlerle eserinde yer vermemiştir. Şâmî’nin, mu’cizeler bahsinden farklı olarak delâil ile ilgili rivayetlerin sıhhati hususunda, genel bir şüphe ihtimali ile yetinmediği ve özel değerlendirmeleri neticesinde de ilgili rivayetlerin sahih olmadığına hükmettiği görülmektedir. Bu kısımda Şâmî, tutumunu biraz daha netleştirmiş ve rivayetlerin olabilirliğini ispata çalışmamıştır. Makrîzî ise bu bölümde de baştan beri sürdürdüğü kat’î tutumunu devam ettirmekte ve ilgili haberleri yok farzetmektedir.

c3) Listeleri Oluştururken Kullandığı Hadisler

Şâmî, kronoloji ve Hz. Peygamber’in günlük hayatına taalluk eden çeşitli konularda bahisler açıp rivayetleri sıraladıktan sonra, Hz. Peygamber’in eşyaları, binekleri, yediği yemekler, sağlıkla ilgili tavsiyeleri, görevlileri, ashâbının fazileti vb. hususlarda özel listeler oluşturmuştur. Burada özellikle Şâmî, öncesinde ilgili konu bağlamında, örneğin yediği yemekler başlığı altında sıhhatiyle ilgili problem olduğu için ele almadığı bir hadisi, eserinin sonundaki bu listeler kısmında zikretmiştir. Yani sıhhati hususunda şüphe bulunan hadisleri, son ciltlerde yer alan listelerle ilgili kısımlarda ele almış, çoğu zaman zayıf ya da uydurma olup olmadığı ile ilgili tartışmalara işaret etmiştir. İlgili rivayetler şu şekildedir:

1- “Karpuz ve faziletleri ile ilgili hadisler (البطيخ وفضائله)” *el-Esrârü’l-merfûa*, s. 166; *el-Masnû*, s. 77.

Zerkeşî, Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed’in karpuzun faziletleri ile ilgili bir risâle kaleme aldığını, ancak onun hadislerinin bâtil olduğunu söylemiştir.¹⁶³ Ebû Mûsâ el-Medinî, Ebû’l-Kâsım İsmâil b. Muhammed et-Teymî’nin, bu hadisin bütün tariklerinin zayıf olduğu görüşünde olduğunu söylemiştir. Nevevî ise karpuzla ilgili hadislerin aslının olmadığını söylemiştir.¹⁶⁴ Süyûtî de aynı görüştedir.¹⁶⁵ İbnü’l-Cevzî,

163 Zerkeşî, s. 155.

164 Sehâvî, s. 238; Aclûnî, I, 339. Ayrıca bk. Yukarıdaki iki dipnot.

165 Süyûtî, *ed-Dürerü’l-müntesire*, s. 217; *el-Leâli’l-masnû’a*, II, 177-178.

H. Peygamber'in karpuz yediği ile ilgili hadislerin sahih, karpuz yemenin fazileti ile ilgili hadislerin ise uydurma olduğuunu söylemiştir.¹⁶⁶ Ali el-Kârî de bu görüştedir.¹⁶⁷

şâmî, karpuzun yararları ile ilgili hadise, H. Peygamber'in hayatındaki kişi ve eşyalarla ilgili adeta bir liste çalışması yaptığı 12. ciltte yer vermiştir. 11 ve 12. ciltlerin tamamını, şâmî'nin eseri açasından, diğer ciltlerdeki "uyarılar" kısımları gibi değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü, bu kısımda da şâmî, liste yapabilmek için rivayetleri, diğer ciltlerdeki gibi ince eleyip sık dokumamış, müsamahalı bir şekilde kullanmıştır. Yani, önceki ciltlerde H. Peygamber'in yemek yemesi ile ilgili bölümlerde sadece karpuzu yaş hurma ile birlikte yediği yönündeki sahih rivayetleri ele alırken,¹⁶⁸ 12. ciltte, H. Peygamber'in hadislerinden yola çıkarak bir ilaç listesi hazırladığı kısımda, ilk sırada karpuz a yer vermiştir. Sonra da "Deylemî ve Râfiî'den gelen bir rivayete göre" diyerek karpuzun faydalarını sıralayan bu hadisi zikretmiştir. Bu durum, eserini hazırlarken takip ettiği genel bir metot olduğu için de ayrıca, rivayetin sıhhati ile ilgili bir bilgi eklememiştir.¹⁶⁹ Makrîzî ise bu rivayete eserinde hiç yer vermemiştir.

2- "En şer sahibi olanlarınız bekârlarınızdır (مكبراراش)" *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 228.

İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ta zikrederek mevzû olduğuunu söylemiştir.¹⁷⁰ Ancak Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin böyle bir hüküm vermekle hata ettiğini söylemiştir.¹⁷¹ Hadis pek çok merfû tarikle rivayet edilmiştir.¹⁷² Sehâvî, hadisin farklı tariklerinde zayıf râviler bulunduğuunu ancak mevzû denilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹⁷³ İbn Hacer, hadisin Ebû Hüreyre'den gelen bir tariki için münker derken¹⁷⁴ Süyûtî,

166 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 285-286. Ayrıca bk. Ebü'l-Fezâil Radıyyüddin Hasen b. Muhammed es-Sagâni (ö. 650/1252), *el-Mevzû'ât* (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Dımaşk 1985, s. 70; şevkânî, s. 160.

167 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 166.

168 şâmî, VII, 208-209.

169 şâmî, XII, 218.

170 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 258.

171 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 135.

172 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826-27), *el-Musannef* (nşr. Habibürrahmân el-A'zamî), I-XI, Beyrut 1983, VI, 171; Ahmed b. Hanbel, 1563/V, 163; Ebû Ya'lâ, *el-Müsne'd*, XII, 260-261; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz), I-IX, Beyrut 2005, IV, 442.

173 Sehâvî, s. 403-404.

174 İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idü'l-mesânidi's-semâniye* (nşr. Sa'd b. Nâsır b. Abdullâh el-'Aziz eş-şeseri ve ark.), I-XIX, Riyad 1998-2000, VIII, 284.

“Münker olmayan başka tarîkleri de var.” diyerek bunları zikretmiştir.¹⁷⁵ Şevkânî de Süyûtî’nin tahrîc ettiği bu hadislere dikkat çekmiştir.¹⁷⁶ Ali el-Kârî de hadisin mevzû sayılamayacağı görüşündedir.¹⁷⁷

Şâmî bu hadise “Hz. Peygamber’in fetvâlarını” bir liste halinde sıraladığı 9. ciltte, Hz. Peygamber’le sahâbîlerinden Ukâf b. Bişr arasında geçen bir konuşma bağlamında yer vermiştir. Buna göre Hz. Peygamber Ukâf’a evli olup olmadığını sormuş, olumsuz yanıt alınca “Cariyen var mı?” demiş, ona da olumsuz cevap verince maddi durumunu sorgulamış, zengin olduğunu öğrenince bu sefer “O zaman sen şeytanın kardeşlerindensin, hristiyan olsaydın onların rahiplerinden olurdun, bizde nikâh sünnettir, en şerhileriniz bekârlarınızdır...” demiştir.¹⁷⁸ Makrîzî bu rivayeti eserinde zikretmemiştir.

3- “İbrahim yaşasaydı nebî olurdu (لو عاش إبراهيم لكان نبيا)” *el-Esrârü’l-merfûa*, s. 283.

Nevevî *Tehzîb* isimli eserinde bu hadisi “bâtıl” sığasıyla cerh etmiştir.¹⁷⁹ İbn Abdülber, “Eğer nebîlerin oğulları nebî olur düşüncesi doğru olsaydı Nûh (a.s)’ın bütün oğullarının da nebî olması gerekirdi.”¹⁸⁰ diyerek rivayetin sahîh olmadığına işaret etmiştir. Ancak hadisi hasen bir isnadla Ahmed b. Hanbel Enes’ten,¹⁸¹ İbn Mâce ise isnad zincirindeki bir râvînin zayıf olduğu bir tarikle İbn Abbâs’tan rivayet etmiştir.¹⁸² İbn Hacer de hadislerin kuvvetli tarîklerle rivayet edildiğini söyleyip, Nevevî ile İbn Abdülber’in düşüncesine katılmadığını ifade etmiştir.¹⁸³ Sehâvî hadisin bütün tarîklerini tahrîc edip İbn Hacer’in “Uydurma değildir.” şeklindeki görüşüne dikkat çekmiştir.¹⁸⁴ Ali el-Kârî de hadisin anlamının, Resûlullah’ın son peygamber

175 Süyûtî, *el-Leâli’l-masnû’a*, II, 136.

176 Şevkânî, s. 120.

177 Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, s. 228.

178 Şâmî, IX, 290-291. Listeler kısmında yer vermek ve sıhhati ile ilgili ayrıca olumlu bir görüş bildirmemek suretiyle hadis hakkında zımnen de olsa olumsuz bir tavır takınan Şâmî’nin, hiç evlenmediği hususunu da burada hatırlamak anlamlı olacaktır. Bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Şâmî, Şemseddin”, *DİA*, XXXVIII (İstanbul 2010), s. 330.

179 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî (ö. 676/1277), *Tehzibü’l-esmâ ve’l-lugât* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), I-II, Beyrut 2005, I, 177.

180 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) *el-İstîâb fî ma’rifeti’l-ashâb* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), I-IV, Beyrut 2002, I, 157.

181 Ahmed b. Hanbel, 850/III, 133.

182 İbn Mâce, “Cenâiz”, 27.

183 İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, X, 709-710.

184 Sehâvî, s. 547-548.

olmasıyla çelişmediğini ortaya koyan te'villere yer vermiştir.¹⁸⁵ Hadis münekkitlerinin çoğunluğu tarafından senet ve metin itibarıyla uydurma olamayacağı ifade edilen bu hadisi, Şâmî eserinde zikretmiştir. Hz. Peygamber'in ehl-i beytinin faziletlerini sıraladığı XI. cildin başında "İbrahim" bahsi altında önce bu rivayete, sahâbî sözü ve görüşü olarak yer vermiş, sonra İbn Mâce ve Beyhaki'yi kaynak göstererek merfû hadis olarak zikretmiştir. Ardından Takiyyüddin es-Sübki'nin konuyla ilgili mülâhaza ve değerlendirmelerini zikretmiş, İbrahim'in vahiy yaşına ulaşmamış olmasının, peygamberliğinin küçük yaşta gerçekleşmiş olmasına bir engel olmadığı şeklindeki kanaatini serdetmiştir.¹⁸⁶ Makrîzî, bu rivayeti doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırıp hadis olarak değil, sahâbîlerin sözü ve değerlendirmesi olarak zikretmiştir.¹⁸⁷

4- "Ümmetimden hilalleyenler ne iyi kimselerdir (حبذا المخلون من امتي)" *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 192; *el-Masnû'*, s. 90.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde rivayet ettiği bu hadisi¹⁸⁸ Sagâni, abdest sırasında bir elin parmaklarını açıp diğer elin üzerine koyarak parmak aralarını ıslatmak ya da yemekten sonra dişlerin arasını temizlemek olarak şerh etmiş ve uydurma olduğunu söylemiştir.¹⁸⁹ Ancak Ali el-Kârî, hadisin senet olarak da mana olarak da uydurma olamayacağı görüşündedir. Ali el-Kârî, hilallemek ile kastedileninin abdest alırken bir elin parmaklarıyla diğer elin parmaklarını iç içe geçirerek suyun parmak aralarına girmesini sağlamak olduğunu, aynı şeyin sakalı ıslatırken de yapılabileceğini, bunun müekked sünnet olduğunu ortaya koyan pek çok rivayet bulunduğunu söylemiştir.¹⁹⁰ Ali el-Kârî'nin *el-Masnû'*unu şerh eden Abdülfettâh Ebû Gudde de bu hadisin uydurma olduğunu söylemenin mümkün olmadığını söylemiştir.¹⁹¹

Şâmî, Sagâni'nin uydurma dediği için eleştirildiği bu hadisi, Hz. Peygamber'in sağlıklı ilgili önerilerinin sıralandığı bir liste içinde, diş temizliğine verdiği önem bağlamında zikretmiştir. Ebû Eyyûb el-Ensârî'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber bir mecliste "Ümmetimden hilalleyenler ne güzeldir!" demiş, ne kastettiği sorulunca da kastettiğinin diş temizliğini olduğunu söylemiş sonra da eklemiştir: "İnsanın hiç yanından ayrılmayan iki meleğin görmekten en çok hoşlanmadığı şey,

185 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 283-285.

186 Şâmî, XI, 25-26.

187 Makrîzî, V, 340.

188 Ahmed b. Hanbel, 1733/V, 416. Ayrıca bk. Ebû Ya'lâ, *el-Mu'cem* (nşr. Hüseyin Selim Esed-Abduh Ali Kûşek), Beyrut 1989, I, 76; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, II, 344; Heysemî, I, 539.

189 Fetteî, s. 30-31; Aclûnî, I, 412; Şevkânî, s. 11.

190 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 192.

191 Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, s. 90.

mü'minin namaz için kalktığında dişlerinin arasında yemek artığı olmasıdır.”¹⁹² Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

5- “*Hem dünyadakilerin hem de ahirettekilerin en kıymetli yemeği ettir (سيد طعام اهل الدنيا والآخرة اللحم)*” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 223.

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde geçen bu rivayet¹⁹³ İbnü'l-Cevzî dışındaki münekkitletlerin çoğu tarafından mevzû değil, zayıf kabul edilmiştir.¹⁹⁴ İbn Hacer, mevzû kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Sehâvî hadisin, Hz. Peygamber'in etle ilgili olumlu söz ve yaklaşımlarını ortaya koyan pek çok şahidi olduğunu söylemiştir.¹⁹⁵ Fetteî değerlendirmesinde, Şâfi'nin et yemenin aklı güçlendireceği ile ilgili sözüne yer vermiştir.¹⁹⁶ Şâmî, münekkitletlerin çoğunluğu tarafından uydurma olmadığı söylenen bu hadise, yukarıdaki pek çok örneğinde görüldüğü üzere yine topladığı bilgileri listeler halinde derlediği 12. ciltte yer vermiştir. Hz. Peygamber'in sözlerinden yola çıkarak bir ilaç listesi çıkardığı kısımda, et bahsinde Ebû Hüreyre'den rivayetle Beyhakî ve Ebû Nuaym'ı kaynak göstererek bu hadise yer vermiştir.¹⁹⁷ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

6- “*Namaz dinin direğidir (الصلاة عماد الدين)*” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 238.

İbnüs-Salâh bu hadisi “gayr-ı ma'rûf”, Nevevî, “münker, bâtil” diyerek cerh etmişken Sehâvî, merfû ya da sika râvilerle gelmiş mürsel isnadları olduğunu söyleyerek bunları eserinde zikretmiştir.¹⁹⁸ Şevkânî, Firuzâbâdî'nin zayıf olduğunu bildirdiğini söylemiştir.¹⁹⁹ Münâvî, İbn Hacer'in bu hadisi, bâtil olduğu için değil ama zayıf olduğu için reddettiğini bildirmiştir.²⁰⁰ Süyûtî, Deylemî'nin Hz. Ali'den rivayet ettiğini söylemekle yetinmiştir.²⁰¹ Ali el-Kârî de hadisin sıhhat durumu ile

192 Şâmî, XII, 208.

193 İbn Mâce, “Et'ime”, 27; İbn Kayyim el-Cevziyye Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350), *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-'ibâd* (nşr. Muhammed el-Enver Ahmed el-Baltacı), I-IX, Beyrut 2000, VII, 616; Zeynüddîn Muhammed Abdürreûf b. Tâcil'ârifin b. Nüriddîn el-Münâvî (ö. 1031/1622), *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr* (nşr. Hamdi ed-Demirdâş Muhammed), I-XIII, Mekke 1998, VII, 3575.

194 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 302.

195 Sehâvî, s. 393-394.

196 Fetteî, s. 145; Ali el-Kârî, s. 223; Aclûnî, I, 559-560.

197 Şâmî, XII, 225.

198 Sehâvî, s. 427.

199 Şevkânî, s. 27; Ayrıca bk. Fetteî, s. 38.

200 Aclûnî, II, 31.

201 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 139.

ilgili, Deylemî'nin ve Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân* isimli eserinde²⁰² Hz. Ömer'den zayıf bir senetle bu hadisi rivayet ettikleri dışında bir bilgi vermemiştir.²⁰³ Şâmî, Hz. Peygamber'in fetvalarını liste halinde sunduğu 9. ciltte "Beyhakî'nin *Şuab* isimli eserinde Hz. Ömer'den şöyle bir rivayet yer almaktadır." diyerek bir sahâbinin "İslâm'da Allah'ın en çok sevdiği şey nedir?" sorusu üzerine Hz. Peygamber'in "Vaktinde kılınan namazdır, namazı terkedenin koruyucusu yoktur, namaz dinin direğidir." dediğini rivayet etmiştir.²⁰⁴ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

7- "Akşam yemeğini terk etmek ihtiyarlık ve düşkünlüğe sebep olur (ترك العشاء مبرمة)" *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 172.

Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh* isimli eserinde "En kalitesizinden bile olsa bir avuç hurma ile akşam yemeği yiyin, akşam yemeğini yememeyi alışkanlık haline getirmek düşkünlüğe sebep olur" hadisine yer vermiş ve senedindeki Anbese'nin zayıf, Abdülmelik b. Allâk'ın da meçhul olduğunu söyleyerek, sadece bu tarikle bildikleri hadisin münker olduğuna hükmetmiştir.²⁰⁵ Zerkeşî, Sagânî'nin bu hadisin mevzû olduğunu söylediğini bildirmiştir.²⁰⁶ İbnü'l-Cevzî hadisi *el-Mevzû'ât*'da zikretmiştir.²⁰⁷ Sehâvî ise Sagânî'nin verdiği bu hükmü ihtiyatla karşılamış ve bu hadisin, Hz. Peygamber'in az yemeyi teşvik eden diğer hadislerle çeliştiğini düşünmemek gerektiğini ifade etmiştir.²⁰⁸ Süyûtî, İbnü'n-Neccâr'ın *Târih*'inde hadisin, Enes b. Mâlik'ten gelen farklı bir tarikini bulduğunu söyleyip tahrir etmiştir.²⁰⁹ Kuteybî, bu sözün insanlar arasında çok meşhur olduğunu ancak "İlk Resûlullah mı söyledi yoksa ondan evvel de cârî miydi?", bunu bilmediğini ifade etmiştir.²¹⁰ Ali el-Kârî, bütün bu değerlendirmelerin sonunda, kaynaklarına atıfla bu hadisin bir aslı olduğunu ifade etmiştir.²¹¹

202 Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, V, 199.

203 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 238.

204 Şâmî, IX, 224, 242.

205 Tirmizî, "Et'ime", 46. Ayrıca bk. İbn Mâce, "Et'ime", 54; Ebû Ya'lâ *el-Müsne'd*, VII, 314; İbn Kayyim *el-Cevziyye*, VI, 309; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 172-173.

206 Sagânî, s. 78; Zerkeşî, s. 147; Ayrıca bk. Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 95.

207 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, III, 36.

208 Sehâvî, s. 257-258; Aclûnî, I, 367.

209 Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, II, 216-217.

210 İbnü'l-Esir Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek el-Cezerî (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî garibi'l-hadis* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), I-V, Kahire 1963, V, 261; Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî (1865-1935), *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizi* (nşr. Muhammed Abdülmuhsin el-Kutbî, I-X, Kahire 1935, V, 589.

211 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 173. Ayrıca bk. Sofuoğlu, s. 58-59. Naşir Muhamed b. Latif es-Sabbâğ'ın diğer pek çok hadiste olduğu gibi Ali el-Kârî'ye Tirmizî'ye atıfla "Ama bu

Şâmî, bu rivayete 12. ciltte, Hz. Peygamber'in yeme içme düzeni ile ilgili tavsiyeleri bağlamında yer vermiştir. İlgili hadisin başında "Ebu Nuaym Tıb isimli kitabında Enes'ten naklen şöyle rivayet etmiştir." diyerek yukarıdaki rivayeti zikretmiştir. Sıhhati vs. hususunda herhangi bir açıklama yapmamıştır.²¹² Makrîzî ise bu rivayete eserinde yer vermemiştir.

8- "Mercimek 70 peygamber tarafından takdis edilmiştir, sonuncuları da Hz. İsa'dır (قدس العدى على لسان سبعين نبيا آخرهم عيسى عليه السلام)" el-Esrârü'l-merfûa, s. 256; el-Masnû, s. 129.

Bu hadisi İbnü'l-Medînî,²¹³ mevzû olduğuna işaret etmek amacıyla "bâtıl" sığasıyla cerh ederken, Şevkânî uydurma olduğunu söylemiş,²¹⁴ Süyûtî hadisin bütün tariklerini tahrîc ederek senetlerdeki râvîlerin metruk olduğunu bildirmiş,²¹⁵ İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ta zikretmiş,²¹⁶ Ali el-Kârî de münekkitlerin görüşlerine katıldığını bildirmiştir.²¹⁷

Şâmî, bu rivayete eserinin yalnızca XII. cildinde, Hz. Peygamber'in söylediği sözlerden yola çıkarak ilaç isimlerini zikrederken değinmiştir. 9-12. ciltlerdeki rivayetleri toplarken Şâmî'nin gözettiği esaslara yukarıda değinmiştik. Şâmî burada küçük lafız farklılıklarıyla Ebû Nuaym'ı kaynak göstererek "Size mercimeği tavsiye ediyorum, o yetmiş peygamber tarafından takdis edilmiştir." rivayetine yer vermiştir.²¹⁸ Dikkat çeken husus, "şeyhimiz" dediği Süyûtî'nin mevzû olduğunu beyan ettiği bir rivayeti 12. ciltte bile olsa hakkında hiçbir değerlendirme yapmadan eserine almış olmasıdır. Bunun nedeni, eserinin bu son iki cildinde sıhhatinden emin olmadığı rivayetleri zikretmiş olmasıdır. Aksi takdirde eserinin daha önceki bölümlerinde hâkim olan üslup gereğince, en azından Süyûtî'nin görüşünü izah edip onun görüşüne katılıp katılmadığını da açık bir şekilde beyan etmesi gerekirdi. Makrîzî ise bu rivayeti eserinde zikretmemiştir.

münker olan bir asıldır." diyerek katılmadığı dikkatleri çekmektedir.

212 Şâmî, XII, 141.

213 Sehâvî, s. 485-486; Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 157.

214 Şevkânî, s. 161.

215 Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, II, 179-180.

216 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 295.

217 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 256-257.

218 Şâmî, XII, 224.

9- “Kim aşure günü gözüne ismid sürmesi sürerse bir daha gözünde iltihap olmaz.” (من أكتحل يوم عاشوراء بالائمه لم ترمد عينه أبدا) *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 320.

Hâkim merfû olarak İbn Abbas'tan naklen rivayet etmiş ancak “münker” olduğunu söylemiştir. Böyle bir uygulamanın Hz. Peygamber döneminde olmadığını, Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra başlayan bir bidat olduğunu ifade etmiştir.²¹⁹ Sehâvî ve İbnü'l-Cevzî, mevzû olduğunu söylemişlerdir.²²⁰ Ali el-Kârî ise Süyûtî'nin bu hadise *Câmiussagîr* isimli eserinde yer verdiğini ve Süyûtî'nin bu eserine uydurma hadisleri almadığının bilindiğini, bu yüzden Süyûtî'ye göre hadisin mevzû olmadığını, kendisinin de zayıf olduğunu düşündüğünü söylemiştir.²²¹ Şâmî, bu hadisi konuları anlattığı asıl metinde değil yine 12. ciltte, Hz. Peygamber'in tedavi yöntemlerini anlattığı kısımda göz tedavisi bağlamında, Beyhakî'nin *Şuab* isimli eserini kaynak göstererek zikretmiş, sıhhati ile ilgili herhangi bir tartışmaya girmemiştir.²²² Makrîzî'nin eserinde bu rivayet yer almamaktadır.

10- “Kim aşık olur, iffetli davranır ve aşkını kimseye söylemezse şehit olarak ölür” (من عشق فف فكم فمات مات شهيدا) *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 338.

Pek çok tarikle merfû olarak nakledilmiş olan bu hadis, Süyûtî'nin de tahrîc ettiği üzere Hâkim'in Târîhu Nisabur, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîhu Bağdad²²³ ve İbn Asâkir'in Târîhu Dimaşk²²⁴ isimli eserlerinde yer almıştır.²²⁵ Hadis münekkitlerinin bir kısmının farklı tariklerini tahrîc ettikten sonra açıkça “Mevzûdur ya da değildir.” şeklinde görüş bildirmediği bu hadisi²²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, şehâdetin ulvî bir makam olduğunu söyleyerek kesin bir dille reddetmiştir.²²⁷ Şâmî bu hadisi, Hz. Peygamber'in sözlerinden yola çıkarak ilaçları derlediği 12. ciltte, “aşkın ilacı” başlığı ile Hatîb el-Bağdâdî'yi kaynak göstererek zikretmiş, sıhhati hakkında da herhangi bir açıklama yapmamıştır.²²⁸ Makrîzî ise eserinde bu hadise yer vermemiştir.

219 Zerkeşî, s. 159.

220 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 203-204; Sehâvî, s. 632-633.

221 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 321.

222 Şâmî, XII, 180.

223 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, I- XIV, Medine t.y, XII, 479.

224 İbn Asâkir Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî (ö. 571/1176), *Târîhu medîneti Dimaşk* (nşr. Muhibbuddîn Ebû Saîd), Beyrut 1995, I-LXXX, XLIII, 195-196.

225 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 185.

226 Sehâvî, s. 658-659; Aclûnî, II, 263-264.

227 İbn Kayyim el-Cevziyye, VI, 370-372.

228 Şâmî, XII, 193.

11- “Borç tasasından başka tasa, göz ağrısından başka ağrı yoktur (لا هم الا هم الدين ولا وجع الا وجع العين)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 369.

Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*'ta²²⁹ ve *el-Mu'cemü's-sagîr*'de²³⁰ rivayet ettiği hadisin senedindeki Karîn b. Sehl, zayıf ya da kezzâb sîgasıyla cerh edilmiştir.²³¹ Beyhakî hadisin münker olduğunu söylemiştir.²³² Zerkeşî, Ahmed b. Hanbel'in bu hadis hakkında “aslı yoktur” dediğini ifade etmiştir.²³³ Şevkânî, İbn Adî'nin “İsnâdî da metni de bâtıldır; Ezdî'nin senedindeki Sehl b. Karîn yalancıdır.” dediğini bildirmiştir.²³⁴ Sagânî *Mevzû'ât*'ta zikretmiştir.²³⁵ Süyûtî ise hadisin mevkûf başka şahitleri olduğunu söylemiştir.²³⁶ Ali el-Kârî, İbnü'l-Medîni'nin “Aslı yoktur.” dediği 5 hadis içerisinde bu hadisin de zikredildiğini söylemekle yetinmiştir.²³⁷ Şâmî, bu rivayeti, sıhhati hususunda problemlili olanları bir arada derlediği 12. ciltte, Hz. Peygamber'in göz rahatsızlıkları ile ilgili söz ve uygulamalarını derlerken Ebû Nuaym'ı kaynak göstererek zikretmiş, sıhhatı ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.²³⁸ Makrîzî, eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

12- “Ashabıma sövmek, affolunmayacak bir günahdır (سب اصحابي ذنب لا يغفر)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 218; *el-Masnû'*, s. 110.

İbn Teymiye, Nisâ sûresi 48. âyeti²³⁹ şahit göstererek bu hadisin uydurma olduğunu söylemiştir.²⁴⁰ Diğer hadis münekkitleri İbn Teymiye'nin değerlendirmesini nakletmek ile yetinmişlerdir.²⁴¹ Ali el-Kârî ise eğer senet ve metin olarak sahîh ise manası te'vil edildiğinde, bu çelişkinin ortadan kalkacağını söylemiştir. Buna göre Ali el-Kârî, “Kim ashabıma söverse onları dövün, kim de bana söverse onu öldürün.”

229 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 38.

230 Taberânî, *el-Mu'cemü's-sagîr*, I-II, Beyrut 1983, II, 31.

231 Heysemî, III, 44-45.

232 Sehâvî, s. 728.

233 Aclûnî, II, 369.

234 Şevkânî, s. 148.

235 Sagânî, s. 41.

236 Süyûtî, *el-Leâi'l-masnû'*, II, 126; Fettenî, s. 140.

237 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 369-370.

238 Şâmî, XII, 181.

239 İlgili âyetin meâli şu şekildedir: “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah) ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.” Nisâ 4/48.

240 İbn Teymiyye Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm (ö. 728/1328), *Mecmû'u'l-fetâva* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım) I-XXXVII, Riyad 1991, III, 290.

241 İbn Arrâk, I, 320; Fettenî, s. 92; Şevkânî, s. 386.

hadisi ile birlikte düşünüldüğünde bu hadiste “affedilmez” kelimesiyle kastedilenin, müsamaha gösterilmez olduğunun ortaya çıkacağını ve bununla ilgili müstakil bir risale kaleme aldığını söylemiştir.²⁴²

Şâmî, ümmetinin Resûlullah’a karşı olan vazifelerini sıralarken, Hz. Peygamber’e kötü söz söylemenin hükmünü açıkladığı 12. ciltte aynı rivayete yer vermiştir.²⁴³ Şâmî ayrıca, 11. ciltte, insanların Hz. Peygamber’e karşı ödev ve sorumluluklarını sıraladığı bir bölümde “Kim ashabıma söverse Allah’ın, peygamberlerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun. Allah onun tevbesini ve fidesini kabul etmeyecektir.” şeklinde, Deylemî’nin Câbir’den rivayet ettiği hadise yer vermiştir.²⁴⁴ Ayrıca Hz. Ebû Bekir’le Hz. Ömer’in ortak faziletlerini zikrettiği kısımda “İbnü’n-Neccâr Enes’ten, İbn Asâkir ve Deylemî Câbir’den ve İbn Adi Enes’ten” tarikiyle, “Kim ashabıma söverse Allah’ın lâneti üzerine olsun, kim de benim hakkım için onları korursa ben de onu ahiret gününde korurum.” hadisine yer vermiştir.²⁴⁵ Bu rivayet, Ali el-Kârî’nin uydurma hadislerle ilgili kitabına konu olan yukarıdaki hadis lafız olarak birebir uyuşmamakta, bazı noktalarda ise anlam olarak bir bütünlük arz etmektedir. Şâmî, çeşitli konu başlıkları altında ele aldığı bu hadislerin kaynaklarını zikretmiş, ancak sıhhati ile ilgili herhangi bir konuya değinmemiştir. Makrîzî’nin eserinde uydurma olduğu iddia edilen yukarıdaki hadis değil, Ali el-Kârî’nin şahit olarak gösterdiği “Kim ashabıma söverse onu dövün...” hadisi yer almaktadır.²⁴⁶

Makrîzî-Şâmî Mukayesesi

Makrîzî’nin eserinde 6-10. ciltler arasında Hz. Peygamber’in sosyal hayatına dair bilgiler, listeler şeklinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak bu listelerin, Şâmî’nin 11-12. ciltlerdeki listeleriyle bir benzerliği bulunmamaktadır. Daha ziyade Şâmî’nin, Hz. Peygamber’in sosyal hayatıyla ilgili sahih olduğunu düşündüğü rivayetleri derlediği 7-9. ciltlerin karşılığıdır. Çünkü yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere Makrîzî, Hz. Peygamber’in sosyal hayatıyla ilgili güvenilir rivayetleri, bahsi geçen ciltler arasında listeler oluşturarak sıralamış, Şâmî gibi eserinin sonunda ayrıca, ihtilaflı rivayetleri de katarak daha uzun listeler oluşturma yoluna gitmemiştir. Bu nedenle de Şâmî’nin sıhhat problemi olduğunu bildiği, eserinin son iki cildinde toplayıp diğer bölümlerinde zikretmediği bu on iki rivayetten hiçbirisine Makrîzî eserinde yer vermemiştir. Burada “Uyarılar” kısmının bir devamı karşımıza çıkmaktadır. Şâmî, önceki bölümlerde şüpheli gördüğü ancak yok farzedemediği

242 Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, s. 219.

243 Şâmî, XII, 30.

244 Şâmî, XI, 449.

245 Şâmî, XI, 246.

246 Makrîzî, IX, 209.

rivayetleri özel başlıklar altında dahi olsa incelemeye tabi tutmakla yetinmemiş, bir de eserinin sonunda bu rivayetlerden yararlanarak listeler oluşturmuştur. Makrîzî ise baştan beri şüpheli rivayetleri yok sayma tavrını sürdürmüş, hazırladığı listelerde uydurma olduğu şüphesi bulunmayan rivayetleri kullanmıştır. Burada her iki müellif açısından da istikrarlı bir tutum dikkatleri çekmektedir.

d) Hadis Münekkitleriyle İttifak Ettikleri Rivayetler

Buraya kadar Şâmî'nin hakkında uydurma olduğuna dair verilmiş hükümler bulunan ancak kendisinin uydurma olduğunu düşünmediği rivayetler ile uydurma olabileceğini bilerek ve gerekli uyarılarda bulunarak eserine aldığı rivayetleri inceledik. Şimdi ise hadis münekkitleriyle, uydurma olduğu hususunda ittifak ettiği rivayetleri ele alacağız.

1- “Dağlama, tedavide en son başvurulacak yöntemdir (آخر الطب الكي).” el-Esrârü'l-merfûa, s. 100, el-Masnû', s. 50.

Hadis münekkitlerinin çoğunluğu bu sözün hadis değil Arap darb-ı meseli olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.²⁴⁷ Şâmî eserinde Hz. Peygamber dönemindeki tedavi yöntemlerini “hacamat, bal şerbeti ve dağlama” olarak sıralayıp bu sonuncusunu, yani dağlamayı sevmediği ve çok mecbur kalmadıkça tercih etmediği ile ilgili Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetleri zikretmiştir.²⁴⁸ Müellif Hz. Peygamber'in dağlama ile ilgili söz ve uygulamalarını açıklarken, hastaya yaşattığı ızdırab nedeniyle bir tedavi yöntemi olarak tavsiye edilmediğini izah etmiş ve “Zaten bir Arap darb-ı meseli de “Dağlama, tedavide başvurulacak en son yöntemdir.” demektedir.” diyerek yukarıda zikrettiğimiz ve mevzû olduğunda ittifak edilen sözün, Hz. Peygamber'e ait olmadığını, bir Arap darb-ı meseli olduğunu açıkça tasrîh etmiştir.²⁴⁹ Ayrıca, Hz. Peygamber'in dağlama yerine, ısıtılan bir bezin yaraya konulup pansuman yapılarak (tekmîd) kişinin rahatlatılmasını tavsiye ettiği ile ilgili de bir rivayete yer vermiştir.²⁵⁰ Makrîzî ise bu rivayetlere eserinde yer vermemiştir.

Sonuç olarak mevzû olduğu hususunda hakkında ihtilaf bulunmayan bu söz, Şâmî'nin eserinde bir Arap darb-ı meseli olarak yer almıştır.

247 Sehâvî, s. 39; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 100; Aclûnî, I, 14.

248 Şâmî, XII, 147-148, 158-159.

249 Şâmî, XII, 160.

250 Şâmî, XII, 145.

2- “Dilsiz sarıktan²⁵¹ Allah’a sığınırım (اعوذ بالله من عمة صماء)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 123; *el-Masnû'*, s. 56.

“Yahudilere muhalefet edin, sarıkların kuyruğunu muhakkak sarkıtın, çünkü sarığı kuyruksuz sarmak yahudilerin adetlerindendir (خالقوا اليهود فلا تصمموا فإن تصمم العائم من زي اليهود)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 198; *el-Masnû'*, s. 98.

Süyûti ve diğer münekkitler, “Aslı yoktur.” demişlerdir.²⁵² Şâmî, Hz. Peygamber’in sarık sarması ile ilgili hususları incelediği 7. ciltte, ilgili sahîh rivayetleri sıraladıktan sonra “uyarılar” kısmında şu bilgileri vermektedir: “Kâmus müellifi Buhârî şerhinde, Hz. Peygamber’in sarık sarma âdetini açıklarken, Resûlullah’ın “Yahudilere muhalefet edin, sarıklarınızı kuyruksuz sarmayın, çünkü ehl-i kitâb sarıklarını kuyruksuz sarar.” buyurduğunu söylemiştir. İbnü’s-Salah ise fetvalarında, Hz. Peygamber’in bizzat kendisinin sarığını her zaman böyle sardığına dair rivayet bulamadığını, ancak sahâbilerin sarıklarını sararken uçlarını sarkıttığının bilindiğini, “Sağır sarıktan Allah’a sığınırım.” ve “Yahudilere muhalefet edin.” hadislerinin ise uydurma olduğunu, aslı olmadığını söylemiştir.”²⁵³ Makrîzî ise bu rivayetlere eserinde yer vermemiştir.

3- “Âdem su ile çamur arasında bir haldeyken ben nebî idim (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 268; *el-Masnû'*, s. 142.

“Âdem yokken, su yokken, çamur yokken ben nebî idim.” rivayetiyle “Âdem su ile çamur arası bir haldeyken ben nebî idim.” rivayetlerinin genel olarak mevzû olduğu kabul edilmiştir.²⁵⁴ Ancak bu rivayetlerle “Âdem ruh ile cesed arasında iken ben peygamberdim.” sahîh hadisi birbirine karıştırılmamalıdır. Zira bu ikinci hadis, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Hâkim, İbn Hibbân, Tirmizî vb. pek çok âlim tarafından, sahîh olduğu söylenerek rivayet edilmiştir.²⁵⁵

Şâmî, hadis münekkitlerinin bu görüşlerini, eserinin birinci cildinde, Hz. Peygamber’in kronolojik olarak hayatı ile ilgili konulara girmeden önce, onun bir

251 Şâmî’nin tartıştığı konulardan kastedilenin sarığın ucunu omuzdan aşağı sarkıtmak olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Şâmî, VII, 278.

252 Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvâ* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-II, Kahire 1959, I, 470-471; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû’a*, s. 123; Aclûnî, I, 166.

253 Şâmî, VII, 278.

254 Zerkeşî, s. 172; Sehâvî, s. 520-521; Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 163; Fettehî, s. 86; Aclûnî, II, 132.

255 Ahmed b. Hanbel, 1170/IV, 66; Buhârî *et-Târihü'l-kebîr*, I-VIII, Haydarabad 1362, VII, 374; Tirmizî, “Menâkıb”, 1; Hâkim, II, 665. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû’a*, s. 268-269.

peygamber olarak faziletini, peygamberliğinin delillerini izah ederken oldukça geniş bir şekilde ele almıştır. Burada Şâmî, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v) Hz. Âdem'e ruh üflenmeden önce peygamber olduğunu izah için önce, "Âdem ruh ile ceset arasındayken" şeklinde gelen sahîh hadisleri zikretmiştir. Sonra "uyarılar" kısmında halk arasında dolaşan "Âdem su ile çamur arasındayken ben peygamberdim" ya da "Âdem, su ve çamur yokken ben nebi idim." rivayetlerinin aslı olmadığını izah ettikten sonra "Âdem ruh ile cesed arasındayken" ifadesinin delâleti ile ilgili ayrıntılı başka tartışmalara girmiştir.²⁵⁶ Eserinin diğer bölümlerinde de yeri geldikçe hadisleri kısaca zikretmiş, "Daha önce tafsilatlı bir şekilde ele aldık." diyerek birinci cilde göndermelerde bulunmuştur.²⁵⁷ Makrîzî ise aynı bağlamda "ruh ile ceset arasındayken" lafzıyla gelen rivayetleri sıralayıp kaynakları ve sıhhatleri hakkında bilgi verdikten sonra, açıklama sadedinde senetsiz olarak "Su ile çamur arasındayken" rivayetine yer vermiştir.²⁵⁸

4- "Gül, Hz. Peygamber'in terinden yaratılmıştır (ان الورد خلق من عرق النبي عليه الصلاة والسلام)" *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 151; *el-Masnû*; s. 70.

Nevevî ve İbn Hacer el-Askelânî, bu hadisin mevzû olduğunu söylemiştir.²⁵⁹ Süyûtî, İbn Asâkir'in de mevzû olduğunu söylediğini ifade etmiştir.²⁶⁰ Şâmî, Hz. Peygamber'in peygamber olarak vasıflarını açıkladığı 2. ciltte, "teri ve güzel kokusu" ile ilgili bahsin "uyarılar" kısmında halkın arasında hadis diye dolaşan "Gül Resûlullah'ın terinden yaratıldı." sözünün aslı olmadığını, bâtıl olduğunu ve bu durumu İbn Asâkir, Nevevî, İbn Hacer, Süyûtî ve diğer münekkitlerin ortaya koyduğunu izah etmiştir. Sonrasında Deylemî'nin *Müsned*'inde bu rivayete yer verdiğini, Dârekutnî'nin bu rivayetteki Mekkî b. Bendâr'ın hadis uyduran bir kimse olduğunu söylediğini ifade etmiştir. Ayrıca bu rivayetin batıl olan farklı tariklerini, *İthâfû'l-lebîb fî beyânî mâ vudîa fî mi'râci'l-Habîb* isimli eserinde ortaya koyduğunu ifade etmiştir.²⁶¹ Makrîzî ise bu rivayete eserinde hiç yer vermemiştir.

5- "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır (اول ما خلق الله العقل)" *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 154.

Sehâvî, rivayetin bir tarîkinin senedindeki İbnü'l-Muhabber'in "kezzâb" olduğunu söylemiştir. İbn Hacer de "Allah'ın yarattığı ilk şeyin kalem" olduğunu

256 Şâmî, I, 79-81.

257 Şâmî, II, 293, III, 169-170, X, 274, XI, 26, 215.

258 Makrîzî, III, 119, 169-173.

259 Zerkeşî, s. 197; Sehâvî, s. 216; Fettenî, s. 161; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 151.

260 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 219.

261 Şâmî, II, 88.

bildiren hadisin bu rivayetten daha kuvvetli olduğunu söylemiştir.²⁶² Sagâni, uydurma olduğunu belirtmiştir.²⁶³ Süyûtî, hadisin bütün tarîklerini eserinde tahrîc etmiştir.²⁶⁴ Şâmî, Hz. Peygamber'in manevî nitelikleri ile başladığı 7. ciltte, Resûlullah'ın dehâsına değinirken, her zamanki usulü üzere sağlam bulduğu rivayetleri konu bağlamında ele aldıktan sonra "uyarılar" kısmında "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır, Allah ona "Gel!" dedi, geldi, "Dön!" dedi, döndü. Bunun üzerine Allah, "İzzetim ve celâlim üzerine senden daha şerefli bir varlık yaratmadım, seninle alırım, seninle veririm." rivayetine yer vermiş ve bu hadisi İbn Adî ve Ukaylî'nin *ed-Duafâ* isimli eserlerinde, Ebû Ümâme'den, Ebû Nuaym'ın da Hz. Âişe tarîkiyle rivayet ettiğini söylemiştir. Sonra da bu rivayetlerin, başka eserlerinde de açıkladığı üzere vâh derecesinde zayıf rivayetlerden olduğunu söylemiştir.²⁶⁵ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

6- "Dünya sevgisi her hatanın başıdır. (حب الدنيا رأس كل خطيئة)" *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 188.

Süyûtî'nin ifadesiyle hadis âlimlerince mevzû olarak görülen bu rivayet için,²⁶⁶ Cündeb el-Beceli'nin ya da Hz. İsa'nın sözü olduğunu söyleyenler vardır. Mürsel olarak Hasan-ı Basrî'ye, Hz. Ali'ye, Mâlik b. Dînâr'a dayandırılmıştır. Merfû senedi yoktur.²⁶⁷ Şâmî, ilgili rivayete Hz. Peygamber'in yakınlarının faziletlerine yer verdiği 11. ciltte, yeğeni İbn Abbâs'ın faziletlerini ta'dât ederken yer vermiştir. Buna göre İbn Abbâs'ın söylediği sözlere örnek verirken, şeytanın dirhem ve dinarı çok sevdiğini, onlar vesilesiyle insanları kolayca kandırdığını izah ettiği bir konuşmasının sonunda "Çünkü dünya ve dirhem sevgisi her türlü hatanın başıdır." demiştir. Dolayısıyla Şâmî'nin zikrettiğine göre bu söz, Hz. Peygamber'in değil, İbn Abbâs'ın kendi sözüdür.²⁶⁸ Makrîzî ise bu rivayete eserinde yer vermemiştir.

7- "Ebrâr zümresinden olanların yaptıkları iyi ameller, ancak mukarrebûn zümresinin hatalarına denk düşer. (حسنات الابرار سيئات المقرين)" *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 188; *el-Masnû*, s. 94.

Hadis münekkitleri bu sözün Hz. Peygamber'e değil, Ebû Saîd el-Hirâz'a ait

262 Sehâvî, s. 199; Fettenî, s. 28-29; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 154.

263 Sagâni, s. 35.

264 Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, I, 19-122.

265 Şâmî, VII, 5.

266 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 105.

267 Sagâni, s. 37; Zerkeşî, s. 122; Sehâvî, s. 296-297; Fettenî, s. 173; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 188-189.

268 Şâmî, XI, 123.

olduğunu söylemişlerdir.²⁶⁹ Şâmî de eserinde birkaç yerde bu sözün mutasavvıflara ait olduğunu söylemiştir. Mî'râc hadisesini anlattığı 3. ciltte, “uyarılar” kısmında mi'râc sırasında namazla ilgili hususlarda Hz. Mûsâ'nın Hz. Peygamber'le konuşmasına karşın, Hz. İbrahim'in bir şey söylememesini izah ederken, tasavvuf erbabının “Ebrarın yaptığı iyilikler, mukârrrebûnun hatalarıyla eş değerdir.” şeklindeki sözünü zikretmiştir.²⁷⁰ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

8- Salihler anıldığında rahmet iner (عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة)” el-Esrârü'l-merfûa, s. 248; el-Masnû', s. 125.

Irâkî, *Tahrîcû'l-ihyâ'* da merfû bir hadis olmadığını, ancak Süfyân b. Uyeyne'ye ait bir söz olduğunu söylemiştir.²⁷¹ Diğer hadis münekkitleri de bu görüştedir.²⁷² Şâmî eserinde, Habeşistan muhacirlerinden bahsettiği 2. ciltte, konu ile ilgili uyarılar kısmında, Habeşistan muhacirlerinin teker teker isimlerini zikretmenin faydasına işaret ederken, Süfyân b. Uyeyne'nin “Salihler zikredildiğinde rahmet iner.” sözüne yer vermiştir. Böylece Şâmî, bu sözün merfû bir hadis değil, Süfyân b. Uyeyne'nin sözü olduğunu ifade etmiş olmaktadır.²⁷³ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

9- “Tırnakların kesilmesi (فص الأظفار)” el-Esrârü'l-merfûa, s. 257; el-Masnû', s. 130.

Hadis münekkitleri, tırnak kesmenin keyfiyeti ve günü hususunda Hz. Peygamber'den herhangi bir hadis vârid olmadığını söylerken, Sehâvî bu hususta Hz. Ali'ye ya da İbn Hacer'e nispet edilen beyitlerin de bâtil olduğunu söylemiştir.²⁷⁴ Şâmî, bu konuyu Hz. Peygamber'in günlük hayatına dair detayları ele aldığı 7. ciltte, “vücut bakımı ve temizliği” başlığı altında ele almıştır. Hz. Peygamber'in genel olarak vücut kıllarının alınması ve tırnakların kesilmesi ile ilgili tavsiyelerini zikrettikten sonra “uyarılar” kısmında Nevevî'nin *Şerhu't-Tenbih*'de, Gazâlî'nin Hz. Peygamber'in tırnaklarını hangi sırayla ve nasıl kestiğini bir hadise dayandırarak anlattığını, ancak İbn Dakîku'l-İd'in, Gazâlî'nin bu açıklamalarını yetersiz, delilini de geçersiz kabul

269 Sehâvî, s. 305; Fettehî, s. 188; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 195; Aclûnî, I, 428; Şevkânî, s. 250.

270 Şâmî, III, 148. Ayrıca bk. Şâmî, XI, 481.

271 Irâkî, İbnü's-Sübki, Zebidî, *Tahrîcû ehâdisi'l-ihyâ'* (nşr. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd), I-VII, Riyad 1987, III, 1274.

272 Sehâvî, s. 467; Fettehî, s. 193; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 248-249; Şevkânî, s. 508.

273 Şâmî, II, 396-397.

274 Sehâvî, s. 489; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 257; Aclûnî, II, 96; Şevkânî, s. 197; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 257.

ettiğini ifade etmiştir.²⁷⁵ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

10- “Hiçbir peygamber yoktur ki kendisine peygamberlik 40 yaşından sonra verilmiş olmasın. (ما من نبي إلا بعد الأربعين)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 300; *el-Masnû*, s. 163.

İbnü'l-Cevzî ve diğer hadis münekkitleri uydurma olduğunu söylemişlerdir.²⁷⁶ Ali el-Kârî de bu rivayetin Kurân'ı Kerîm'deki Meryem sûresi 12. âyetle²⁷⁷ ve Yûsuf sûresi 15. âyetle²⁷⁸ çeliştiğini ifade etmiştir.²⁷⁹ Şâmî, Hz. Peygamber'in peygamberliğine dair özellikleri ele aldığı 2. ciltte, Hz. Peygamber'in bi'set tarihini ele aldığı konunun “uyarılar” kısmında bu rivayeti ele almıştır. Burada Şâmî, İbnü'l-Cevzî'nin, Hz. İsa'nın 33 yaşında iken peygamber olarak gönderilip aynı yaşta göğe yükseldiğini söyleyerek bu hadisin mevzû olduğuna hükmettiğini, dolayısıyla peygamberlik için 40 yaşın şart koşmanın geçersiz bir hüküm olduğunu ifade ettiğini beyân etmiştir.²⁸⁰ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

11- “Adil bir hükümdar zamanında dünyaya geldim (ولدت في زمن الملك العادل)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 362; *el-Masnû*, s. 204.

Sehâvî, Zerkeşî ve diğer hadis münekkitleri, bu hadisin uydurma olduğunu söylemişlerdir.²⁸¹ Adil hükümdar ile kastedilenin Enûşirvan olduğu söylenmiştir.²⁸² Şâmî, Hz. Peygamber'in doğumundan bahsettiği 1. ciltte, Âmine'nin doğumu sırasında ortaya çıkan nuru anlatırken “uyarılar” kısmında bu hadise değinmiş ve İbn Hacer ile Zerkeşî'nin bu hadisin uydurma olduğunu açıkça beyan ettiklerini ifade etmiştir.²⁸³ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

275 Şâmî, VII, 351.

276 Zerkeşî, s. 205; Sehâvî, s. 587; Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 174; Aclûnî, II, 194.

277 “Ey Yahyâ! Kitaba sınıksı sarıl.” dedik. Biz ona daha çocuk iken hikmet ve katımızdan kalp yumuşaklığı ve ruh temizliği vermiştik. O, Allah'tan sakınan, anne babasına iyi davranan bir kimse idi. İsyancı bir zorba değildi.” Meryem, 19/12.

278 “Yûsuf'u götürüp kuyunun dibine bırakmaya karar verdikleri zaman biz de O'na, “Andolsun, (senin Yûsuf olduğunun) farkında değillerken onların bu işlerini sen kendilerine haber vereceksin” diye vahyettik.” Yûsuf 12/15.

279 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 300.

280 Şâmî, II, 226.

281 Sagâni, s. 36; Zerkeşî, s. 179; Sehâvî, s. 707; Şevkânî, s. 327; Sagâni, s. 36.

282 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 362-363.

283 Şâmî, I, 345.

12- “Beni namazda seyyidimiz (efendimiz) kelimesiyle anmayın (تسيدوني في الصلاة)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 365; *el-Masnû*, s. 206.

Hadis münekkitlerinin “Aslı yoktur.” diyerek uydurma olduğunu söyledikleri bu rivayeti²⁸⁴ Şâmî, Hz. Peygamber’e salât-u selâm getirmekle ilgili hususları bir arada incelediği 12. ciltte zikretmiş ve “Beni namazda seyyidimiz kelimesiyle anmayın.” hadisinin uydurma olduğunu açık bir şekilde zikretmiştir.²⁸⁵ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

13- “Ey sarılar ve beyazlar (altın ve gümüşler), sizler benim dışındaki kimselere aitsiniz (يا صفراء يا بيضاء غري غيري)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 375.

Hadis münekkitlerine göre bu söz, Hz. Ali’nin sözüdür.²⁸⁶ Şâmî, Hz. Ali’nin faziletlerini zikrettiği 11. ciltte ona ait hikmetli sözlerle örnek verirken, beytülmâl altın ve gümüşle dolduğunda Hz. Ali’nin onları dağıtmaya başladığını ve bu esnada “Ey Sarılar, ey beyazlar, sizler benim dışındaki kimselere aitsiniz.” dediğini, nihayet beytülmâl tamamen boşalana değin oradaki malları dağıttığını ifade etmiştir.²⁸⁷ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

14- “Bir ceylanın Hz. Peygamber’e selam vermesi (تسليم الغزالة)” *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 173; *el-Masnû*, s. 80

Delâil ve hasâis kitaplarıyla Hz. Peygamber’i methetmek için yazılan kitaplarda sıklıkla zikri geçen bu hadise için İbn Kesîr “Bu olayın aslı yoktur, Hz. Peygamber’e nispet eden yalan söylemiştir.” demiştir.²⁸⁸ Ancak İbn Hacer, bu rivayetin pek çok tarikle geldiği, bunun hadisini kuvvetini arttırdığını da söylenmiştir.²⁸⁹ Gerek Makrîzî gerekse Şâmî bu hadiseyi eserlerinin Hz. Peygamber’in mu’cizeleri kısmında zikretmişlerdir. Makrîzî, hadisenin farklı bütün tariklerini bir arada zikretmiş, ancak sıhhati ile ilgili özel bir değerlendirmede bulunmamıştır.²⁹⁰ Şâmî Makrîzî’den farklı olarak, eserinin bütününde görüldüğü üzere farklı tariklerin senet ve metinlerini ayrı ayrı değil birleştirerek zikrettikten sonra, yine genel üslubuna uygun olarak sıhhati ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Buna göre ilk olarak Şâmî, Kutbuddin el-

284 Sehâvî, s. 720; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû’a*, s. 365; Aclûnî, II, 354-355.

285 Şâmî, XII, 441.

286 İbnü'l-Cevzî, *et-Tefsîr*, I-II, Beyrut 1986, I, 449; Sehâvî, s. 738; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû’a*, s. 375-376; Aclûnî, II, 383.

287 Şâmî, XI, 300.

288 Sehâvî, s. 255; Aclûnî, I, 364-365.

289 Kastallânî, II, 556; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû’a*, s. 173.

290 Makrîzî, V, 238.

Hadramî'nin *el-Hasâis* isimli eserinde hadis hafızlarının bu hadisi zayıf gördüklerini, ancak farklı tarîklerin birbirlerini destekleyerek hadisi güçlendirdiklerini söylediğini ifade etmiştir. Süyûtî'nin de bu yönde bir değerlendirme yaptığını, İbn Hacer'in ise ele aldığı Ebû Saîd rivayetiyle ilgili, senetteki Ali b. Kâdim ve hocalarının tenkit edildiklerini beyanla, "Başka tarîklerden nakledilseydi hasen olduğunu söyledim." değerlendirmesinde bulunduğunu ifade etmiştir. Sonuç olarak Şâmî, ceylanın Hz. Peygamber'le konuşması hadisesinin meşhur olduğunu, ancak özel olarak ceylanın selam vermesi ile ilgili senedi olan bir hadise rastlanmadığını ifade etmiştir.²⁹¹

15- "Asâya dayanmak, peygamberlerin sünnetlerindedir (التوكؤ على العصا من سنة الانبياء)" *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 179.

Bu hadisin, yukarıdaki mevcut senet ve metin üzere uydurma olduğu tespit edilmiştir.²⁹² Ali el-Kârî, yukarıdaki rivayetle ilgili "Gerek Hz. Musa'nın asâsıyla ilgili Kur'ân âyetleri gerekse Hz. Peygamber'in hayatında asânın yeri ve önemi birlikte değerlendirildiğinde görülmektedir ki mana olarak doğru olmakla beraber senedi ve tarîkleri olan bir hadis değildir" demiştir.²⁹³ Makrîzî, Hz. Peygamber'in eşyaları üst başlığı altında asâsıyla ilgili bilgi verirken, yukarıdaki sözü Hz. Peygamber'e değil, onun asâsıyla ilgili açıklama yapan İbn Abbâs'a dayandırmıştır. Şâmî de aynı şekilde bu sözü İbn Abbâs'a dayandırmış, ancak farklı olarak Hz. Peygamber'in sahip olduğu eşyalarda ilgili ana metinde değil "uyarılar" kısmında yer vermiştir.²⁹⁴ Makrîzî ise eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

16- "Kalplere kendine iyilik yapanı sevmek, kötülük yapanı da sevmemek tabiatı verilmiştir (جبلت القلوب على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها)" *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 181.

İbnü'l-Cevzî, bu hadisin merfû ve mevkûf olarak nakledildiğini ancak merfû cihetiyle bâtil olduğunu söylemiştir.²⁹⁵ İbn Adî ve Beyhakî de A'meş'in sözü olarak naklolunduğunu, merfû halinin de mevkûf halinin de senedinde hadis uydurmakla itham olunan kimseler olduğunu söylemişlerdir.²⁹⁶ Makrîzî ve Şâmî, bu rivayetin baş kısmını yani "Kalpler kendine iyilik yapanı sever." sözünü kullanmışlardır. Makrîzî, ümmetin Resûlullah'ı sevmesinin gerekliliğini izah ederken, Hz. Peygamber'in

291 Şâmî, IX, 519-520.

292 Aclûnî, I, 383.

293 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 179.

294 Şâmî, VII, 367.

295 İbnü'l-Cevzî, *el-İlêlül-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye* (nşr. Halîl el-Meys), I-II, Beyrut 1983, II, 520.

296 Zerkeşî, s. 106; Sehâvî, s. 280-281; Aclûnî, I, 395-396; Şevkânî, s. 82.

ümmetine olan ihsanını zikrettikten sonra çünkü kalpler...” diyerek bu sözü kendi görüşü olarak zikretmiştir.²⁹⁷ Şâmî ise bu rivayeti iki ayrı yerde kullanmıştır. Birincisinde Tâif seferi sonrası ganimetlerin müellefe-i kulûba verilmesini izah ederken kimseye dayandırmaksızın kendi görüşü olarak “Çünkü ...” demiş,²⁹⁸ bir de ümmetinin Hz. Peygamber’i sevmesinin gerekliliğini izah ederken bu sözü yine kendi görüşü olarak zikretmiştir.²⁹⁹

17- “*Verilecek mükâfât ve ceza, yapılan amel türünden olmalıdır* (الجزاء من جنس العمل)” *el-Esrârü’l-merfûa*, s. 182.

Sehâvî, İbn Cerîr’in *Tefsîr*’inde bu sözü İbn Abbas’a dayandırdığını söylemiştir.³⁰⁰ Ali el-Kârî de bu sözün mana olarak Nahl sûresi 126. âyetle³⁰¹ ve Şûrâ sûresi 40. âyetle³⁰² muvafık olduğunu söylemiştir.³⁰³ Hadis münekkitletinin hadis olmadığını ortaya koydukları bu söz, Makrîzî ve Şâmî’nin eserlerinde de hadis olarak değil hukukî bir tespit olarak yer almıştır. Şâmî, Hz. Peygamber’e salâtü selâm getirmenin faziletlerini sıraladıktan sonra “uyarılar” kısmında Resûlullah’a salât edene Allah’ın salâtle yani övgü ve adını anmakla karşılık vermesini izah ederken İbn Kayyim’in şu sözüne yer vermiştir. Bu durum, şeriattaki “Verilecek cezâ ve mükâfât yapılan amel türünden olmalıdır.” yerleşik kâidesine uygundur.³⁰⁴ Makrîzî de aynı bağlamda bu sözü nakletmiş ve Peygamber’e salât edene Allah’ın on kere salât edeceği hususunu açıklarken İbn Kayyim’in adını zikretmeksizin yukarıdakine benzer bir açıklama yapmıştır.³⁰⁵

18- “*Hz. Peygamber’e salât-ü selâm getirmek, köle azat etmekten daha faziletlidir* (الصلاة على النبي افضل من عتق الرقاب)” *el-Esrârü’l-merfûa*, s. 237.

İbn Hacer, bu rivayeti Hz. Peygamber’e nispet etmenin mümkün olmadığını, uydurma olduğunu söylemiştir.³⁰⁶ Öte yandan İsfahânî, *Tergîb* isimli eserinde

297 Makrîzî, XIII, 180-181.

298 Şâmî, 409-410.

299 Şâmî, XI, 432-433.

300 Sehâvî, s. 282; Aclûnî, I, 397-398.

301 “Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır.” Nahl, 16/126.

302 “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür. Ama kim affeder ve arayı düzeltirse onun mükâfatı Allah’a aittir. Şüphesiz o, zalimleri sevmez.” Şûrâ 42/40.

303 Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfûa*, s. 182.

304 Şâmî, XII, 430.

305 Makrîzî, XI, 157, 167.

306 Sehâvî, s. 427; Aclûnî, II, 30; Şevkânî, s. 328.

bu sözü Hz. Ebû Bekir'e nispet etmiştir.³⁰⁷ Şâmî de salât-ü selâm bahsini işlerken “uyarılar” kısmında Hz. Peygamber'e ya da başka herhangi bir kimseye nispet etmeksizin bir açıklama sadesinde, Hz. Peygamber'e salât-ü selâm getirmenin köle azat etmekten daha faziletli olduğunu söylemiştir.³⁰⁸ Makrîzî de bu sözün Hz. Ebû Bekir'e ait olduğunu ifade etmiştir.³⁰⁹

Makrîzî-Şâmî Mukayesesi

Şâmî'nin hadis münekkitleleriyle uydurma olduğu ya da merfû hadis değil sahâbe ya da tâbiîn sözü olduğu hususunda ittifak ettiği hadisler Makrîzî'nin eserindekilerle karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, Makrîzî'nin bu on sekiz rivayetten yalnızca beşine hadis münekkitleleriyle ittifak ederek yer verdiği, diğer rivayetleri ise eserinde hiç zikretmediği dikkatleri çekmektedir. Şâmî'nin ise uydurma olduğunu düşündüğü bütün bu rivayetleri, asıl metinde değil “uyarılar” kısmında açıklamalı olarak zikrettiği görülmektedir. Hadis tenkitçiliği açısından burada önemli bir ayrıntı dikkatleri çekmektedir. Makrîzî, hadisler hususunda Şâmî'ye göre bir nebze daha seçici olsa da şüpheli olan rivayetler ile ilgili geliştirdiği yöntem “yok sayma” şeklindedir. Tartışıp hakkında olumlu ya da olumsuz bir hükme varmaktan ziyade yok saymış, hiç zikretmemiştir. Şâmî ise kuşatıcı, kapsayıcı tavrını burada da sürdürmüş, sadece şüphe duyduğu rivayetleri tartışmakla kalmamış, uydurma olduğundan emin olduklarını da ilgili başlıklar altında zikretmiş, değerlendirmiş ve hadis münekkitlelerinin de görüşlerine yer vererek açıkça uydurma olduğunu, dikkate alınmaması gerektiğini beyan etmiştir. Bu yönüyle Şâmî, bir siyer âlimi olarak, aynı zamanda bir hadisçi olan Mâkrîzî'den daha fazla dirâyetü'l-hadis ilmi ile ilgili tartışmaları eserinde zikretmiş gözükmektedir.

e) Sıhhati Hakkında Herhangi Bir Değerlendirmede Bulunmadığı Hadisler

1- “Ekmeğe değer veriniz (أَكْرَمُوا الْخَبْزَ)” el-Esrârü'l-merfûa, s. 129.

İbnü'l-Cevzî'nin gayr-i sahîh diyerek el-Mevzû'ât'ta zikrettiği³¹⁰ bu hadis için Sehâvî, Hâkim'in el-Müstedrek isimli eserinde Hz. Âişe'den naklen yer verdiğini,³¹¹

307 Ebû'l-Kâsım Kıvâmü's-Sünne İsmâil b. Muhammed et-Teymî el-İsfahânî (ö. 535/1141), *Kitâbü't-Tergîb ve't-terhîb* (nşr. Eymen b. Sâlih b. Şa'bân), I-III, Kahire 1993, II, 325; Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s.138; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 237.

308 Şâmî, XII, 432.

309 Makrîzî, XI, 155.

310 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 290-291.

311 Hâkim, IV, 136. Ayrıca bk. İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), I-X, Mekke 1997, V, 1528; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXII, 335; İbn Kayyim

bu nedenle de uydurma olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ifade etmiştir.³¹² Şâmî eserinde, Hz. Peygamber'in ekmek yemesi ile ilgili rivayetler arasında Ümmü Harâm'dan naklen bu hadiseye yer vermiş, hadisin Ebû Sükeyne ve İbn Mes'ûd'dan farklı lafızlarla gelen varyasyonlarına da dikkat çekmiştir.³¹³

2- “Çöplükte, pislikte biten çiçekten sakının (Kötü bir nesepten gelen güzel kadından sakının) (إياكم وخضراء الدمن)” *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 155.

Dârekutnî, *Efrâd*'da tahrîc etmiş ve ele aldığı isnâd zinciri hakkında “lâ yesihhu” şîgasını kullanmıştır. Hadisin farklı tarîkleri de mevcuttur.³¹⁴ Ali el-Kârî, bu hadisin gerek merfû gerekse mevkûf isnatlarıyla mevzû sayılamayacağı görüşündedir.³¹⁵ Şâmî, bu hadise eserinde yer vermemiştir. Makrîzî ise Hz. Peygamber'in fesâhatini anlatırken hiç kimsenin bilmediği kelimeleri vecîz bir şekilde kullanmasına örnek olarak, senetsiz bir şekilde, herhangi bir açıklama yapmaksızın diğer sözlerle birlikte bu rivayete yer vermiştir.³¹⁶

Makrîzî-Şâmî Mukayesesi

Yukarıdaki hadislerden ilki için Şâmî, ne hakkındaki ihtilaflara değinmiş ne de ilgili hadise, hakkında ihtilaf bulunduğu ilhâm edecek şekilde “uyarılar” ya da 9-12. ciltler arasında yer vermiştir. Ali el-Kârî'nin zikrettiği hadisler ışığında yaptığımız çalışmada tespit ettiğimiz bu hadisin, sahîh kabul edilen kaynaklarda rivayet edildiği, bu yüzden hadis hakkında “Uydurmadır.” diyen İbnü'l-Cevzî'nin eleştirildiği ve Ali el-Kârî'nin kat'î olarak mevzû sayılamayacağına kanaat getirdiği dikkatleri çekmektedir: İkinci hadis ise Makrîzî'nin eserinde yer almaktadır. Ali el-Kârî'nin birbirini destekleyen çok fazla tarikle nakledildiğini için uydurma olamayacağını söylediği bu hadis, sıhhatiyle ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın Makrîzî tarafından zikredilmiştir:

Sonuç

Dirâyetü'l-hadîs ilmi yani hadislerin ve ashap ile tâbiine ait olan rivayetlerin

el-Cevziyye, VII, 463.

312 Sehâvî, s.144. Ayrıca bk. Zerkeşî, s. 156-157; İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasarü İstidrâki'l-Hâfiz ez-Zehabî 'alâ Müstedreki Ebî 'Abdillâh el-Hâkim* (nşr. Sa'd b. Abdullâh Ali Hameyyid-Abdullâh Hamed el-Lahîdân), I-VII, Riyad 1990, V, 2615; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, II, 180-182; Aclûnî, I, 193-194; Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, s. 161-163.

313 Şâmî, VII, 184.

314 Sehâvî, s. 221; Aclûnî, I, 319-320; Şevkânî, s. 130.

315 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 155-156.

316 Makrîzî, II, 262.

sahih, hasen ve zayıf nevelerinden hangisine girdiği ve delil olarak kullanılıp kullanılamayacağı, merfû ya da maktû hadisler ile sonraki nesillere dair haberleri konu edinen bütün İslâmî ilim dalları için önem arz eden bir husustur. Hz. Peygamber'in hayatını farklı açılardan ele alan üç önemli ilim dalı olan hadis, fıkıh ve siyer/tarih bu hususta farklı kriterler belirlemiştir. İslâm tarihi, Hz. Peygamber'in hayatını ele alırken zaman-mekân-sosyal hayat gibi detayları tespit etmeyi gâye edindiğinden, zayıf hadislerle amel noktasında diğer iki ilim dalından daha serbest davranmaktadır. Ancak hadis diye uydurulan sözler, yani mevzû hadisler hususunda durum farklıdır. Hiçbir şart ve koşulda müsamaha gösterilmesi mümkün olmayan uydurma rivayetler mevzubahis olduğunda, tarihçilerin zayıf hadisler karşısında sergiledikleri mütesâhil tutumu değiştirdikleri gözlemlenmektedir. Gerek ilk dönem tarihçileri gerekse muahhar dönem müellifleri, hakkında mevzû olduğu şüphesi bulunan rivayetleri, sadece senet ve metinleriyle değil hadis münekkitlerinin görüşleriyle birlikte eserlerine almışlar ve okuyucuyu yanıltmamak, mevzû bir hadisi makbul gibi gösterme gibi vahim bir hataya düşmemek adına dikkatli ve titiz davranmışlardır.

Hz. Peygamber'le ilgili geçmiş literatürde yazılmış olan eserlerin tamamına ulaşmaya çalışıp, verdikleri bilgileri mezcederek ansiklopedi mahiyetinde eserler kaleme almış olan Makrîzî ve Şâmî, tarihçilerin mevzû hadisler hususundaki hassasiyetini ortaya koyan olumlu birer örnektir. Mu'cize, delâil, hasâis gibi bünyesinde tartışmalı pek çok rivayeti barındıran konulara genişçe yer veren bu muahhar dönem eserlerinde, uydurma rivayetlerden ne kadar kaçınıldığı ya da bu rivayetlerin ne şekilde ele alındığı hususu, tarihçilerle ilgili bir değerlendirme yapabilmek adına önemli bir kıstastır. Tarihçi olmasının yanında aynı zamanda hadisçi olan Makrîzî'nin eseriyle Şâmî'nin eseri arasında, bu hususta ayrıca bir mukayese yapmak ise son tahlilde hadisçi tarihçi ayırımını daha net bir şekilde ortaya koymuştur. Mevzû hadis literatürü içerisinde Ali el-Kârî'nin *el-Esrârü'l-merfûa ve el-Masnû'* isimli eserlerinin takip edilmesi ise hadis münekkitleri arasında ihtilaflı olan rivayetlerin önemli bir kısmını dışarıda bırakıp, ittifak ettikleri üzerinden hareket etme imkânı sağlamıştır.

Şemseddin eş-Şâmî eserinde, güvenilir olan hadislerle hakkında şüphe olan rivayetler için farklı bölümler oluşturmuştur. Buna göre hakkında uydurma olduğuna dair şüphe bulunan rivayetleri

1. Eserinin 1-9. ciltleri arasında her bölümün sonunda ele aldığı "uyarılar" başlıklı konular altında incelemiş, bu kısımları rivayetlerin senet ve metin tenkidi ile ilgili değerlendirmelere ayırmıştır.
2. 9-10. ciltler arasında ele aldığı mu'cize, delâil ve hasâis konularına

giriş mahiyetinde yaptığı değerlendirmede, bu hususlarda zikredeceği rivayetlerin sahîh olanını olmayanından ayırmayı sağlayacak esaslı bir kriter belirlemenin mümkün olmadığını beyan etmiş, Hz. Peygamber'in asıl mu'cizesinin Kur'ân ve yaşadığı örnek hayat olduğunun altını çizmiştir. Böylece baştan, ilgili konu başlığı altında ele aldığı rivayetlerin sıhhat problemi olduğunu kabul eden Şâmî, yeri geldikçe hadis münekkitletlerinin görüşlerine detaylı bir şekilde yer vermiş, konuyu tartışarak kendi görüşünü serdetmiştir.

3. 11 ve 12. ciltlerde, delâil, hasâis konularının bir devamı olarak, öncesinde ele aldığı sahîh rivayetlerle, hiç zikretmediği tartışmalı rivayetleri mezcederek Hz. Peygamber'in sosyal hayatı ile ilgili detaylı listeler oluşturmuştur. Buradaki gayesi, sahîh gayri sahih ayırımı yapmaksızın, Hz. Peygamber'in sahip olduğu eşyalar, görevlileri, tavsiye ettiği ilaçlar vb. konularda bütün rivayetleri bir araya getirip oldukça geniş listeler oluşturmak olduğu için, ele aldığı rivayetlerle ilgili zaman zaman hadis âlimlerinin görüşlerini serdetse her zaman tafsilatlı bilgi verme ihtiyacı hissetmemiştir.

Tüm bu araştırmalar neticesinde Şâmî'nin *Sübülü'l-hüdâ* isimli eserinde, uydurma hadisleri toplayan kitaplarda yer alan rivayetlerin yer alıp almadığı değil, hangi ciltte ve hangi bağlamda yer aldığının önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Nitekim Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ* isimli eserinde Ali el-Kârî'nin *el-Esrârü'l-merfûa* isimli eserinde ele aldığı toplam 624 rivayetten 51'ine yer vermiş, bunların yalnızca 7'si ihtilafı rivayetlere ayırdığı kısımlar dışında yer almıştır. Bahsi geçen yedi rivayet de esasen İbnü'l-Cevzî dışında genel olarak hadis münekkitletlerinin hasen ya da zayıf olduklarına hükmettikleri, uydurma olamayacağını açıkça beyan ettikleri hadislerdir. Şâmî ayrıca, bu hadisler hakkında uydurma hadis literatüründe serdedilen görüşleri bir arada zikretmiş ve sonuç olarak uydurma olmadığına kesin olarak kani olduğu için asıl metninde yer vermiştir. Geri kalan 44 rivayetten 25'i ise uydurma olduğu şüphesi olan rivayetleri ele aldığını baştan zikrettiği "uyarılar" kısmında, ayrıca mu'cize, delâil, hasâis ve listeler bölümünde zikredilmiştir. Kalan 19 rivayetten 18'i, Şâmî'nin hadis münekkitletleriyle aynı görüşte olup uydurma olduğuna kanaat getirdiği ve okuyucuyu bu yönde uyardığı rivayetlerdir. Son bir rivayet ise yine hadis münekkitletlerinin İbnü'l-Cevzî dışında uydurma olmadığına hükmettikleri bir hadistir. Şâmî bu hadisi makbul hadisleri ele aldığı VII. bölümde zikretmiştir. Önceki yedi hadisten farkı ise hakkında İbnü'l-Cevzî ve diğer hadis münekkitletleri arasında ihtilaf olduğu halde, bundan bahsetmemiş olmasıdır. Bu nedenle "sıhhati hakkında herhangi bir değerlendirme yapmadığı hadisler şeklinde" ayrı bir başlık altında zikredilmiştir.

Tarihçiliğinin yanında hadisçiliğiyle de öne çıkan Makrîzî ise Şâmî'nin yer

verdiği 51 rivayetten yalnızca 15 tanesini zikretmiş, bunlardan 6 tanesi hakkında ise Hz. Peygamber'e ait olmadığı yönünde kesin kanaat bildirmiştir. 9 tanesini ise hakkındaki ihtilaflara dikkat çekerek, tıpkı Şâmî gibi sıhhatinden emin olmadığı rivayetleri inceleyeceğini beyan ettiği “mu’cize, delâil ve şemâil” kısmında zikretmiştir. Makrîzî’nin Şâmî’den farklı olarak sıhhatiyle ilgili tartışmalara dikkat çekmeden verdiği bir hadis bulunmaktadır. Bu hadis için Ali el-Kârî, merfû ve mevkûf isnatları çok olduğundan mevzû denilemeyeceği yönünde hüküm beyan etmiştir. Ortaya çıkan sayılar arasındaki fark esas olarak şu şekilde maddeler halinde izah edilebilir.

1. Makrîzî, Şâmî’nin hadis münekkitleriyle aynı görüşte olup uydurma olduğuna hükmettiği 18 rivayetten yalnızca 5’ine eserinde yer vermiştir. Geri kalan 13 rivayeti hiç zikretmemiştir.
2. Şâmî’nin “listeler” kısmında zikrettiği 12 rivayet ile “uyarılar” kısmında zikrettiği 4 rivayet Makrîzî’nin eserinde yer almamıştır. Çünkü Makrîzî’nin eserinde bu tür bölümlemeler yoktur. Makrîzî, uydurma olduğunu düşündüğü rivayetleri, Şâmî gibi çeşitli başlıklar altında toplamamış, hiç zikretmeme yoluna gitmiştir.
3. Bu durumda geriye bir tek, Şâmî’nin hadis münekkitleriyle ihtilafa düştüğü hadisler ile mu’cize, delâil ve hasâis bölümü kalmaktadır. İlk başlık altında Şâmî’nin 7 hadisine karşılık Makrîzî’nin 5, mu’cizeler kısmında her ikisinin dörder rivayeti bulunmaktadır. Delâil ve hasâis kısmında Şâmî’nin 5 rivayetine karşılık Makrîzî’nin hiç rivayeti yoktur.

Bu durumda uyarılar, listeler gibi Makrîzî’de olmayan bölümler ile Şâmî’nin uydurma olduğuna dikkat çekmek üzere eserine aldığı ancak Makrîzî’nin hiç zikretmemeyi tercih ettiği rivayetler dışarıda bırakıldığında, aradaki fark yalnızca 7 olarak tespit olunmaktadır. Yani aslında bir hadisçi tarihçi olan Makrîzî ile muahhar siyer âlimlerinden Şâmî arasında, uydurma hadis literatüründe ele alınan 624 rivayete eserlerinde yer verme açısından oluşan fark 51’e karşı 15 değil, yalnızca 7’dir. Makrîzî, Şâmî’nin uydurma olma şüphesine rağmen, bu ihtimali açıkça zikrederek yer verdiği 7 hadisi eserine almamıştır. Arada bir fark vardır ama bu fark, hadisçi tarihçi hassasiyeti açısından bakıldığında çok ciddi bir fark olarak görülmemelidir. Elbette burada Makrîzî ile ilgili, tarihçiliğinin hadisçiliğinin önüne geçtiği yahut hadisçiliği noktasında eleştirildiği gibi hususlar akla gelebilir. Ancak bu durumda, tarihte hangi ilim insanının eleştiriden bigâne kalabildiğini de sormak gerekecektir. Kapsam ve sınırları iki muahhar siyer kaynağı ve iki mevzûât kitabı ile sınırlı olan bu makale çerçevesinde elbette, siyer âlimlerinin yahut tarihçilerin, Hz. Peygamber’in hayatı ile ilgili ele aldıkları tüm rivayetlerin sıhhatini test etmek, buna

bağlı genellemelere varmak mümkün değildir. Bunun için kapsam ve mahiyeti farklı olan başka çalışmalar yapılmalıdır. Ancak bu makale muahhar İslâm tarihçilerinin Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili hadis kaynaklarından istifade ederken, özellikle mevzûât literatürü içerisinde uydurma olup olmadığı tartışılan rivayetleri hangi sıklıkla ve ne şekilde ele aldıklarıyla ilgili önemli veriler içermektedir. Sonuç olarak özellikle muahhar tarihçilerin, hadis münekkittlerinin hadislerin sıhhati hususunda serdettikleri görüşlere önem verdikleri anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in hayatını anlatırken hadislerin mevzû olanını olmayandan ayırma noktasında a'zamî gayret göstermişlerdir. Bu amaçla mevzûât kitaplarında sıhhati hakkında tartışma bulunan hadisleri incelemişler, hadis âlimleri arasındaki ihtilaflı meseleleri yakından takip etmişler, bu konuda eser te'lif edecek kadar ileri gitmişlerdir. Ulaştıkları sonuçlar neticesinde okuyucunun mevzû olan hadisleri, sahîh, hasen ya da zayıf olanından ayırmalarını sağlayacak bir takım tedbirler almaya özen göstermişlerdir.

KAYNAKÇA

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826), *el-Musannef* (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), I-XI, Beyrut 1983.

ACLÛNÎ, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed (ö. 1162/1749), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*, I-II, Beyrut 1932.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), *el-Müsne'd* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 2004.

ALÎ EL-KÂRÎ, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî (ö. 1014/1605), *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a: el-Mevzû'atü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Latif es-Sabbâğ), Beyrut 1986.

– *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû':el-Mevzû'atü's-sugrâ* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1398; *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler* (trc. Halil İbrahim Kutlay), 5. Baskı, İstanbul 2014.

AVCI, Seyit, “Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır.” Hadisi Üzerine”, *Marife Dergisi*, Yıl: 4, Sayı:3, Konya 2004, s. 371-381.

AYNÎ, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (ö. 855 /1451), *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer), I-XXV, Beyrut 2009.

BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *Delâilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmü'tî Kal'acî), I-VII, Beyrut 1985.

– *el-Medhal ilâ Kitabi's-Sünen* (nşr. Muhammed Ziyâürrahmân el-A'zamî), Kuveyt 1985.

– *Şu'abü'l-îmân* (nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid), I- XIII, Bombay 2008.

– *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Abdullah b. Abdüsselâm et-Türki), I-XXIV, Kahire 2011.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh, Mevsûatü'l-hadisi's-şerîf: el-kütübü's-sitte* içinde, 3. Baskı, Riyad 2000.

– *et-Târihü'l-kebîr*, I-VIII, Haydarabad 1362.

CENGİZ, Osman, *Makrîzi'nin İmtâü'l-Esmâ İsimli Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010.

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fazl (ö. 255/868), *es-Sünen*

- (nşr. Abdülğanî Mistû), I-II, Beyrut 2006.
- DIYÂRBEKRÎ**, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen (ö. 990/1582), *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, I-II, Beyrut t.y, I, 230-233.
- EBÛ DÂVUD**, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen, Mevsûatü'l-hadisi's-Şerîf: el-kütübü's-sitte* içinde, 3. Baskı, Riyad 2000.
- EBÛ YA'LÂ**, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî (ö. 307/919), *el-Müsned* (nşr. Hüseyin Selim Esed), I-XIII, Dımaşk 1984-1986.
- *el-Mu'cem* (nşr. Hüseyin Selim Esed-Abduh Ali Kûşek), Beyrut 1989.
- FETTENÎ**, Cemâlüddin Muhammed Tâhir b. Ali (ö. 986/1578), *Tezkiretü'l-mevzû'ât* (nşr. Emîn Demc), Beyrut t.y.
- GÜRLER**, Kadir, Zayıf Hadislerle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm yolu: Telakki bi'l-Kabûl, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı. 22, Çorum 2012, s. 5-28.
- HAKÎM et-TİRMİZÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen (ö. 320/932), *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl* (nşr. Mustafâ Abdülkâdir Atâ), I-II, Beyrut 1992.
- HÂKÎM**, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-IV, Beyrut 1990.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, I- XIV, Medine t.y.
- HEYSEMÎ**, Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1405), *Buğyetü'r-râid fî tahkiki Mecma'i'z-zevâ'id* (nşr. Abdullah Muhammed Dervîş), I-X, Beyrut 1994.
- İRÂKÎ, İBNÜ'S-SÜBKÎ, ZEBÎDÎ**, *Tahrîcü ehâdisi'l-ihyâ* (nşr. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd), I-VII, Riyad 1987.
- İBN ABDÛLBER**, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, (nşr. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Hamîd Abdülmevcûd), I-IV, Beyrut 2002.
- İBN ARRÂK**, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Muhammed (ö. 963/1556), *Tenzihü's-Şer'i'ati'l-Merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf-Abdullah Muhammed es-Siddîk), I-II, Kahire 1378.

İBN ASÂKİR, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1176), *Târîhu medîneti Dimaşk* (nşr. Muhibbüddîn Ebû Saîd), I-LXXX, Beyrut 1995.

İBN EBÛ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 327/938) *İlelül-hadîs* (nşr. Saîd b. Abdullah el-Humeyyid-Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüreysî), I-VII, Riyad 2006.

– Tefsîrül'l-Kur'ânî'l-'azîm (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), I-X, Mekke 1997

İBN EBÛ ŞEYBE, Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), I-VII, Beyrut 1989.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali (ö. 852/1449), *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz), I-IV, Beyrut 1998.

– *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî* (nşr. Mahmud Fuâd Abdülbâkî), I-XIV, Dimaşk 2000.

– *el-Îsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz), I-IX, Beyrut 2005.

– *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idü'l-mesânidi's-semâniye* (nşr. Sa'd b. Nâsır b. Abdullâh el-'Aziz eş-Şeserî ve ark.), I-XIX, Riyad 1998-2000.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XVI, Beyrut 1988-1991.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Muhammed Ali el-Kutb-Muhammed ed-Dâli Balta), I-IV, Beyrut 2005.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî (ö. 751/1350), *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd* (nşr. Şuayb Arnaut- Abdülkâdir Arnaut), I-V, Beyrut 1981.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 275/888), *es-Sünen, Mevsûatü'l-hadisi's-şerîf: el-kütübü's-sitte içinde*, 3. Baskı, Riyad 2000.

İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm (ö. 728/1328), *Mecmû'u'l-fetâva* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım) I-XXXVII, Riyad 1991.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali (ö. 597/1201), *el-Mevzû'ât* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), I-III, y.y, 1983.

– *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye* (nşr. Halil el-Meys), I-II, Beyrut 1983.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek el-Cezerî (ö. 606/1210), *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), I-V, Kahire 1963.

İBNÜ'L-MÜLAKKIN, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali (ö. 804/1401), *Tezkiretü'l-muhtâc ilâ ehâdisi'l-Minhâc* (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi), Beyrut 1994.

– *Muhtasarü İstidrâki'l-Hâfız ez-Zehebi 'alâ Müstedreki Ebî Abdillâh el-Hâkim* (nşr. Sa'd b. Abdullâh Ali Hameyyid-Abdullâh Hamed el-Lahîdân), I-VII, Riyad 1990.

İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Kivâmü's-Sünne İsmâîl b. Muhammed et-Teymî (ö. 535/1141), *Kitâbü't-Tergîb ve't-terhib* (nşr. Eymen b. Sâlih b. Şa'bân), I-III, Kahire 1993.

KÂDÎ İYÂZ, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ (ö. 544/1149) *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (nşr. Hüseyin Abdülhamid en-Nîl), I-II, Beyrut t.y

KANDEMİR, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, Ankara, 1975.

– “Mevzû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* XXIX (Ankara 2004), s. 493-496.

KASTALLÂNÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), I-IV, Beyrut 1991.

KUTLAY, Halil İbrahim, *el-İmâm Ali el-Kârî ve eseruhû fi ilmi'l-hadis*, Beyrut 1987.

KUZUDİŞLİ, Bekir “Hadis Tarihi Araştırmalarında Mevzû İsnad Verilerinden Yararlanma İmkânı ve Sorunları”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 11, sayı. 32, 2007, s. 89-104.

KÜÇÜKAŞCI, Mustafa Sabri, “Şâmî, Şemseddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII (İstanbul 2010), s. 330-331.

MAKDÎSÎ, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir (ö. 507/1113), *Tezkiretü'l-Mevzû'ât* (nşr. Muhammed Emîn el-Hancı), Kahire 1323.

MAKRÎZÎ, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442), *İmtâ'u'l-esmâ bimâ li'r-Resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-ahvâl ve'l-hafede*

- ve'l-Metâ' (nşr. Muhammed Abdühamîd en-Nümeysi), I-XV, Beyrut 1999.
- MÜBÂREKFÛRÎ**, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm (1865-1935), *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî* (nşr. Muhammed Abdülmuhsîn el-Kutbî, I-X, Kahire 1935.
- MÜNÂVÎ**, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn (ö. 1031/1622), *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr* (nşr. Hamdi ed-Demirdâş Muhammed), I-XIII, Mekke 1998.
- MÜSLİM**, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-sahih, Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf: el-kütübü's-sitte* içinde, 3. Baskı, Riyad 2000.
- NESÂÎ**, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen, Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf: el-kütübü's-sitte* içinde, 3. Baskı, Riyad 2000.
- NEVEVÎ**, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277), *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), I-II, Beyrut 2005.
- ÖZÇELİK**, Harun, Mevzû Hadisleri Tespitte Metod Farklılıkları, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 22, Erzurum 2004, s. 193-230.
- POLAT**, Selahaddin, Cerh ve Ta'dîlin Tenkidi, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Kayseri 1985.
- SAGÂNÎ**, Ebü'l-Fezâil Radiyyüddîn Hasen b. Muhammed (ö. 650/1252), *el-Mevzû'ât* (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Dimaşk 1985.
- SANCAKLI**, Saffet, Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 37, sayı.1, Ankara 2001, s. 39-60.
- SEHÂVÎ**, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân (ö. 902/1497), *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine* (nşr. Muhammed Osman el-Huş) Beyrut 1985.
- SOFUOĞLU**, M. Cemal, Zayıf ve Mevzû Hadisler Açısından Tirmizî'nin Sünen'i Üzerine Bir İnceleme, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 6, İzmir 1989, s. 43-87.
- SÜHEYLÎ**, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî el-Mâlekî (ö. 581/1185), *er-Ravdû'l-ünûf* (nşr. Mecdî b. Mansûr b. Seyyîd eş-Şûrâ), I-IV, Beyrut ty.

SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ahbâri (ehâdisi)'l-mevzûa* (nşr. Ebû Abdurrahman b. Uveyza), I-II, Beyrut 1996.

- *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire* (nşr. Muhammed Latîf es-Sabbâğ), Riyad 1983.
- *el-Hasâisü'l-kübrâ, I-II*, Beyrut 1985.
- *el-Hâvi li'l-fetâvâ* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-II, Kahire 1959.

ŞAHYAR, Ayşe Esra, *Kütüb-i Sitteden Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)*, İstanbul 2011.

ŞÂMÎ, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî (ö. 942/1535), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd* (nşr. Âdil Ahmed-Ali Muhammed), I-XIV, Beyrut 1993.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *el-Fevâ'idü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a* (nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî), Kahire 1960.

ŞİYÂL, Cemâleddin, Müellefâtü'l-Makrizî, *Dirâsât anî'l-Makrizî* içinde, Kahire 1971, s. 23-37.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi), I-XXV, Beyrut 1984.

- *el-Mu'cemü'l-evsat* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), I-XI, Riyad 1995.
- *el-Mu'cemü's-sağîr, I-II*, Beyrut 1983.

TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (ö. 321/933), *Müşkilü'l-âsâr* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XVI, Beyrut 1994.

TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh, Mevsûatü'l-hadisi's-şerîf: el-kütübü's-sitte* içinde, 3. Baskı, Riyad 2000.

UKAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr (ö. 322/934), *ed-Du'afâü'l-kebîr* (nşr. Abdülmü'ti Emin Kal'aci), I-IV, Beyrut 1984.

ULUDAĞ, Süleyman, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, I (İstanbul 1988), s. 59-61.

YURDAGÖR, Metin, "Fetret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, İstanbul 1995, s. 475-480.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), *Telhîsu Kitâbi'l-Mevzû'ât* (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm), Riyad 1998.

– *Mizânü'l-i'tidâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut 1963.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır (ö. 794/1392), *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1986.

ZÛRKÂNÎ, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yusuf (ö. 1122/1710), *Şerhü'z-Zürkânî 'ale'l-Mevâhibi'l-ledüniyye bi'l-menhi'l-Muhammediyye li'l-Kastallânî* (nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî), I-XII, Beyrut 1996.

Hadis Literatüründe Hâşiyeler: *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar* Üzerine Yapılan Hâşiye Çalışmaları Bibliyografyası

Sezai Engin*

Özet

İbnu's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadis*'i hadis usûlü tarihinde bir dönüm noktasıdır. Bu esere yapılan ihtisar ve şerhler arasında İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'i ve bu eserin şerhi olan *Nüzhetü'n-nazar*'ın da usûl tarihinde mühim bir yeri vardır. İbn Hacer'in her iki eseri üzerine yapılan birçok ihtisar, şerh ve hâşiye çalışmaları bu önemli yeri ortaya koymaktadır. Bu çalışmada *Nuhbe* ve *Nüzhe* üzerine telif edilen hâşiye çalışmaları bibliyografik olarak tespit edilecektir. Hâşiyeler tespit edilirken bu eserler üzerine telif edilen şerhlere de değinilecektir. *Nuhbe* ve *Nüzhe* üzerine yapılan çalışmaların bazılarının şerh mi hâşiye mi olduğu konusunda bir netlik bulunmadığı için öncelikli olarak şerhlerle ardından hâşiyelerle ilgili bilgi verilecek ve hâşiyelerin künye bilgileri kronolojik olarak aktarılacaktır.

Anahtar kelimeler: İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker*, *Nüzhetü'n-nazar*, hâşiye, hadis literatürü.

The Glosses in Hadīth Literature: The Bibliography of Glosses on *Nukhbat al-fikar* and *Nuzhat al-nazar*

Abstract

Ibn al-Salâh's '*Ulûm al-hadis*' is a turning point in the history of hadīth methodology. Ibn Hajar's *Nukhbat al-fikar* and *Nuzhat al-nazar* have a distinct place among summaries and commentaries on '*Ulûm al-hadis*'. Many summaries, commentaries and glosses on Ibn Hajar's aforementioned works point to this important place. In this study a bibliography of glosses on *Nukhbat al-fikar* and *Nuzhat al-nazar* will be given. Commentaries on these two works are also pointed out along with the glosses. Information about commentaries and glosses will be given together since there is no clear-cut distinction between commentaries and glosses on *Nukhba* and *Nuzha*. Bibliographic information of glosses will be presented chronologically.

Key words: Ibn Hajar, *Nukhbat al-fikar*, *Nuzhat al-nazar*, gloss, hadīth literature.

* Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
sezaiengin52@hotmail.com.

Giriş

Hâşiye, sözlük anlamı olarak “kitabın yan tarafı ve boşlukları” anlamına gelmektedir.¹ Katip Çelebi’ye (ö. 1067/1657) göre de sözlük anlamı olarak hâşiye, kitapların yan tarafları yani boşluklarıdır ve sonraları bu anlam bu boşluklara düşülen notlara dönüşmüştür. Hâşiye’ye ta’lik de denilir² ve telif amaçları genel olarak ihtisar edilmiş bir metne yazılan şerhlerin metnindeki bazı kelime, terkip, özel isim, ayet, hadislerle ilgili açıklamalar yapmaktır.³ Ayrıca hâşiye, “metin ve kitap üzerine yapılmış, doğru ve yerinde anlamaya, ilmi muhafazaya, devamlılığı sağlamaya ve malumatı olabildiğince kaydetmeye dönük, fonksiyonel ve katılımcı yoğun çabaların bir ürünü” olarak da ifade edilmiştir.⁴

Bir telif türü olarak hâşiye hadis literatüründe yukarıdaki tariflere paralel olarak tanımlanmış ve “Bir kitabın gerekli görülen yerlerine yapılan açıklamalar” şeklinde ifade edilmiştir.⁵ Tanım olarak şerhlerden “gerekli görülen yerler” ifadesiyle ayrılan hâşiyeler, hadis edebiyatında şerhler kadar geniş olmasa da zengin bir literatürün doğmasına zemin hazırlamıştır.⁶ Bilindiği gibi hadis tarihinde tedvin

- 1 Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (thk. Heyet), Kahire: Dâru'l-Hidâye, t.y., XXXVII, 436.
- 2 Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., I, 623; Ayrıca bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 419.
- 3 Topuzoğlu, “Hâşiye”, s. 419-420.
- 4 İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergah yay., 2011, s. 19.
- 5 Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, MÜİFY, 2011, s. 114.
- 6 Hadis literatüründe hâşiyeler söz konusu olduğunda özellikle Sindi (ö. 1138/1726) ön plana çıkmaktadır. Hindistanlı olan Muhammed b. Abdülhâdi es-Sindi’nin *Kütüb-i Sitte* eserleri ve Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’i üzerine hâşiyeleri bulunmaktadır, bk. Mehmet Özşenel, “Sindi”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, 245; Sindi’nin hâşiyeleri dışında İbn Süde et-Tâvûdî’nin (ö. 1209/1795) *Hâşiye alâ Sahîhi'l-Buhârî* adlı hâşiyesi, Muhammed b. Ali eş-Şenevânî’nin (ö. 1233/1818) İbn Ebû Cemre’nin (ö. 699/1300) Buhârî muhtasarı *Cem'u'n-nihâye*’ye yazdığı hâşiye, Emîr San’ânî’nin (ö. 1182/1768) Cemmâilî’nin (ö. 600/1203) ahkâm hadislerine dair eseri için telif ettiği *el-Udde*’si, Ali b. Ahmed el-Azîzî el-Bulâkî’nin (ö. 1070/1659) Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu's-sagîr*’ine yazdığı *es-Sirâcü'l-münîr* adlı şerhe el-Hıfî’nin (ö. 1181/1767) tarafından yapılan hâşiye ve Ahmed Hasan ed-Dihlevî’nin (ö. 1338/1920) *Hâşiyetü'd-Dihlevî alâ Bulûğu'l-merâm* isimli hâşiyeleri hadis literatüründeki diğer hâşiye örnekleri olarak sayılabilir, bk. Topuzoğlu, “Hâşiye”, s. 421; Ayrıca *Fethu'l-mugîs şerhu Elfiyeti'l-hadis*’in telhisine Seyyid Şerif Muhammed Emin (ö. ?) tarafından yapılan iki hâşiye vardır. Bunlardan biri Kasım b. Kutluboga’ya (ö. 879/1474) aittir. Diğeri ise Burhaneddin el-Bikâî’nin (ö. 885/1480) *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi Şerhi'l-Elfiye* adlı eseridir, bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, I, 156; İbn Melek’in (ö. 801/1398) Sâgânî’nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envar*’ına yaptığı şerh üzerine İbrahim b. Ahmed el-Muîd (ö. ?) bir hâşiye yazmıştır. Eserin ismi *Savâibu'l-efkâr*’dır. Yine aynı şerhe Muhammed b. Ahmed el-İznîkî’nin (ö. 821/1418) de bir hâşiyesi bulunmaktadır, bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-*

ve tasnif döneminin ardından hadislerin şerh faaliyeti ortaya çıkmıştır. Varlığını halen devam ettiren ve canlılığını koruyan bu faaliyet, hadis literatüründe müstakil olarak değerlendirilebilecek bir “şerh edebiyatı”nın doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁷ Hâşiyeler şerh türünün bir tamamlayıcısı veya devamı olarak kabul edilebilir.

Ancak hadis edebiyatında hâşiyeler sadece şerhlerle sınırlı kalmamış, hadis usûlü literatüründeki eserlere de hâşiyeler yazılmıştır. Şerh edilmeleri yanında birçok hâşiye çalışmasına konu olan *Nuhbetü'l-fiker* ve bu eserin şerhi *Nüzhetü'n-nazar* özelde hâşiye türünün genelde ise hadis usûlü literatürünün zenginleşmesine büyük katkı sağlamışlardır. Üzerlerine yapılan hâşiye çalışmaları ile ilgili bölüme geçmeden önce her iki eserin usûl tarihindeki yeri ve önemine değinilmesi, ulemanın bu iki eser üzerine neden yoğunlaştığı konusunda bir fikir sunacaktır.

I. Hadis Usûlünde *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar*

Hadis usûlünün mütekaddimûn döneminin en önemli telifi olarak kabul edilebilecek ve kendisinden sonraki eserlerin temel referans kaynağı haline gelen İbnu's-Salah'ın (ö. 643/1245) *Ulûmu'l-hadis* adlı eserine birçok ihtisar, nazma çekme, şerh gibi çalışmalar yapılmıştır.⁸ Müellifin kendi ifadelerine göre “ilm-i hadisin gizli sırlarını ortaya çıkarmayı, kapalılıklarını gidermeyi, kaidelerini oturtmayı, ayırt edici özelliklerini aydınlatmayı, usûl ve furûunu açıklamayı ve alt dallarını bir araya toplamayı hedef alan”⁹ *Ulûmu'l-hadis*'e yapılan ihtisarların en önemlileri Nevevi'nin (ö. 676/1277) *et-Takrib ve't-teysir*'i, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *İhtisâru ulûmi'l-hadis*'i ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nuhbetü'l-fiker*'idir. Ayrıca Bedreddin b. Cemâa (ö. 733/1333), İbnü't-Türkmânî (ö. 744/1343) ve Ömer b. Raslân el-Bulkînî de (ö.

zunun, II, 1689; Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) ise *Mişkâtü'l-mesâbih*'e yazdığı bir hâşiyesi vardır, bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 1698; Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'ine Abdülkadir b. Ali el-Fâsî'nin (ö. 1091/1680) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Fâsî'nin (ö. 1144/1731) birer hâşiyeleri bulunmaktadır, bk. Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y., III, 173; Bedruddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) Buhârî şerhi *Umdetu'l-kârî*'ye Ebû'l-Hasan Alâuddin el-Attâr'ın (ö. ?) *el-İdde* isimli bir hâşiyesi vardır, bk. Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-arabî*, III, 170; Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen*'inin en önemli şerhlerinden olan Azimâbâdî'nin (ö. 1329/1911) *Avnu'l-ma'bûd*'una ise Muhammed b. Abdullah el-Pencânî (ö. ?) bir hâşiye yazmıştır, bk. Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-arabî*, III, 188.

7 Hadis şerhçiliği ve şerh edebiyatı hakkında geniş bilgi için bk. Zîşan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği : Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı yay., 2011.

8 Bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1161-63; Ayrıca bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul: İz yay., 1994, s. 430-432; Moğoltay b. Kılıç ise İbnu's-Salah'ın *Mukaddime*'sine *İslâhu İbnu's-Salah* ismiyle bir hâşiye kaleme almıştır, bk. Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-arabî*, VI, 205.

9 İbnu's-Salah, *Mukaddimetü İbnu's-Salâh*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1420/1999, s. 16.

Bu ihtisarlar içerisinde hâşiye türünün hadis edebiyatındaki en önemli teliflerine kaynaklık eden eser ise İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker* isimli ihtisar çalışmasına yaptığı şerh olan *Nüzhetü'n-nazar*'dır. İbn Hacer *Nuhbe*'yi telif ettikten sonra şerhte meydana çıkabileceğini düşündüğü bazı anlam kapalılıklarını gidermek ve hadis öğrenmeye yeni başlayanlara kolaylık sağlamak için *Nüzhe*'yi kaleme almıştır. Kendi ifadesine göre bu şerhte takip ettiği ve tertipte benimsediği yöntem daha önce başvurulmamıştır ve orijinaldir.¹¹

Nuhbe özellikle Osmanlı döneminde büyük rağbet görmüş ve ders kitabı olarak okutulmuş ve birçok âlim tarafından eser üzerine şerh, hâşiye ve tercüme çalışmaları yapılmıştır.¹² *Nüzhe* de muhaddisler nezdinde kabul görmüş İbnu's-Salah'ın *Mukaddime*'si gibi üzerine birçok şerh, hâşiye çalışması yapılmıştır.¹³ *Nuhbe* ve şerhi *Nüzhe*'nin hadis ilmi açısından değerini ve önemini ortaya koyan birçok değerlendirme yapılmıştır. Abdulfettah Ebû Gudde'ye göre bu iki eser hadis usûlünün önemli kaynaklarıdır. Birçok muhaddis bu eserlerin önemini ifade etmişler ve bu iki eser üzerine ihtisâr, tahkik, şerh ve hâşiye gibi çalışmalar yapmışlardır.¹⁴

Talat Koçyiğit *Nuhbe*'de İbn Hacer'in benimsediği tertibin ve dolayısıyla eserin önemine şöyle dikkat çekmektedir:

*Bu tertib, usûl-i hadise müteallik meşhur kitaplar arasında belki ilk defa görülen ve zamanımızın ilim anlayışına son derece uyan şâyân-ı dikkat bir tertiptir. Netice olarak ifade etmek lazım gelirse, Nuhbetu'l-fiker, usûl-i hadis ilminde, müellifine ait yeni görüşler ortaya koyan hacmi küçük, kıymeti büyük bir kitaptır.*¹⁵

10 Esere dair muhtasarlar için bk. Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-arabi*, VI, 204-205.

11 İbn Hacer el-Askalâni, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker*, (thk. Muhammed Murabi), Dimaşk: Daru İbn Kesir, 2013, s. 35.

12 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: MÜİFY, 1985, s. 172-173; Osmanlı döneminde eserin birçok tercümesi yapılmıştır. Bu tercümeler için bk. Sadık Cihan, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümeler", *AÜİFD*, sy. 1 (1975): s. 132-134.

13 Talat Koçyiğit, "İlm-i Usûlî'l-Hadis veya İlm-i Mustalahî'l-Hadis", *AÜİFD*, XVII, (1969): s. 134.

14 Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, (thk. Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim), Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam, t.y., s. 1 ve 2; Bu tespit, eserin girişinde Ebû Gudde'ye ait mukaddime'nin 1 ve 2 ile numaralandırılmış sayfalarında bulunmaktadır.

15 İbn Hacer, *Hadis İstilahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., 1971, s. 15-16.

II. Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Şerhleri

İki esere ait şerhlerin bilgisini hâşiyelerden önce vermemizin sebebi daha önce de değindiğimiz gibi söz konusu eserlere ait şerh ve hâşiyelere ait bilgilerin kaynaklarda değişiklik göstermesidir. Bu nedenle hâşiyeler konusuna geçmeden önce şerhleri tespit etmek kaçınılmaz hâle gelmektedir.

Nuhbe, hadis usûlü tarihindeki önemine istinaden eserin müellifi olan İbn Hacer dışında birçok âlim tarafından da şerh edilmiştir.¹⁶ Esere yazılan şerhler üç şekilde telif edilmiştir. Bu şerhlerin bazıları *Nuhbe*'nin metni diğerleri ise manzumeleri için kaleme alınmıştır. Diğer şerhler ise *Nuhbe*'nin muhtasarlarına yazılanlardır.

1. Nuhbe metnine yazılan şerhler

Nuhbe'ye yazılan en önemli şerh hiç şüphesiz eserin müellifi olan İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker*'idir. Sehâvî (ö. 902/1497) ve Katip Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Kemaluddin Muhammed eş-Şümünnî (ö. 821/1418) *Nuhbe*'ye bir şerh yazmıştır.¹⁷ Eserin ismi *Neticetü'n-nazar fî Nuhbeti'l-fiker*'dir.¹⁸ Şerhinin ismi bilinmemekle birlikte Muhammed b. Musa (ö. 823/1420) da eserin şârihleri arasında zikredilmektedir. Ayrıca İbn Hacer'in öğrencisi olan ve İbnu's-Sayrafi diye bilinen Şihâbuddin Ebû'l-Fadl Ahmed b. Sadaka b. Ahmed b. Hüseyin (ö. 829/1426) *Ünvânu meânî Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* isimli bir şerh kaleme almıştır. Zeynu'l-Abidin el-Haddâdî'nin (ö. 952/1519) *Neticetü'l-fiker fî şerhi Nuhbeti'l-fiker* adlı eseri de *Nuhbe*'nin şerhleri arasındadır. İsmail Hakkı Mustafa Bursevî et-Türki'ye (ö. 1137/1724-25) ait bir şerhe de değinilmektedir.¹⁹

2. Nuhbe'nin nazımlarına ve muhtasarlarına yazılan şerhler

Nuhbe'yi nazmeden Muhammed eş-Şümünnî'nin²⁰ oğlu Ebû'l-Abbâs Takiyyuddin Ahmed eş-Şümünnî (ö. 872/1468), babasının eserine bir şerh yazmıştır.

¹⁶ Bu şerhlerin bazıları için bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 432-434.

¹⁷ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, Beyrut: Dâru Mektebeti bi'l-Hayat, t.y., IX, 75; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 1936.

¹⁸ Eser neşredilmiştir, bk. Kemaluddin Şümünnî, *Neticetü'n-nazar fî Nuhbeti'l-fiker*, Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1430/2009.

¹⁹ İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser fî sufüfi ulûmi'l-eser*, (haz. Abdülfettah Ebû Gudde), Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, t.y., s. 24-25. Bu şerhlere Abdülfettah Ebû Gudde, *Nuhbe*'nin telhis edildiği bir eser olan *Kafvu'l-eser fî safvi ulûmi'l-eser* isimli eserin tahkikine yazdığı mukaddimede değinmektedir.

²⁰ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, IX, 75; Katip Çelebi'ye göre Şümünnî bu manzumeyi hicrî 814 yılında tamamlamıştır, bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 1936; Kemâluddin Şümünnî'nin *Nuhbe* manzumesi neşredilmiştir, bk. Kemâluddin Şümünnî, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, (thk. Muhammed el-Cezâirî), Medine: Dâru'l-Buhârî, 1415/1994.

Ebû'l-Abbas Takiyüddin Ahmed b. Muhammed eş-Şümünî'nin şerhinin adı *el-Âli'r-rütbe fî şerhi Nazmi'n-Nuhbe'*dir.²¹ İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ise *el-Âli'r-rütbe'*ye bir talik yazmıştır.²²

Ayrıca Emir San'ânî (ö. 1182/1768) kendisine ait bir nazm olan *Kasabu's-sükker Nazmu Nuhbeti'l-fiker* adlı esere *İsbâlu'l-matar alâ Kasabi's-sükker* isimli bir şerh yazmıştır.

İbn Himmetzâde ed-Dımaşkî'nin (ö. 1175/1761) *Kalâidu'd-dürer alâ Neticeti'n-nazar fî ilmi'l-eser*²³ isimli eseri ise *Nuhbe'*nin muhtasarına yazılmış bir şerhtir.

Ebû'l-Meâli Cemaluddin el-Âlûsî'nin (ö. 1342/1924) *İkdü'd-dürer fî şerhi Muhtasari Nuhbeti'l-fiker* adlı eseri de *Nuhbe'*nin muhtasarına yazılan diğer bir şerhtir. Âlûsî, şerhini Abdülvehhab Berekât el-Ahmedî (ö. 1150/1737-38)'ye ait *el-Muhtasaru min Nuhbeti'l-fiker* isimli esere yazmıştır.

III. Nüzhe şerhleri

Nuhbetü'l-fiker gibi onun en önemli şerhi olan *Nüzhe* de şerh edilmiştir. Şerhlerden biri Vecihuddin b. Nasrullah b. İmaduddin el-Alevî el-Kucurâtî'nin (ö. 998/1590) *Şerhu Nüzheti'n-nazar* isimli eseridir.²⁴ Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) *el-Yevâkît ve'd-dürer*; Muhammed Ekrem b. Abdurrahman es-Sindî (ö. ?) ise *İm'ânü'n-nazar fî tavidhi Nuhbeti'l-fiker*²⁵ isimli eserlerinde *Nüzhe*'yi şerh etmişlerdir. Abdurrahman Sindî, hâşiye türü ile şöret bulmuş olan Abdülhâdî es-Sindî (ö. 1138/1726) ile karıştırılmamalıdır. Ziriklî'nin (ö. 1396/1976) vefat tarihini belirtmediği²⁶ Abdurrahman Sindî, hicrî XI. yüzyılın başlarında doğmuş Hanefî bir muhaddistir.²⁷ Hindistan'da müftülük yaptığı ve hicrî 1106 yılında Hicaz'a gittiği bilgisi vardır.²⁸ İlk telifi Buharî'nin (ö. 256/870) *Sahih'*ine yazdığı bir şerhtir. Ancak

21 Şerh neşredilmiştir, bk. Ebû'l-Abbas Takiyyuddin Şümünî, *el-Âli'r-rütbe fî şerhi nazmi'n-Nuhbe*, (thk. Harun b. Abdurrahman el-Cezâirî), Beyrut: Daru İbn Hazm, 1424/2003.

22 Bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1936-37; Bu bilgi için ayrıca bk. Ahmet Özel, "Şümünî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, 262.

23 *İkdü'd-dürer*'in muhakkiki İslam b. Muhammed eserin yazma nüshalarının Mısır Dâru'l-kütübi'l-Misriyye kütüphanesinde olduğu bilgisini vermektedir, bk. Âlûsî, *İkdü'd-dürer*, (thk. İslam b. Mahmud), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000, s. 15.

24 Eser neşredilmiştir, bk. Kucurâtî, *Şerhu Nüzheti'n-nazar*, (thk. Nefis Ahmed Misbâhî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

25 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1936-37; Eser neşredilmiştir, bk. Sindî, *İm'ânü'n-nazar*, (haz. Ebû Said Gulam Mustafa), y.y., t.y.

26 Ziriklî, *A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, II, 1936.

27 İbnü'l-Hanbelî, *Kaḫvu'l-eser*, 26.

28 Abdülhâyy el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, Beyrut: Daru İbn

şerhe ait nüshalar korunamamıştır.²⁹

Ebû Muaz Tarık b. İvadullah da *Nüzhe*'yi şerh edenler arasındadır. *Şerhu Nüzheti'n-nazar* ismiyle eseri şerh eden Ebû Muâz bu şerh sırasında beş farklı nüshaya dayanarak *Nüzhe*'yi tahkik etmiştir.³⁰

IV. *Nuhbetü'l-fiker* Hâşiyeleri

1. Gazanfer b. Ca'fer el-Kucurâtî (ö. 1003/1595); *Hâşiyetü Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*³¹

Hâşiyenin müellifi Gazanfer b. Ca'fer Hintli fıkıh, hadis ve Arap dili âlimidir.³²

2. Yusuf el-Gazzî el-Medenî (ö. 1290/1890); *Hâşiye alâ muhtasari manzûmeti Nuhbeti'l-fiker*³³

Yusuf el-Gazzî, Gazze doğumlu olup Ezher'de öğrenim görmüştür. Daha sonra Medine'ye yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Kaynaklarda kendisine nispet edilen en önemli eser *Nuhbe* manzumesi ve bu eserine ait hâşiyesidir.³⁴ Yusuf el-Gazzî'nin bu hâşiyesi *Hâşiyetü câmiati ale'l-feride bi-ilmî'l-mustalah* ismiyle tahkik edilmiştir.³⁵

Bu hâşiyeler dışında Emir San'ânî'nin *Nuhbe*'de yer alan cerh ve tadil konularına tahsis ettiği *Semârâtü'n-nazar fi ilmî'l-eser* isimli bir hâşiye daha vardır.³⁶

V. *Nüzhetü'n-nazar* hâşiyeleri

1. İbn Kutluboğa (ö. 879/1474); *el-Kavlu'l-mübteker alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*³⁷

Hazm, 1420/1999, VI, 747.

29 Bu bilgi *İm'ânu'n-nazar*'ın muhakkiki Ebû Said Gulam tarafından verilmektedir, bk. Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 10.

30 Bk. Ebû Muâz Tarık b. İvadullah, *Şerhu Nüzheti'n-nazar*, Riyad: Dâru'l-Mesûr, 2010.

31 Bk. Zeytinoglu Ktp., nr. 000570; Gazanfer b. Ca'fer'e ait diğer bir çalışmanın adı ise *Ta'lika alâ Nuhbeti'l-fiker*'dir, bk. Süleymaniye Esad Efendi Ktp., nr. 00257- 005.

32 Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, V, 599.

33 Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. BY00006260. Nüshanın sonunda Yusuf el-Gazzî'ye ait manzume bulunmaktadır.

34 Zirikli, *A'lâm*, VIII, 244.

35 Bk. Yusuf el-Gazzî, *Hâşiyetün câmia ale'l-feride bi-ilmî'l-mustalah*, (thk. Fehd b. Amir b. Azib el-Acmî), Kuveyt: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2005.

36 İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, s. 28; Eser neşredilmiştir, bk. San'ânî, *Semerâtü'n-nazar fi ilmî'l-eser*, (thk. Abdülhamid b. Salih b. Kasım), Beyrut: Daru İbn Hazm, 1427/2006.

37 Eser neşredilmiştir, bk. İbn Kutluboga, *el-Kavlu'l-mübteker alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, (thk. Abdülhamid Derviş), Beyrut: Daru'l-Farabi, 2008.

Hâşiyenin müellifi İbn Kutluboğa, aslen Türk'tür ve Mısır'da birçok medresede ders okumuştur. Hâşiye türüne ait birçok telifi vardır. İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *et-Tavdih*'ine, İsnevî'nin (ö. 772/1370) *Beydavî şerhi*, Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Tenkih şerhi* ve *Menâr şerhlerine* hâşiyeler yazmıştır.³⁸

2. Burhâneddin el-Bıkâî (ö. 885/1480); eser ismi bulunmamaktadır.

Burhaneddin el-Bıkâî, Suriye'de doğmuş, Şam'a yerleşmiştir. Daha sonra Kudüs ve Kahire'ye geçmiş, hicrî 885 yılında Şam'da vefat etmiştir.³⁹ Burhâneddin Bıkâî'ye ait hâşiye günümüze ulaşmamıştır. İbrahim Lekânî (ö. 1041/1632) *Kâzâu'l-vatar*'ın mukaddimesinde *Nüzhe*'ye ait hâşiyeler içinde Bıkâî'nin bu hâşiyesine değinmiştir.

3. İbn Ebû Şerif (ö. 906/71500); *Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar fî tavdihî Nuhbeti'l-fiker*⁴⁰

İbn Ebû Şerif, Kudüs'te doğmuş ve öğrencilik yıllarını Kahire'de tamamlamıştır. Hicrî 906 yılında kısa bir dönem Mısır'da kadılık yapmıştır. *Nüzhe*'ye yazdığı hâşiye dışında aynı eseri *Nazmu'n-Nuhbe li-İbni Hacer* ismiyle nazma çekmiştir.⁴¹

4. Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebi (İbnü'l-Hanbelî) (ö. 971/1563); *Menhu'n-nugbe alâ Şerhi'n-Nuhbe*⁴²

Nüzhe'ye hâşiye yazan diğer bir müellif olan İbnü'l-Hanbelî Halepli bir tarihçidir ve birçok eseri olduğu ifade edilmektedir.⁴³ İbnü'l-Hanbelî daha sonra bu hâşiyesini *Kafvu'l-eser fî safvî ulûmî'l-eser* ismiyle özetlemiştir. Daha sonra *Kafvu'l-eser*'e de *el-Fer'u'l-esib fî usûlî'l-hadis* ismiyle muhtasar bir şerh yazmıştır.⁴⁴

5. Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî (ö. 1014/1605); *Mustalahâtü ehli'l-eser alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker* veya *Şerhu Şerhu Nuhbeti'l-fiker fî mustalahâtü ehli'l-eser*

Ali el-Kârî Hanefî fakihi ve muhaddistir. Mevzu hadislerle ilgili eserleri bulunan

38 Zirikli, *A'lâm*, VII, 50.

39 Zirikli, *A'lâm*, I, 56.

40 Eserin yazma nüshası için bk. Süleymaniye Hekimoğlu Ktp., nr. 000157.

41 Zirikli, *A'lâm*, I, 66; İbn Ebû Şerif hakkında bilgi için ayrıca bk. İlyas Çelebi, "İbn Ebû Şerif" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 441-442.

42 İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, 28; Mültekâ ehli'l-hadis adlı forumdaki bilgiye göre hâşiye Amman'da doktora tezi olarak tahkik edilmiştir, bk. <http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=346107> (05 Şubat 2015'te girildi).

43 Zirikli, *A'lâm*, V, 302.

44 Eser neşredilmiştir, bk. İbnü'l-Hanbelî, *el-Fer'u'l-esib fî usûlî'l-hadis*, (thk. Ebû Abdurrahman Nebil Salah), Mısır: Daru İbn Abbas, 2008.

Ali el-Kârî aynı zamanda bir müfessir ve kıraat âlimidir.⁴⁵ Ali el-Kârî'nin bu eserinin bir şerh mi yoksa hâşiye mi olduğu noktasında bir netlik yoktur.

Eserin daha çok bilinen isimleri yukarıdaki iki isimdir. Ancak yazma nüshaları ile ilgili verilen bilgilerde esere, Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar, Hâşiye alâ tavdîhi Nuhbeti'l-fiker, Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker gibi isimlerin de verildiği ifade edilmektedir. Ahmet Özel de söz konusu eserin bir hâşiye olduğunu dile getirmektedir. Ali el-Kârî'nin hâşiyesini tahkik eden Nizar Temim ve Heysem Nizar Temim'e göre Ali el-Kârî eserinde sıklıkla İbn Kutluboğa'nın hâşiyesinden yararlanmış ve yaptığı alıntılarını قال تلميذه diyerek belirtmiştir.⁴⁶ Bu alıntılar da eserin tür olarak hâşiyeye yakınlığını güçlendirmektedir.

6. İbrahim el-Lekânî (ö. 1041/1632); *Kazâu'l-vatar min Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*⁴⁷

Hâşiyenin müellifi İbrahim Lekânî Mısırlı'dır. Hadis ve diğer ilimlerde derin bilgiye sahip Mâlikî bir âlimdir.⁴⁸

7. Ali el-Uchûrî (ö. 1066/1656); *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*⁴⁹

Ali Uchûrî de Mısırlı'dır ve Mâlikî bir müftüdür. Yaşadığı dönemde birçok öğrencisi olmuştur ve birçok eser telif etmiştir. Irâkî'nin (ö. 806/1404) *Elfiyye*'sine yazdığı şerh ve *Nüzhe* hâşiyesi eserlerinden birkaçıdır.⁵⁰

8. Sariyyuddin Molla (ö. 1069/1658-59); *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*⁵¹

Sariyyuddin Molla İbnü's-Sâîğ ismiyle tanınan Muhammed b. İbrahim el-Misrî'dir (ö. 1069).⁵² İsmail Paşa (ö. 1338/1920), İbnü's-Sâîğ'in eserleri arasında *Nuhbe*

45 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Özel, "Ali el-Kârî", s. 403-405.

46 Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, s. 14.

47 Eserin ismini Katip Çelebi *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker* olarak nakletmekte ve eserin bir hâşiye olduğu bilgisini vermektedir. Biz de Katip Çelebi'ye uyarak eseri hâşiye kategorisinde değerlendirmeyi uygun gördük, bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1936; Ayrıca bk. Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris*, (haz. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1402/1982, I, 130; Metin Yurdagör, "Lekânî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 131; Eser neşredilmiştir, bk. Lekânî, *Kazâu'l-vatar*, (thk. Şadi b. Muhammed), Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2010.

48 Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris*, I, 130; Ayrıca bk. Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifî'l-kütübi'l-arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y., I, 8.

49 Süleymaniye Murad Molla Ktp., nr. 00326-004.

50 Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris*, II, 782-783.

51 Süleymaniye Murad Molla Ktp., nr. 00326-005; Ayrıca bk. Bağdatlı Babanzade İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-arifîn esmâü'l-müellifîn âsârü'l-musannifîn*, İstanbul: y.y., 1951, I, 384.

52 Ziriklî, *A'lâm*, V, 303-304.

hâşiyesini zikretmektedir.⁵³

9. İbrahim el-Gûrânî (ö. 1101/1690); *Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker*⁵⁴

Şafîî fukahâsından olan İbrahim el-Gûrânî, biyografisinde hadis âlimi olarak tanımlanmaktadır.⁵⁵ Şam, Mısır ve Hicaz bölgelerinde hadis dinlemiştir. Arapça, Farsça ve Türkçeyi iyi bildiği kaydedilmektedir.⁵⁶ Ayrıca o, aklî ve naklî ilimlere vakıf bir fakih ve muhaddistir. Yüze yakın eseri vardır.⁵⁷

Eserin ismi kayıtlarda *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker* ve *Hâşiye alâ Şerhi'n-Nuhbe* olarak da zikredilmektedir. Ayrıca bazı kaynaklarda *Nuhbe* hâşiyesi olduğu belirtilmektedir. Ancak incelediğimiz yazma nüshalarda net bir şekilde eserin *Nüzhe* hâşiyesi olduğu görülmektedir. Esere ait Milli Kütüphane kayıtlarında Kürdî nisbesi sehven Kübrevî şeklinde yazılmıştır. Diğer taraftan hâşiye birçok kayıta hicrî 1071 vefatlı İbrahim el-Kürdî'ye nispet edilmektedir. İbrahim Gûrânî'nin de Kürdî ve Halebî nisbelerinin olması bu yanlışlığa neden olmuş gibi görünmektedir. Söz konusu hâşiye tam künyesiyle Burhaneddin Ebû İshak İbrahim b. Hasan el-Kürdî el-Gûrânî el-Halebî'ye aittir. Dolayısıyla 1071'de vefat eden İbrahim el-Kürdî isimli farklı bir muhaşşî bulunmamaktadır.

İbrahim Gûrânî'nin hâşiyesinin *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker* ismiyle İbrahim el-Mukrî ismine de nispet edildiği bir kayıt mevcuttur.⁵⁸ Ancak nüshalar karşılaştırıldığında İbrahim el-Mukrî'ye nispet edilen hâşiyenin de İbrahim Gûrânî'ye ait hâşiye olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle İbrahim el-Mukrî isimli farklı bir muhaşşî de yoktur.⁵⁹

10. Kara Halil b. Hasan b. Muhammed el-Boyabâdî (ö. 1123/1711); *Hâşiye ala hâşiyeti'l-Kürdî ala Şerhi Nuhbe fî usûli'l-hadis*⁶⁰

Hâşiyenin müellifi Kara Halil b. Hasan Boyabâdî, hicrî XII. yüzyıl Osmanlı ulemasındandır.⁶¹ Eserin isminden de anlaşılacağı üzere Boyabâdî'nin eseri İbrahim

53 İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin*, I, 384.

54 Eserin incelediğimiz nüshası için bk. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. BY00002684/3; Diğer nüshalar için bk. Hacı Mahmud Efendi Ktp., nr. 000736; Milli Ktp., nr. Yz A 9759/2.

55 Zirikli, *Alâm*, V, 13-14.

56 Zirikli, *Alâm*, I, 35.

57 Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, I, 19.

58 Bk. Süleymaniye Hacı Mahmud Efendi Ktp., nr. 000736.

59 Bk. Ek 1 ve Ek 2.

60 Süleymaniye Yazma Bağışlar Ktp., nr. 00023-009.

61 <http://www.ihsanfazlioglu.net/EN/publication/articles/1.php?id=214>, (Erişim tarihi,

Gûrânî'nin *Nüzhe* hâşiyesine yazılmış bir hâşiyedir.

11. Ahmed b. Muhammed el-Kevâkibî (ö. 1124/1712); *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*⁶²

Ahmed b. Muhammed el-Kevâkibî Halep doğumlu Hanefî bir fakihdir. Fıkıh, usûl ve belâgat alanlarında şerh ve hâşiye çalışmaları vardır.⁶³ Farklı kütüphane kayıtlarında eserin ismi *Hâşiyetü Nuhbeti'l-fiker* olarak da verilmektedir. Bu isimlendirmeye göre eser bir *Nuhbe* hâşiyesi gibi görünmektedir. Ancak Milli Kütüphane yazma nüshasına göre eser bir *Nüzhe* hâşiyesidir.

12. Muhammed el-Medranî (ö. 1136/1724); *Hâşiye ala Şerhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâtı ehli'l-eser*⁶⁴

Müellif Muhammed el-Medranî hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte vefat tarihi de yaklaşık olarak verilmektedir. Hicrî 1136 tarihinde hayatta olduğu belirtilmekte ancak vefat tarihi net olarak bilinmemektedir.⁶⁵

13. Ebü'l-Hasan Gulâm Hüseyin b. Muhammed Sâdık es-Sindî (ö. 1187/1173) *Behcetü'n-nazar alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*⁶⁶

Müellif Gulâm Sâdık es-Sindî hâşiye türü ile şöret bulmuş Muhammed b. Abdülhâdi es-Sindî ile karıştırılmamalıdır. Birbirine karıştırılan bu iki isimden Kütüb-i Sitte üzerine haşiyeleri olan Sindî'ye "Sindî Kebîr", Behcetü'n-nazar müellifi olan Sindî'ye ise "Sindî Sağîr" denilmektedir.⁶⁷

Eserin şerh, hâşiye ya da bir talik mi olduğu konusunda farklı tespitler vardır. Ancak eserin yazma nüshasının baş tarafına düşülen not telif türü olarak hâşiyeye işaret etmektedir. Eserin girişinde حاشية نخبة الفكر لمحمد صادق السندي şeklinde bir not bulunmaktadır.⁶⁸ Kettânî'nin Sindî'nin *Nuhbe* şerhine bir hâşiyesi olduğu bilgisini vermesi de eserin bir hâşiye olduğu tespitini güçlendirmektedir.⁶⁹

17.03.2015). Tercim türü eserlerde bir bilgiye ulaşamadığımız için Boyabâdî'ye ait bilgiyi bu elektronik kaynaktan vermek zorunda kaldık.

62 Milli Ktp., nr. 18 Hk 408/3.

63 Zirikî, *Alâm*, I, 240.

64 Süleymaniye Laleli Ktp., nr. 00359.

65 Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, III, 724-725.

66 Eser, Ebû Said Gulam Mustafa Şâh el-Kasımî es-Sindî tarafından Haydarâbâd'da neşredilmiştir. Baskının hâmişinde İbn Kutluboğa'nın hâşiyesine de yer verilmiştir.

67 Daha ayrıntılı bilgi için bk. Özşenel, "Sindî", s. 245-246.

68 Bk. Süleymaniye Hacı Mehmet Efendi Ktp., nr. 00733.

69 Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 148.

14. Muhammed Şerefuddin (ö. 1100'lü yıllar); *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*⁷⁰

Müellifin hayatı hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Hicrî XII. yüzyıl ulemasından olan Muhammed Şerefuddin, bu yüzyılda yaşamış Muhammed el-Münir isimli bir âlimin ders okuduğu hocaları arasında zikredilmektedir.⁷¹

15. Mehmed Trabzonî (ö. 1200/1786); *Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker*⁷²

Mehmed Trabzonî, hicrî XII. yüzyıl Osmanlı ulemasındandır. Şam, Mekke, Medine, Kudüs gibi ilim merkezlerinde ders okumuştur. Öğrenim gördüğü müderrislerden hadis ve fıkıh icâzeti almıştır. İstanbul'a döndüğünde Süleymaniye medresesinde ders okutmuştur. Süleymaniye kütüphanesinde onun tarafından istinsah veya mukabele edilen birçok eser bulunmaktadır.⁷³

Verilen bilgiye göre Trabzonî, *Nuhbe*'yi ve şerhlerinden bazılarını iki defa okutmuştur. Öğrencilerinin *Nuhbe* metnini daha iyi anlayabilmeleri için Ali el-Kârî'nin hâşiyesinin üzerine yukarıda bahsedilen hâşiyesini kaleme almıştır.⁷⁴

16. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yahya el-Mâlikî (ö. ?); *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*⁷⁵

Biyografik eserlerde ve hâşiyesine ait yazma nüshada Muhammed el-Mâlikî ile ilgili bir bilgiye ulaşılammıştır. Bu nedenle müellif ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verilememiştir.

17. Abdullah b. Hüseyin Hâtır Semîn; *Hâşiye lakti'd-dürer bi-şerhi metni Nuhbeti'l-fiker*⁷⁶

Hâtır Semîn yakın dönem Ezher ulemasındandır. Malikî mezhebinden olan Semîn, hâşiyesini 1938 yılında neşretmiştir.

Yazma nüshasını gördüğümüz bu hâşiyeler dışında diğer bazı hâşiyelerden de

70 Süleymaniye Murad Molla Ktp., nr. 00012.

71 Ebû'l-Fadl, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sâni aşer*, Beyrut: Daru İbn Hazm, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988, IV, 122.

72 Bursa İnebey Yazma Eserler Haraççioğlu Ktp., nr. 350.

73 Ali Benli, "Trabzoni Mehmed", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXLI, 304-305.

74 Bk. Cihan, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri", s. 132.

75 Beyazıt Devlet Ktp., nr. 000797.

76 Bk. Hâtır Semîn, *Hâşiye lakti'd-dürer bi-şerhi metni Nuhbeti'l-fiker*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1356/1938.

bahsedilmektedir. Şerh ve hâşiyelerin bir fihristini hazırlayan Abdullah el-Habeşi'nin *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî* adlı eserinde bizim yazma nüshalarını gördüklerimiz dışında *Nüzhe* hâşiyeleri olduğunu ifade ettiği diğer eserler şunlardır:

- a. İbn Hacer; "*Netîcetü'n-nazar alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*"⁷⁷
- b. Abdülcemil Muhammed b. Muhammed; *Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar*⁷⁸
- c. Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kemal el-Makdisî; *Hâşiye alâ Şerhi'n-Nuhbe*⁷⁹
- d. Gazanfer b. Ca'fer el-Kucurâtî, *et-Tuhfetü'l-medeniyye fî halli müşkilâtı Şerhi'n-Nuhbeti'l-fikeriyye*⁸⁰

Yukarıda Gazanfer b. Ca'fer'in *Nuhbe*'ye yazdığı bir hâşiye olduğu ifade edilmişti. İki hâşiyenin aynı eser olma ihtimali akla gelmektedir. Ancak *et-Tuhfetü'l-medeniyye* isimli eseri göremediğimiz için kesin bir kanaat belirtmek henüz mümkün değildir.

- e. Muhammed b. Ahmed el-Halvetî; *Hâşiyetü alâ Nüzheti'n-nazar*⁸¹
- f. Muhammed b. Abdillâh el-Âkidî; *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*⁸²
- g. Takiyyuddin Şâh; *Zübdetü'n-nazar alâ Nüzheti'n-nazar*⁸³

Habeşi ile bizim tespitlerimiz arasında bazı farklılıklar mevcuttur. En önemli fark bizim kaynaklarda rastlamadığımız İbn Hacer'e ait bir hâşiyenin varlığıdır. *Nüzhe* muhakkiklerinden Nureddin İtr da İbn Hacer'e ait bir hâşiyenin olduğunu tahkikinin mukaddimesinde dile getirmiştir.⁸⁴ Ancak biz diğer kaynaklarda ve yazma eserler arasında böyle bir hâşiyenin var olduğu bilgisine ulaşamadık. Diğer taraftan Habeşi, bizim *Nuhbe* hâşiyesi olduğunu düşündüğümüz Yusuf el-Gazzî'nin eserinin bir *Nuhbe* şerhi olduğunu belirtmiştir. *Nüzhe* hâşiyeleri olduğunu tespit ettiğimiz İbnü'l-Hanbelî ve Ali el-Kârî'nin eserlerinin birer *Nuhbe* şerhi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bize göre *Nüzhe* hâşiyesi olan Hâtır Semîn'in eserinin de yine bir

77 Abdullah el-Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, Abu Dabi: el-Mecmau's-sekâfî, 1425/2004, III, 2013.

78 Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, III, 2013.

79 Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, III, 2013.

80 Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, III, 2014.

81 Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, III, 2014.

82 Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, III, 2014.

83 Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, III, 2015.

84 Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, (thk. Nureddin İtr), Dimaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1421/2000, s. 20.

Nuhbe şerhi olduğunu söylemiştir. Ancak tabakat-terâcim ve fihrist çalışmalarından ve daha da önemlisi ulaştığımız yazma nüsha ve kayıtlarına dayanarak söz konusu eserler hakkındaki bizim tespitlerimizin isabetli olduğu kanaatindeyiz. Habeşî'nin farklı olarak dile getirdiği Gazanfer b. Ca'fer'in *Nüzhe* hâşiyesi dışındaki hâşiyelerin nihâî tahkiki ise Türkiye dışındaki yazma eser kütüphanelerinin taranmasıyla mümkün görünmektedir.

Sonuç

Hadis usûlünün en önemli kaynakları arasında yer alan *Nuhbe* ve *Nüzhe*, teliflerinin ardından ilim ehlinin teveccühüne mazhar olmuş ve halen de olmaya devam etmektedir. Ulema değişik telif türleri ile bu iki eserin usûl-i hadisteki itibarını ortaya koymuştur. *Nuhbe* daha çok şerh edilirken, *Nüzhe* hâşiyeye literatürüne birçok eserin kazandırılmasını sağlamıştır.

Yukarıda bahsedilen şerh ve hâşiyeler hakkında farklı kaynaklarda değişik tespitlere rastlamak mümkündür. Fihrist, tabakât-terâcim ve tahkik çalışmalarında farklı tespitler yapılmış, bir eserde şerh denilen çalışmaya diğesinde hâşiyeye denilebilmiştir. Bazen de şerh ya da hâşiyenin *Nuhbe*'ye mi yoksa *Nüzhe*'ye mi ait olduğu konusunda farklı kanaatler de dile getirilmiştir. Dolayısıyla eserlerin niteliği ve hangi esere ait olduğu konusunda bir netlikten söz etmek oldukça zordur. Örneğin *Nuhbe* hakkında yapılan çalışmalar hakkında bilgi veren Carl Brockelmann شروح و حواشي başlığı altında bizim yukarıda değindiğimiz çoğu esere atıfta bulunmuş ancak hangisinin şerh hangisinin hâşiyeye olduğu ve eserlerin *Nuhbe* veya *Nüzhe*'ye aidiyeti konusunda bir bilgi vermemiştir. Sadece İbrahim el-Gûrânî'nin çalışmasının hâşiyeye olduğunu dile getirmiş, diğer eserlerin niteliğini ise tam olarak açıklamamıştır.⁸⁵

Her iki eser için yazılan şerh ve hâşiyeler arasında muhtemelen tür benzerliğinden dolayı bir belirsizlik ortaya çıkmıştır. Bu belirsizlik durumunda en doğru bilgiyi veren kaynaklar şüphesiz ki yazma eserlerdir. Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphaneleri üzerinden ulaşabildiğimiz nüshalar vasıtasıyla iki eser üzerine yapılmış olan hâşiyeleri tespit etmeye çalıştık. Dolayısıyla Türkiye dışındaki yazma eser kütüphanelerinde de farklı hâşiyelerin bulunması ve hazırladığımız bibliyografik çalışmanın daha da geliştirilerek *Nuhbe* ve *Nüzhe* hâşiyeleri kataloğunun dünyadaki yazma kütüphaneler üzerinden hazırlanması mümkündür.

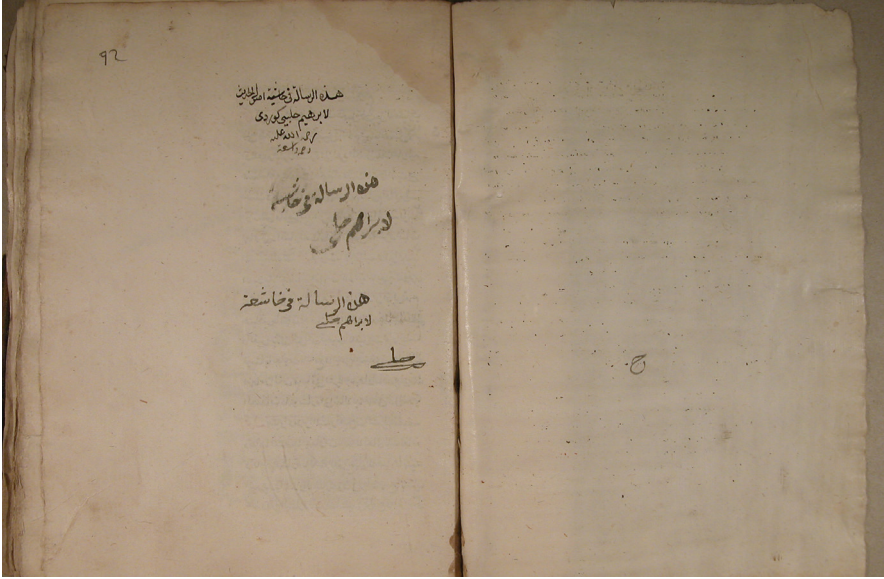
Diğer taraftan hâşiyelere ait yazma nüshaların kayıtlarındaki hataların düzeltilmesi gerekmektedir. Özellikle İbrahim Gûrânî'nin hâşiyesinin birçok yazma nüshasının hicrî 1071 vefatlı İbrahim el-Kürdî ve birkaç nüshasının İbrahim el-Mukrî'ye nispetinin tashihi öncelik arz etmektedir.

⁸⁵ Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-arabi*, VI, 206-207.

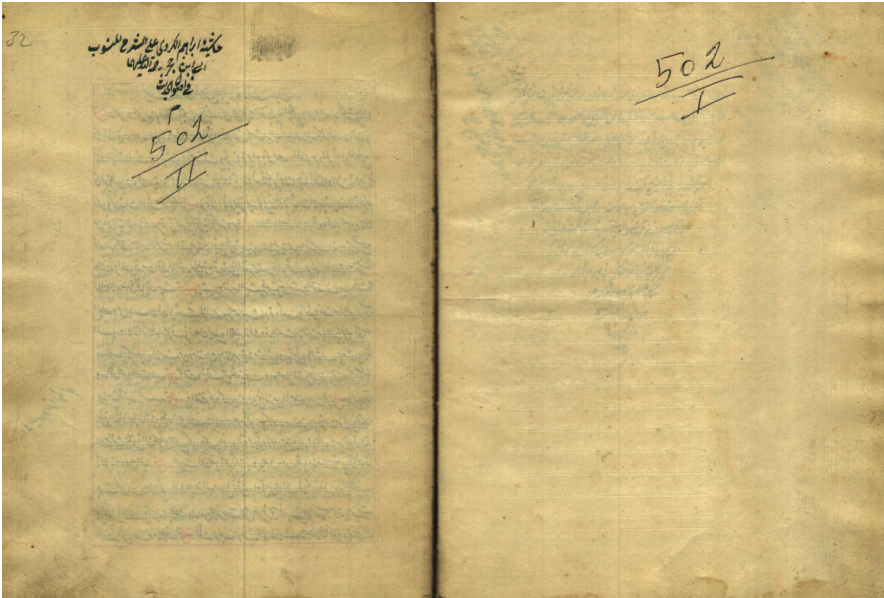
Yukarıda da belirtildiği üzere bazıları matbu halde olmasına rağmen hâşiyelerin yarıdan fazlası henüz yazma halindedir ve tahkik edilip araştırılmayı beklemektedir. Hâşiyeler içinde İbn Hacer'in öğrencilerine ait eserlere ayrı bir önem verilmiştir. Onun öğrencileri olan İbn Kutluboğa ve İbn Ebû Şerif'in hâşiyeleri birlikte neşredilmiştir. İbn Hacer'in bu iki güzide öğrencisinin hâşiyelerine aslen bir lügatçi olan İbrahim el-Gürânî'nin hâşiyesi de eklenmiş ve üç hâşiyeyi birlikte ihtiva eden bir *Nüzhe* baskısı yapılmıştır.⁸⁶ Ancak usûl-i hadisin belki de üzerine en fazla çalışma yapılan iki eserine ait diğer hâşiyelerin de ilim dünyası için önemli zenginlikler barındırması muhtemeldir. Yazma halindeki hâşiyelerin tahkik edilmesi usûl-i hadise dair yapılan tartışmaların tarihi seyrini daha iyi anlamamıza vesile olacak ve bugünkü tartışmalara da yeni açılımlar kazandıracaktır.

86 Altı yazma nüshaya dayanılarak yapılan bu baskı, Muhammed Murabî'nin tahkiki ile 2013 yılında Dâru İbn Kesir yayınevi tarafından neşredilmiştir. Eserin üç hâşiyesini içeren bu baskı bizzat muhakkikin ifadelerine göre hadis usûlü ilimleri için büyük önem taşımaktadır. Çünkü baskıda bir araya getirilen hâşiyelerde Kasım b. Kutluboğa ve Kemal b. Ebû Şerif hocalarının kırâati üzerine esere talik ve istidraklerde bulunmuşlar, bazı konularda İbn Hacer ile tartışmışlardır. İbrahim Gürani'nin hâşiyesi de daha sonraki dönemlerde telif edilmiş olmasına rağmen son derece mükemmel talikler içermektedir, bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 7-8.

Ek 1:



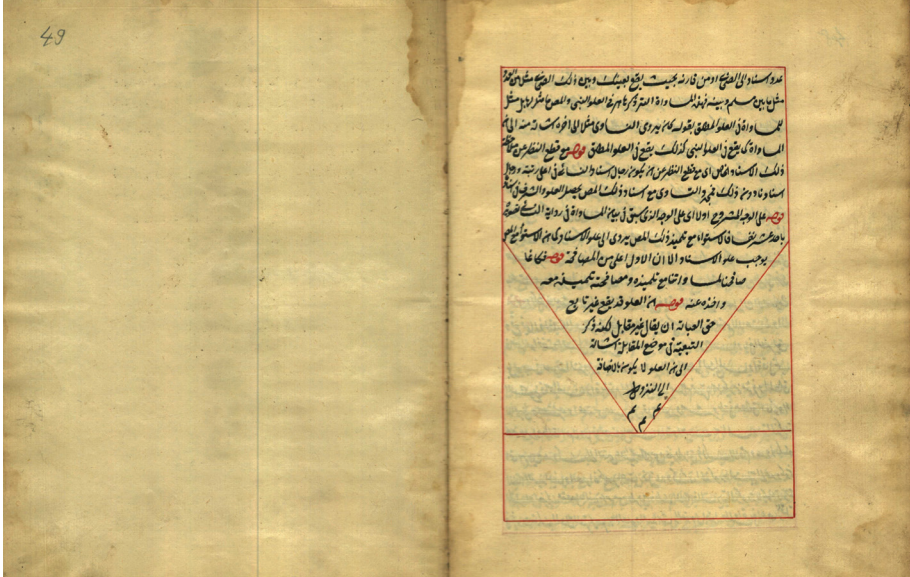
Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. BY00002684/3 (Kapak)



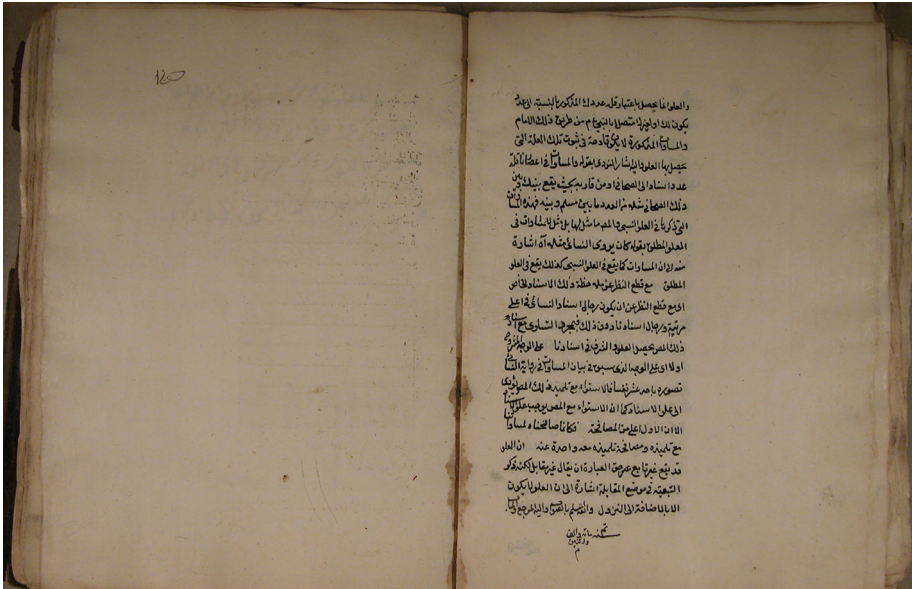
Milli Ktp., nr. Yz A 9759/2 (Kapak)

Her iki kapakta da hâşiyenin İbrahim Kürdî'ye ait olduğu belirtilmektedir. Milli Kütüphane kayıtlarında Kürdî nisbesi hataen Kübrevî şeklinde yazılmıştır. İbrahim Kürdî'nin ise İbrahim Gûrânî ile aynı kişi olduğu belirtilmişti.

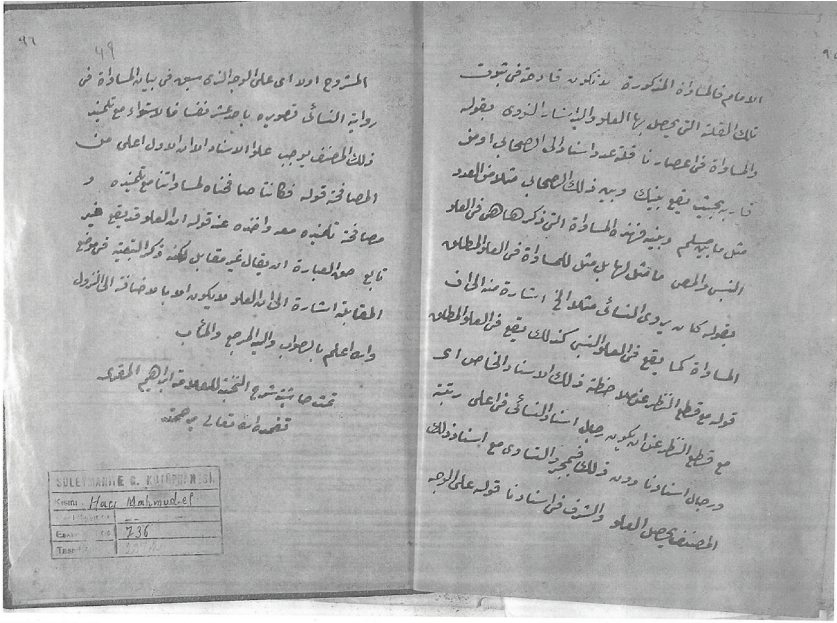
Ek 2:



Milli Ktp., nr. Yz A 9759/2 (Son varak)



Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. BY00002684/3 (Son varak)



Hacı Mahmud Efendi Ktp., nr. 000736 (Son varak)

Hacı Mahmud Efendi ve Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanelerinde İbrahim el-Kürdî, Milli Kütüphane'de İbrahim Kübrevî'ye nispet edilen hâşiyelerin son varakları karşılaştırıldığında her üç hâşiyenin aynı olduğu görülmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi bu hâşiyeler İbrahim Gûrânî el-Kürdî el-Halebî'ye aittir.

KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî**, Nureddin b. Sultan, *Şerhu Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim, Şirketü Dâru'l-Erkam, Beyrut, t.y.
- Âlûsî**, Ebû'l-Meâlî Cemâluddin, *İkdü'd-dürer*, thk. İslam b. Mahmud, Mektebet ü ' r - Rüşd, Riyad, 2000.
- Benli**, Ali, "Trabzoni Mehmed", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXLI, İstanbul, 2012.
- Brockelmann**, Carl, *Târihu'l-edebi'l-arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, I-VI, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y.
- Cihan**, Sadık, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercemeler", *AÜİİFD*, sy. 1 Erzurum, 1975, s. 127-136.
- Çakan**, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, MÜİFY, İstanbul, 1985.
- Çelebi**, İlyas, "İbn Ebû Şerif" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, İstanbul, 1999.
- Ebû Muaz**, Târık b. İvadullah, *Şerhu Nüzheti'n-nazar*, Dâru'l-Mesûr, Riyad, 2010
- Ebû'l-Fadl**, Muhammed Halil el-Hüseynî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sâni aşer*, I-IV, Daru İbn Hazm, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1408/1988.
- Habeşî**, Abdullah Muhammed, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, el-Mecmau's-sekâfî, Abu Dabi, 1425/2005.
- Hasenî**, Abdülhayy b. Fahrüddin Abdülhali, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, I-VIII, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1420/1999.
- İbn Hacer**, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddin İtr, Matbaatü's-Sabâh, Dimaşk, 2013.
-, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Muhammed Murabi, Daru İbn Kesir, Dimaşk, 2013.
-, *Hadis İstılahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara, 1971.
- İbn Kutluboga**, Kasım, *el-Kavlu'l-mübteker alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Abdülhamid Derviş, Daru'l-Farabi, Beyrut, 2008.
- İbnu's-Salah**, Ebû Amr Takiyyuddin Osman Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbnu's-Salah, Müesasetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye*, Beyrut, 1420/1999.

İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Yusuf, *Kaḫvü'l-eser fî sufûḫî ulûmî'l-eser*, haz. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, Haleb, t.y.

....., *el-Fer'u'l-esib fî usûli'l-hadis*, thk. Ebû Abdurrahman Nebil Salah, Daru İbn Abbas, Mısır, 2008.

İsmail Paşa, Bağdatlı Babanzade, *Hediyyetü'l-arifin esmâü'l-müellifin âsârü'l-musan-nifin*, I-II, y.y., İstanbul, 1951.

Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergah yay., İstanbul, 2011.

Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, t.y.

Kettânî, Abdülhayy b. Abdülkadir, *Fihrisu'l-fehâris ve'l-esbât*, haz. İhsan Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1402/1982.

Kettânî, Muhammed b. Şerif, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz yay., İstanbul, 1994.

Koçyiğit, Talat, "İlm-i Usûli'l-Hadis veya İlm-i Mustalahi'l-Hadis", *AÜİFD*, XVII, Ankara, 1969, s. 117-135.

Kucurâtî, Vecîhuddin Alevî, *Şerhu Nüzheti'n-nazar*, thk. Nefis Ahmed Misbâhî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

Lekânî, İbrahim b. İbrahim, *Kazâu'l-vatar*, thk. Şadi b. Muhammed, ed-Dâru'l-Eseriyye, Amman, 2010.

Özel, Ahmet, "Şümünnî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, İstanbul, 2010.

....., "Ali el-Kari", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, II, İstanbul, 1989.

Özşenel, Mehmet, "Sindi", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, İstanbul, 2009.

San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Semerâtü'n-nazar fî ilmi'l-eser*, thk. Abdülhamid b. Salih b. Kasım, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1427/2006

Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Dâru Mektebeti bi'l-Hayat, Beyrut, t.y.

Semîn, Hâtır, *Hâşiye lakti'd-dürer bi-şerhi metni Nuhbeti'l-fiker*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1356/1938.

Sindî, Muhammed Ekrem b. Abdurrahman, *Îm'ânü'n-nazar fî tavidhi Nuhbeti'l-fiker*, haz. Ebû Said Gulam Mustafa, y.y., t.y.

Sindî, Ebü'l-Hasan Gulâm b. Muhammed Sâdık, *Behcetü'n-nazar alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Ebû Said Gulam Mustafa Şah, y.y, Haydarâbâd, t.y.

Şümünnî, Ebû'l-Abbas Takiyyuddin, *el-Âli'r-rütbe fî şerhi Nazmi'n-Nuhbe*, thk. Harun b. Abdurrahman el-Cezâirî, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1424/2003.

Şümünnî, Kemaluddin, *Nazmu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Muhammed el-Cezâirî, Dâru'l-Buhârî, Medine, 1415/1994.

....., *Neticetü'n-nazar fî Nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dimaşk, 1430/2009.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Hâşiye", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, İstanbul, 1997.

Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği : Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara, 2011.

Yurdagür, Metin, "Lekânî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, Ankara, 2003.

Yusuf el-Gazzî, *Hâşiyetü câmia ale'l-feride bi-ilmi'l-mustalah*, thk. Fehd b. Amir b. Azib el-Acmî, Mektebetü'r-Rüşd, Kuveyt, 1425/2005.

Zebidî, Murtazâ, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet, Dâru'l-Hidâye, Kahire, t.y.

Ziriklî, Hayreddin, *A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

Yazma Eserler

Boyabâdî, Kara Halil b. Hasan b. Muhammed, *Hâşiye ala hâşiyeti'l-Kürdî ala Şerhi Nuhbe fî usûli'l-hadis*, Süleymaniye Yazma Bağışlar, nr. 00023-009.

Gazanfer b. Ca'fer, *Ta'lika alâ Nuhbeti'l-fiker*, Süleymaniye Esad Efendi Ktp., nr. 00257-005.

....., *Hâşiyetü Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Zeytinoğlu Ktp., nr. 000570.

Gazzî, Yusuf el-Medenî, *Hâşiye alâ muhtasari manzûmeti Nuhbeti'l-fiker*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. BY00006260.

Gûrânî, İbrahim, *Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. BY00002684/3; Milli Ktp., nr. Yz A 9759/2; Süleymaniye Hacı Mahmud Efendi Ktp., nr. 000736.

İbn Ebû Şerif, *Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker*, Süleymaniye Hekimoğlu Ktp., nr. 000157.

Kevâkibi, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, Milli Ktp., nr. 18 Hk 408/3.

Mâlikî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yahya, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, Beyazıt Yazma Eser Ktp., nr. 000797.

Medranî, Muhammed, *Hâşiye ala Şerhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahati ehli'l-eser*, Süleymaniye Laleli Ktp., nr. 00359.

Muhammed Şerefuddin, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, Süleymaniye Murad Molla Ktp., nr. 00012.

Sariyyuddin Molla, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, Süleymaniye Murad Molla Ktp., nr. 00326-005.

Sindî, Ebü'l-Hasan Gulâm Hüseyin b. Muhammed Sâdık, *Behcetü'n-nazar alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, Süleymaniye Hacı Mehmet Efendi Ktp., nr. 00733.

Trabzonî, Mehmed, *Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker*, Bursa İnebey Yazma Eserler Haraçcioğlu Ktp., nr. 350.

Uchûrî, Ali, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, Süleymaniye Murad Molla Ktp., nr. 00326-004.

Elektronik Kaynaklar

<http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=346107> (05 Şubat 2015'te girildi).

<http://www.ihsanfazlioglu.net/EN/publication/articles/1.php?id=214>, (Erişim tarihi, 17.03.2015)

https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=2192 (05 Şubat 2015'te girildi).

Moroccan Islamist Nadia Yassine Imagines the Life of the Prophet

Ruth Roded*

Abstract

Moroccan Islamist Nadia Yassine's *Life of the Prophet Imagined* does not embody overtly feminist messages, but is composed of stories told from the woman's perspective. Head of the women's branch of the Islamist movement al-'Adl wa-l-ihsane and daughter of its founder, the late Cheikh Abdessalam Yassine, Nadia was born after Moroccan independence, but her life and work were shaped by the country's French colonial heritage. Active in politics since her high school days, her Islamist activities reached a high-point in 2000 when she lead a mass women's rally, countering a feminist demonstration. Her evolving ideas built on an Islamist foundation engaged Moroccan feminism and Islamic feminism. Her *Life of the Prophet* reflects her experiences as a woman, and reaches out to Muslim women

Key words: Sira, Islamist, Morocco, women, feminism, Islamic feminism, Prophet Muhammad.

Faşlı İslâmcı Nadia Yassine Peygamber'in Hayatını Düşlüyor

Özet

Faşlı İslâmcı Nadia Yassine'nin *Life of the Prophet Imagined*'i açıkça feminist mesajlar ihtiva etmemekte, fakat kadın perspektifinden anlatılmış hikâyelerden oluşmaktadır. el-'Adl ve ihsâne isimli İslâmcı hareketin kadın kollarının başkanı ve kurucusu Şeyh Abdüsselâm Yassine'in kızı olan Nadia, Fas'ın bağımsızlığından sonra doğdu fakat hayatı ve çalışmaları ülkenin Fransız sömürge mirasının etkisinde şekillendi. Lise günlerinden itibaren aktif biçimde politika ile ilgilenen Nadia'nın İslâmcı faaliyetleri feminist bir gösteriye karşı kadın mitingini yönlendirdiği 2000 yılında zirveye ulaşmıştır. İslâmî temele dayalı zamanla tekâmül gösteren fikirleri Fas feminizmi ve İslâmcı feminizmle irtibat hâlinde olmuştur. Onun *Life of the Prophet*'ı da bir kadın olarak tecrübelerini yansıtmakta ve müslüman kadınlara hitap etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Siret, İslâmcı, Fas, kadın, feminizm, İslâmcı feminizm, Peygamber Muhammed.

* Prof. Dr., Truman Institute for the Advancement of Peace Research, Hebrew University of Jerusalem, ruth.roded@mail.huji.ac.

Moroccan Islamist Nadia Yassine Imagines the Life of the Prophet, 2010

In January, 2010, Moroccan Islamist Nadia Yassine began posting chapters from the life-story of the Prophet Muhammad on her internet site and facebook page. The series was entitled *The Life of the Prophet Imagined* (*La vie du Prophète romancée*) and opened on “A dawn morning like no other . . .” when a young slave woman named Thouwayba went to the stalwart patriarch Abdelmoultalib to inform him that a boy had been born. The news was greeted by the “youyous” of the women, and by the noble Fatima bint Amr, grandmother of the newborn.¹ This opening is quite different from those of most biographies of the Prophet Muhammad, composed by men, which drily state the date of his birth, or his lineage, or more dramatically, shepherds or messengers announcing the birth of the Prophet.² From the outset, Nadia’s vignettes of the life of the Prophet are stories told from a woman’s perspective. In this respect, her re-creation of Muhammad’s early life dovetails with the feminist agenda of rewriting history, as women would have told it. Nadia’s work does not, however, project overtly feminist messages, as feminist versions of the life of the Prophet have done in the past.³

From the mid-nineteenth century until today, Muslims have rendered the life of the Prophet Muhammad in different ways, projecting their messages in diverse manners to varied audiences. The first of these messages was apparently a series of essays composed by the great Indian reformer Sir Sayyid Ahmad Khan in 1870, but the work of the Indian Amir Ali eventually published under the title *The Spirit of Islam* was more influential.⁴ Amir Ali’s book was immensely popular in the West, and

1 Nadia Yassine, “La vie du Prophète romancée”, posted on her web-site www.nadiayassine.net January 21, 2010, (accessed December 11, 2011). This web-site was unavailable at time of publication.

2 See, for example: M. al-Siba’I, *Al-Sira al-Nabawiyya: Durus wa-’Ibar*, Cairo: Dar al-Tawzi’ wa-al-Nashr al-Islamiyya, 1636 A.H. / M. al-Siba’I, *Life of the Prophet*, trans. A.R. Kidwai, Delhi: Hindustan Publications, 1985; Moustapha Akkad, *The Message* [Al-Risala] Morocco and Libya, 1976.

3 Naguib Mahfouz, *Children of Gebelawi*, trans. Philip Stewart London: Heinemann, 1981; *Awlad Haratina* Beirut: Dar al-Adab, 1997; Ruth Roded, “Gender in an Allegorical Life of Muhammad: Mahfouz’s *Children of Gebelawi*,” *The Muslim World* 93 (2003), pp. 117-134; Assia Djebar, *Loin de Médine : filles d’Ismael*, Paris: Albin Michel, 1991; Assia Djebar, *Far from Madina*, London: Quartet Books, 1994; Ruth Roded, “Recreating Fatima, Aisha and Marginalized Women in the Early Years of Islam: Assia Djebar’s *Far from Medina* (1991) *Hawwa* 6 (2008), pp 225-253.

4 Christian.W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi: Vikes, 1978, pp.28–31. Ahmad Khan’s work was composed in response to William Muir’s four-volume *The Life of Mahomet* (London: Smith, Elder & Co, 1858–61) with introductory chapters on the original sources for the biography of the Prophet. S.A. Ali, *The Spirit of*

also impressed western-educated Muslims from the Indian subcontinent to Egypt.⁵ French-Algerian Orientalist painter and convert to Islam Etienne Nasr al-Din Diné published a life of Muhammad in 1918 with twenty-seven figurative and scenic paintings rendered in a European, naturalist style. This work has remained popular with Muslims to this day.⁶ From the 1930s, virtually every major literary figure in Egypt composed a modern biography of the Prophet Muhammad ranging from the apologetic *Hayat Muhammad* by Muhammad Husayn Haykal (first serialized in the press from 1932) to the allegorical *Awlad Haratina* of Naguib Mahfouz (1959) to the socialist Abdal-Rahman al-Sharqawi (1961).⁷

All modern versions of the *sira nabawiyya* are based on the same classical Islamic sources – some more, some less. They differ, however, in what material on the Prophet Muhammad is selected from the classical Arabic works, and how it is rendered. The target audience for the *sira* dictates the content, but the genre chosen also influences the composition. The ideas, social milieu and life experience of the composer impact on the messages conveyed through his or her life-story of Muhammad.

The major classical Islamic works on the Prophet were all compiled by men, although Muslim women were the source of much material on the life of Muhammad. Through the centuries, women were also among the transmitters of these classics, but do not seem to have contributed to their amplification. Among the numerous

Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet, London: Methuen, 1922; first published in 1891.

- 5 Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857–1964*, London: Oxford University, 1967, p.87; W. Cantwell Smith, “Amir al-‘Alī”, *EI2* ed P. Bearman et al., Leiden, Vol. 1, 1986, p.443.
- 6 Diné, E. et Sliman ben Ibrahim, *La Vie de Mohammed, Prophète d’Allah*. Illustrations de E. Diné. Décorations de M. Racim. Paris: Piazza, 1918; Sliman Ben Ibrahim and Etienne Diné, *The Life of Mohammad: Prophet of Allah*. Illustrations by Etienne Diné. Secaucus, NJ: Chartwell Books, 1990.
- 7 Muhammad H. Haykal, *Hayat Muhammad*, Cairo: Matbacat Dar al-Kutub al-Misriyya, 1935; *The Life of Muhammad*, trans. Ismail R. al-Faruqi, Delhi: North American Trust Publications, 197; Muhammad M. Badawi, “Islam in Modern Egyptian Literature”, in: *Modern Arabic Literature and the West*, London: Ithaca Press for the Board of the Faculty of Oriental Studies, 1985, pp 3–61; originally published in 1971; Anthonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muhammad: A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal’s Hayat Muhammad* Leiden: E.J. Brill, 1972. Haykal’s work began as a response to E. A. L. Dermenghem, *La vie de Mahomet*, Paris: Plon, 1929; trans. Arabella York. *The Life of Mahomet* London: George Routledge & Son, 1930; Abd al-Rahman al-Sharqawi, *Muhammad Rasul al-Hurriyya*, Cairo: Al-Asr al-Hadith lil-Nashr waal-Tawzic, 1986; originally published in 1961; Naguib Mahfouz, *Awlad Haratina*, Cairo Al-Ahram 1959 Beirut: Dar al-Adab, 1967; *Children of Gebelawi*, trans. Philip Stewart London: Heinemann, 1981.

biographies of the Prophet composed since the mid-nineteenth century, only a handful of women have undertaken this endeavor. In this respect, Nadia Yassine's retelling of the *sira* implicitly challenged the authority of men who have dominated this literary and scholarly field.

Nadia Yassine (b. 1958) is head of the women's branch of the Moroccan Islamist movement al-'Adl wa-l'ihane (Justice and Charity, or Justice and Spirituality), and daughter of its founder, the late Cheikh Abdessalam Yassine. Born two years after Morocco achieved independence from France, she had a francophone education, despite the fact that her father was an Arabic teacher. She is, however, also fluent in Arabic and English⁸

Nadia has been active in Moroccan politics since the early 1970s, and gained prominence in 2000 when she led an Islamist mass rally in Casablanca, organized to counter a feminist gathering in Rabat. She has expressed her ideas about Islam and feminism in numerous interviews, a book⁹ (2003), articles, and postings to her web-site and face-book page (currently not available).

Nadia's on-line biographical sketches of the life of Muhammad are placed below in the framework of her Berber/Amazigh tribal roots, education and language strategy. The ideas projected in this *sira* are a product of her Islamist activism, as well as her evolving ideas as she engaged her father's Islamism, Moroccan feminism and Islamic feminism. In this context, the images, sounds, and dramatic text of Nadia's cyber stories of the life of the Prophet are analysed below in concert and compared to other works of this genre, with emphasis on the woman's perspective.

Berber/Amazigh Tribal Roots, Education and Language Strategy

Nadia Yassine was born in 1958, two years after Morocco achieved independence from France, but her life and work were shaped by the country's French colonial heritage. French colonial and neo-colonial policy impacted Nadia's Berber/Amazigh tribal roots, her educational trajectory and language strategy.

8 Nadia Yassine, "La vie du Prophète romancée" <http://www.nadiayassine.net>, (accessed December 11, 2011).; K.A Dilday, "Nadia Yassine's journey". Open Democracy https://www.opendemocracy.net/globalization-village/nadia_yassine_journey, (accessed July 31, 2015).

9 Nadia Yassine, *Toutes Voiles Dehors Maroc*, Le Fennec et France : Alter-éditions, 2003. Nadia Yassine, *Full Sails Ahead* trans. Farouk Bouasse Iowa City, Iowa, USA : Justice and Spirituality Publishing, 2006.

Berber/Amazigh Tribal Roots

Among the images that Nadia Yassine used to illustrate *The Life of the Prophet Imagined* was the ubiquitous Orientalist painting of a Berber woman (*Femme berbère*) by Emile Vernet-Lecomte, 1870. This interesting choice seems to indicate an Islamic privileging of the Berber/Amazigh people from whom Nadia is descended, as well as a familiarity with French Orientalist art.

The Yassine's origin from the great Shilha tribe of Southern Morocco impacted three generations of the prominent family, from the colonial period, through the policy of independent Morocco and to the rise of Amazigh consciousness. French colonial policy regarded the Berbers as Romans -- spiritual descendants of St. Augustine, and French Latin Africans. Berber lands were considered part of Europe and its inhabitants as Mediterranean and Latin, brothers to the Iberians, Ligurians, Corsicans and Celts.¹⁰ Moreover, the Berbers of Morocco were regarded as "whites" in contrast to the dark-skinned Arabs.¹¹ Despite this privileging of Berbers, the French did not open schools for them in Morocco until after World War I, so the impact of Berber schools was limited. Also, these French-run schools did not use the Berber language. As a result, Berber soldiers trained by the colonial state were more influential and far more numerous than Berber teachers.¹²

Nadia Yassine's grandfather, who was illiterate, joined the French horse cavalry and fought alongside the French during World War I. Returning to Morocco after the war, he settled in the south-western city of Marrakech with its Berber and illustrious Islamic heritage. Nadia's father, Abdessalam Yassine was born there in 1928.¹³

Despite being a Berber rather than an Arab, Abdessalam claimed noble descent from the Prophet, through the line of Muhammad's great grandchild Idriss.¹⁴ By ascribing his lineage to Idriss, Abdessalam Yassine was linking himself and his

10 Pessah Shinar, "The Historical Approach of the 'Ulama' in the Contemporary Maghreb" in: *Asian and African Studies*, 7 (1971), pp. 259-263; James McDougall, "Myth and Counter-Myths: 'The Berber' As National Signifier in Algerian Historiographies" In: *Radical History Review* 86 (2003) pp. 66-88.

11 Spencer D. Segalla, *The Moroccan Soul. French Education, Colonial Ethnology, and Muslim Resistance, 1912-1956*. Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press, 2010, pp. 49-50

12 Segalla, *The Moroccan Soul*, 227-234.

13 Abdessalam Yassine, "Recollections - Part 1 Interview by Al-Hiwar TV with Imam Abdessalam Yassine" Monday, June 23, 2008 <http://yassine.net/en/Default.aspx?article=Recollections1> (accessed December 10, 2011).

14 A. Yassine "Recollections - Part 1"

family to the Prophet and to Idriss's Berber wife Kanza,¹⁵ as well as the prominent Berber women of the past.

Education

Nadia's father, Abdessalam, learned Quran in a sufi *zawiya*,¹⁶ followed by secondary school at the Ibn Yusuf or Yusufiyya mosque-university in Marrakech – one of the two most prestigious urban seminaries in the country.¹⁷ Chafing at the “traditional ambience” at Ibn Yusuf¹⁸, Abdessalam began learning French language and school curriculum in private from a friend with a French education. He then moved to the capital Rabat to study at a government boarding school, run by a Frenchman.¹⁹ After graduating with a major in Arabic, he taught Arabic in government schools in a school system controlled by the French.²⁰ He continued studying by correspondence, earning a classical Arabic diploma. This enabled him to teach in secondary education, and to advance to primary education inspector, first in Marrakech and then in Rabat.²¹ He also managed to study a bit of English on his own.

By the time Nadia was ready for primary school, Arabic education was available for girls as well as boys in Morocco through the university level.²² Nevertheless, Nadia was sent to “modern” primary and secondary school at the newly established Lycée Victor Hugo in Marakesh, founded in 1962 under the supervision of the Ministère Marocain de l'Instruction Publique,²³ and the elite Francophone cosmopolitan Lycée Descartes in Rabat, opened in 1963.²⁴ At that time, less than 60% of boys and girls age seven to twelve attended primary school, and 17% of the young men and 7% of the young women attended secondary school.²⁵ So Nadia was one of the privileged

15 Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987.

16 A. Yassine, “Recollections - Part 1”

17 Segalla, *The Moroccan Soul*, p 3.

18 A. Yassine, “Recollections - Part 1”; Jennifer E. Spratt, “The making of a fqih: The transformation of traditional Islamic teachers in modern times” In: *RLE: Japan Mini-Set E: Sociology & Anthropology: The Cultural Transition: Human Experience and Social Transformation in the Third World and Japan*, eds. Merry I White, Susan Pollak, 1984.

19 A. Yassine, “Recollections - Part 1”

20 A. Yassine, “Recollections - Part 1”

21 A. Yassine, “Recollections - Part 1”

22 Alison Baker, *Voices of Resistance: Oral Histories of Moroccan Women*, Albany, N.Y: State University of New York Press, 1998; Segalla, *The Moroccan Soul*.

23 <https://sites.google.com/site/lyceevictorhugomarrakech/presentation/histoire>

24 <http://www.lycee-descartes.ac.ma/spip.php?article46>).

25 Thomas K. Park, and Aomar Boum, “Berber Policy/Politique Berbère”, *Historical Dictionary*

few Moroccan girls of her generation to be launched on a multicultural, multilingual educational track. In 1980, Nadia received a BA in political science from the recently founded Sidi Mohamed Ben Abdellah University in Fez.²⁶ She was among the first graduates of modern western higher education in Morocco.

Language Strategy

The Yassine family, like other Moroccans, particularly Berbers, were francophone during the period of French colonial rule, for a variety of reasons. Nadia's grandfather surely learned to speak some French during his stint in the French army, but he was illiterate, and the French did not establish schools for Berbers at this time, nor did they promote the Berber language.

Abdessalam was sent to Islamic Arabic primary and secondary schools, but since he felt that this traditional education did not challenge him enough, he took the initiative to teach himself French. He also taught himself English, an unusual choice at that time. His thirst for knowledge and abilities as an autodidact were truly impressive. Moreover, unlike many North Africans of his generation, he was not cut off from his Islamic roots, but rather chose to specialize in the classical Arabic language at the French-run teachers college.

Nadia admitted in an interview that she spoke only a bit of Berber and explained that: "I don't think we should remain prisoners of this tribal approach while the entire world is getting united and looks for common grounds with regard to broader issues. That's not sensible."²⁷ Her experience at francophone schools seems to have been fairly positive, and she regarded French as "the language that I have borrowed to write in," in order to be provocative.²⁸

In addition to spoken, Moroccan Arabic, Nadia was proficient enough in classical Arabic to translate verses from the Quran into French.²⁹ So Nadia was able to use the Arabic language for Islamic scholarship and political mobilization.

of Morocco Second Edition, Lanham, Maryland • Toronto • Oxford: The Scarecrow Press, Inc. 2005.

26 <http://www.nadiayassine.net>; *Historical Dictionary of Morocco* 2005; "Historique," l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, http://www.usmba.ac.ma/presentation_historique.php.

27 "Interview of Nadia Yassine by Al-Usbou'iyā Al-Jadida" 2005 <http://www.aljamaa.net/ar/document/2608.shtm> (accessed December 27, 2014)

28 Nadia Yassine, *Full Sails Ahead*

29 Nadia Yassine, *Full Sails Ahead*.

Islamist Activism

Nadia has been active in Moroccan politics since her high school days in the early 1970s. At this time, student rights and Marxist movements captured the imagination of the growing number of young women who managed to continue their academic studies, and a feminist Marxist movement emerged.³⁰ Only 3% of university students, however, were active in militant Islamic groups.³¹ Nadia Yassine herself, before becoming an Islamic militant, regularly wore jeans and T-shirts.³² This seems to be a harbinger of the ideological trajectory that she was to undertake.

During the 1980s, after graduating from university, Nadia founded the women's section of *Adl wa-l'ihane*.³³ Her web-site stated that she enlivens the women's section of the Justice and Spirituality movement in study groups whose mission is to engage the members in a feminine *ijtihad* (defined as an effort to contextualize revelation), focussing on Islamic spirituality such as defending the ideas of the founder Abdessalam Yassine. Her strong influence in the political field, it said, is that she herself puts into practice the ideas of Abdessalam about the effective participation of women in the movement as well as in a society searching for its *islamité*. This mission statement strongly anchors Nadia's goals for the women of al-'Adl wa-l'ihane in her father's Islamist vision and ascribes to him views about the advancement of women in the movement and in Islamic society as a whole. The means to achieve her objectives are study groups and familiarity with the Islamic concept of *ijtihad* of the Quran as practiced by women. Nadia's own activities embody the principles of Abdessalam regarding women and she serves as a role model for Islamist women and Muslim women in general. Interestingly, the emphasis in this statement is on spirituality rather than legalism. From the outset, Nadia's work with women in the 'Adl wa-l'ihane movement aimed to strengthen their self-esteem, consciousness of women's rights, and public engagement.³⁴ The influence of feminist ideas and activism were clearly apparent, even if the term was not explicitly referenced.

The 1990s were heady years for Islamists and feminists, but Nadia Yassine

30 Alison Baker, *Voices of Resistance*.

31 Henry Munson Jr. "The Social Base of Islamic Militancy in Morocco" In: *The Middle East Journal*, 40(1986), pp. 84-267.

32 Munson Jr. "The Social Base of Islamic Militancy."

33 <http://www.nadiayassine.net>; Bruce Maddy-Weitzman, "Islamism, Moroccan-Style: The Ideas of Sheikh Yassine" In: *Middle East Quarterly*, 10 (2003) pp. 43-51.

34 Zakia Salime, *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco*, Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2011, p. 21.

seems to have kept a low profile until the end of the decade, deferring to her father's guidance.³⁵ Abdessalam remained in house arrest, but many people attended meetings at his home in Salé that were videotaped.³⁶ His movement and other Islamist groups gained the ideological upper hand on most university campuses and largely displaced the leftist groups that had monopolized student ideologies previously.³⁷ For the first time, a "realist" Islamist movement took a limited part in the 1997 elections, with modest quantitative but impressive symbolic results.³⁸

At the same time, independent women's organizations proliferated as the king was prompted by internal and domestic pressures to allow the increase of NGOs. Women's rights became the focus of public discussion and demonstrations, resulting in a fascinating interaction of liberal, leftist and religious groups. In 1991, a leftist grassroots women's organization (*l'Union de l'Action Féminine*, UAF), collected one million signatures on a petition calling for reform of the Code of Personal Status, *Moudawana*, Morocco's family law. This event has been viewed as the opening shot in an on-going debate that pitted Islamists against feminists.³⁹

In the wake of the 1997 elections and the appointment of the "alterance" government headed by a socialist prime minister, The Plan of Action for the Integration of Women in Development (*Le Plan d'action national pour l'intégration de la femme au développement*) was produced in collaboration with the world bank.⁴⁰ The plan was developed by liberal and leftist activists who seemed to know little about Islamic law. It was based entirely on the international discourse of women's rights, but called for reforming legal codes, and specifically the personal status code.⁴¹ Although the question of family law reform had not been of prime importance for Cheikh Abdessalam, Nadia focussed on this issue in her public

35 Marvin Howe, *Morocco: The Islamist Awakening and Other Challenges*, Oxford: Oxford University Press, 2005. description of meeting with Nadia in 1995.

36 A. Yassine, "Recollections - Part 1."

37 Bruce Maddy-Weitzman, "Islamism, Moroccan-Style: The Ideas of Sheikh Yassine" In: *Middle East Quarterly*, 10 (2003) pp. 43-51.; Eva Wegner, *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: The Party of Justice and Development in Morocco*, Syracuse: Syracuse University Press, 2011.

38 Wegner, *Islamist Opposition*.

39 Iman Ghazalla, *Sculpting the Rock of Women's Rights: The Role of Women's Organizations in Promoting the National Plan of Action to Integrate Women in Development in Morocco*. University of Minnesota: Center on Women and Public Policy. 2001

40 Ghazalla, *Sculpting the Rock of Women's Rights*.

41 Leon Buskens, "Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere". *Islamic Law and Society* 10 (1/2003) pp 70-131.

attacks on the government's Plan of National Action.⁴²

Nadia's Islamist activities reached a high-point on March 8th 2000 when she lead a mass women's rally in Casablanca, supported by a coalition of Islamists, in opposition to reform of the *Moudawana* personal status code, and to counter a feminist demonstration in Rabat in support of reform.⁴³ At first, the events of 2000 seemed to highlight the polarity of Moroccan feminists and Islamist women, but after further analysis, they may be viewed as what Salime has termed "movement moments" – turning points in the trajectory of the Islamist and feminist movements. They were also turning points in the development of Nadia Yassine's views.

In 2005, Nadia again gained notoriety when she was accused of publicly defaming the monarchy. When brought to trial, she appeared with a white gag emblazoned with a red cross over her mouth, holding up a sign that read: "Don't touch the Liberty of Press and Freedom" - in English for maximum global exposure.⁴⁴ In April, 2006, Nadia went on a book tour of the United States in collaboration with Dartmouth, Harvard, Fordham and Georgetown universities to promote the appearance in English of the translation of her book *Full Sails Ahead* and to "clarify some misunderstandings about Islam." In late 2009, Nadia participated in a round table on Islamic Feminism at the International University of Menendez Pelayo at Tenerife.⁴⁵ At the same time, she began posting her stories from the life of the Prophet Muhammad⁴⁶

Evolving Ideas: Islamism, Feminism and Islamic Feminism

Islamist Foundation

Nadia Yassine clearly adopted the basic ideas of Islamism from her father and other leaders of his 'Adl wa-l'ihsane movement, but she also displayed a sensitivity to gender issues in Morocco which reflected her activism in the women's sphere.

Not surprisingly, Al-'Adl wa-l'ihsane opposed the Plan of National Action for the Integration of Women in Development (*Le Plan d'action national pour l'intégration*

42 Buskens, Recent Debates on Family Law Reform.

43 Buskens, Recent Debates on Family Law Reform.; Howe, *Morocco: The Islamist Awakening*; Salime, *Between Feminism and Islam*.

44 K.A Dilday, "Nadia Yassine's journey".

45 Nadia Yassine, «Féminisme islamisme combats et résistances», posted on her web-site and facebook page January 26, 2010, (accessed April 25, 2011).

46 Nadia Yassine, "La vie du Prophète romancée", posted on her web-site www.nadiayassine.net

de la femme au développement), developed by liberal and leftists activists under a government headed by a socialist prime minister.⁴⁷ The Islamist spokespersons argued that the plan did not address the real economic problems of families, but focussed instead on marginal issues, such as polygamy that rarely occurred in real life because most men could hardly afford one wife. Moreover, the government planners were accused of distracting Moroccans from real problems such as the liberation of political prisoners, the right to freedom of speech, or democracy.⁴⁸ True, these issues were of special interest to the Islamist movement, but they also exhibited a concern with broader political and economic concerns. Nevertheless, the impression that arose from these statements by the 'Adl wa-l'ihane Islamists was that they opposed feminist projects in Morocco.

Nadia's reaction to the Plan of National Action, in 1999, adhered to the Islamist view of feminism as an imperialist plot against Islam, but it also reflected an understanding of women's legal plight in Morocco: "At first glance it is difficult for anyone to reject the plan – without appearing reactionary," Yassine acknowledged, noting that the old Family Code was unjust and should be changed.

"But this plan comes in the framework of a strategic global policy. There are undeclared interests behind the plan. It was sponsored by the World Bank in the framework of Beijing. It's part of the effort to break up the nuclear family, part of the Western concern over demographics in Islamic countries".⁴⁹

Nadia Yassine first fully elucidated her world-view in a volume of essays published in 2003 titled *Toutes voiles dehors* -- translated into English as *Full Sails Ahead* in 2006, and into Arabic as *Arkiba ma'ana: Da'wa ila Ibhar*. The book focused on standard Islamist missionary messages, with a preface dated October 24, 2001, that relates apologetically to the "attack perpetrated against the American superpower on September 11, 2001." In this work, Nadia displayed her familiarity with a wide variety of European classical and contemporary sources, as well as popular culture, and Islamic fundamental texts. From a critique of modern secularism, Nadia focused in on the Arab world, Islam and finally, the Prophet Muhammad. A section entitled "The Prophet and Power" was later excerpted on her web-site. There was little or no reference to women, women's rights or their roles in Islam, or feminism. Apparently, Nadia wished to establish her credentials as a spokesperson for Islamism, not only on women's issues.

47 Ghazalla, *Sculpting the Rock of Women's Rights*; Buskens, Recent Debates on Family Law Reform.

48 Buskens, Recent Debates on Family Law Reform.

49 Howe, *Morocco: The Islamist Awakening*.

In 2009, Nadia Yassine answered an invitation by a group of American academics to weigh in on a debate about the definition of Islamism.⁵⁰ Employing what she terms “intellectual resistance,” she built her case on ideas of Saussure and Chomsky, and deconstructed the western concept of Islamism as violent, anti-democratic and anti-modern. Islamism, she argued, is “self-identification in relation to the original texts” that began with a “coup d’état” of the Umayyads who “hijacked sacred texts.” This very current political-literary definition of salafism rooted Islamism firmly in an understanding of the Prophet’s sunna and the Rightly Guided Caliphs.

Accommodation with Feminism

Although Nadia worked to empower Moroccan women, and expressed her sensitivity to women’s suffering as well as the injustice of the *Moudawana*, like many Islamist women, she has repeatedly expressed her discomfort with the term feminism. Islamists have regarded western and westernized feminist movements as part of the “Zionist-Crusader plot” to undermine Islam by targeting Muslim women. Western gender norms have brought about licentiousness, pornography and degradation of women, they claim, and feminists are “men-haters” who advocate free sex.⁵¹ Moreover, Nadia has fore-fronted motherhood as the goal of the natural qualities and psychological dispositions of women, in interviews in 2003 and 2004, as do the Islamists.⁵² At the same time, Nadia argued that she is not a feminist, but that Islam is feminist, there is a “feminist Islam”, and femininity is preferable to feminism.⁵³ She has restated the common assertion that the Prophet Mohammed was himself a feminist since he improved the lot of women.⁵⁴ Moreover, she has continually emphasized women’s achievements within the ‘Adl wa-l’ihsane movement. Many women manage projects and institutions, and Nadia herself is the spokesperson for the movement.⁵⁵ The women of her Islamist movement number in the thousands, representing 50% of the organization and 30% in representative

50 N. Yassine, “La vie du Prophète romancée”.

51 Uriah Furman, *Islamiyun : Dat veHevra bemishnatam shel ne’emanei haIslam bnei zemaneynu* [Islamiyun: Religion and Society in the ideology of Contemporary Islamists], Tel Aviv: Maarachot, 2002.

52 Salime, *Between Feminism and Islam*; Ellen McLarney, *Soft Force: Women in Egypt’s Islamic Awakening*, Princeton University Press, 2015.

53 Salime, *Between Feminism and Islam*.

54 Anita McNaught, “The King and the Sheikh’s Daughter”. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/correspondent/1899478.stm> (accessed December 27, 2014).

55 Alfred Hackensberger, “Die Rolle der Frau muss sich ändern: Gespräch mit der marokkanischen und islamischen Feministin und Demokratin Nadia Yassine”. Telepolis 17.05.2006 <http://www.heise.de/tp/artikel/22/22587/1.html> (accessed Decmber 26, 2014).

bodies.⁵⁶

Despite achieving personal prominence heading the anti-feminist demonstration of 2000, Nadia later openly expressed her wish to join the feminist march, saying: "To be honest with you, I marched in Casablanca with my heart turned to women marching in Rabat."⁵⁷ Her views seem to have been evolving towards greater accommodation with feminism, even adopting the term in the Islamic context. Nevertheless, she continued to reject "feminist" as a self-definer.

Adopting the Discourse of Islamic Religious Feminism

In addition to taking on feminism, Nadia gradually adopted the discourse of Islamic religious feminism. She has stated that "Muslims have inflicted a terrible injustice on women in the name of Islam". She maintained that there is an urgent need for re-interpreting Islamic tradition, and unless women are involved in that process they will never come out of their trap.⁵⁸

Feminism of different sorts -- liberal, state, radical -- have appeared in the Middle East for over a century, but only in the last decades have Muslim women expressed their feminism in explicitly religious terms. "Islamic feminism" (as opposed to Muslim feminism) has been defined as "a feminist discourse and practice articulated within an Islamic paradigm."⁵⁹ It is an attempt to reconcile belief in Allah and His Prophet with feminism. One of the earliest and most prominent Islamic feminists is Moroccan sociologist Fatima Mernissi, and Moroccan Farida Bennani is a specialist on the subject of women's rights under Islamic law. Moreover, Islamic feminism was advanced by global organizational efforts beginning in the late 1980s and early 1990s, in Kuala Lumpur, Malaysia and Paris, France, and from 2005, at International Congresses on Islamic Feminism held in Barcelona, Spain.⁶⁰ So Nadia certainly was familiar with their ideas.

Islamic feminists hold that social justice and equality are inherent in true Islam

56 Nadia Yassine, "Féminisme islamisme combats et résistances», posted on her web-site and face-book page January 26, 2010, (accessed April 25, 2011).

57 Salime, *Between Feminism and Islam*, Interviews in 2003 and 2004.

58 Magdi Abdelhadi, "Accused Morocco Islamist speaks out" <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/4297386.stm> September 30 2005 (accessed December 26, 2014).

59 Margot Badran, "Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt" In: Margot Badran (edt), *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld, 1993, pp.141-167

60 Ruth Roded, "Islamic and Jewish Religious Feminism: Similarities, Parallels and Interactions" in: *Religion Compass, Intertwined Worlds* 1-13, 6 (4/2012), pp. 213-224.

and it is only centuries of Muslim men functioning in patriarchal societies that have interpreted Islam to the detriment of women. Muslim women, therefore, must return to the fundamental texts and employ *ijtihad* independent reasoning to reinterpret these classical texts – the holy Quran, the *sira nabawiyya*, and the oral law – *hadith* and *fiqh*.⁶¹

Nadia has also stated that Islam, as embodied in the Quran and the Sunna, is a religion of justice. The *Moudawana* is not a sacred text, she said, and requires thorough revision. Millions of women suffer injustice because of it. By means of *ijtihad*, family law can be adapted to the requirements of contemporary society. Reforms should be implemented by going back to the pure Islam of the Prophet.⁶² “For years, I kept repeating that women did not have problems with Islam,” she said in an interview in 2003. “Now I am saying *we do* have problems, *I mean* with the way Muslim men *stole* this religion from us” claiming that Muslim men “have hijacked Islam since the early times of the revelation, making it this patriarchal and sexist religion.” The solution, she claimed, is for women to take Islam back.⁶³

In an interview in 2007, Nadia answered a direct question: how can one be an Islamist and a feminist at the same time?

Yassine: Those are just labels. Simplifying things stems from the logic of the media. But seriously: The history of the women’s movement in the West has unfolded completely differently from here. It is based on other traditions and pursues different goals. Seen superficially -- if all that matters are the rights of women -- you can call me a feminist if you like. But I speak for a different culture, the Islamic one. Our religion is very much friendly to women. In theory, in our sacred texts, we have many rights. But the men, these little machos, have robbed us of that. It’s their fault that the whole world believes the opposite.⁶⁴

Here, Nadia gently rejects western feminism, but shows her willingness to employ the term, and more important, to adopt the basic feminist idea that men have deprived women of their rights in order to support their ideas of masculinity.

In 2010, Nadia Yassine prepared a measured response to Islamic Feminism for

61 Roded, *Islamic and Jewish Religious Feminism*.

62 McNaught, “The King and the Sheikh’s Daughter”; Buskens, “Recent Debates on Family Law Reform...”

63 Salime, *Between Feminism and Islam* p. 124

64 SPIEGEL ONLINE Interview with Moroccan Islamist Nadia Yassine: “Our Religion Is Friendly to Women” July 03, 2007 <http://www.spiegel.de/international/world/interview-with-moroccan-islamist-nadia-yassine-our-religion-is-friendly-to-women-a-492040.html> (accessed January 6, 2015)

an academic conference in Tenerife.⁶⁵ After outlining the theoretic convergences, divergences and synthesis between feminism and Islamism, she evaluated her own Justice and Spirituality movement. J & S converges with Islamic Feminism, she stated, in the participation of women in “feminine reading” and in the rejection of “chauvinist reading.” It diverges from Islamic Feminism, she says, in that the women’s section of J & S does not deal only with feminine matters but advances general goals. This is an interesting spin on the criticism that Islamist women’s organizations aim to mobilize women for the cause and exploit them. The implication of Nadia Yassine’s statement is that Islamist women like her deal with broad issues such as the future of the Muslim world as well as women’s issues. Her strategy here is not to attack Islamic Feminism, but to show how her movement is superior to it.

Nadia Yassine’s background, popular activism and the evolution of her ideas inevitably brought her to the ideal foundation period of Islam – the life of the Prophet Muhammad. “The society at the time of the Prophet comes very close to my ideas,” she told a reporter in 2006.⁶⁶

The Life of the Prophet From the Woman’s Perspective

Nadia Yassine’s *Life of the Prophet* consists of fourteen vignettes from the birth of Muhammad until the appearance of Gabriel, posted in Arabic and French to target an audience of North African Muslims whom Nadia wished to mobilize for her movement.

Each chapter is accompanied by music and prefaced by an image. The placement of the episodes on web sites and Facebook pages allow for a degree of audio-visual depth, although less than the numerous films that have been produced on similar subjects.⁶⁷ The music that accompanies the stories is extremely interesting – ranging from a spiritual church-like melody, to a North African flute and drum composition, to a quiet western piano, guitar and flute arrangement. The pictures that head the chapters begin with a light in the sky to signify the birth of the Prophet, and are followed by images of North African tribal men and women, who allude to but do not depict the male or female companions of the Prophet (*sahaba*, *sahabiyyat*). In the text, Nadia sets the events of the Prophet’s life in richly drawn scenes -- evoking the settings, the aromas and the tastes as she envisages them.

65 Nadia Yassine, «Féminisme islamisme combats et résistances»

66 Hackensberger, “Die Rolle der Frau muss sich ändern..”

67 Arab films about the advent of Islam were produced in Egypt during the 1950s, 1960s and early 1970s culminating in the internationally-produced *Al-Risala/The Message* (1976).

Nadia Yassine did not for the most part cite the sources she used to compose a life-story of Muhammad, but from her previous work we know that she was familiar with the classical *sira* of Ibn Hisham and Islamic *hadith* criticism.⁶⁸ When challenged on her depiction of Muhammad's passionate attraction to his cousin Fakhita bint Aboutalib (whom he proposed to but who wished to marry another), Yassine noted that the Prophet's feelings for Fakhita existed, the events existed, and even Ghita, Muhammad's white goat existed. The only thing she had invented perhaps is the manner of telling the tale. The story is romanticized, she wrote, so that our hearts will go out to the man as much as to the message.⁶⁹

In fact, the image of the Prophet that emerges from Nadia's biographical sketches is of an exceptional human being, but a human nonetheless, who has very human emotions. The appellation "Peace Be Upon Him" is not attached to Muhammad's name, as is customary among many Muslims, and only at the very end of the work is he referred to as "the Messenger." Throughout his early life, Muhammad moves in a women's world, and it is women who describe him for the most part. This is true of the infant Muhammad of course, who is described by the women in the birth-room and by his nurse Halima and his mother, but also the adolescent, the young man and the bridegroom who are described by Mariya, the monk Bahira's niece, by the women of Quraish, and most notably by his bride Khadija.⁷⁰ He is a sweet, beautiful and wise child, with intelligent eyes, and a physically imposing man, honest (*al-amine*), noble, and serene, yet mysterious as well.

Some of the miracles that punctuate Muhammad's early life are natural "miracles" such as the milk produced by a nursing woman.⁷¹ Supernatural miracles, such as "the opening of the heart" ⁷² the signs at his birth, ⁷³ and the miracle of the cloud,⁷⁴ are reported by women. The miracle of the "opening of the heart," for example, is seen through the eyes of Halima. She tells of her fear and even hysterics when she discovered that the infant Muhammad had disappeared, the warm tears she shed when she found him, and the kisses she covered him with when she realized that he was unharmed. Halima wishes to protect Muhammad from the men and women who would think he is delirious when he tells the strange story about the men who

68 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée".

69 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter IX

70 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapters VII 1,2; VIII 1,2; X 1; XI 2.

71 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter IV 2.

72 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter V.

73 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter V 2.

74 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter VII.

opened his chest and washed his heart. Similarly, Muhammad's mother Amina denies the allegation that he is under the protection of "obscure forces" or djinns, and brings as proof the fact that she did not suffer any of the normal difficulties of pregnancy when carrying him, and more significantly, that she and the midwife saw light emerge from the new-born. When the young man Muhammad's caravan approaches the encampment of the Christian monk Bahira, his niece Mariya sees the cloud that follows them.

Because of the framework of Nadia's vignettes about Muhammad's early life, she does not have to deal with the "jihad issue" the controversial subject of the Prophet's forays and battles against the unbelievers, or the minimal role that women played in warfare. The Prophet's da'wa preaching of the faith, which would certainly be of interest to Islamists, is also after the time frame of Nadia's stories, and she does not relate to women's part in this crucial Islamic endeavour.

In Nadia's rendition of Muhammad's early life, Jews are part of the setting in Mecca, as merchants, neighbours who spoke in Hebrew (a language the slave girl Thouwayba secretly knew!), and who told of a messenger of their god "Iahvé" who would liberate his people as Moses had.⁷⁵ These descriptions dovetail with the situation of the Jews of Morocco with whom Nadia was surely familiar, and one wonders if this polyglot Moroccan woman knew Hebrew as well. The Jews are portrayed as not as knowledgeable as the Christians,⁷⁶ but a Jew, who used to tease the woman, tells them that the promised Prophet, the last open door between heaven and earth, is of marriageable age, and that one of them should take the initiative. The Christian monk Bahira relies on his special abilities – knowing the language of Abraham and Jesus -- to teach Muhammad, in line with Islamic tradition.⁷⁷ He also says that the Jews oppose any prophet after Moses, and tried to kill Jesus.⁷⁸ Later, Khadija's Christian cousin Waraka, who knows well the "celestial secrets" convinces her that Muhammad is the Messenger, heir of Jesus and Moses.⁷⁹ Thus, Christians seem to play a more positive role in Nadia's life of the Prophet than Jews, but both Jews and Christians verify that Muhammad is a true prophet. Also, the truly unsavoury chapters of Muslim-Jewish relations in the *sira* occur after the framework of these stories about Muhammad.

Nadia Yassine's chapters from the life story of the Prophet Muhammad are

75 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter IV.

76 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapters II2.

77 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter VII.

78 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter VII 2.

79 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter XII.

told from the woman's perspective, although they do not embody overtly feminist messages. Nadia does not deal with classic women's issues such as very young brides, preference for marriage to virgins, polygyny, concubinage, and ease of divorce. With its emphasis on women as sources of vital information and as major actors, *Nadia's Life of the Prophet Imagined* bears some similarity to Assia Djébar's *Loin de Médine*. Djébar, however, depicts the women at the time of the Prophet as proto-feminists - strong and outspoken proponents of their rights, while Nadia's women are more traditional in their words and deeds. Nadia's emphasis on motherhood and women's abilities as signs of God is similar to the ideas of Egyptian Islamist preachers Ni'mat Sidqi and Hiba Ra'uf documented by McLarney but she does not ascribe political importance to child-birth nor does she regard it or child-rearing as religious practice.⁸⁰

From the women's world of childbirth,⁸¹ to the Magnificent Khadija's attraction to Muhammad, unusual marriage and support of him,⁸² the images in *The Life of the Prophet Imagined* reflect Nadia's own experiences as a woman, and undoubtedly appeal to other Muslim women as well.

After announcing the birth of the baby boy, Nadia takes us to the women's world of childbirth -- the mother, sweaty and tired, the women around her, caring for her, the aroma of fresh oregano to ease the childbirth -- very realistic, and human. The "beloved" (bien-aimé) infant is given the "bizarre" name of Muhammad by his mother, to the shock of her mother-in-law, not by his grandfather and uncles as is the Arab tradition. Nadia Yassine enriched this scene with a sensitive and incisive depiction of the feelings of a woman who has lost her child. Muhammad's grandmother (Fatima) experiences a jumble of emotions at the birth of the baby: joy at the birth, of course, but also sadness as she remembers his dead father, her son, and bittersweet feelings as she remembers the father's birth, and the similarity of the two angel-face babies. "Only women can comprehend this maternal sadness and really sympathize with it," Nadia commented. Fatima even lashes out at the slave-girl for disrespecting her mistress, but the slave-girls understand that Fatima's mood swings are because she lost her son. When a man -- the grandfather Abdelmoutalib, the patriarch -- enter this women's space, Yassine expresses the feelings of all women: "It was not really the place for men, this prevailing atmosphere of motherhood!" ('Ce n'était pas vraiment la place des hommes, cette ambiance de maternité toute actuelle!')⁸³.

80 Ellen Anne McLarney, *Soft Force: Women in Egypt's Islamic Awakening* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015 pp. 7, 108..

81 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter II.

82 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter X-XI.

83 N. Yassine, "La vie du Prophète romancée". chapter III.

Another poignantly gendered scene depicts the freed female slave Thouwayba – freed by Abdelmoutalib after she told him about the birth of the boy – happily walking down the street carried away by her status as a free woman, not accountable to anyone. She had purchased a pair of leather sandals, the first sign of her social rise, and a fabric for a dress like those that the free women wore. What a cruel world! People change their attitude to her because of the clothing she wears. Nadia recounted the slave woman's previous yearning for freedom, as she listened to the troubadours songs of liberation. Even after her own emancipation, she continued to dream of a liberator who would free her brothers and sisters still enslaved.

The reader is drawn in to another world of women at the market, where most of the bedouin wet-nurses, accompanied by North African tribal sounds and sights, reject the “little Hachemite orphan”, and also disrespect Thouwayba who has brought him.⁸⁴ One of them points out that theirs is a difficult occupation, and they must guarantee an income for nursing the child they chose, an interestingly sympathetic approach to these working women. Thouwayba, however, prays to the goddesses to curse these evil women, and tearfully expresses her love for the infant who deserves better. Finally, Halima approaches – with rough barefoot feet and a sad smile, looking like a beggar – a stark contrast to the healthy, laughing midwives. This pathetic, colorless, arid woman offers to take the little orphan and points out that no one wanted her and no one wanted him, so perhaps it is a sign from the Gods that they belong together. She promises to be a loving mother and give him first from her teat, and perhaps she will have enough milk for him. In Nadia's version, during the first few years of Muhammad's sojourn among the Bedouin, Halima is tested by her own continued aridity and that of the whole tribe. In these difficult circumstances, her love and efforts on behalf of this perfect baby are shown. Of course, as we all know, Halima is later blessed with abundant milk and indescribable energy, and the entire village shares in this largesse, which brings rain, abundant milk and dates. What is less clear is whether these “little miracles” are a product of the baraka of an orphan, as a tribal elder says, of the love that flows through Halima to Muhammad, or a work of “the Gods” as she predicted. Is there a message here for poor suffering women that if they accept Muhammad into their hearts they will be blessed?

The young Khadija appears for the first time as a secondary character in the room where Muhammad is born -- a beautiful neighbour who verifies Amina's dream and rumours among the tribes about the birth of a prophet. Later, the Magnificent Khadija is described in the lavish and sensual setting of her home – the floor freshly raked, the agreeable aroma of incense, the feminine touch evident in

84 N. Yassine, “La vie du Prophète romancée”. chapter IV-V.

the room's furnishings. She sits on a divan draped in red and white, embellished in gold jewellery, hands hennaed, and claps for a black slave who brings a bowl full of figs and a goblet of milk for the guest. It is almost as if we are in the room when Aboutalib comes to ask her to hire Muhammad so that he could earn a bit of money and get married.

Khadija's physical appearance is equally imposing – tall and ravishing, with thick long black hair, a young face that does not show her age, and intelligent eyes. Her physical beauty is matched by her outstanding character – noble, serene, mature, compassionate and hospitable. She is profoundly respected by all of the Koraychites, and given the unusual surname “attahira” the pure because of her irreproachable conduct, her seriousness as a dignified and honourable woman as well as an incomparable merchant. One cannot escape the notion that Khadija gained the epithet “the pure” despite the fact that she was not a virgin when she married Muhammad. Moreover, several times during this meeting, she is referred to as a mother, and she mentions her second husband. This mature woman is contrasted with the flighty girl who chose to marry someone else instead of Muhammad. Khadija admits that she could use a confidant to help her with her multiple responsibilities – her caravans, managing her fortune and raising her girls properly – but there is no hint that a woman cannot undertake various occupations in addition to being a mother. Moreover, Khadija is so impressive that she is surely enough for any man – a reference to the fact that as long as they were married, Muhammad did not take another wife.

The wedding of Muhammad and Khadija is also told from a woman's perspective,⁸⁵ and it is almost as if we female readers are guests at this event. Muhammad appears, accompanied by joyous youyous, looking very handsome and elegant. He has abandoned his humble shepherd's dress for holiday attire – a red tunic with brilliant silver threads. He has become a powerful, virile man and he jokes with one of the women about her first white hairs. All of the women of the family are there: Fatema bint Assad, a surrogate mother, Thouwayba, Safia bint Abdoulmoutalib, an aunt, who serves as hairdresser to the many family members who came, the motherly Fatema and Baraka, Nafissa bint Mounia, Khadija's sister Hala, and her daughter Hala. Thouwayba has fixed her abundant hair in the style of the young Koraychites – two braids on either side of her face leaving a glimpse of ears. The women and children accompany the groom to the men of the family, while slaves carry the presents on their heads and chant. He is met by Aboutalib, Abbas, and Hamza, surrogate father and uncles, and his milk-brother Masrouh son of

85 N. Yassine, “La vie du Prophète romancée”. chapter XI.

Thouwayba. An immense tent has been set up, and slaves bring platters and carafes of water on the floor, clouds of dust. The women are gossiping about the guests, some of whom came out of loyalty to the tribe, and some out of curiosity. They want to see this man that Khadija chose after rejecting so many others.

It is the women around the calm serene bride who relate the magnificence of the groom Muhammad's entry, and the curious and nosy women who tell the story of the marriage of the century between the most noble Khadija and the Hachemite orphan, because Khadija is too discreet to speak of this. Khadija was a monotheist like her Christian cousin, and she believed that Muhammad was the Messenger, heir to Jesus and Moses. Muhammad won her over heart and soul, not by his youth and good looks, and certainly not by his social status, but by his mystery and tranquillity. Khadija is described as a strong and determined woman, mistress of her destiny. Poor Muhammad, on the other hand, seems insecure believing that no woman will want to marry him, like his cousin who rejected him. He has lost his heart to Khadija, but dares not even consider approaching her. At the wedding, amid the finery, the drumbeats, the dancing, the hennaed hands, the platters of grilled meat accompanied by bread and dates, and the heavy smell of musk and amber, Muhammad is like a sun that eclipses everything around him, like a star. Khadija asks herself: "Who am I to deserve to live at the door to Heaven?" and murmurs "Thank you God!"

In these last scenes, we see that the women who relate the stories about the Prophet Muhammad are not necessarily the respected transmitters of *ahadith* from the Islamic sources, but rather nosy and gossipy. The women and men at the time of the Prophet have human foibles, much like the current inhabitants of North Africa. This Muhammad, before he began his prophecy and mission of spreading the message, is modest and insecure, but an aura emanates from him that captures the hearts and souls of those around him. Khadija, the career woman and mother, of noble birth and wealth, seems to have everything, but what she seeks is the peace and mystery at the door to Heaven. Perhaps every woman can achieve this if she accepts the light of Muhammad.

In conclusion, the *Life of the Prophet Imagined* is told from the women's perspective, but does not raise women's issues, and only depicts women's agency to a limited extent in domestic scenes. The work is informed by Nadia's family background with Berber, tribal and North African sights and sounds. It reflects her education in western music and art. The languages that Nadia chose for this project were French and Arabic to appeal to French and North African Muslims. The cyber medium was quite effective at a time when almost half the population of

Morocco were Internet users and over 10% were Facebook users.⁸⁶ The setting as Nadia describes it is very familiar to North Africans bringing the story of the Prophet Muhammad home to them, particularly to the women.

Nadia's *Life of the Prophet Imagined* epitomizes her activism and ideas -- a weaving of Islamism, Feminism and Islamic Feminism. The Islamist aspects of these life-stories of the Prophet Muhammad are first and foremost that it is clearly aimed at women who apparently require a version tailored to their needs rather than more scholarly or serious genres. It focuses on the experience of women in the domestic sphere and exalts motherhood and mother's milk. It lauds the femininity of women. At the same time, it brings women of all stations to the Messenger and to the gate of Heaven. Feminism is reflected in this work in the very act of a woman challenging the implicit male hegemony over history and the reading of canonical texts. Also, it is women who report crucial historical material, enhancing their authority. Moreover, the woman who authored this work imagined the women's world at the time of Muhammad, what the women must have said, what they thought, and what they felt, a feminist technique. This is not, however, an overtly feminist endeavour since it does not reveal the injustices toward women in a patriarchal society, or the efforts of women to fight for equality. Nor can it be read as a battle cry for Muslim women. The influence of Islamic Feminism is evident in this project of a woman rereading the classical sources of Islam. Nadia seems to grant Muslim women some agency but they do not use it to improve the status of women in Islam.

86 "Internet World Stats" <http://www.internetworldstats.com/africa.htm#ma> (accessed January 7, 2014)

Müslim'in *Sahīh*'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler

Dilek Tekin*

Özet

Hadis ilmine dair pek çok meselenin netliğe kavuşturulması hadislerin rivâyet tarihinin özellikle de hicri ikinci asrın doğru anlaşılmasıyla mümkündür. Zira bu asra müteakip temel hadis külliyyatının ortaya çıkışı tesadüf olmasa gerektir. Dolayısıyla ilgili küllüyyatın kendinden önceki hadis çalışmalarıyla olan irtibatının ortaya konması gereklidir. Rivâyet tarihine bakıldığında Buhârî'nin ve Müslim'in *Sahīhleri* gibi hadis eserlerinin titiz nakil yöntemleri takip edilerek vücuda getirildiği, söz konusu musanniflerin kendilerinden önceki literatürün sonraki nesillere ulaşmasında önemli rol oynadıkları görülmektedir. İşte bu bağlamda Müslim'in *Sahīh*'inin kaynakları söz konusu edildiğinde, onun eserine aldığı rivâyetlerin önceki dönem kaynakları ile ilişkisi akla gelmektedir. Bir eserin kıymetini tespit etmek için her şeyden evvel kendi kaynakları ile mukayeseli tetkiklerinin yapılması zarurîdir. Müslim'in eseri özelinde, onun kıymetine dair söylenenlerin ilmî mütâlaalar olup olmadığı, kaynaklarıyla mukayeseli bir tetkik sonucuna bırakılmalıdır. Bu nedenle ilk aşamada, *Müslim*'in *Sahīh*'inde geçen isnadlarda önce Müslim'in şeyhleri arasında eser sahibi olanlar tespit edilerek bu hocaların *Sahīh-i Müslim*'deki rivayetleri söz konusu eserlerinden günümüze ulaşanlarda taranmış ve bulunan rivayetleri ile karşılaştırmalı bir analizi gerçekleştirilmiştir. Böylelikle yazılı-şifâhî rivayet mevzuu sadece teorik olarak tartışılmayarak metin mukayesesinden hareketle bir neticeye varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: rivayet tarihi, şifâhî-yazılı rivayet, yazılı kaynak, Müslim, *Sahīh*, kaynak tenkidi, metin mukayesesi.

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı,
dilektekin@ktu.edu.tr.

Some Remarks on Written Sources of Muslim's *Sahih*

Abstract

One of the most important issues regarding the canonical *hadith* collections is the source of these collections. The problem of the sources of the *musannafāt* should be studied in order to clarify the history of *hadith* transmission. When the history of *hadith* transmission is examined, it is seen that *sahih hadith* books such as Bukhari and Muslim's were compiled by following rigorous methods of transmission, and the compilers in question themselves played an important role in handing down the previous literature on the next generation. In the present work, when the sources of Muslim's *Sahih* are mentioned, the relation of his narrations with the previous sources comes to mind. It is necessary to do the comparative analysis with its own resources to determine the value of a work before everything else. As for Muslim's *Sahih*, whether it is right what said about its value must be decided based on the result of a comparative investigation with its sources. Therefore, in the first stage, authors/compilers among Muslim's *shuyūh* in the chains of transmitters in *Sahih* have been identified, and then the transmissions in *Sahih* are compared with the transmissions in his *shuyūhs* extant works.

Key Words: History of transmission, oral-written transmission, written source, *Muslim*, *Sahih*, source criticism, comparison of *mutūn*.

Giriş

Rivâyet külliyyatımızla ilgili en önemli konulardan birisi söz konusu külliyyatın kaynakları meselesidir. Hadis musannefatının dayandığı kaynakların tespiti meselesi, hadis rivâyet tarihinin netliğe kavuşturulması için çalışılması gereken bir konudur.¹ Haberlerin şifâhî mi yoksa kitâbî mi nakledildiği noktasında farklı kanaatler mevcuttur. İsnad sistemi ve bu sistemde kullanılan “haddesenâ, ahberanâ” gibi rivâyet lafızları, haberlerin şifâhî olarak nakledildiği izlenimini vermektedir. Genellikle Müslüman âlimler, hadislerin kitabet sürecini reddetmemekle birlikte şifâhî rivâyeti literatürün lehine bir durum olarak görmüşler, hatta Goldziher başta olmak üzere, batılı birtakım araştırmacılar, bu şifâhî nakil geleneğini, hadis rivâyet sisteminin zayıf tarafı olarak görüp muteber ve meşhur hadis mecmualarında yer alan hadislerin sadece şifâhen nakledildiğini ima etmişlerdir. Muhtemelen oryantalistlerin şifâhî nakil üzerindeki vurgularının da etkisiyle modern dönemde Muhammed Hamidullah, Muhammed Mustafa el-A'zamî, Fuat Sezgin gibi ilim adamları hadislerin sıhhatini kitabetle ilişkilendirme yoluna gitmişlerdir.

Rivâyet tarihine bakıldığında Buhârî'nin ve Müslim'in *Sahihleri* gibi hadis eserlerinin titiz nakil yöntemleri takip edilerek vücuda getirildiği, söz konusu musanniflerin kendilerinden önceki literatürün sonraki nesillere ulaşmasında önemli rol oynadıkları görülmektedir. İşte bu bağlamda Müslim'in *Sahih*'inin kaynakları söz konusu edildiğinde, onun eserine aldığı rivâyetlerin önceki dönem kaynakları ile ilişkisi akla gelmektedir. Bu nedenle yapılması gereken yazılı-şifâhî rivayetlerin varlığına dair haberlere dayanmaktan ziyade söz konusu literatürün kendinden öncekiyle mukayesesini yapmak suretiyle metinlerden hareketle bir neticeye varmaktır. Nitekim Fuat Sezgin, üçüncü asırda ortaya konan *Kütüb-i Sitte*'nin ve özellikle Buhârî'nin *Sahih*'i tarafından temsil olunan musannefatın kaynaklarının ve birçok hususiyetinin izahının, kendine tekaddüm eden hadis eserlerinin tetkikini zaruri kıldığını ifade etmektedir.² Sezgin'in de belirttiği gibi gerek Buhârî'nin *Sahih*'i ve gerekse diğer musannef eserlerin kronolojik bir çerçeve dâhilinde, kaynak araştırmasına tabi tutulması, aralarındaki ilişkinin keyfiyetini (sözlü mü yoksa yazılı rivâyete mi dayandığını) müşahhas olarak ortaya koyacaktır. Ancak böyle bir kaynak tetkikinin sonucunda kitabın aslı değerine dair ikna edici mütâlaalar serdedilebilir ve somut veriler üzerinden rivayet tarihine ilişkin doğru bir anlama gerçekleştirilebilir. Bu sebeple çalışmada öncelikle Müslim'in kendisinden önceki yazılı literatürden ne derece istifade ettiğini görmek maksadıyla yazılı kaynakları ve bu kaynaklardan ne

1 Özafşar, Mehmet Emin, “Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahih*'i”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX, (1999), s. 287.

2 Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara: Kitâbiyât, 2000, s. 51..

kadar yararlandığı tek tek ele alınmıştır. Buradan hareketle Müslim'in hocalarından hadis tahammülü ve rivayet biçimine dair tespitlere varılmaya çalışılmıştır.

Daha önceden tespiti yapılan Müslim'in eser sahibi hocalarından rivayetleri ile bu rivayetlerin kendi eserlerindeki muvafıkları mukayese edilerek üç kategoride ele alınmıştır. Telfik, tahvil gibi durumlar ve lafzın aidiyeti kesin olarak bildirilenler hariç rivayetler tek tek isnad ve metin tahliline tabi tutulmuştur. İsnad ve metin tahliline tâbi tutulan rivayetler üç başlık altında ele alınmıştır. Metin mukayesesi neticesinde rivayetler arası hiçbir farklılık olmayıp tamamen aynı olanlar “Lafızları Aynı”; takdim-tehir, lâm-ı tarif, edat-ı istifhâm, harf-i cerr gibi manayı hiçbir şekilde etkilemeyen ufak yapıların eksik, ziyade yahut farklılıkları “Lafızları Benzer”, bir veya daha fazla kelimenin eksik fazla yahut farklılığı gibi kelime, ibare değişiklikleri ise “Lafızları Farklı” kategorisinde incelenmiştir. Aslında “lafızları benzer” oalan rivayetlerin “lafızları aynı” kategorisinde incelenmesi de mümkündür. Zira bu tarz ufak farklılıkların istinsah kaynaklı olduğu muhtemeldir. Ancak A'meş'in rivayet sırasında harflere dahi dikkat eden hadisçilerden bahisle onların bu titizliğine karşı duyduğu minneti ifade ederek “Hadis ilmi vaktiyle öyle insanların elinde bulunuyordu ki onlar hadise bir vâv, bir elif, bir dal ilave etmektense gökten yüzükoyun yere düşmeyi tercih ederlerdi. Bugün öyle raviler var ki en değersiz bir meselede dahi yemin etmekten çekinmiyorlardı.” sözü mucibince titiz bir mukayese tercih edilmiştir.³ Bahsi geçen bu metin mukayeselerinin tamamını nakletmek bir makalenin boyutlarını aşacağından burada her bir kategoriden örnekler vermekle iktifa edilecektir.

A. Müslim'in Yazılı Kaynakları

Bu bölümde Müslim'in *Sahih*'inde kendilerinden rivayette bulunduğu müellif hocalarından eserleri bugün elimizde mevcut olanlar ele alınacaktır. Müslim'in, eserleri günümüze ulaşmayan müellif hocalarına gelince isimleri zikredilecek ve Müslim'deki rivayet sayıları verilecektir. Zira söz konusu hocalardan İbn Ebî Şeybe hariç eserleri günümüze ulaşan hocaların *Sahih*'teki rivayetleri ile kendi eserlerindeki rivayetleri metin mukayesesine tabi tutulabilmiştir. İbn Ebî Şeybe'nin *Sahih*'teki rivayetlerinin sayısı yaklaşık 1500 olduğundan Müslim ile İbn Ebî Şeybe ilişkisinin müstakil bir çalışma konusu olduğu ve bizim çalışmamızın hacmini aşacağı düşünülmüş ve bu çalışmanın dışında bırakılmıştır. Metin mukayeselerinden doğru tespit ve çıkarımlarda bulunabilmek için bahsi geçen hocaların hadis ilmi açısından konumlarını, adalet ve zabt yönünden derecelerini ve rivayet usullerini bilmek faydalı olacaktır. Bu temel bilgiler ışığında metin mukayesesi neticelerini de göz

3 Hatib el-Bağdadî, Ebû Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit; *Takyîdü'l-ilm*, Dîmeşk:Dâru ihyâu's-sünne, 1974, s. 178.

önünde bulundurarak Müslim ile söz konusu hocaları arasındaki hoca-talebe ilişkisi ve Müslim'in hocalarından hadis tahammül metoduna yönelik değerlendirmeler yapılacaktır.

1- Abd b. Humeyd (v. 249) ve Müsned'i

Abd b. Humeyd b. Ebû Muhammed el-Kissî'nin (Keşşî) asıl adının Abdülhamîd olduğu söylenmektedir.⁴ Mâverâünnehir'de bir şehir olan Kiss'te 170'den sonra doğmuş ve yine bu şehirde vefat etmiştir.⁵ Sem'ânî "Hadis toplayan, tasnif eden ve rihlelere giden çok kıymetli bir alimdi", Zehebî "Maverâünnehir'in hafızlarındandı" ve "İmam, hafız, hüccet ve çokça rihle yapan bir alimdi", Ziriklî ise "Hadis hafızlarındandı" diyerek onu tavsif etmiştir.⁶

Abd b. Humeyd ilim tahsiline erken yaşlarda başlayarak Yezîd b. Hârun, İbn Ebû Fudeyk, Ali b. Âsım, Ebû Usâme, Abdurrezzâk gibi önemli hocalardan ilim tahsil etmiştir.⁷ Zehebî onun hocalarını saydıktan sonra halleri bilinmeyen daha pek çok Mâverâünnehir âlimlerinden de istifade ettiğini kaydetmektedir.⁸ Bunun yanı sıra o Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi büyük hadis otoritelerine de hocalık etmiştir.

Güvenilir, hafız bir hadis imamı olan Abd b. Humeyd h. 200 senesinin başlarında genç yaşta hadis dinlemek ve ilim öğrenmek üzere İslam ülkelerini dolaştı. Dinlediği hadisleri toplayarak eserler meydana getirdi. Büyük ve küçük olmak üzere iki müsnedi vardır.⁹

4 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV (nşr. Şuayb el-Arnaut, v.dğr.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402-1417/1982-1996, XII, 235.

5 Zehebî, *Siyer*, XII, 235. Zehebî Abd b. Humeyd'in Dimeşk'te öldüğüne dair bilginin yanlış olduğunu, hatta onun Dimeşk'te hiç bulunmadığını, ilmi yolculuk için bile gitmediğini ve hocaları arasında buradan kimse olmadığını kaydetmektedir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, XII, 236.

6 Zehebî, *Siyer*, XII, 235; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtî'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, I-LII (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1410-1421/1990-2000.V, 1175; Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmusu terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, I-IV, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1418/1997, III, 269.

7 Zehebî, *Siyer*, XII, 235; a.m, *Tarih*, V, 1175.

8 Zehebî, *Siyer*, XII, 235.

9 Küçük müsnedi Ebû Abdillâh Mustafa b. El-Adevî'nin tahkik ve talikiyle *el-Muntehab* adıyla (mektebetu İbn Hacer, Mekke, D'aru'l-erkam, Kuveyt) ve *el-Muntehab min Müsned-i Abd b. Humeyd* adıyla da Subhi es-Sâmerrâ Mahmud Muhammed Halil es-Saidî'nin tahkikiyle 1988'de Beyrut'ta basılmıştır. Dihlevî, Abdülaziz b. Şah Veliyyullah, *Bostanü'l-Muhaddisîn*, (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara: DİB yayınları, 1986, s.72; Kettânî, Seyyidü's-Şerîf Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 96; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemül-Müellifin Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut :Müessesetü'r-Risâle, 1993, II, 65; Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-VII, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941, II, 1680.

Müslim ile Abd b. Humeyd arasındaki ilişki:

Müslim *Sahîh*'inde Abd b. Humeyd'den 302 hadis rivâyet etmiştir. Ancak bunlardan yalnızca 35'i eserinin günümüze ulaşan kısımlarında mevcuttur. Bu rivayetlerden 4'ü Müslim'dekiyle aynı, 4'ü benzer, 2 si farklıdır. Geri kalan 15'i tahvil yahut yalnızca isnadın verilmesi gibi sebeplerden dolayı incelemeye dâhil edilemeyenlerdir. Bu rivayetlerden hareketle ortaya çıkan isnad kalıpları şöyledir:

Habbân b. Hilâl < Hemmâm b. Yahyâ < Sâbit b. Eslem < Enes b. Mâlik < Hz. Ebû Bekir; Abdurrezzâk < Ma'mer < Zührî < Âmir b. Sa'd < Babası (Sa'd b. Ebî Vakkas);

Yunûs b. Muhammed<Şeybân b. Abdurrâhmân<Katâde<Enes b. Mâlik;

Ebû'l-Velîd (Hişam b. Abdülmelik) < İshâk b. Saîd < Babası (Saîd b. Amr) < Dedesi (Amr b. Saîd)<Hz. Osman

Müslim ile hocası Abd b. Humeyd arasında güçlü bir bağ vardır. Zira Müslim hocasının evine giderek ondan hadis dinler ve onun yanında bazı eserlerini yazardı.¹⁰ Netice itibarıyla sadece Müslim'in kaynaklarının değil hocasının da kaynaklarının yazılı olduğu görülmektedir. Her ne kadar metin mukayesesi yapılan rivayet sayısının azlığı nedeniyle kesin neticelere varmak mümkün gözükmesinde de sadece Müslim'in değil hocasının kaynaklarının da yazılı olması metinler arası farklılıkları en aza indirmiştir.

2- Ahmed b. Hanbel (v. 241) ve Müsned'i

Künyesi Ebû Abdullah olan Ahmed b. Hanbel, Şeybânî, Mervezî, Bağdâdî nisbetleriyle anılmaktadır. İmam Müslim onun nesebi ve doğumuyla ilgili olarak "Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, aslen Mervezî'dir ve Bağdât'ta doğmuştur." demiştir.¹¹

Ebû Bekir el-Hatîb, Ahmed b. Hanbel'in ilmi hususiyetlerini ve istifade ettiği hocalarını şöyle anlatmaktadır: "Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed, Ebû Abdullah, dine yardımcı, muhaddislerin imamı, sünnette mücadeleci, mihnette sabreden bir kimsedir. Bağdât'ta büyüdü, ilim talebine başladı, hadisi şeyhlerinden dinledi, sonra Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Yemen, Şam ve Cezire'ye seyahat etti. Bu asrın âlimlerinden yazdı. İsmâil b. Uleyye, Hüseyim b. Beşîr, Hammâd b. Hâlid el-Hayyâd,

10 Meşhûr Hasân Mahmûd Selman, *el-İmam Müslim b. El-Haccâc*, Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1994, s. 90.

11 İbn Asâkir, *Tarîhu medîneti Dimaşk*, I-LXXIX, (nşr. Muhibbuddin Ebi Said Ömer b. Garamel-Amravi), Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1415-1421/1995-2000, V, 261.

Mansûr b. Seleme el-Huzâî, el-Muzaffer b. Müdrîk, Osman b. Amr b. Fâris, Ebû'n-Nasr Hâşim b. el-Kâsım, Ebû Saïd mevlâ Benî Hâşim, Muhammed b. Yezid, Yezid b. Harun el-Vâstayeyn, Muhammed b. Ebû Adî, Muhammed b. Câfer el-Ğunder, Yahyâ b. Saïd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Bişr b. Mufaddal, Ebû Davud et-Tayâlisî, Vekî' b. el-Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Muhammed b. İdris eş-Şafî, Abdurrezzâk b. Hemmâm ve daha birçoklarından hadis dinlemişlerdir".¹²

Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn vasıtasıyla Abdurrezzâk es-San'ânî ile tanışma fırsatı bulmuş ve ikisi ondan hadis dinlemişlerdir.¹³ İmam Mâlik'in talebelerine de öğrencilik yapmış ve en çok Vekî' b. Cerrâh'tan hadis yazmıştır.

Talebeleri arasında Buharî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî gibi Kütüb-i sitte müellifleri ile Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medinî, Ebû Zûr'a er-Râzî, Ebû Hâtım er-Râzî gibi meşhur birçok hadis âlimi mevcuttur.¹⁴

Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen pek çok eser mevcuttur. Burada *Müsned*'ine kısaca değinmekle iktifa edilecektir. Zira sadece bu eser metin mukayesesine imkân veren rivayetleri muhtevidir. Sıddîkî'ye göre Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i oluşturma gayesi ne tümüyle sahih hadisleri, ne de özel bir konuyla ilgili hadisleri bir araya getirmek yahut muayyen bir İslam mezhebini destekleyen hadislerden bir mecmua meydana getirmektir. Onun gayesi sıhhati ispat edilebilecek ve kendi devri için münakaşalarda temel görevi yerine getirebilecek bütün hadisleri bir araya getirmektir.¹⁵ Nitekim o, "Bu kitabı Hz. Peygamber'in sünnetinde ihtilafa düşenler müracaat etsin diye bir rehber olarak hazırladım." demektedir.¹⁶

Müslim ile Ahmed b. Hanbel arasındaki ilişki:

Müslim *Sahîh*'te Ahmed b. Hanbel'den 18 hadis rivayet etmiştir. Bu hadislerin tamamı Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de mevcuttur. Ahmed b. Hanbel'in *Sahîh*'teki rivayetiyle *Müsned*'teki hadisleri mukayese ettiğimizde 2'sinin aynı, 7'sinin benzer, 3'ünün ise farklı olduğu görülmüştür. Kalan 6 rivayet ise tahvil yahut sadece isnadın verilip metnin verilememesi gibi sebeplerle metin mukayesesine dâhil edilememiştir. Metin mukayesesini sonucu Müslim'in Ahmed b. Hanbel'den rivayetlerinde ortaya çıkan isnad kalıpları şöyledir:

12 İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, V, 262-63.

13 İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, V, 266-267.

14 Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, I, 446.

15 Sıddîkî, Muhammed Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi* (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966, s. 85.

16 Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, İstanbul: Çağrı yayınları, t.y, I, 25.

1. Yahyâ b. Saïd < Ubeydullâh b. Ömer < Na'fî < Abdullah b. Ömer
2. Süfyân b. Uyeyne < Ubeydullâh b. Ebî Yezîd < Naf'î b. Cübeyr < Ebû Hureyre
3. Huşeym b. Beşîr < Davud b. Ebî Hind < Ebû'l-âliye < Abdullah b. Abbâs
4. Muhammed b. Ca'fer < Şu'be < İsmâil b. Hürmüz < Kays b. Ebî Hâzım < Amr b. el-Âs
5. Mu'temir b. Süleyman < Ubeydullâh b. Ömer < Nafi' < İbn Ömer
6. Muhammed b. Seleme < Ebû Abdurrahîm < Zeyd b. Ebî Üneyse < Ümmü Husayn
7. Abdurrâhman b. Mehdî < Süfyân es-Sevrî < A'meş < Abdullah b. Murre < Mesrûk < Abdullah b. Mesud
8. Ya'kub b. İbrahîm < Babası (İbrahîm b. Sa'd) < Velîd b. Kesir < Muhammed b. Amr b. Halhale < İbn Şihâb Zührî < Ali b. Hüseyin < Misver b. Mahrem
9. Abdurrezzâk < Ma'mer < Hemmâm b. Münebbih < Ebû Hureyre
10. İsmâil b. İbrâhîm < Abdülazîz b. Suheyb < Enes b. Mâlik.

Ahmed b. Hanbel'in hocalarından Huşeym (v. 183), Mu'temir b. Süleymân b. Tarhân¹⁷ (v.187), Muhammed b. Cafer el-Gunder (v. 193), İsmâil b. Uleyye (v. 193), Süfyân b. Uyeyne (v.198), Abdurrahmân b. Mehdî (v. 198), Yahyâ b. Saïd el-Kattân (v. 198), Ebû Davud et-Tayâlisi (v. 204), Yâkub b. İbrahîm (208), Abdurrezzâk b. Hemmâm (v. 211) ya eser sahibidir yahut hadis yazdıkları bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel'in hocası Mu'temir b. Süleymân'ın hocası Kehmes'in (v. 149) de bir kitabı mevcuttur ve Mu'temir ondan kitabını almıştı.¹⁸ Bunun yanı sıra babası Süleymân b. Tarhân (v. 143) ve hocası Abdullah b. el-Kâsım Ruzeyn'den (v. 130) hadislerini yazılı olarak rivayet etmiştir. Görüldüğü üzere Ahmed b. Hanbel'in kaynaklarının büyük çoğunluğu da yazılıdır. Hem Ahmed b. Hanbel'in hem de hocalarının ve hatta hocalarının hocaları da güvenilir ve hafız hadis âlimleri olmalarının yanı sıra rivayetlerini muhafaza da yazıyı kullanmaları rivayetlerin ortak bir lafızla naklini sağlamıştır. Nitekim Müslim ile Ahmed b. Hanbel rivayetlerinin mukayesesi

17 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I-VII (nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Abdulfettâh Ebû Sünne), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1995. IV, 142; İbn Hâcer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I-XII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991, X, 228.

18 Azamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, s. 130.

neticesinde ortaya çıkan çoğu istinsah kaynaklı ufak lafız farklılıkları hariç metinler arası benzerlik bu durumun bir neticesidir.

Ahmed b. Hanbel'in ezberi kuvvetli olduğu halde¹⁹ hadis rivayetini kitaptan yapmayı tercih etmesi yazılı-şifâhî birlikteliğini hadis lafızlarını muhafazada etkili bir yöntem kabul ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Ali b. Hucr (v. 244) ve Cüz'ü

Ali b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî el-Mervezî h. 154'te doğdu. Aslen Horasanlı olup Dimaşk, Kûfe ve Bağdât gibi ilim merkezlerinin yanı sıra çeşitli ülkelere ilmî seyahatler yapmıştır. Bundan dolayı kendisine rahhâl-cevvâl lakabı verilmiştir.²⁰ Bir müddet Bağdât'ta yaşamış daha sonra tekrar Merv'e dönmüş ve burada vefat etmiştir.²¹ Hadisleri bilhassa Merv ve çevresinde yayılmıştır.

Ebü Bekir el-Hatîb "Güvenilir, yetkin ve hafızdı"; Nesâî "Dikkatli, hafız, güvenilir ve itimad edilen biriydi"²²; Bağdâdî "Güvenilir, yetkin ve hafızdı"²³; Zehebî "Hafız, alim ve ilimde yetkin bir kimseydi", "Güvenilir, hafız, çokça rihle yapan, son derece kıymetli bir alimdi"²⁴ şeklinde Ali b. Hucr'u tavsif ederek onun adalet ve zabt yönünden kusursuzluğuna, hadis rivayetindeki titizliğine vurgu yapmışlardır.

Hocaları arasında başta babası Hucr b. İyâs olmak üzere Süfyân b. Uyeyne, İsmâil b. Ca'fer, İsmail b. Uleyye, Abdullah b. Mübârek gibi âlimler mevcuttur. Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî, Ebû Amr Müstemlî ise talebeleri arasındadır. 170'den fazla kişinin Ali b. Hucr'dan hadis yazdığı söylenmektedir. Bu onun ilmî birikiminin kıymetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Edebiyat ve şiirle de meşgul olan Ali b. Hucr'un *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *Fevâ'id fi'l-hadis* adlı iki eserinin olduğu kaydedilmektedir. Ali b. Hucr aynı zamanda İsmâil b. Ca'fer'in hadis cüzünün ravisidir. İsmail b. Ca'fer'in bahsi geçen eseri günümüze Ali b. Hucr rivayetiyle ulaşmıştır. Ali'ye nispet edilen *Fevâ'id fi'l-hadis* adlı eser büyük

19 Ahmed b. Hanbel hocası Huşeym vefât ettiğinde 20 yaşında olduğunu ve ondan dinlediği tüm hadisleri ezbere bildiğini söylemektedir. Hatta kendisine onun hadisleri arz edildiğinde hangi isnadın hangi hadise ait olduğuna isabetli bir şekilde cevaplamıştır. Bkz. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, I, 446-47.

20 Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 362; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XX, 355, 357; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I-IV, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts,II, 450; Zirikli, *Alâm*, IV, 270.

21 İbn Hâcer, *Tehzib*, VII, 293.

22 Zehebî, *Siyer*, XI, 509.

23 Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 362.

24 Zehebî, *Siyer*, XI, 507; *Târih*, V, 1186.

ihtimalle bu cüzdür. Tezde²⁵ Müslim'in Ali b. Hucr vasıtasıyla İsmâil b. Ca'fer'den naklettiği hadisler cüzdekiyle mukayese edilmiştir.

Bu sebeple kısaca cüzden bahsetmek gerekmektedir. Hadis rivayetindeki güvenilirliği hususunda ittifak edilen İsmâil b. Ca'fer'in²⁶ Ali b. Hucr rivayetiyle günümüze ulaşan eseri *Hadisu Ali b. Hucr an İsmâil b. Ca'fer el-Medenî* adıyla neşredilmiştir.

İsmâil b. Ca'fer 477 hadisten müteşekkil cüzü hocalarına göre tasnif etmiş, hocasının aynı raviden aldığı hadisleri de peş peşe zikretmiştir. Nitekim İbn Hâcer, İsmâil b. Ca'fer'in dört cüz halinde ve hocalarından naklettiği hadislerle göre tasnif ettiği bir nüshası olduğundan bahsetmekte ve onu Ali b. Hucr'un rivayet ettiğini belirtmektedir.²⁷ Eserde çoğunlukla sahih hadislerin yanı sıra zayıf hadisler de mevcuttur, rivayetler sıhhat derecelerine göre sıralanmıştır ve semaya delalet eden rivayet lafızlarına dikkat edilmiştir.²⁸

Müslim ile Ali b. Hucr arasındaki ilişki:

Müslim *Sahih*'inde Ali b. Hucr'dan 184 hadis tahrir etmiştir.²⁹ Bunlardan 96'sı Ali b. Hucr<İsmâil b. Ca'fer aracılığıyla naklettikleri hadislerdir. Bu rivayetlerden Müslim'de yer aldığı halde cüzde geçmeyen 5 hadis mevcuttur. Geriye kalan 91

25 Tekin, Dilek, *Yazılı-Şifâhî Rivâyet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri* (doktora tezi, 2015), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 120-377.

26 İsmâil b. Ca'fer'in Medine dışına herhangi bir ilmi seyahat yaptığı bilinmemektedir. Hâlihazırda Medine'de o dönemin en önemli ilim merkeziydi. Bu sebeple olsa gerek o burada kalıp Muhammed b. Amr, Abdullah b. Dînâr, Alâ b. Abdurrâhmân gibi Medine'li âlimlerden istifade etmiştir. Abbasi halifesi Mehdi'nin isteği üzere oğluna hocalık etmek ve ilmini yaymak için Bağdât'a gitmiştir. Bu vazife İsmâil b. Ca'fer'e hürmeti arttırmıştır. Takriben 158 yılından sonra Bağdât'a gittiği düşünülen İsmâil b. Ca'fer'in talebelerinin büyük çoğunluğu ise Bağdât'lıdır. Bunlardan en önemlisi aynı zamanda eserinin ravisi Ali b. Hucr'dur. Hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Tabakatü'l-kübra*, I-X, (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kâhire: Mektebetü'l-hancı, 1421/2001, VII, 327; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temimi, *Kitâbü's-sikât*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973, VI, 44; Bağdâdi, *Târihu Bağdâd*, VI, 218; Mizzi, *Tehzib*, III, 56; Zehebî, *Siyer*, VIII, 228; İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, (thk. Muhammed Avvâme), Haleb: Dârü'r-Reşid, 1991, s. 106.

27 İbn Hâcer, *İsâbe*, VI, 504.

28 Bahsi geçen cüzle ilgili detaylı tespit ve değerlendirmeler için bkz. Güşen, Seyit Ali, İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali, (doktora tezi, 2014), İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66-69.

29 Nitekim İbn Hâcer de Ali b. Hucr'dan Buhârî'nin 5, Müslim'in ise 188 hadis rivayet ettiğini kaydetmektedir. Bu rakam bizim tespit ettiğimiz sayıya oldukça yakındır. Bkz. İbn Hâcer, *Tehzib*, VII, 294.

hadisten 16'sı yalnızca isnadın verilmesi, tahvil yahut lafzın başka bir raviye aidiyeti gibi sebeplerle metin mukayesesine dâhil edilememiştir. Müslim İsmâil b. Câ'fer rivayetlerini çoğunlukla Ali b. Hucr'un yanı sıra Yahyâ b. Eyyûb, Yahyâ b. Saîd ve Kuteybe b. Saîd'ten "قَالُوا: حَدَّثَنَا" diyerek nakletmektedir. Müslim'in cüzü sadece Ali b. Hucr'dan dinlemekle yetinmediği ve cüzün birden çok ravisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Buhârî *Sahîh*'te İsmâil b. Ca'fer rivayetlerini Ali b. Hucr'dan değil de Kuteybe b. Saîd'ten, Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde Süleymân b. Davûd aracılığıyla nakletmektedir. Bunların rivayetlerini yeri geldikçe diğer talebelerin rivayetleriyle mukayese imkânı bulduğumuzda benzer olduklarını gördük. İbn Hâcer de söz konusu cüzün Ali b. Hucr, İbn Huzeyme ve Muhammed b. Zenbûr'un yanı sıra pek çok ravisi olduğunu kaydetmektedir.³⁰ Bununla birlikte metin mukayesesıyla Ali b. Hucr, Kuteybe b. Saîd, Yahyâ b. Yahyâ ve Yahyâ b. Eyyûb'tan gelen rivayetlerin çoğunlukla aynı yahut benzerlikleri görülmektedir. Bu durumda hepsinin ortak kaynağı İsmâil b. Ca'fer'in cüzünün ravileri olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Müslim'in Ali b. Hucr vasıtasıyla İsmâil b. Ca'fer'den naklettiği hadislerde İsmâil b. Ca'fer<Alâ<Babası<Ebû Hureyre isnad kalıbı 36 defa geçmektedir. Bu isnad kalıbının özelliği Alâ'nın babasının Ebû Hureyre rivayetlerini muhtevi cüzünün ravisi olmasıdır ki bu durumda isnaddaki kimselerin hepsinin müellif olduğu görülmektedir. Bu isnad kalıbıyla geçen rivayetlerden 11'i aynı, 18'i benzer ve 7'si farklı kategoridedir. Müslim'in Ali b. Hucr rivayetlerinde dikkat çeken bir diğer isnad kalıbı ise 17 defa geçen İsmâil b. Ca'fer<Abdullah b. Dînâr<İbn Ömer zinciridir. Bu isnad kalıbıyla gelen rivayetlerden 6'sı aynı, 5'i benzer ve 6'sı farklı kategoridedir. İbn Ömer'in azatlısı Abdullah b. Dînâr'ın ondan pek çok rivayeti vardır ve cüzü olduğu kaydedilmektedir.³¹ Görüldüğü üzere Müslim'in 3 ve 4 nesil öncesine kadarki hocaları hadislerini yazan kimselerdir. Müslim'in hocası Ali b. Hucr ve onun hocası İsmâil b. Ca'fer güvenilir, zabtları övülen hafız kimselerdir ve ayı zamanda hadislerini yazmışlardır. Bu durum metin mukayesesine neticesinde görüldüğü üzere hadis lafızlarının çok büyük oranda aynen nakledilmesini sağlamıştır.

Sahîh'teki Ali b. Hucr<İsmail b. Ca'fer rivayetlerinin mukayesesine, Sezgin'in iddia ettiği üzere³² isnaddaki müellif ravilerin varlığı hadisin doğrudan o kaynaktan alındığını yahut ahberena, haddesena gibi eda lafızlarının şifâhî nakli yahut yazılı kaynakları ifade ettiğini değil bilâkis her ne kadar yazılı kayıtların varlığının yanı sıra hadislerin isnaddaki eda lafızlarının işaret ettiği üzere şifâhî nakline delalet ettiğini göstermektedir. Şayet Sezgin'in dediği gibi olsaydı metin mukayesesine sonucu

³⁰ İbn Hâcer, *Tehzîb*, VII, 294.

³¹ Bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 48; Uğur, Müctebâ, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara: TDV yayınları, 1996, s. 54.

³² Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 25, 49. 93.

yaptığımız tasnif düşünüldüğünde bütün hadislerin yapı ve lafız itibarıyla aynı olmaları beklenirdir. Ancak metin mukayesesi sonucu rivayetler arasında görülen harf-i cerrin düşmesi yahut yerine manaca benzerinin bulunması, atıf harflerinin farklılığı, soru edatlarının olup olmaması, bazen kelimelerin düşmesi ya da yerine aynı manaya gelen başka kelimenin geçmesi gibi ufak farklılıkların varlığı, yazılı kayıtla birlikte şifahî rivayete işaret etmektedir. Tıpatıp benzer hadislerin oranının da azımsanmayacak sayıda olması, bir kopyalama/intihalden değil Müslim'in lafzî rivayetteki titizliğinin göstergesidir. Nitekim mana ile rivayete hiç rastlanmamıştır.

Darimî (v. 255) ve Sünen'i

Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm et-Temîmî es-Semerkandî ed-Dârimî kendi ifadesiyle Abdullah b. Mübârek'in vefât ettiği yıl yani 181'de Semerkand'da doğmuştur.³³ İlim tahsili için Horasan, Suriye, Irâk, Mısır ve Hicaz gibi ilim merkezlerine gitmiştir.

Dârimî hem ahlâkî hususiyetleriyle hem de zekâsı ve ilmî kapasitesiyle temayüz etmektedir. Şîrâzî "Abdullah son derece zeki ve dindardı" diyerek bu duruma işaret ettikten sonra onun hafıza gücü, anlama ve kavrama kapasitesinin yanı sıra ibadet ve takvâda eşsiz bir şahsiyet olduğunu vurgulamaktadır.³⁴ İbn Hibbân "Hadis ezberleyen, fıkhamı yapan, toplayan, tasnif eden ve rivayet eden mutkin ve dindar biriydi", Ahmed b. Hanbel "Güvenilirdir, ona dünyayı sundular kabul etmedi", Ebû Hâtîm "Döneminin önde gelen âlimlerindendir"³⁵, Zehebî "Hafız bir Semerkand âlimidir."³⁶ İbn Hâcer "Güvenilir, faziletli ve hafız bir alimdi,"³⁷ şeklinde onu tavsif etmektedir. Dârimî'nin hicrî III. asırda hadis ilminin merkezi haline gelen Horasan bölgesinin önde gelen âlimlerinden olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtîm er-Râzî Dârimî'yi hadis tenkidi hususunda da otorite kabul etmiş ve cerh ve tadil ile ilgili görüşlerine itibar etmişlerdir.

Yezîd b. Hârûn, Hâlid b. Mahled, Affân b. Müslim, Nadr b. Şümeyl gibi âlimlerden ilim öğrendi. Daha sonra Bağdât'a gidip orada hadis rivayet etti. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Zûr'a, Ebû Hâtîm gibi meşhur âlimlere ilim öğretti.

Dârimî'nin günümüze ulaşan en meşhur hadis eseri bazı hadisçilerin *Müsned*

33 Zehebî, *Siyer*, XII, 228.

34 Zehebî, *Siyer*, XII, 227.

35 Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, X, 32; Zehebî, *Siyer*, XII, 227; İbn Hâcer, *Tehzib*, V, 295.

36 Zehebî, *Siyer*, XII, 227-228.

37 İbn Hâcer, *Tehzib*, V, 294.

diye isimlendirdikleri *Sünen*'idir.³⁸ Ancak eser mukaddimesinin yanı sıra taharettten vasiyyete kadar uzanan fikhî bölümleri içermektedir. Dolayısıyla kitap bu muhtevası ile ale'r-ricâl sistem anlamında bir müsned değil, sünen'dir. Ancak Dârimî'nin *Sünen*'i mürsel ve mevkûf hadisleri de önerdiğinden sünenlerin muhtevasının da dışına çıkmaktadır.

Sünen'in kıymetli ve özgün mukaddimesinde Arapların İslâm öncesi bazı uygulamaları, Hz. Peygamber'in sîreti, hadislerin yazıya geçirilmesi ve ilmin fazileti ile ilgili mevzulara dair hadisler mevcuttur.³⁹ Alâî ve İbn Hâcer gibi hadis otoritelerinin *Sünen*'i *Kütüb-i Sitte*'nin altıncı kitabı olmaya layık görmeleri eserin kıymetini göstermesi açısından önemlidir.

Müslim-Dârimî ilişkisi

Müslim Dârimî'den 64 hadis rivayet etmiştir. Bunlardan sadece 11'i Dârimî'nin *Sünen*'inde yer almaktadır. Söz konusu 11 rivayetten 7'si tahvil, lafzın başka bir raviye aidiyeti yahut ihtisar sebebiyle metin mukayesesine dâhil edilememiştir. Geriye kalan 4 rivayetten 3'ü aynı, 1'i benzer kategorisinde bulunmaktadır. Metin mukayesesesi neticesinde Müslim'in Dârimî'den naklettiği hadislerde ortaya çıkan isnad kalıpları şöyledir:

(3)Ebû'l-Yemân<Şuayb<Zührî<Ebû Seleme b. Abdirrahman<Âişe (r.anhâ); (3) Mervân b. Muhammed ed-Dimeşki<Saîd b. Abdülazîz<Atıyye b. Kays<Kaz'a<Ebû Saîd el-Hudrî; (2)Yahyâ b. Hassan<Süleyman b. Bilâl<Hişâm b. Urve<Babası<Âişe (r.anhâ). İlk isnad kalıbında Dârimî'nin yanı sıra hocası Ebû'l-Yemân'ın, hocasının hocası Şuayb'ın ve onun hocası Zührî'nin hadis yazan ve eser sahibi kimseler olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim Azamî *Cüz'ün fîhi Ahâdisu Ebi'l-Yemân* adında bir yazma eserden bahsetmekte ve bu eserin her ne kadar Ebû'l-Yemân'a nispet edilse de Zührî'ye aidiyetinin daha doğru olduğunu söylemektedir.⁴⁰ Çünkü Ebû'l-Yemân hocası Şuayb'ın kitaplarını rivayet icazeti almıştır ki onun da Zührî'nin kitaplarını yazdığı bilinmektedir. Dolayısıyla Müslim bu isnadla bir nevi Zührî'nin kitaplarına vâsıl olmaktadır. Yazılı bir eserin mevcudiyeti bahsi geçen isimlerin hocalarından semai'nin olmadığı gibi bir vehme düşülebilir. Ancak bahsi geçen isimlerin aralarında likâ gerçekleşmiştir ve hoca-talebe ilişkisi mevcuttur. Nitekim Ahmed

38 Doğru olan bu eseri *Müsned* değil, *Sünen* diye adlandırmaktır. Bkz. Güler, *Hadis Literatürü*, s. 70, dpnt. 361.

39 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: İFAV, 2003, s. 124. Ayrıca bkz. Dıhlevî, *Büstanu'l-Muhaddisin*, s. 92; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 290; Güler, *Zekerîya, İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, Konya: Adal Ofset, 2002, s. 69-70.

40 Bkz. Azamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 250.

b. Hanbel Bîşr'in babası Şuayb b. Ebû Hamza hadislerini sema ve kıraat yoluyla değil de yalnızca icazetle aldığını öğrenince onun hadislerini sadece itibar için yazmıştır.⁴¹ O *Müsned*'inde Şuayb b. Ebû Hamza hadislerini Ebû'l-Yemân Hakem b. Nâfi vasıtasıyla nakletmiş dolayısıyla sadece icazeti yeterli görmeyip sema'ı gerekli görmüştür.⁴² Dolayısıyla bu anekdot Ebû'l-Yemân'ın hocası Şuayb'dan sema' veya kıraat metodlarından biriyle hadislerini aldığına işaret etmektedir. Nitekim o, Şuayb rivayetlerini ihbarla nakletmektedir.

Sahîh'te Dârimî'den nakledilen rivayetlerden çok azı metin mukayesesine uygun olduğundan kesin bir neticeye varmak mümkün olmasa bile sadece Müslim'in değil hocalarının da büyük çoğunluğunun yazılı kaynaklara dayandığı görülmektedir. Dolayısıyla rivayette esas alınacak yazılı bir kaynak rivayetin lafzını muhafazada etkin bir rol üstlenmiştir.

Hennâd b. Serî (v. 243) ve Zühd'ü

Ebû's-serî Hennâd b. es-Serî b. Mus'ab et-Temîmî ed-Dârimî el-Kûfi 152 yılında doğmuştur.⁴³ Döneminin Kûfe şeyhi olan Hennâd b. es-Serî gece gündüz çokça ibadet ettiği, hiç evlenmeyip münzevi bir hayat yaşadığı için "Kûfe rahibi" diye anılmıştır.⁴⁴ Onun zühdünün Hz. İsa zühdüne benzediği söylenmiştir. Hennâd b. Serî'nin varrâk olduğu ve Vekî'nin ona hadis yazdırdığı bilinmektedir.⁴⁵

Hennâd b. es-Serî, takvası ve hadis rivayetindeki ehliyeti âlimlerce takdir edilmiş ve övülmüş biridir. Ahmed b. Seleme onun sürekli Kur'an-ı Kerim okuduğunu ve çokça ağladığını ve komşularının onun ibadet ve taatteki ısrarından hayretle bahsettiğini anlatmaktadır.⁴⁶ Ebû Hâtim "sadûk", Nesâî "sikâ", Zehebî "Hafız ve abiddi" ve "İmam, huccet", İbn Hâcer "sikâ", Zirikli ise "Muhaddis, zahid bir hadis hafızı" diyerek onu tavsif etmiştir.⁴⁷ Bunun yanı sıra İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde ona yer vererek, Vekî' hiç kimseye göstermediği tazim ve saygıyı göstererek, Ahmed b. Hanbel ise Kûfe'de hadis yazılacak kim var diye kendisine sorulduğunu Hennâd'ı işaret ederek

41 İbn Ebû Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî; 1371-73/1952-53, II, 359.

42 Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, (thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafa Âl-i Bahbah Dimyâtî), y.y: Dârü'l-Hüdâ, 2003, s. 333.

43 Zehebî, *Siyer*, XI, 465.

44 Zehebî, *Siyer*, XI, 466; İbn Hâcer, *Tehzîb*, XI, 71; Zirikli, *A'lâm*, VIII, 96.

45 Moğoltay, *İkmâlu-Tehzîbü'l-Kemâl*, XII, 169.

46 Zehebî, *Siyer*, XI, 466.

47 Zehebî, *Siyer*, XI, 465-66; İbn Hâcer, *Tehzîb*, XI, 71; *Takrib*, s.1025; Zirikli, *A'lâm*, VIII, 96.

ve Dârekutnî ondan hadis yazarak onun güvenilirliğine dikkat çekmiştir.⁴⁸ Hadis rivayetinde ehil hâfız ve musannif bir muhaddis olduğunu anlaşılan Hennâd b. Serî'nin hadis rivayetindeki titizliğinden dolayı az hadis rivayet ettiği söylenmektedir.⁴⁹

İbn Sa'd Muhammed b. Abdullah b. Numeyr'e kimden hadis yazayım diye sorduğunda o cevaben hadis yazmaya Hennâd'la başlaması gerektiğini, çünkü onun faydalı pek çok eseri olduğunu ve Kûfelilerin hadislerini rivayet ettiğini söylemiştir.⁵⁰

Hennâd b. es-Serî Ebû'l-Ahves (v. 179), Abdullah b. Mübarek (v.181), Ali b. Müshir (v.189) ve Süfyan b. Uyeyne (v.198) gibi Kûfe'nin önde gelen muhaddislerinden ilim öğrendi. *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamı, Ebû Hâtim (v.277), İbn Ebî Dünyâ (v. 281) ve Mutayyân (v.297) ise ondan hadis rivayet etmiştir.

Hadis yazdığı bilinen Hennâd b. es-Serî'nin pek çok eseri olduğu söylenmektedir. Ancak sadece *Zühâd* adlı büyük bir eseri günümüze ulaşmış ve matbudur. Abdurrahman b. Abdulcebbar el-Ferîvâî'nin tahkikiyle 2 cilt halinde Kuveyt'te basılmıştır. Basma nüshaya göre 1442 hadis ve âsârı muhtevidir.⁵¹

Müslim-Hennâd b. Serî İlişkisi

Müslim Hennâd b. Serî'den 25 hadis nakletmiştir. Bunlardan yalnızca 3'ü Hennâd'ın eserinde de mevcuttur, biri Müslim metnin tamamını vermeksizin isnadı ve lafız farklılığı olan kısmı naklettiği için metin mukayesesine dâhil edilememiştir. Geriye kalan iki rivayet lafızları aynı rivayetler kategorisinde incelenmiştir. Bu üç rivayet neticesinde ortaya çıkan isnad kalıbları şöyledir: Ebû'l-Ahves<Ebû İshâk<Amr b. Meymûn<Abdullah b. Mes'ud; Ebû'l-Ahves<Sâid b. Mesrûk<Abâye b. Rifâ<Dedesî (Râfî' b. Hadîc); Ebû'l-Ahves<Eş'as b. Ebû Şa'sâ<Babası<Mesrûk<Hz. Âişe. Müslim'in Hennâd'tan rivayetlerinin 16'sında hocası Ebû'l-Ahves'tir. Abdullah b. Mübarek'ten 4, Abde b. Süleyman'dan 3, Abser, İbn Ebî Zâide ve Ali b. Müshir'den ise 1'er hadisi mevcuttur. Müslim Hennâd rivayetlerinin tümünü "haddesenâ" sigası ile nakletmiştir. Bilindiği üzere "haddesenâ" semayı dolayısıyla şifâhî rivayeti ihsas eden bir eda sigasıdır. Ancak bu Hennâd'ın hadislerin tahammülü veya edası esnasında hiçbir şekilde yazılı materyal yahut kitap kullanmadığı manasına gelmez ki hâlihazırda hocası varrâk ve musanniftir. Görüldüğü üzere rivayette esas alınacak yazılı bir kaynağın varlığı söz konusudur. Ancak Müslim-Hennâd ilişkisi hakkında

48 Zehebi, *Siyer*, XI, 465; İbn Hâcer, *Tehzîb*, XI, 71.

49 Moğoltay, *İkmâlu-Tehzîbü'l-Kemâl*, XII, 169.

50 Moğoltay, *İkmâlu-Tehzîbü'l-Kemâl*, XII, 169.

51 Eser ve yazmaları hakkında bilgi için bkz. Sezgin, *GAS*, I, 211; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 69, 148; Kehhâle, *Mucemu'l-müellifîn*, IV, s. 66; Güler, *Hadis İlimleri Literatürü*, s. 118.

kesin bir neticeye varmak için daha önce bahsi geçen sebeplerden dolayı yeterli metin mukayesesi imkânı söz konusu olamamıştır.

İbn Ebî Şeybe (v. 235) ve Musannef'i

Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim b. Osman el-Absî el-Kûfî 159/776 yılında doğmuştur.⁵² Aslen Vâsıt'lı olup daha sonra Kûfe'ye yerleşmiştir.⁵³ Kûfe gibi büyük bir ilim merkezinde olmasına rağmen Basra, Hicaz, Irak ve Şam bölgelerine ilim tahsili için seyahat etti. Ömrünün son zamanlarına doğru ise Bağdât'ta giderek buradaki Rusâfe Mescidinde yaklaşık 30 bin kişiye ders verdi.⁵⁴

Hadis ilminin önde gelen imamlarından İbn Ebî Şeybe hadisleri çok iyi ezberlemesinin yanı sıra hadislerini yazmış ve yazdırmıştır. Nitekim âlimler onun hadislerin müzakeresi, rivâyeti ile kitap te'lif ve tasnifinde eşsiz olduğunu her defasında vurgulamıştır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v.222) hadis ilmini dört önemli muhaddise dayandırmakta ve ilk sırada Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe'yi "hadisi en güzel serdeden, tasnif ve düzene koyan" kişi olarak zikretmektedir.⁵⁵ Sâlih b. Muhammed Cezere (v.279) ise yetiştirdiği âlimler içerisinde müzakere esnasında hafızası en güçlü kişinin İbn Ebî Şeybe olduğunu söylemiştir.⁵⁶ Zehebî ise onun hafızasının güçlülüğüünün "İlim deryalarından bir derya idi" şeklinde darb-ı meselle ifade edildiğini kaydetmektedir.⁵⁷ Ahmed b. Hanbel "sadûk", İclî "'Ebûbekir hadisleri ezberleyen güvenilir biriydi", Ebû Zur'a "Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe'den daha iyi hadis ezberleyen görmedim", Zehebî "İmam, hafızların efendisi, büyük eserlerin sahibi"⁵⁸, İbn Hâcer "Güvenilir, hafız, tasnif sahibi"⁵⁹ diyerek onun güvenilirliğini dile getirmişlerdir. İbn Ebî Şeybe'nin hafızası son derece güçlü ve pek çok hadisi ezbere bilen bir muhaddis olmasına rağmen "En az yirmi bin hadisi imlâ yoluyla yazdırmayan birine hadisçi denilmez."⁶⁰ şeklindeki düşüncesi onun hadisçiliği hakkında pek çok ipuçları içermektedir.

52 Zehebî, *Siyer*, XI, 122; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1678; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s.66. İbn Ebî Şeybe ve eseri hakkında detaylı bilgi için bkz. Yatkın, Nihat, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbu'l-Musannef'i*, (doktora tezi, Erzurum), 1998, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

53 Moğoltay, *İkmâlu Tehzîbü'l-Kemâl*, VIII, 167.

54 Zehebî, *Siyer*, XI, 125.

55 Zehebî, *Siyer*, XI, 124; İbn Hâcer, *Tehzîb*, VI, 3-4.

56 Zehebî, *Siyer*, XI, 125; İbn Hâcer, *Tehzîb*, VI, 4.

57 Zehebî, *Siyer*, XI, 123.

58 Zehebî, *Siyer*, XI, 123-124.

59 İbn Hâcer, *Takrîb*, s. 320.

60 Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyutî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (thk. Abdülvehhab Abdüllatif), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1979, I, 26.

Vekî' b. el-Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdullah b. Nümejr, Abdullah b. Mübarek, Ebû Davûd et-Tayâlisî aynı zamanda eser sahibi olan ve kendilerinden çokça hadis rivayet ettiği hocaları arasındadır. Tirmizi hariç *Kütüb-i Sitte* müellifleri ondan hadis almış ve ilminden istifade etmiştir. Nesâî ondan Ahmed b. Ali el-Kâdî vasıtasıyla hadis nakletmiştir. Darimî, Ahmed b. Hanbel, Kuteybe b. Saîd, Ebû Ya'lâ da ondan hadis nakleden önemli muhaddislerdendir.

İslamî ilimlerin çeşitli alanlarında eserleri mevcut İbn Ebî Şeybe'nin hadis ilmi açısından en mühim ve çalışmamızın metin mukayesesinde müracaat ettiğimiz eseri *Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*'dır. Musannef türü çalışmalar herhangi bir konuda gelen her türlü haberi toplama maksadıyla te'lif edildiklerinden merfû haberlerin yanı sıra mevkuf ve maktuları da muhtevidirler. İbn Ebî Şeybe de *Musannef*'te her bölümde o konuda mevcut merfû, mevkuf ve maktu rivayetlere, ayrıca tabiilerden sonraki âlimlerin fetvalarına da yer vererek, eseri okuyana söz konusu meselede icmâ yahut ihtilafı anlama kolaylığı sağlamıştır. Eser Kemal Yusuf el-Hut neşrine göre toplam 37943 rivayet içermektedir. Bu özelliğiyle eser sahasında yazılmış en hacimli ve muhtevası en zengin çalışmadır.

Müslim-İbn Ebî Şeybe İlişkisi

Müslim *Sahih*'inde İbn Ebî Şeybe'den 1296 hadis tahriç etmiştir. İbn Hâcer *Zühre* isimli bir eserden naklen Müslim'in İbn Ebî Şeybe'den 1540 hadis rivayet ettiğini kaydetmektedir.⁶¹ Ancak Cevamiu'l-kelim adlı hadis programında yaptığımız tarama neticesinde biz bu rakama ulaşamadık. Nitekim İbn Ebî Şeybe ve *Musannef*'i ile ilgili bir doktora çalışmasında ise Ahmed Davudoğlu'nun *Sahih-i-Müslim Tercüme ve Şerhi*'nin çok yönlü fihristinden hareketle bu rakamın 1300 olduğu söylenmektedir.⁶² Her hâlükârda İbn Hâcer'in verdiği 1540 sayısına ulaşılamadığı görülmektedir. Hâlbuki *Tehzib*'deki ifade "Ondan Buhârî otuz, Müslim ise 1540 hadis rivayet etmiştir." şeklindedir. Bu ifadeden anlaşılan Buhârî ve Müslim'in İbn Ebî Şeybe'den rivayet ettikleri hadislerin sayılarının hangi eserlerine aldıkları belirtilmeksizin verilmiş toplam sayılar olduğudur. Bu itibarla geriye kalan 244 hadisi Müslim'in *Sahih*'i dışındaki eserlerinde rivayet ettiği anlaşılmaktadır. Ancak İbn Hâcer'in verdiği rakam Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerindeki rivayet sayısı olarak anlatılagelmıştır

Müslim'de geçen İbn Ebî Şeybe rivayetlerini onun *Musannef*'inde taradığımızda büyük çoğunluğunun aynı rivayet zinciri ve aynı lafızlarla yer almış olduğunu gördük. Bunun yanı sıra 200 kadarı ise *Sahih*'te yer aldığı halde *Musannef*'te yoktur. Nitekim

61 İbn Hâcer, *Tehzib*, VI, 4.

62 Bkz. Yatkin, "Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbu'l-Musannef'i", s.143.

Suyutî Müslim'in vicade yoluyla alınan hadisler naklettiğinden dolayı tenkit edildiğini söyledikten sonra örnek olarak İbn Ebî Şeybe rivayetini nakletmektedir.⁶³ *Sahih*'te bu şekilde İbn Ebî Şeybe'den 3 rivayet vardır ancak bunlar *Musannef*'te mevcut değildir.

Müslim'in eserinin en önemli meziyeti ve Buharî'nin eserine üstünlük yönü olarak zikredilen bir hadisin bütün tariklerini müteaddid isnatlarla ve muhtelif lafızlarla bir araya getirmiş olmasıdır.⁶⁴ Müslim'in İbn Ebî Şeybe'nin bin küsur rivayetini eserine alması ve Sezgin'in, "Daha evvelki edebiyatın bâblarına tâbî olma keyfiyeti, *Kütüb-i Sitt*e'nin hepsinde müşahade olunmaktadır"⁶⁵ tespiti ile birlikte değerlendirecek olursa Müslim'in İbn Ebî Şeybe'nin hadisin farklı senedlerini birarada toplaması ve bir hadisi müteaddid senedlerle rivayet etmesi metodundan istifade ettiği görülmektedir.

Mâmafih her ne kadar Müslim *Sahih*'ine bölüm ve konu başlıkları koymamışsa da *Musannef* ile mukayese edildiğinde İbn Ebî Şeybe'den alınan hadislerin muhteva açısından aynı bölüm ve bablarda geçmiş olması tertip ve tevbib yönünden de hocasından büyük oranda etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira Müslim eserine mukaddimesinde "Haddesenâ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe" diyerek rivayete kendisiyle başladığı hocasına eserinin hemen her sayfasında yer vermekte ve böylesi rivayetler adeta eserin iskeletini oluşturmaktadır. Bu sebepledir ki bu çalışmada Müslim'in İbn Ebî Şeybe'den rivayetlerini metin mukayesesine dâhil etmek mümkün olamamıştır. Bu hususun müstakil bir çalışma olarak incelenmesinin daha isabetli olacağı kanaatine varılmıştır. Zira Müslim'in hocası İbn Ebî Şeybe'den bu kadar çok hadis rivayet etmesinin bir anlamı olmalıdır. Bunun sebebi olarak akla ilk gelen Müslim'in kendisiyle aynı hassasiyetleri taşıyan İbn Ebî Şeybe'nin de lafzî rivayete önem vermesidir. Bu sebeple olsa gerek hafızası son derece güçlü ve hadis ezberinde çokça övülen bir kimse olmasına rağmen İbn Ebî Şeybe hadisleri ezberlemenin yanı sıra yazmayı da gerekli görmüştür. Hatta o 20 bin hadis yazdırmayı gerçek bir hadisçi olmanın koşulu kılmıştır. Bu hassasiyet onun hadislerin lafzını muhafazada ezberin yanı sıra yazıyı da gerekli gördüğüne ve ezberle birlikte yazıyı hadislerin lafzını muhafazada en etkili yöntem kabul ettiğine işaret etmektedir.

63 Suyutî, *Tedrib*, s. 348.

64 Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih*, s. 219.

65 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 105.

İshâk b. Râhûye (v.238) ve Müsned'i

Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî h. 161/778 yılında Merv'de dünyaya gelmiştir.⁶⁶ Onun 163/780⁶⁷ veya 166/783⁶⁸ yılında doğduğunu söyleyenler de vardır ancak genel kanaat 161 yılında doğduğunu yönündedir. "Hâfız", "emîrû'l mü'minin fi'l hadis", "şahinşah", "Horasan'ın fakih ve muhaddisi" gibi unvanlarla anılagelmiştir.

İlk tahsilini Merv'de yapan İbn Râhûye 23 yaşından itibaren ilim yolculuklarına çıkmaya başlamıştır. 184 yılında 23 yaşındayken Irak'a gitmiş⁶⁹, oradaki büyük âlimlerle görüşmüş ve etbâu't-tâbiînin büyüklerinden hadis yazmıştır.⁷⁰ İshâk, Bağdat'ın yanı sıra diğer ilim merkezleri olan Hicâz, Yemen ve Şam'a da gitmiştir.⁷¹ İbn Râhûye tahsilini tamamladıktan sonra Nişâbur'a yerleşti ve ömrünün sonuna kadar burada yaşadı ve ilimle meşgul olmaya burada devam etti.⁷²

Hafızasının kuvvetiyle meşhur İshâk b. Râhûye hakkında İbn Hibbân "Fıkıh, ilim ve hıfz açısından zamanının önde gelenlerindendi", Ebû Zür'a "İshâk'tan daha hafızı görülmedi", Mizzî "Kendisinde hadis, fıkıh, hıfz, sıdk ve veranın bulunduğu bir din alimidir"⁷³, Zehebi "Büyük imam, Doğu'nun şeyhi, hafızların efendisi"⁷⁴, İbn Hâcer ise "Sika, hafız ve müctehittir."⁷⁵ diyerek onu tevsik etmiştir.

İshâk b. Râhûye'nin hadis rivâyet ettiği Abdullah b. Mübârek (v.181), Fudayl b. İyaz (v.187), Cerîr b. Abdilhamid er-Râzî (v.188), İsmâil b. Uleyye (v.193), el-Velid b. Müslim (v.195), Vekî'b. el-Cerrâh (v.197), Abdullah b. Vehb (v.197), Süfyân b.

66 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 116; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, II, 378, Zehebi, *Siyer*, XI, 359; İbn Hacer, *Tehzib*, I, 197, 83. İshâk b. Râhûye ve *Müsned*'iyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ebû Yakub İshâk b. İbrahim b. Mahled b. İbrahim el-Hanzalî, *el-Müsned İshâk b. Râhûye*, (thk. Abdulgâfur b. Abdülhak el-Belûşi), Medine: Mektebetü'l-imân, 1991, s. 16; Abdullah Aydın, 'İbn Râhûye', *DİA*, XX, 241; Dölek, Adem, *İshâk b. Râhûye ve Hadis İlmindeki Yeri*, Erzincan: Beka Yayınları, 2005.

67 Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnaî'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbete'hü'l-a'yan*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru Sadır, 1978, I, 200.

68 İbn Hacer, *Tehzib*, I, 197; İbn Râhûye, *el-Müsned*, s. 16.

69 Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, II, 378.

70 Zehebi, *Siyer*, XI, 359.

71 İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 200; İbn Hacer, *Tehzib*, I, 198.

72 Aydın, 'İbn Râhûye', *DİA*, XX, 241.

73 Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, II, 382-83.

74 Zehebi, *Siyer*, XI, 358.

75 İbn Hâcer, *Takrîb*, s. 99.

Uyeyne (v.198), Abdurrahman b. Mehdi (v.198), Abdurrezzâk b. Hemmâm (v.211) gibi yaklaşık 174 hocası vardır.⁷⁶ İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, İbrâhim b. Süfyân (v.249), Dârimî (v.255), İbn Kuteybe (v.276) Hasan b. Süfyân (v.303), İbnu Huzeyme (v.311) gibi pek çok muhaddise ve meşhur hadis imamlarına hocalık yapmıştır.⁷⁷

İshâk b. Râhûye'nin *Müsned* adlı çalışması ilk hadis kitaplarından olması bakımından önemlidir. 2648 hadis ihtiva eden IV. cildi günümüze ulaşan eserin 6 cilt olduğu ifade edilmektedir.⁷⁸ Tespitimize göre İbn Râhûye *Müsned*'ini sahâbi ravilerin mensup oldukları şehirleri esas alarak düzenlemiş, öncelikle sahih hadisleri derlediği eserinde ravilerin güvenilirliği ve hadislerin sıhhatine dair bilgi verip, garîb kelimeleri açıklamış ve bazı hadislerin yorumunu yapmıştır.

Müslim-İshâk b. Râhûye ilişkisi

Müslim *Sahîh*'inde hocası İshâk'tan 587 merfu toplam 605 hadis nakletmiştir. Bu merfû hadislerden ise 88'i İshâk'ın *Müsned*'inde yer almaktadır. Bunlardan yalnızca 35'i metin mukayesesine dâhil edilebilmiştir. Geriye kalan 53 rivayetin sadece isnadın verilip “هَذَا الْإِسْنَادُ وَمِثْلُهُ” denilerek metnin verilmemesinden dolayı metin mukayesesini yapılamamıştır. Metin mukayesesini neticesinde bahsi geçen bu 35 rivayetten 4'ünün lafızlarının aynı, 9'unun benzer, 22'sinin ise farklı olduğu görülmüştür.

Müslim'in İshâk'tan naklettiği hadislerin geneline bakıldığında ellisinde hocasının Cerîr b. Abdülhamîd (v. 188) bunlardan 12'sinde ise Cerîr'in hocasının Mansûr b. Mu'temîr (v.132) olduğu görülmektedir. Tekrar eden bu isnad kalıbını incelediğimizde ise hem İshâk'ın hocası Cerîr'in hem de Mansûr'un hadis yazan nüsha sahibi kimseler olduğu görülmüştür. Cerîr Mansûr'dan 800 hadis ihtiva eden bir kitabını yazmıştır.⁷⁹ Mansûr ise tahsiline başladığı ilk dönemlerde hadis yazımına taraftar olmayıp yalnızca hafızasına güvenirken daha sonraları pişmanlık duyarak hadislerini yazmaya başlamıştır.

Öte yandan İshâk b. Râhûye'nin diğer bir hocası Süfyân b. Uyeyne'nin de erken yaşlarda hadis yazmaya başladığından günümüze ulaşan bir hadis cüzü olduğundan bahsetmiştik. Aynı şekilde isnadlarda geçen İshâk'ın hocası Nadr b. Şümeyl'in hocası Şu'be'nin hadislerini yazdığını Şube'nin de hadisleri hem ezberleyen hem de yazan bir kimse olduğu malumdur. Nitekim *Sahîh*'te İshâk b. Râhûye<Nadr b. Şumeyl<Şu'be

76 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, II, 373-374; Zehebî, *Siyer*, XI, 359; İbn Hacer, *Tehzib*, I, 197.

77 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, II, 376-377; Zehebî, *Siyer*, XI, 359-360; İbn Hacer, *Tehzib*, I, 197.

78 Ziriklî, *A'lâm*, s. 292; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s.

79 Azamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 81.

kalıbıyla geçen 14 hadis mevcuttur. Abde b. Süleymân<Hişâm b. Urve<Babası, Ebû Muâviye<A'meş, Ebû Muâviye<Hişam, Ravh b. Ubâde< İmam Mâlik isnadındakilerin tümü yine İshâk'ın hocalarından Abdülvehhâb b. Abdülmecîd es-Sekafî, Vekî hadis yazan ve yazdıran kimselerdir. Görüldüğü üzere sadece Müslim'in hocasının değil onun hocaları ve hocalarının da hocalarının eser, cüz, nüsha sahibi yahut hadis yazan kimseler olduğu görülmektedir.

Son olarak Müslim ile İshâk rivayetlerinin mukayesesi neticesinde ortaya çıkan lafız farklılıklarının diğer tüm mukayeseler göz önünde bulundurulduğunda nispeten fazlalığı dikkat çekmektedir. Bunun sebebi muhtemelen Müslim'in erken yaşlarda hocası İshâk'tan hadis rivayet etmesi ve muhtemelen *Sahih*'ini yazdığı esnada onun hayatta olmaması dolayısıyla ondan rivayetlerini tekrar müzakere etme fırsatı yakalayamamasıdır. Zira Müslim'in eserini hocalarının çoğunluğu hayattayken yazmış ve aynı hocasına tekrar tekrar giderek hadis müzakeresi yapmıştır.

Saîd b. Mansûr (v. 227) ve Sünen'i

Ebû Osman Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Mervezî et-Talâkânî el-Belhî el-Horasânî 137 yılında Horasan'ın Belh şehrinin Cüzecânî kasabasında doğmuştur.⁸⁰ Horasan, Hicâz, Irak, Mısır, Şam, Cezîre gibi merkezlere ilmî seyahatler yaptı ve nihayetinde Mekke'ye yerleşmiştir.⁸¹

Saîd b. Mansûr hadis ilmindeki ehliyeti sebebiyle kaynaklarda hâfız, imam, hüccet, şeyhu'l-harem gibi unvanlarla anılmıştır. Nitekim Ebû Hâtim (v. 277) "Son derece güvenilir, hadis toplayıp tasnif eden biridir", Halîlî (v.359) "Alimler güvenilirliği hususunda ittifak etmiştir"⁸², Zehebi "Hafız, imam ve Şeyhu'l-haremdir"⁸³, İbn Hâcer ise "Güvenilir bir musanniftir."⁸⁴ diyerek onu tevsik etmiştir. Talebelerinden Harb el-Kirmânî (v. 280) de hocası Saîd'in hafızasının güçlüğüne ve hadis rivayetindeki titizliğine şu sözleriyle işaret etmektedir: "219 senesinde ondan hadis yazdım. 10 bin kadar hadisi bize hafızasından yazdırdı. Zaten bundan sonra pek çok hadis kitabı tasnif etti ki ilmi buna yetecek kadar genişti."⁸⁵ Zira talebesinin verdiği tarihe bakıldığında Saîd b. Mansûr'un bu sıralarda 80'li yaşlarda olduğu görülmektedir

80 Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Ricâlü-Sahîh-i Buhârî*, I-II, (thk. Abdullah el-Leysî), Beyrut: Dârü'l-Mârifet, 1987, I, 295; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XI, 77; Moğoltay, *İkmâlu-Tehzibü'l-Kemâl*, V, 360.

81 Zehebi, *Siyer*, X, 586.

82 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XI, 80-81.

83 Zehebi, *Siyer*, X, 586.

84 İbn Hâcer, *Takrîb*, s. 241.

85 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XI, 81; Zehebi, *Siyer*, X, 587; İbn Hâcer, *Tehzib*, IV, 90.

ki bu yaşına rağmen hafızasının hala berrak ve ezberinin kuvvetli olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan el-Kirmânî'nin sözü Saîd'in eserlerini 219 yılından sonra yazdığına da işaret etmektedir.

Ezber kabiliyetine ve gücüne rağmen Saîd b. Mansûr hadislerini yazmış ve hadis rivayetinde kendi kitabını esas almıştır. Hatta kitabının güvenilirliğinden dolayı her daim kitabına bağlı kalma hususunda ısrar eder ve kitabında başkalarının rivayetine muhalif bir şey görse dahi ondan vazgeçmezdi.⁸⁶

Saîd b. Mansûr'un en çok etkilendiği ve istifade ettiği hocaları Leys b. Sa'd (v.175), Mâlik b. Enes (v. 179), Abdullah b. el-Mübârek (v. 181), Cerîr b. Abdilhamîd Hüseyim b. Beşîr (v.183), Abdullah b. Vehb (v. 197), Süfyân b. Uyeyne'nin (v. 198) aynı zamanda ilk musannifler olması dikkat çekicidir.⁸⁷ Saîd b. Mansûr'dan rivayette bulunan ve tasnif devrinin önde gelen şahsiyetlerinden olan talebeleri arasında Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, Ebû Zûr'a er-Râzî (v. 264), Ebû Dâvûd (v. 275) mevcuttur.⁸⁸

Saîd b. Mansûr'un pek çok eseri olduğu bilinmekte ancak bugün elimizde sadece *Musannef* diye de anılan *Sünen*'inin III. cildine ait kısım mevcuttur. Eserin müellifinden ravisi, Muhammed b. Alî b. Zeyd es-Sâ'îğ olup, bu tek cilt faraizin son bölümü, cihad, vasaya, nikâh ve talak kitaplarını muhtevidir. Eser çok miktarda mu'dal, munkatı ve mürsel hadis ihtiva etmektedir. Öte yandan eserde birçok sülâsî hadis olduğu da söylenmektedir.⁸⁹

Müslim-Saîd b. Mansûr ilişkisi

Müslim *Sahîh*'inde Saîd b. Mansûr'dan 60 hadis nakletmiştir.⁹⁰ *Sünen*'in büyük çoğunluğu eksik olduğundan bize ulaşan 2978 hadis ihtiva eden kısmında bahsi geçen 60 hadisten yalnızca 17'si yer almaktadır. Bu 17'den ise sadece 11'i metin mukayesesine elverişlidir. Geriye kalan 7'si tahvil yahut telfik sebebiyle mukayese edilememiştir. Müslim'in Saîd b. Mansûr'dan *Sahîh*'te naklettiği bu 11 hadisi aynı

86 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XI, 81; Zehebi, *Siyer*, X, 590; İbn Hâcer, *Takrib*, s. 241.

87 Bkz. Zehebi, *Siyer*, X, 586-87 Saîd b. Mansûr ve bahsi geçen hocaları arasındaki ilişkiye dair önemli bilgi ve tespitler için bkz. Ali Akyüz, *Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşası*, İstanbul: İFAV, 1997, s. 72.

88 Bkz. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XI, 79; Zehebi, *Siyer*, X, 587.

89 Dıhlavî, *Bustânu'l-muhaddisîn*, s. 56-57. Ayrıca *Sünen*'in hususiyetleriyle ilgili detaylı bilgi ve kaynaklarının yazılı olduğuna dair tespit ve tahlil için bkz. Akyüz, *Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşası*, s. 68-72.

90 Zühre adlı eserde de Müslim'in ondan 60 hadis rivayet ettiği belirtilmektedir. Moğoltay, *İkmâlü Tehzibü'l-Kemâl*, V, 360.

sened ve metne sahip Saïd'in *Sünen*'indekilerle mukayese ettiğimizde 3'ünün lafızlarının aynı, 2'sinin benzer, 6'sının ise farklı olduğu görülmüştür.

Metin mukayesesıyla ortaya çıkan lafızlar arası benzerlik yazılı rivayete işaret etmektedir ki Saïd'in hafızası güçlü ve hadis ezberi düzgün bir kimse olmasının yanı sıra hadislerini yazdığından ve yazdırdığından yukarıda bahsetmiştik. Daha da ötesinde Saïd b. Mansûr'un istifade ettiği hocalarının hatta onların hocalarının da eser sahibi olması sadece Saïd'in değil onun kaynaklarının da yazılı olduğunu gözler önüne sermektedir. Örneğin Abdullah b. Mübârek<Musâ b. Ukbe<Nafi<İbn Ömer, Abdullah b. Vehb<Amr b. el-Hâris<Bükeyr b. Eşecc isnad kalıbındakilerin her biri hafız ve müelliftir, Amr ise aynı zamanda fakihdir. Abdullah b. Vehb'in Amr b. el-Hâris'ten (v. 149) bir kitap elde ettiği, Bükeyr b. Abdullah el-Eşecc'in (v. 122) ise kitapları olduğu ve talebelerinin bunları ondan rivayet ettiği bilinmektedir.⁹¹ İki isnadda Amr b. el-Hâris'in hocası olarak adı geçen Yezîd b. Ebû Habîb'in de hadis yazdığı ve hadislerini muhtevi bir cüzün Leys tarafından rivayet edildiğini bilmekteyiz.⁹² Bunun yanı sıra Abdullah b. Vehb'in bir diğer hocası Ebû Hânî el-Basrî'nin (v. 142) de kitabı mevcuttu.⁹³ Aynı şekilde güvenilir, meşhur hafız ve fakih Hammâd b. Zeyd'in (v.179) de hocası Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (v. 131) derslerinde yazdığı⁹⁴ ve onun bir kitabına sahip olduğu söylenmektedir. Hocası Eyyûb'e gelince çok sayıda hadis yazdığı bu sebeple de İbn Sa'd'ın onu hadis biriktiricisi diye tavsif ettiği bilinmektedir.⁹⁵ Yine İshâk'ın hocalarından Ebû Avâne'nin hadis yazan ve kitaplarından hadis rivayet eden bir kimsedir.⁹⁶ Hâlid b. Abdullah<İsmâil b. Ebû Hâlid<Abdullah b. Ebû Evfâ isnadındakilerin de her biri hadis yazan kimselerdir. Hâlid hadis yazmış ancak hocasına okuyamadan ölmüştür.⁹⁷ İsmâil b. Ebû Hâlid'te de hocası Abdullah b. Ebû Evfâ'dan yazdığı hadisler mevcuttu.⁹⁸ Yine Hâlid'in hocalarından Süheyl b. Ebî Sâlih'in babasından naklettiği bir hadis cüzü olduğundan daha önce bahsetmiştik.

91 Azamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 110, 114.

92 Azamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 243.

93 İbn Hâcer, *Tehzîb*, I, 358.

94 Yahyâ "Eyyûb'un derslerinde Hammad'dan başka hiç kimse yazmazdı" demiştir. Rivayetlere göre o kör ve ümmîydi ancak Ubeydullah b. Ömer de onu hadis yazarken gördüğünü söylemektedir. Bkz. İbn Hâcer, *Tehzîb*, III, 11. Rivayetlerin tümü bir arada düşünüldüğünde Hammâd b. Zeyd'in doğuştan kör olmadığı anlaşılmaktadır. Ümmîliğiyle ilgili rivayet gelince Hammâd gibi fakihliği ve hadisçiliğiyle şöhret bulmuş bir âlimin okur-yazar olmaması düşünülemez. Dolayısıyla bu bilgi tahkike muhtaçtır.

95 İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 14; İbn Hâcer, *Tehzîb*, I, 398.

96 İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 43.

97 Azamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 182.

98 İbn Hâcer, *Tehzîb*, V, 151.

Bu tablo *Kütüb-i Sitte*'nin yazılı kaynaklarının olup olmadığı tartışması bir yana bir önceki dönemini temsil eden Saïd b. Mansûr'un ve çağdaşlarının eserlerinin, hatta bir öncesinin dahi yazılı kaynaklara dayandığının önemli bir göstergesidir.

Yazılı kaynakların varlığına rağmen Saïd b. Mansûr'un sema olmaksızın kitaptan hadis rivayet etmediğini semâya son derece önem verdiğini Leys b. Sa'd'ın kâtibi Ebû Sâlih el-Mısri'ye (v. 223) bu hususta yönelttiği soruların tetkikinden çıkarmak mümkündür.⁹⁹ Nitekim Saïd b. Mansûr'un hadisleri tahammül ve eda ederken istisnalar dışında daima “حَدَّثَنَا” lafzını kullandığı görülmektedir. Her ne kadar “حَدَّثَنَا” ile “أَخْبَرَنَا” lafızları arasında fark gözetilmediği ifade edilse de sürekli “أَخْبَرَنَا” yı kullananlar¹⁰⁰ olduğu gibi bu iki lafzı ayırt edenler¹⁰¹ de olmuştur. Dolayısıyla Saïd b. Mansûr'un arza tahsisi yaygın hale gelen “أَخْبَرَنَا” yerine “حَدَّثَنَا” yı tercihi muhtemelen merviyatının tamamını sema yoluyla aldığını açık bir şekilde ifade etmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde bu iki rivayet lafzını birbirinden açık bir şekilde ayırdığı bilinen Müslim de hocası Saïd b. Mânsûr'dan rivayetlerinin tamamında “حَدَّثَنَا” yı tercih ederek yazılı kaynağın mevcudiyetine rağmen ondan aldığı hadislerin tamamında semasının varlığını göstermiştir.

Netice itibariyle Müslim'in hocası Saïd b. Mansûr ile irtibatını en güzel özetleyen *Sahih*'inin telifinde Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maïn, Osman b. Ebî Şeybe (v. 239) ve Saïd b. Mansûr'un sıhhatinde icma ettikleri hadisleri kastederek sadece sıhhatinde icmâ olan hadisleri eserine aldığını söylemesidir.¹⁰²

Yahyâ b. Maïn ve Cüz'ü

Ebû Zekeriya Yahyâ b. Maïn b. Avn b. Ziyad b. Bistâm b. Abdurrahmân el-Murri'nin hicri 158 yılının sonunda doğmuştur.¹⁰³ Yahyâ b. Maïn Bağdatlı'dır ancak Arap değil Serahslı'dır.¹⁰⁴

Hadis ilmindeki ehliyeti özellikle cerh-tadil uzmanlığıyla öne çıkan Yahyâ b.

99 Akyüz, *Saïd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşası*, s. 47.

100 Bağdâdî, *Kifâye*, s. 284-85.

101 Babanzâde Ahmed Naïm, *Hadis Usûlü ve İstılahları*, (yayına hazırlayan: Hasan Karayiğit), İstanbul: Düşün yayıncılık, 2010, s. 403.

102 Babanzâde, *Hadis Usûlü ve İstılahları*, s. 221.

103 Zehebî, *Siyer*, XI, 72; İbn Hâcer, *Tehzîb*, XI, 287. Yahyâ b. Maïn ve Eserleri ile ilgili müstakil çalışmalar Mustafa Işık, *Yahya b. Maïn'in Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, (yüksek lisans tezi, 1991), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cemâl Ağırman, “Yahyâ b. Maïn ve Hadis İlmindeki Yeri”, *CÜİFD*, sayı 1, (1996), s. 75-94; Erdinç Ahatlı, “Yahyâ b. Maïn'in Eserleri ve Kullandığı İhtilafı ve Garib Lafızlar”, *SÜİFD*, sayı 1, (1996), 211-232.

104 Zehebî, *Siyer*, XI, 72; İbn Hâcer, *Tehzîb*, XI, 288.

Maîn hakkında Ahmed b. Hanbel “Ricâl ilmini en iyi bilenimizdir” Ebû Hâtim “Yahyâ b. Maîn’in nefret ettiği bir Bağdat’lı görürsen bil ki yalancıdır”, Nesâî “Zekerîyya’nın oğlu güvenilir emin bir kimsedir ve hadis imamlarındandır”, Zehebî “İmam, hafız, uzman ve hadisçilerin hocasıdır”¹⁰⁵, İbn Hâcer ise “Cerh-tadil uzmanı, güvenilir, hafız meşhur bir alimdi”¹⁰⁶ diyerek onu tevsik ve tavsif etmişlerdir. Bir hadisin durumunu anlayabilmek için, onu elli defa farklı vecihleriyle yazdığı rivayet edilmektedir.¹⁰⁷ Hadisleri yazmış olduğu defterleri göstererek “Burada olmayan her hadis yalandır.”¹⁰⁸ şeklindeki ifadesi bu titizliğinin bir neticesi olarak güvenine işaret etmektedir.

Rihleyi çok önemseyen Yahyâ b. Maîn önemli bir ilim merkezi ve ulemanın uğrak yeri Bağdât’ta yaşamasına rağmen Basrâ, Kûfe, Mısır, Dimeşk, Rey, Horasan’a da ilmî seyahatler yapmıştır.¹⁰⁹

Yahyâ b. Maîn’in en çok istifade ettiği hocaları arasında İsmail b. Ayyâş (v. 182), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (v. 189), Muhammed b. Ca’fer el-Gunder (v. 193), İsmail b. İbrahim b. Uleyye (v. 193) gibi önemli âlimler vardır.¹¹⁰ Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd’ın yanı sıra Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrakî (v. 246), Cafer b. Muhammed et-Tayâlisî (v. 282) onun ilminden istifade eden kimselerdendir.¹¹¹

Ezber hadislerinin çokluğu ve geniş hadis bilgisinin yanı sıra onu asıl ayrıcalıklı kılan cerh tadil ilmindeki yetkinliğidir. Vefat ettiğinde geriye külliyatlı miktarda kitap bıraktığı söylenmektedir. Ancak daha çok cerh-tadil ve tabakât ilmindeki eserleri bilinen İbn Maîn’in bugün sadece bir hadis cüzü matbudur. Ebû Abdullah Ahmed b. Hasan es-Sûfî’nin (v. 306) İbn Maîn’den rivayet ettiği hadis cüzünde 65 hadis yer almaktadır.¹¹² Nitekim Zehebî de Yahyâ b. Maîn’e ait telif edilmiş hacimli bir eserin olmadığını ancak *Kütüb-i Sitte* ve diğer hadis kaynaklarında rivayetlerinin çokça geçtiğini söylemektedir.¹¹³ Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Yahyâ b. Maîn’in o güne ulaşan bir hadis eserinin de olmadığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki kaynaklarda onun bir

105 Zehebî, *Siyer*, XI, 71, 74.

106 İbn Hâcer, *Takrîb*, s. 597.

107 Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, I, 430.

108 İbn Hâcer, *Tehzîb*, XI, 288.

109 Zehebî, *Siyer*, XI, 81-82.

110 Zehebî, *Siyer*, XI, 72; İbn Hâcer, *Tehzîb*, XI, 216.

111 Zehebî, *Siyer*, XI, 73; İbn Hâcer, *Tehzîb*, XI, 217.

112 Cüz’de bulunan hadislerin tahrirci MÜSBE’de Cemal Ağırman tarafından 1988’de “Yahya b. Maîn ve Ebû Abdillâh Ahmed b. el-Hasan es-Sûfî’nin Yahya’dan Rivayet Ettiği Hadis Cüz’ü” adıyla 1988’de yüksek lisans tezi olarak yapılmıştır. Bu tez basılmamıştır.

113 Zehebî, *İber*, I, 327.

Müsned'inden bahsedilmektedir.¹¹⁴

Müslim-Yahyâ b. Maîn ilişkisi

Müslim *Sahîh*'inde Yahyâ b. Maîn'den sadece 4 hadis nakletmiştir. Yukarıda bahsi geçen İbn Maîn'in *Cüz*'ünde bu 4 hadise rastlanmamıştır. Hadis rivayetinde son derece dikkatli ve müteyakkız olan Yahyâ b. Maîn'in çok hadis topladığı ancak nakletmediği bilinmektedir. Zira İbn Maîn Müslim'in daha önce de bahsi geçtiği üzere verdiği sıhhat hükümlerine itibar ettiği dört hocasından biridir. Bu itibarla ondan bu kadar az hadis rivayet etmesi izaha muhtaçtır.

Yahyâ b. Maîn de rivayet lafızlarının kullanımı hususunda son derece titizdir. Ona göre ravî hadisi hocasından hangi yolla almışsa bu durumu rivayet esnasında belirtmesi gerekir. Yahyâ b. Maîn mevzuya dair görüşlerini bizatihi kendisi şöyle ifade etmektedir: "Râvî bir hadisi şeyhinden aldığı şekilde nakletmelidir. Eğer hadisi şeyhinden işiterek almışsa "حَدَّثَنَا" tabirini kullanmalı; şayet hocasına rivayet edeceği hadisleri arz etmişse bunu belirtmek için "عرضت" demelidir. Hadisleri icazet yoluyla almışsa bu durumu yine belirtmeli "أجاز لي" tabirini kullanmalıdır. Talebe hadisleri hocasından kıraat yoluyla almışsa "قرأت فلان" tabirini kullanmalı, "حَدَّثَنَا" yı kullanmamalıdır."¹¹⁵ Anlaşıldığı üzere Müslim kendisiyle aynı ilmî hassasiyetleri taşıyan hocalardan hadis rivayet etmiştir. Müslim'in Yahyâ b. Maîn rivayetlerini "حَدَّثَنَا" ile onun da aynı şekilde hocalarından tahdisle hadislerini nakletmesi rivayetlerinin semaya dayandığını ve aralarındaki likânın ve hoca-talebe ilişkisinin gerçekliğini göstermektedir.

Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî (v. 225) ve Muvatta

Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Abdullah b. Bukeyr b. Abdurrahman et-Temîmî el-Hanzalî en-Nisâbü'rî 142 yahut 152'de doğmuştur.¹¹⁶ Memleketi Horasan'ın yanı sıra Hicâz, Irak, Şam ve Mısır'a hadis yazmak üzere ilmî seyahatler yapmıştır.¹¹⁷

Yahyâ b. Yahyâ ile ilgili İbn Hibbân "İlim, din, fazilet, dindarlık takva bakımından döneminin önde gelenlerindendi", Ebû Zür'a "Güvenilirdir", Ahmed b. Hanbel "Güvenilir olmanın ötesindedir", İshâk b. Rahûye "Şimdiye kadarki hadis aldıklarım

114 Sezgin, *Tarih-i Turasıl-Arabi*, I, 203.

115 Bağdâdî, *Kifâye*, s. 430-431.

116 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXI, 401; Zehebî, *Siyer*, X, 513. Ayrıca hakkında bilgi için bkz. Buhârî, *Târihu'l-kebîr*, VIII, 310; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX, 197; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 425-16, İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 296

117 Zehebî, *Siyer*, X, 512.

arasında en güveniliridir”, Zehebî “Şeyhu’l-islam,horasan alimi ve hafızdır”,¹¹⁸ İbn Hâcer “Sikâ, sebt ve imamdır”¹¹⁹ diyerek onu tevsik etmiştir. Üç büyük Horasan fakihlerinden biri kabul edilen Yahyâ b. Yahyâ, Ahmed b. Hanbel’in hadisine ters düştüğü için rivayet ettiği hadisten sarf-ı nazar edip Yahyâ’ya muhalif bir haberde hayır yoktur dediği kimsedir.¹²⁰

Yahyâ tabiinin küçüklerinden Kesir b. Süleym’le görüşmüş ve ondan hadis almıştır. Bunu yanı sıra Yezîd b. Zurey’ (v.182), Hüseyim b. Beşîr (v.183), Cerîr b. Abdülhamid (v.188) Ebû Muaviye Muhammed b. Hızâm (v.194) gibi âlimlerden istifade etti.¹²¹ Buharî ve Müslim’in yanı sıra Darimî, Muhammed b. Rafî (v. 245), Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli ondan hadis almıştır.¹²²

Yahyâ’nın sahih kitapları olan hocası Ebû Bekir b. Ayyâş’tan (v.194) ve Süleymân b. Bilâl’den (v.172) hadis yazdığı bilinmekte¹²³ ancak kendisine nispet edilen herhangi bir eser bulunmamaktadır. Mâlik’in *Muvatta* nüshalarını nakleden on altı raviden biridir ve nüshası matbudur.¹²⁴ Müslim’deki rivayetlerinin çoğu da Mâlik’ten mervî olduğundan bu rivayetleri onun *Muvatta* nüshası ile mukayese imkânı doğmuştur.

Müslim-Yahyâ b. Yahyâ İlişkisi

Müslim *Sahih*’inde Yahyâ’dan toplamda 692 hadis nakletmiştir. Bunlardan 236’sı Mâlik’ten mervîdir. Bu 236 rivayeti aynı isnad ve metinle Yahyâ’nın *Muvatta* nüshasında taradığımızda 202’üne rastladık. Metin mukayesesi neticesinde bahsi geçen bu hadislerden 65’inin aynı, 42’sinin benzer, 35’inin ise farklı kategorisinde olduğu görülmüştür. Kalan 60 rivayet ise tahvil, telif gibi sebeplerle metin mukayesesine dâhil edilememiştir.

Metin mukayesesinde ortaya çıkan tablo yazılı kaynağın mevcudiyetinin hadislerin lafzını muhafazada ne derece etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Zira benzere kategorideki hadisler istinsah kaynaklı çok ufak farklılıklar içerdiğinden onları da aynı kategoriye dâhil etmek mümkündür. Dolayısıyla Müslim’in Yahyâ hadislerini % 76 oranında aynen naklettiği ortaya çıkmaktadır ki farklı kategorideki hadislerin de çoğunlukla yine yazı yahut istinsah kaynaklı olduğu düşünüldüğünde

118 Zehebî, *Siyer*, X, 512, 514.

119 İbn Hâcer, *Takrîb*, s. 598.

120 Zehebî, *Siyer*, X, 515, İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 299.

121 Zehebî, *Siyer*, X, 512, İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 297.

122 Zehebî, *Siyer*, X, 512, İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 297.

123 Azami, *Hadis Literatürü*, s. 108, 152.

124 Dıhlevî, *Bustânü’l-muhaddisîn*, s. 59.

bu oran daha da artmaktadır. Ancak lafzın muhafazası ve aynen naklinde yazının tek başına yeter sebep olmadığına dikkat çekmek gerekir. Zira bu oranı yükselten en önemli etken Müslim'in hocasının hafız, fakih bir ravi ve hocasından semasının olmasıdır. Nitekim Bakî b. Mahled Yahyâ'nın *Muvatta'* İmam Mâlik'ten 17 kez dinlediği söylemiştir.¹²⁵ Öte yandan Yahyâ b. Maîn Ebû Salih ve Yahyâ'yı hadis ezberleme ve yazma bakımından mukayese etmiş ve Ebû Salih daha çok yazdığını Yahyâ'nın ise daha çok ezberlediğini söylemiştir.¹²⁶

Görüldüğü üzere metin mukayesesıyla ortaya çıkan özdeşliği sadece yazılı bir kaynağın varlığını tahsis etmek mümkün değildir. Bilakis yukarıda sayılan hususiyetlerin her birinin ayrı ayrı katkısı tartışılmaz ancak tümünün birlikteliği ise en ideal ve üst seviyesidir. Müslim'in hocasının hafız, fakih olmasının yanı sıra hocası Malik'in benzer üstün nitelikleri taşıması ve aynı şekilde onun hocalarının da genellikle hafız ve fakih olmaları bu neticeyi doğurmuştur. Zira Malik<Nafi<İbn Ömer isnad kalıbıyla gelen rivayetler 40 defa geçmekte sadece 10'u "lafızları farklı" kategorisindedir ki bunlar dikkate değer farklılıklar değildir. Mâlik<Ebû Zinâd<A'rec<Ebû Hureyre isnad kalıbıyla gelen 11 rivayet ise "lafızları aynı" yahut "lafızları benzer kategorisindedir. Geriye kalan 38 rivayet ise Mâlik'in hocası İbn Şihâb vasıtasıyla Urve b. Zübeyr yahut Said b. Müseyyeb'ten naklettiği hadislerdir ki bunlar da ya "lafızları benzer" yahut "lafızları aynı" kategoridedir. Mâlik<Sümeyy<Ebû Sâlih es-Semmân<Ebû Hureyre isnad kalıbıyla gelen 7 rivayetten de sadece 3'ü çok ufak farklılıklar dolayısıyla "lafızları farklı" kategorisindedir. Ortaya çıkan tablo da görüldüğü üzere tekrar eden isnad kalıbları yazılı rivayetin bir göstergesi olup sadece Müslim'in değil, hocalarının ve hatta hocalarının da hocalarının yazılı kaynaklara dayandığını göstermektedir. Tarihsel veriler yorumlanırken matematik, fizik yahut metafizik bilimlerdeki gibi kat'i ve külli hükümler vermek daha zordur. Bu kaideyi göz önünde bulundurarak tarihsel verileri mümkün olduğunca somut veriler üzerinden tahlil ederek bu doğrultuda neticeler elde etmeye çalışmak incelenen alan gereği daha uygun gözükmektedir. Bundan dolayı rivayet tarihine ilişkin tespitlerimizi Müslim'in *Sahih*'i doğrultusunda değerlendirmek daha uygun gözükse de metin mukayesesıyla elde edilen somut neticeler genele ilişkin bir hakikate de ışık tutmaktadır.

Netice itibariyle Müslim'in *Sahih*'i üzerinden gözlemlediğimiz durumun hadis rivayet tarihinin genel durumunu anlamaya yönelik en güçlü örneği temsil ettiğini de söylemek gerekir. Zira tümevarım kesinlik arz etmez ancak tecrübe verilerinden elde edilen hükümler kesinlik ifade etmektedir.

125 Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXI, 404.

126 Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXI, 404.

Müslim'in eserleri günümüze ulaşmayan müellif hocaları ve *Sahih*'teki rivayet sayıları ise şöyledir:

1. Ebû Küreyb (v. 248) ve Eseri: Müslim'in *Sahih*'inde rivayetlerinin sayısı 556'dır.
2. Fellâs (v. 249) ve *Müsned*'i: Müslim'in *Sahih*'indeki rivayet sayısı 2'dir.
3. İbrahim b. Said el-Cevherî (v.249) ve *Müsned*'i: Müslim'in *Sahih*'indeki rivayet sayısı 10'dur.
4. İshâk b. Mansur el-Kevsec (v. 251) ve *Müsned*'i: Müslim'in *Sahih*'indeki rivayet sayısı 101'dir.
5. Kâ'nebi (v. 221) ve *Muvatta*: Müslim'in *Sahih*'indeki Kâ'nebi rivayetleri 61 olup bunlardan 13'ü Mâlik'tendir. Zirikli Müslim'in ondan 70 hadis aldığını nakletse de biz bu rakama ulaşamadık.¹²⁷
6. Kuteybe b. Said (v. 240) ve Hadis'i: Müslim 668 hadis almıştır.¹²⁸ Bizim tespitimize göre *Sahih*'teki rivayet sayısı 563'tür.
7. Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe (v. 239) ve Eseri: Müslim'deki rivayet sayısı 135'dir.
8. Muhammed b. Abdullah b. Numeyr (v. 234) ve Eseri: İbn Hâcer Müslim'in ondan 573 hadis rivayet ettiğini söylemiştir,¹²⁹ ancak bu muhtemelen tüm eserlerindeki toplam sayıdır. Zira *Sahih*'te ondan 237 hadis tespit edebilmiştir.
9. Muhammed b. Bekkâr b. Reyyân (v. 238) ve Hadis'i: Müslim ondan 9 hadis nakletmiştir.
10. Muhammed b. Beşşâr, Bundâr (v. 252) ve Hadis'i: *Sahih*'te 460 rivayeti mevcuttur.
11. Muhammed b. Hatim b. Meymûn (v. 236) Tefsîr'i: İbn Hacer Müslim'in ondan 300 hadis rivayet ettiğine dair bilgi nakletmiştir.¹³⁰

127 Zirikli, *A'lâm*, IV, 137.

128 İbn Hâcer, *Tehzib*, VIII, 361.

129 İbn Hâcer, *Tehzib*, IX, 283.

130 İbn Hâcer, *Tehzib*, IX, 103.

12. Muhammed b. Müsenna el-Anzî (v. 252) ve Eseri: *Sahîh*'te'de 655 hadisi mevcuttur.
13. Muhammed b. Râfi' (v. 245) ve Kitab'ı: *Sahîh*'te 362 rivayeti mevcuttur.
14. Muhammed b. Sabbah (v. 227) ve *Sünen*'i: *Sahîh*'teki rivayet sayısı 20'dir .¹³¹
15. Muhammed b. Yahya (v. 243) ve *Müsned*'i: *Sahîh*'teki rivâyet sayısı 216'dır.
16. Süleymân b. Davûd (v. 234) ve *Musannef*i: *Sahîh*'teki rivayet sayısı 9'dur.
17. Süreyc (v. 235) ve *Sünen*'i: *Sahîh*'teki riavyet sayısı 28'dir.
18. Şeyban b. Ferrûh (v. 235) ve *Hadîs*'i: *Sahîh*'teki rivayet sayısı 91'dir.
19. Yakûb ed-Devrakî (v. 252) ve *Müsned*'i: *Sahîh*'teki rivayet sayısı tespitimize göre 14'tür.
20. Züheyr b. Harb (v. 234) ve *Müsned*'i: *Sahîh*'teki rivayetleri 753'tür.

MÜSLİM'İN ESER SAHİBİ HOCALARINDAN RİVAYETLERİNİN MUKAYESESİNE DAİR BAZI ÖRNEKLER

Müslim'in *Sahîh*'inin kaynaklarıyla ilişkisini ortaya koymak için kaynaklarıyla mukayesesinin yapılması gereklidir. Bu nedenle ilk aşamada, *Sahîh*'deki isnadlarda yer alan Müslim'in şeyhlerinden eser sahibi olanlar tespit edilmiştir ve söz konusu eserlerden günümüze ulaşanlar ile *Sahîh-i Müslim*'in karşılaştırmalı bir analizi eser sahibi râvînin kendi eserindeki rivayeti ile *Sahîh*'teki hadisleri mukayeseyle gerçekleştirilecektir.

I. Lafızları Aynı Rivayetler

Bu bölümde metin mukayeseşi neticesinde herhangi bir farklılığın söz konusu olmadığı özdeşliklerin görüldüğü rivayetler yer almaktadır. Burada metin mukayesesine tabi tutulan hadislerden sadece biri örnek olarak zikredilecektir.

131 İbn Hâcer, *Tehzîb*, IX, 231.

3 nolu Abd b. Humeyd Hadisi:

Müslim (İmân, 148)

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أَحَدٍ يَقُولُ: اللَّهُ اللَّهُ

Abd b. Humeyd (*Müsned*, II, 255)

أَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَنَا مَعْمَرٌ عَنْ ثَابِتِ الْبُنَاتِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أَحَدٍ يَقُولُ: اللَّهُ اللَّهُ

Ma'mer b. Raşîd (Ma'mer b. Raşîd, *Camî*, XI, 402)

عَنْ ثَابِتٍ عَنِ أَنَسِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أَحَدٍ يَقُولُ: اللَّهُ اللَّهُ

Abdurrezzâk (Abdurrezzâk, *et-Tefsîr*, III, 839)

قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ ثَابِتِ الْبُنَاتِيِّ عَنْ أَنَسِ عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أَحَدٍ يَقُولُ اللَّهُ

Ahmed b. Hanbel (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 99)

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أَحَدٍ يَقُولُ اللَّهُ اللَّهُ

İsnad Tahlili: Müslim < Abd b. Humeyd < Abdurrezzâk < Ma'mer < Sâbit el-Bünânî < Enes b. Mâlik < Hz. Peygamber. İsnad muttasıldır, isnaddaki raviler ise güvenilirlerdir.

Metin Tahlili: Müslim ile Abd b. Humeyd rivayetleri mukayese edildiğinde yapı ve lafız itibarıyla özdeş oldukları görülmektedir. Söz konusu hadisi Abd b. Humeyd'den nakleden başka kimse bulunmamaktadır ancak Ahmed b. Hanbel hocası hadisi Abdurrezzâk'tan diğer rivayetlerle aynı şekilde nakletmektedir. Rivayetler arası bu derece muvafakatın sebebi ise isnaddaki kimselerin güvenilir ve hafız olmalarının yanı sıra büyük çoğunluğunun musannif ravi olmalarıdır. Zira Abd b. Humeyd'in, hocası Abdurrezzâk'ın ve onun hocası Ma'mer'in günümüze ulaşmış eserleri mevcuttur. Sâbit el-Bünânî'ye gelince ona nispet edilen bir eser yoktur ancak büyük hadis âlimlerinin kendisinden çokça hadis yazdığı bilinmektedir.¹³²

Netice itibarıyla, hadisin erken dönemlerden itibaren ortak bir lafızla nakledilegeldiği anlaşılmaktadır. Bunu mümkün kılan, isnaddaki ravilerin

132 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, IV, 374; Zehebî, *Siyer*, V, 222.

zabtları övülen hafız derecesinde kimseler olmalarının¹³³ yanı sıra hadisin erken dönemlerden itibaren yazılı kaydının mevcudiyetidir. Zira yazılı kaydın varlığı hadisleri muhafazada önemli rol oynamaktadır. Nitekim Buhârî Abdurrezzâk'ın kitabından rivayetlerinin daha sahih olduğunu¹³⁴ söylemekte, Ahmed b. Hanbel ise Abdurrezzâk<Ma'mer hadislerinin Basralıların Ma'mer'den rivayetlerinden daha tercihe şayan olduğunu çünkü Yemen'de kitaplarına güvendiğini ve onlardan bakarak rivayette bulunduğunu Basra'da ise yalnızca hafızasından hadis naklettiğini kaydetmektedir.¹³⁵ Zehebî de bu bilgiyi destekler mahiyette Ma'mer'in annesini ziyaret ettiği zaman yanında kitapları bulunmadığı için Basralılara ezberinden naklettiği rivayetlerinde birçok hataya düştüğünü¹³⁶ bildirmektedir. Bütün bu bilgiler ışığında rivayette esas alınacak yazılı kaydın varlığının yani şifâhî-yazılı birlikteliğinin hadisleri aslına uygun biçimde nakletmede son derece etkili olduğunu söylemek mümkündür.

II. Lafızları Aynı Benzer Rivayetler

Bu bölümde metin mukayesesi neticesinde sadece atıf harfî, harf-i cerr, lam-ı tarif, soru edatı gibi yapıyı bozmayan harf mesabesinde eksiklik, fazlalık yahut değişikliklerin söz konusu olduğu dolayısıyla çok büyük oranda benzerliklerin görüldüğü rivayetler yer almaktadır.

19'uncu Abd b. Humeyd Hadisi:

Müslim (Müslim, Cennet ve Sıfatu Naîmuha, 37)

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ مُمَيْدٍ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ قَالَ: لَا تَزَالُ حَتَّمُ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رَبُّ الْعِزَّةِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ فَنَقُولُ: قَطُّ قَطُّ وَعَزَّكَ وَنُزَوِي بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ

133 Abd b. Humeyd hakkında bilgi için bkz. Buhârî, *Tarihu's-sağîr*, II, 389; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 401; İbnü'l-Kayserânî, *el-Cem*, I, 327; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XVIII, 524; Zehebî, *Siyer*, XII, 235; Ziriklî, *A'lâm*, III, 269. Abdurrezzâk hakkında bilgi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 543; Buhârî, *Tarihu'l-kebir*, VI, 130; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 412; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XVIII, 52-62; Zehebî, *Siyer*, IX, 563-580; a.m., *Zikru esmâi men tüküllime fîhi ve hüve müvessak*, s. 121; İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 310-5; a.m., *Takrib*, I, 505. Ma'mer b. Raşid hakkında bilgi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 546; Buhârî, *Tarihu'l-kebir*, VII, 378-9; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 305; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVIII, 303-312; Zehebî, *Siyer*, VII, 5-19; a.m., *Zikru esmâi men tüküllime fîhi ve hüve müvessak*, s. 179; İbn Hacer, *Tehzib*, X, 243-246. Sâbit el-Bünânî hakkında bilgi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 232; Buhârî, *Tarihu'l-kebir*, II, 159-60; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, IV, 342-49; Zehebî, *Siyer*, V, 220-25; İbn Hacer, *Tehzib*, II, 2.

134 Buhârî, *Tarihu'l-kebir*, VI, 130.

135 Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XVIII, 57.

136 Zehebî, *Siyer*, VII, 12.

Abd b. Humeyd (Abd b. Humeyd, *Müsned*, II, 221)

حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ قَالَ: لَا تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رَبُّ
الْعَرْسَةِ [-] قَدَمَهُ فَتَقُولَ قَطُّ وَعَرْيَاكَ وَيُرْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ

Tirmizî (Tirmizî, Tefsir, 51)

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ قَالَ: لَا تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ
حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رَبُّ الْعَرْسَةِ [-] قَدَمَهُ فَتَقُولَ قَطُّ وَعَرْيَاكَ وَيُرْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ

İsnad Tahlili: Müslim<Abd b. Humeyd<Yûnus b. Muhammed<Şeybâneb. Abdurrâhman<Katâde<Enes b. Malik<Hz. Peygamber. İsnadı muttasıl, râvîleri güvenilir bir hadistir. Tirmizî bu hadis için hasen sahih hükmü vermiştir ve bu vechiyle hadisin garib olduğunu söylemektedir.¹³⁷

Metin Tahlili: Müslim ile Abd b. Humeyd rivayetleri mukayese edildiğinde Abd rivayetinde “تَبَارَكَ وَتَعَالَى” dua lafzının düşmesi hariç yapı ve lafız itibariyle özdeş oldukları görülmektedir. Söz konusu hadisi Tirmizî de Abd b. Humeyd'den bahsi geçen dua lafızları olmaksızın nakletmektedir. Bu dua lafzının hem Abd b. Humeyd'de hem de ondan rivayette bulunan Tirmizî'de bulunmaması Müslim'dekinin sonradan eklenmiş olabileceği izlenimi vermektedir. Rivayetler arası bu denli benzerliğin sebebi ise, isnaddaki râvîlerin hafız ve meşhur hadis imamları¹³⁸ olmalarının yanı sıra rivayette esas alınacak yazılı bir kaydın mevcudiyetidir.

III. Lafızları Farklı Rivayetler

Bu bölümde metin mukayesesi neticesinde kelime ve cümle eksiklik, fazlalık yahut farklılıklarının görüldüğü rivayetler yer almaktadır.

137 Tirmizî, *Sünen*, s. 740.

138 Zehebî, Yunûs b. Muhammed hakkında “الإمام الحافظ الثقة” demektedir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, IX, 473. Ayrıca hakkında bilgi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 337; Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, XIV, 350; İbn Hâcer, *Tehzib*, XI, 447. Zehebî, Şeybân b. Abdurrâhman için de “الإمام الحافظ الثقة” demektedir. Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî kitabı olduğunu söylemektedir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, VII, 406. Ayrıca bilgi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 377; İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 373. Zehebî, Katâde için “حافظ ثقة ثبت” demiştir. Bkz. Zehebî, *Mizân*, III, 385. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 229; Buhârî, *Tarihu'l-kebir*, VII, 185; Zehebî, *Siyer*, V, 269; İbn Hâcer, *Tehzib*, VIII, 351.

1 nolu Ali b. Hucr Hadisi:

Müslim (Müslim, Hayz, 362)

وَحَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ حَلْحَلَةَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ جَمَعَ عَلَيْهِ ثِيَابَهُ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَتَى يَدِيَّ حُبْرٌ وَلَحْمٌ فَأَكَلْتُ ثَلَاثَ لُقْمٍ ثُمَّ صَلَّى بِالنَّاسِ وَمَا مَسَّ مَاءٌ

Ali b. Hucr [Hadîs, s. 522 (hadis no: 469)]

ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ حَلْحَلَةَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ جَمَعَ عَلَيْهِ ثِيَابَهُ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَتَى يَدِيَّ حُبْرٌ وَلَحْمٌ فَأَكَلْتُ ثَلَاثَ لُقْمٍ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى لِلنَّاسِ وَمَا مَسَّ مَاءٌ

Ebû Avane (Müstahrec, I, 397)

حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: ثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالَ: ثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَلْحَلَةَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ جَمَعَ عَلَيْهِ ثِيَابَهُ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَتَى يَدِيَّ حُبْرٌ وَلَحْمٌ فَأَكَلْتُ ثَلَاثَ لُقْمٍ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى لِلنَّاسِ وَمَا مَسَّ مَاءٌ

İsnad Tahlili: Müslim bu hadisi hocası Ali b. Hucr vasıtasıyla İsmail b. Ca'fer < Muhammed b. Amr b. Halhale¹³⁹ < Muhammed b. Amr b. Ata¹⁴⁰ < İbn Abbas'tan aktarmaktadır. Rivayetin devamında Müslim sahabe râvîsi Muhammed b. Amr olan başka bir tarik aktarmaktadır ki buradaki açıklamada Muhammed bu olay esnasında İbn Abbas ile birlikte olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle Müslim İbn Abbas'ın bu olaya tanıklık ettiği neticesine varmaktadır. Nitekim cüzdeki rivayet de İbn Abbas'ın Resûlullah'ı gördüğü şeklinde başlamaktadır. Şayet bu karineler olmasaydı İbn Abbas'ın olaya tanıklık etmediği, başka bir sahabeden duyarak bu rivayeti aktarma ihtimali söz konusu edilebilirdi. Bu durum ise sahabî mürselidir. Âlimlerin çoğunluğuna göre sahabî mürseli mevsul sayılmaktadır. Dolayısıyla her halükarda hadisin isnadı muttasıl, râvîleri güvenilirirdir.

Metin Tahlili: Yukarıda metinleri verilen hadisleri Müslim'i esas alarak mukayese ettiğimizde altı çizili kelimelerin Müslim rivayetinde olmadığını görmekteyiz. Cüzdeki rivayet رَأَى اللَّهُ şeklinde başlamaktadır ve böylelikle İbn Abbas'ın

139 Hakkında bilgi için bk. İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 377; Mizzî *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVI, 204; İbn Hâcer, *Tehzîb*, IX, 371.

140 Hakkında bilgi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 343; Buhârî, *Tarih*, VIII, 396; İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve't-tadil*, IX, 202; Bağdâdî, *Tarihu Bağdât*, XIV, 268; Zehebî, *Siyer*, IX, 491; İbn Hâcer, *Tehzîb*, XI, 380.

olayı bizatihi kendisi görerek naklettiği anlaşılmaktadır. Oysa bu ifade Müslim rivayetinde yer almamaktadır. Hatta Müslim söz konusu rivayetin ardından başka bir tarik aktarmakta ve Muhammed b. Amr'ın buradaki كُنْتُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ (İbn Abbas ile birlikteydim) açıklamasından hareketle İbn Abbas'ın bu olaya tanıklık ettiği kanaatine varmaktadır. Hatta Nevevî söz konusu rivayetin şerhinde “Burada İbn Abbas'ın olayı gördüğüne dair bir karine mevcut değildir. İbn Abbas bu olayı görmüş ya da başka birinden işitmiş olabilir.”¹⁴¹ şeklinde bir açıklama getirmektedir. Bütün bunlar İbn Abbas'ın ifadesinin Müslim rivayetinde olmadığına bir göstergesidir. Zira bu ifade olsaydı ne Müslim ne de Nevevî İbn Abbas'ın olayı görüp görmediğine dair bir açıklama yapma ihtiyacı duyardı. Zira söz konusu ifadeyle İbn Abbas'ın olaya şahitlik ettiği vuzuha kavuşmaktadır. Mamafih Ebû Avâne'nin babası vasıtasıyla yine Ali b. Hucr'dan aldığı rivayette de bu ifadenin olmaması bu eksikliğin Müslim'den kaynaklanmadığını göstermektedir. Söz konusu rivayeti İsmail b. Ca'fer vasıtasıyla nakleden Ali b. Hucr'dan başka kimse yoktur. Dolayısıyla bu fazlalığın/eksikliğin kimden kaynaklandığını tespit zorlaşmaktadır. Söz konusu ifade yalnızca bugün elimizde mevcut cüzün râvisi Ali b. Hucr'un metninde mevcuttur. Bütün bunlardan hareketle geriye yalnızca bu ifadenin Ali b. Hucr'un metnine daha sonradan girmiş olma ihtimali kalmaktadır.

Müslim'de olmayıp cüzde ve Ebû Avane'de olan altı çizili خَرَجَ ifadesine gelince istinsah esnasında düşmüş olması muhtemeldir. Ancak Müslim'in matbu nüshalarında böyle bir bilgiye rastlayamadık.

Netice itibariyle, bahsi geçen lafız farklılıkları manayı bozacak, yanlış anlaşılmaya sebebiyet verecek bir mahiyet arz etmemektedir. Şifâhî ve yazılı rivayetin birlikte devam ettiği bir süreçte yaşanan bu küçük farklılıklar hadis rivayet tarihinin gerçekliğinin karinelere aittir.

Sonuç

Arap toplumunun İslam ile birlikte sözlüden-yazılıya geçiş serüveninin başladığı söylenebilir. Vahiy ezberin yanı sıra vahiy kâtiplerince yazılarak muhafaza edilmiştir. Öte yandan hadislerin yazılı mı yoksa sözlü mü muhafaza ve nakledildiği tartışma konusu edilmiştir.

Belli bir müddet sıkıntılı görülse de zaman geçtikçe vahiyle karışma tehlikesi ortadan kalktığında hadis yazarların sayısı artmış ve hadislerin yazıyla muhafazasına güvenilmeye başlanmıştır. Sözlü kültüre alışkın toplumların genel özelliği olarak

¹⁴¹ Nevevî, *Minhâc*, IV, 47. Metnin orijinali şöyledir: وَلَيْسَ فِيهَا أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَأَى هَذِهِ النَّصِيحَةَ فَيَحْتَمِلُ أَنَّ رَأَاهَا وَتَحْتَمِلُ أَنَّ يَتِمُّهَا مِنْ غَيْرِهِ.

yazılı kültüre geçiş sürecinin başlangıcında yazının başlı başına bir nakil ve muhafaza aracı olması endişe uyandırmıştır ve sadece hafızayı desteklemek üzere yazıdan yardım alınması uygun bulunmuştur. Ancak zaman geçtikçe yazı kaçınılmaz olarak sözün yerine bilgiyi muhafaza aracı olarak ikame edilmiştir.

Sahih-i Müslim örneği üzerinden mevzu ele alınarak hadislerin tarihsel süreç içerisindeki aktarımının sözlü mü yoksa yazılı mı olduğu sorununun bazı neticeler elde edilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Müslim'in *Sahih*'inde kendisinden bizzat nakilde bulunduğu ravi sayısı takriben 150'dir. Bu 150 isim arasında eser sahibi olanların sayısı 40'ı aşmaktadır, ancak bunlardan sadece 30'unun hadis eseri mevcuttur. Bu 30 isimden ise sadece 10'unun eseri günümüze ulaşmış ve matbudur. Günümüzde geliştirilen bazı hadis programlarının da yardımıyla tespit edebildiğimiz kadarıyla *Sahih*'teki eser sahibi hocaların rivayet sayısı 8000'i aşmaktadır. *Sahih*'teki hadis sayısının mükerrerleriyle birlikte 12000 olduğunu kabul edecek olursak Müslim'in kaynaklarının %70'inin yazılı olduğu anlaşılmaktadır.

Hatta Müslim'in eser sahibi hocalarından büyük çoğunluğunun kaynaklarının da yazılı olduğu görülmüştür. Örneğin Müslim'in eser sahibi hocası Ali b. Hucr'un rivayetlerinin yarısı eser sahibi hocası İsmail b. Cafer'dendir. İsmail b. Cafer'den gelen rivayetlerin ise yarısından fazlası eser sahibi hocaları Alâ ve Abdullah b. Dinar'dandır. Öte yandan Ali b. Hucr'un *Sahih*'teki rivayetlerinin geriye kalanı ise eser sahibi Ali b. Müshir ve İsmail b. Uleyye'dendir. Müellif hocaların kendisi gibi müelliflerden rivayetlerinin detayları tezde mevcuttur. Dolayısıyla bu netice *Kütüb-i Sitte*'nin yazılı kaynaklarının olup olmadığı tartışması bir yana ondan bir önceki dönemi temsil eden literatürün bile, hatta bir öncesinin dahi yazılı kaynaklara dayandığı hususunu gözler önüne sermektedir.

Ortaya çıkan manzara Sezgin'in "Buhârî kendinden önceki nesle ait hepsi de malzemenin sistematize edilmesinde çoktan ileri bir aşamayı temsil eden 200 kadar kitabı hülâsa etmiştir. Müslim ise görünüşe göre önceki neslin tasnifini almış fakat malzemeyi mümkün olduğunca eski kaynaklardan bir araya getirmiştir." tespitini de doğrulamaktadır. Zira Müslim'in eser sahibi hocalarının isnatlarına bakıldığında iki, üç bazen dört nesil ötesine kadar eser sahipleriyle karşılaşmak mümkün olabilmektedir. Bu durum ise hadis edebiyatının süreç içerisinde ihtiyaca binaen yapılan telif türleriyle tabii bir gelişim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Literatürün yazılı kaynaklara dayandığını tespitten sonra yapılan metin mukayesesıyla bunun metinlere yansımaları analiz edilmiştir. Metin mukayesesine tabi tutulan hadislerin büyük çoğunluğu "lafızları aynı" ve "lafızları benzer" kategorisine girmektedir. Yapılan isnad ve metin analizleri isnaddaki ravilerin güvenilir, hafız, fakih, meşhur,

imam, musannif, kitapları sahih, zabtu kitap sahibi gibi niteliklere haiz oldukları, metinler arası uyumun % 90'ları aştığı görülmektedir. Böylesi ravilerin rivayetleri genellikle aynı ve benzer kategorilerinde yer almaktadır. Bu durum isnatlarla metinler arasındaki paralelliği ve hadis tahammül ve edasındaki yöntemlerin ne derece kıymete haiz olduğunu gözler önüne sermektedir. Zira hadislerin yazılarak kayıt altına alınması rivayetlerin lafzını muhafazada tek başına yeter sebep olmayıp şifâhî tahkîkî gerektirmektedir.

Müslim'in eserinde dikkat çeken bir diğer husus ise çok sayıda tekrar eden isnad kalıplarının varlığıdır. Bu isnad kalıplarını incelediğimizde ise böylesi rivayetlerin yazılı kaynaklar silsilesine işaret ettiği görülmüştür.

Müslim'in hocalarından eser sahibi olanların önemli bir ortak özelliği ise zabtları son derece övülen hafız kimseler olmalarıdır. Müslim'in tercihlerini hem yazılı kaynak sahibi hem de hafız hocalardan yana yapması daha da anlam kazanmaktadır. Çünkü yazılı-şifâhî nakil birlikteliği bilginin muhafaza ve naklinde en güvenilir metottur.

Netice itibarıyla metin mukayesesıyla hadislerin yazılı kaynağının mevcudiyeti hadis rivayetinin temelde şifâhî olduğu ilkesiyle çelişmemektedir. Bilâkis yazı bir muhafaza usulü iken şifâhîlik bir nakil yöntemidir ve bu ikisi birbirini tamamlayan bir bütünün parçalarıdır.

KAYNAKÇA

Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, (nşr. Subhi Bedrî Samerrâî), Kahire, 1988.

Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, İstanbul: Çağrı yayınları, t.y.

Akyüz, Ali, *Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşası*, İstanbul: İFAV, 1997.

Ali b. Hucr, Ebû'l-Hasann Ali b.Hucr b. İyâs es-Sa'dî, *Hadîsü Ali b. Hucr es-Sa'dî an İsmâîl b. Ca'fer el-Medenî* (nşr. Ömer b. Refûd b. Refîd es-Süfyânî), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.

Azamî, Muhammed Mustafa, İlk Devir Hadis Edebiyatı, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Babanzâde Ahmed Naîm, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, (yayına hazırlayan: Hasan Karayığit), İstanbul: Düşün yayıncılık, 2010.

Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi; *Takyidü'l- i l m* , Dimeşk: Dâru ihyâu's-sünne, 1974.

-----, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, I-II, (thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafa Âl-i Bahbah Dimyâtî), Dârü'l-Hüdâ, 2003.

-----, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.].

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: İFAV, 2003.

Dihlevî, Abdülaziz b. Şah Veliyyullah, *Büstanul Muhaddisin*, (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara: DİB yayınları, 1986.

Güler, Zekeriya, İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü, Konya: Adal Ofset, 2002.

Güşen, Seyit Ali, İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali, (doktora tezi, 2014), İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, I-LXXIX, (nşr. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amravi), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415-1421/1995-2000.

İbn Ebû Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *el-Cerh ve't-*

ta'dil, I-IX, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1371-73/1952-53.

İbn Hâcer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzîbü't-tehzîb*, I-XII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991.

-----, *Takrîbü't-Tehzîb*, (thk. Muhammed Avvâme), Haleb: Dârü'r-Reşid, 1991.

İbn Hallikan, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbete hü'l-a'yan*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru Sadır, 1978.

İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-sikâat*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.

İbn Sa'd, Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Tabakatü'l-kübra*, I-X, (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 1421/2001.

Işık, Mustafa, *Yahya b. Maîn'in Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, (yüksek lisans tezi, 1991), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'lfünûn*, I-VII, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, 1941.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemül-Müellifin Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, IIV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Kelâbâzî, Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Ricâlü-Sahîh-i Buhârî*, I-II, (thk. Abdullah el-Leysî), Beyrut: Dârü'l-Mârifê, 1987.

Kettânî, Seyyidüş-Şerîf Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, I-XXXV (nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403-1413/1983-1992.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, (thk. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî), Beyrut: Dâru Kurtuba, 1430/2009.

Özafşar, Mehmet Emin, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIX, (1999).

- Segin**, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Sıddîkî, Muhammed Zübeyr**, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Mektebetü'l-meârif, Riyâd.
- Uğur**, Müctebâ, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara: TDV yayınları, 1996.
- Yatkın**, Nihat, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbu'l-Musannef'i*, (doktora tezi, 1998), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zehebî**, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'nnübelâ*, I-XXV (nşr. Şuayb el-Arnaut, v.dğr.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402-1417/1982-1996.
- , *Mizânü'l-i'tidâl*, I-VII (nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Abdulfettâh Ebû Sünne), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1995.
- , *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, I-LII (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1410-1421/1990-2000.
- , *Tezkiretül-huffâz*, I-IV, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Ziriklî**, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmusu terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1418/1997.

2000 Sonrası Siyer Konulu Romanlarda Kadın Sahâbe Profilleri¹

Gönül Yonar*

Özet

On dokuzuncu yüzyılda roman türü ile tanışan Türk edebiyatı, sosyal siyasal ve dinî birçok alanda eser vermiştir. Dinî edebiyatın bir parçası olan siyer içerikli anlatıların roman şeklinde kurgulanarak yazılması ise otuz-kırk yıllık bir geçmişe sahiptir. Romanın, kendisine konu olarak siyer metinlerini alması 2000’li yıllarda çeşitli sosyal ve kültürel etkilerin de tesiriyle artış göstermiştir. Bu makalede, 2000 sonrası ‘roman’ başlığı ile yayınlanan, konusunu siyerden alan kurgusal metinlerde, kadın sahâbenin modern algılarla günümüze yaklaştırılma çabalarının içerdiği problematikler, tematik düzlemde eleştirel bakış açısıyla ele alınmıştır. Kadın sahâbe, modern metinlerde anlatılırken, yazarın sunduğu tezlerin, yönlendirdiği bakış açısının, anlatım tarzı, üslup ve söylemin modern zihniyetin birer yansıması olduğu tesbit edilmiştir.

Romanlara konu olan siyer metinlerinin her geçen gün çoğalıyor olmasına karşın, 2000 sonrası yayınlanan edebi siyer örneklerinin bu perspektiften ilk kez inceleniyor olması modern Türk edebiyatı için ayrıca önemlidir.

Anahtar kelimeler: Roman, siyer, kadın sahabe.

1 Bu makale, *Uluslararası Türkiye’de Tüm Yönleriyle Siyer Çalışmaları Sempozyumu* (9-12 Nisan, 2015)’unda “2000 Sonrası Siyer İçerikli Romanlara Konu Olan Kadın Sahabelerin Modern Yaklaşımlarla Günümüze Yaklaştırılma Çabaları Problematikler, Çözüm Önerileri” başlığıyla sunulmuş tebliğin genişletilmiş halidir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, gonul_yonar@hotmail.com.

The Profile of Woman Companions in Sira-Themed Novels After 2000

Abstract

Turkish literature, which met with novel in the nineteenth century, gave a great number of works in various areas. As a part of religious literature, siyar-related novels have a history of approximately 30-40 years. In 2000's with various social and cultural impacts, the number of siyar-related novels has increased.

In this article, it is determined that the struggle of modernizing female companions on siyar-related fictional texts which are published as "novel" after 2000 contain some problematics. It is seen that female companions are reflections of the author's point of view, wording and mentality in these texts.

Although the number of siyar-related texts which have been the topic for novels is increasing every passing day, analyzing literary siyar examples which are published after 2000 from a new perspective for the first time is especially important for Turkish literature.

Key words: Novel, siyar, woman companions.

Giriş

Türk edebiyatında Hz. Peygamber'i anlatan eserler dikkate alındığında azımsanmayacak bir yekûnun varlığı göze çarpar. Divan edebiyatı birikimi, Cumhuriyet dönemi ile yavaşlaşa da geçmişin büyük edebî birikimi günümüze kadar gelmiştir. Özellikle 2000 sonrasında, siyer metinlerinin roman etiketi ile yeniden kurgulanarak gündeme geldiği görülmektedir. On dokuzuncu yüzyılın başlarında Batılılaşma serüvenin bir parçası olarak kendisiyle tanıştığımız roman türünde ortaya konulan bu eserler, gerek romanın kendi yapısal düzlemi, gerekse siyer metinlerinin kendi içinde varolan problemleriyle birlikte birçok sorunu da gündeme getirmiştir.

Romanın; fiktif/kurgusal tabiatı, yapısal işleyişi ve ele aldığı konuları biçimlendiriş şekli ile siyer metinlerine adapte edilip edilemeyeceği üzerinden bir tartışma henüz yenidir. Bununla birlikte, özellikle ilahiyat kökenli akademisyenlerin İslam tarihinin bir parçası olarak kabul edilen siyer metinleri üzerine eleştirel görüşleri oldukça yaygındır. Buradan hareketle siyer konularının roman kurgusu içerisinde edebiyat metinlerine dönüşmesi kısa ve uzun vadede ciddi tartışma alanları açacaktır.

Siyer metinlerinin roman formatı içinde kurgulanmasında üç netâmeli unsur öne çıkar. Birincisi; kurmaca bir dünya yaratan roman türünün, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını anlatmada yeterli olup olmadığından hareketle, yaşanmış bir hayatın kurguya maruz bırakılarak gerçeklik-kurgu kıskacında Peygamber hayatının tahrifata uğraması endişesidir. Bu tahrifat, ikinci önemli unsuru doğurmaktadır. O da, yazarın kendi muhayyilesinin oluşturduğu peygamber tasavvurunun, peygamberin gerçek yaşam öyküsüyümüş gibi kitlelere taşınmasıdır. Böylece okuyucu kitlesi, yazarın muhayyilesinin ürettiği bir peygamber algısı ile muhatap olur. Bu durum, siyer metinlerinin yazar tarafından manipüle edilmiş vecheleriyle karşılaşmamıza yol açar. Üçüncü önemli unsur, bu yapıtların kültür endüstrisinin bir malzemesi olarak popüler kültüre eklemlenmesidir. Popüler kültürün hedef kitle seviyesine göre hazırlanan bu yapıtlar çok satması ve çok tüketilmeleri bağlamında birer metâ haline dönüşmektedir. Söz konusu eserlerin, ortalama okuyucu kitlesine seslenen duygusal üslupları, basit dil düzenekleri, geniş halk kitlelerinin hoşuna giden menkıbevi ve mitolojik kurguların öne çıkartılması, yıldızlı isim ve kapakları, kutsal gün hafta ya da aylara denk getirilen yayın tarihleri, bu yapıtları kültür endüstrisinin alınıp satılabilen birer malzemesi haline getirmekte, sıradan ve birbirinin tekrarı olan ürünler ortaya çıkmaktadır. Hulasa; kurgu-gerçek cenderesine giren peygamber hayatı, yazarın muhayyile gücü eşliğinde kurguya maruz kalacak, farklı imajinasyonlarla okuyucuya ulaşan bu algı üzerinden kültür endüstrisi bu metinleri çoğaltarak bir metâ haline dönüştürecek ve popüler kültürün malzemesi haline

getirerek tüketim çarkının içine sokacaktır.

Peygamber hayatının kurgu yoluyla yeniden biçimlendirilmesinin oluşturduğu olumsuzluklar benzer tahrifatlarla, kadın sahâbenin konu edildiği romanlarda da geçerlidir. 2009-2015 yılları arasında yayınlanan romanların² tematik incelemesi sonucunda; yazarların modernist yaklaşımlarla kadın sahâbenin kimliklerini biçimlendirdikleri, bu hanımların, çağın ruhuna adapte edilmiş kadınlık halleriyle tasvir edildikleri ve bütün bu bakış açılarının ortaya çıkardığı kadın portrelerinin, sahih veya geleneksel kadın sahâbe kimlikleriyle örtüşmediği görülmüştür.

Romanlarda Kadın Sahâbe Profilleri

2000 sonrası yayınlanan romanlarda kadın sahâbenin ele alınışını bazı başlıklar altında incelemek mümkündür. Kadın sahâbenin fiziksel ve ruhsal tahlilleri, olaylar karşısında psikolojileri, duygu durumları, gösterdikleri tepkiler, aldıkları tavır ve tutumlar, sosyal ilişkileri, iş kadını oluşları, insanlarla ilişkileri, toplumsal rollerde tanımlanış biçimleri gibi başlıklar üzerinden kadın sahâbenin modern söylemlerle günümüze yaklaştırılma düşüncesi romanların ana eksenini oluşturmaktadır.

Bu makalede, yazarların, romanlarda kurgusal düzeneğe maruz bırakarak oluşturdukları kadın sahâbe profilleri incelenmiştir.

1- Evli-Dul Kadın Profili

Romanlarda evlilik-dulluk söz konusu olduğunda, kadının birer nesne hükmünde edilgen bir yapının içine hapsedildiği görülür. Üçüncü evliliğini yapma cesaretine sahip Hz. Hatice gibi bir kişilik bile erkek egemen toplumun kurallarına kurban edilir. Hz. Hatice'nin evlilikleri bir iki cümle düzeyinde bahse konu olmuştur. Hz. Hatice iki evliliğine üç çocuk sığdırmış, iki eşinden birisini ölüm ile kaybetmiş, diğerini kendi isteği ile hayatından çıkarmıştır. Onun, hayatının bu kısmı ile ilgili bilgiler hem *Çöl Deniz*'de hem de *Aşka Adanmış Bir Ömür*'de muallâkta bırakılmıştır. Roman yazarlarının bu tercihinde, *bâkire kadın Hatice* kurgusunun etkisi görülmektedir.

Hz. Hatice, ilk eşinin vefatından sonra onun vasiyeti gereği işleri üzerine almış ve kısa sürede güçlü bir iş kadını olmuştur. Fakat genç yaşında ve iki çocuklu iken yeniden bir evlilik yapmıştır. Eraslan, *Çöl Deniz*'de buna yirmili yaşlarda bir kadının evlilik düşüncesine sıcak bakması gibi normal bir psikolojiden bakmak yerine,

2 Bu makalede ele alınan konu çerçevesinde, 2009-2015 yılları arasında roman sanı ile yayınlanan ve birçok baskı yapan on dört romandan yedisine yer verilmiştir.

çocukların baba figürüne duyduğu ihtiyacı öne çıkararak, Hz. Hatice'nin ikinci evliliğine çocuklar üzerinden gerekçeler hazırlar.

Eraslan'ın kurgusal romanına göre, Hz. Hatice'nin çocukları için bir “baba figürü”ne ihtiyaç duyması, çocuklarından birisinin bir gece hummalı bir hastalık geçirdiği anda hekime “tek başına” olmasından dolayı yetişmekte güçlük çekmesi hız kazandırır. Etrafında onlarca hizmetlisi olan, tanınmış soylu bir kadının, gece yarısı ateşler içinde kıvranan Hind'e bakıp, çaresizlik içinde “Ahh... babası hayatta olsaydı böyle olmazdı.” demesi güçlü Hatice kimliği ile çelişir. Nitekim o gece Hatice ve Meysere “iki tek başına kadın” Hekimler Mahalle'sine kadar gitmiş ve Mekke'nin tekinsiz olduğunu korku içinde görmüşlerdir.

Eraslan'ın Hz. Hatice üzerine kurguladığı bu hikâye, modern toplumun cinsiyet ayrımcılığını onaylayan niteliği ile dikkat çekmektedir. Kadının, erkekten gelecek tehlikeden yine erkeğe sığınarak kurtulabileceği zihniyeti de bu kurguların temel sorunsalıdır. “Kadın başınıza bu saatte sokaklarda dolaşmanın güvenli olamayacağını bilmiyor musunuz Hanımım? Tamam, bu ayyaşlar had aşmada suçlulardır, ne ki kadın kısmı, başında erkek olmadan geceleri sokağa çıkmaktan imtina ede...”³ Roman anlatıcısının, “Kadın olmak, kadın olarak dünyaya gelmiş olmak, neredeyse başlı başına bir suç, hatta suça teşvik, suçluyla işbirliği anlamına mı geliyordu?” diye sormasına rağmen, Hz. Hatice bu anlayış doğrultusunda hareket eden bir kadın olarak yansıtılır. Korku dolu o geceden sonra Hatice kararını vermiştir artık. Onun, ikinci bir evlilik için ciddi düşünmesine yol açan şey, erkek egemen bir toplumda güvende olmayan bir kadının yine bir erkeğe duyduğu ihtiyaçtır.

Hz. Hatice'nin, çocukları gerekçe göstererek yaklaştığı evlilik fikri, kendi nefsi duygularına yorulacak diye korkan bir kadın profili ile uyum gösterirken, kendisinden yaşça küçük olan Hz. Peygamber'e kendisinin evlilik teklif etmesi gerçeği ile taban tabana zıddır: “Derdini kimseyle paylaşmıyordu. Ağzını açacak olsa, sözün muhakkak ki dulluğuna ve erkeksizliğine geleceğini bildiğinden kimseye açıklamıyor, herkesin nazarında saygı duyulan güçlü kimliğine halel getirmemek için susuyordu, hep susuyordu...”⁴ Hatice'nin güçlü ve cesur kişiliğinin, toplumun kabulleri karşısında ezildiğinin işaretleri olan bu psikoloji, gerçek Hatice imajına zarar vermektedir.

Kurgusal metinlerde, dul kadın kavramının tüm toplumsal pejoratif anlamları kullanılmıştır. Dul oluş; işte gösterilen başarı, yaşını göstermeyen, bakımlı taze oluş gibi özelliklere rağmen zor bir durumdur. Damla, *Aşka Adanmış Bir Ömür*'de, Hz. Hatice üzerinden dulluk kavramını tashih eder. Hatice, yaşına rağmen dinç, bakımlı

3 Sibel Eraslan, Çöl Deniz: Hz. Hatice, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 43.

4 Eraslan, Çöl Deniz: Hz. Hatice, s. 65.

ve güzelliği çevresinin dikkatini çeken bir kadın olarak adeta “dul kadın” profilinin tamir edildiği bir tipe dönüştürülür. O, “Orta yaşlı dul bir hanım olmasına rağmen, dinç ve bakımlı”⁵ bir kadındır. Hatice’nin yaşını göstermeyen bir kadın oluşu da dul kadın algısındaki modernist yaklaşımın bir tezahürü olarak görülebilir.

Kadın bekâreti, bu romanlarda Hz. Hatice üzerinden olduğu kadar Hz. Aişe üzerinden de işlenmiştir. Hz. Aişe’nin daha önce hiç evlenmemiş olması yüceltilirken *bakire oluş* diğer kadınlarla arasında en belirgin fark olarak kabul görür. Aişe nezdinde kadın cinselliğine dair sorunlu toplumsal bakış, romanlarda tekrar edilmiştir.

Eraslan’ın, Hz. Aişe’de kurgusal metin içine yerleştirdiği bir hadis, kadın bekâretinin indirgeyici tüm yorumlarına kapı aralayan netâmeli bir düzenek ile mezkûr romanda yer almıştır. Hz. Aişe bir gün Resulullah’a (s.a.v.) onu nasıl sevdiğini sorar: “Bir sürünün başında ve vadinin ortasında olsan, sürünü, vadinin otlatılmış yamacında mı doyurursun yoksa hiç kimsenin daha evvel otlatmadığı yamacında mı doyurursun?” Allah Resulü’nün (s.a.v.) “Elbetteki kimsenin otlatmadığı yamacı tercih ederim.” sözüne karşılık Aişe, “İşteee... O kimsenin el değdirmemiş gümrah yamaç, Aişe’dir... Diğer kadınlarinsa öteki yamaç gibidir.”⁶ Der. Bu alıntı kaynak bakımından sorunlu olsun ya da olmasın, bir kadın romancının kurgusal bir metinde bu alıntıyı yaparken kadın ve cinsellik üzerinden en yalın anlamı yakalamış olması mümkündür. Fakat bu yalınlık, modernist zihniyetin müstehcen sınıflamasına rahatlıkla dâhil edilebilir bir niteliğe sahip olmasıyla tartışmalı bir alan açmaktadır. Gerek Eraslan’ın gerekse Damla’nın, Hz. Hatice’nin yapmış olduğu iki evliliğinin üzerini örtme eğiliminde, bekâret konusundaki toplumsal yargıların etkisini görmek mümkündür.

Kadın romancıların bu konuda toplumsal cinsiyetçi algıyı devam ettirmelerine rağmen, 1970’lerde Ahmet Cemil Akıncı tarafından yazılan Hz. Hatice adlı kurgusal bir çalışmada bu konuya daha gerçekçi yaklaşıldığı görülmektedir. Varaka, Hatice’nin üçüncü evliliğinde peygamber hanımı olma mertebesine ereceğini söylediğinde Hatice zihnindeki tedirginlikleri açar: “Mademki Allah’ım beni aziz resûlûme kismet etmiş. Yazmış. Niçin başka erkeklerin haremine girmeme izin verdi? Hatta çocuğum da oldu?” Varaka, Allah Resulü’nün yaşayacağı zorluklara direnebilecek güçlü bir kadın gerektiğini söyler. Onun, bir kadının şefkat ve gıdasına ihtiyacı olacağından hareketle bunu bir anne ya da genç tecrübesiz bir kızın yapamayacağını söyler: “Çünkü anne, kalbinin sesine uyar, oğlunu tehlikelere atmaz, önüne bile yatar, bırakmaz. Aldığı görevi zorlaştırır. Genç bir kız, değil peygambere, herhangi bir erkeğe eş olunca, tecrübe kazanıncaya, naz ve işvesinden sıyrılıncaya

5 Nurdan Damla, *Aşka Adanmış Bir Ömür: Hz. Hatice*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2011, s. 122, 129.

6 Sibel Eraslan, *Hz. Aişe*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 280.

kadar kocasına etmediğini bırakmaz. Öyle değil mi?”⁷ der. Bu yaklaşım tarzının günümüz yazarlarında görülmediği, kadın yazarların ise santimental yaklaşımlarla toplumsal cinsiyetçi söylemleri pekiştirici kurgularla kadın sahâbe kimliklerini biçimlendirdikleri görülmektedir.

Hız. Peygamber ile evliliği söz konusu olduğunda Hız. Hatice için kullanılan, “*temiz, tertemiz, bakire*”, “...*gökyüzünün henüz duvağı açılmadık bakiresi...*”⁸ gibi sıfatlar, bir yandan mevcut toplumsal cinsiyet kabullerini yücelten söylemlere hizmet etmekte, öte yandan Peygamber’e “*layık*” bir kadının nasıl olması gerektiği üzerinden gerçek dışı bir izlek takip edilmektedir. Bekâret benzeri, kadın bedeni üzerindeki kutsama göstergeleri⁹ *Aşka Adanmış Bir Ömür*’de ve Hız. Zeyneb¹⁰ de sıkça vurgulanmıştır.

2- Anne Profili

Gerek ilk evliliğinden gerekse Hız. Peygamber’den olma çocuklarıyla anne kimliğini taşıyan en bariz kişilik olarak Hız. Hatice’nin annelik rolü kurgulara sirayet etmemiştir. Hız. Hatice’nin, Allah Resulü ile evlendiğinde var olan iki çocuğu, Çöl Deniz’de sadece Peygamber’in Hâle’ye duyduğu muhabbetle “*Hâle... Hâle... Hâlecik!*” nidasından başka bir biçimde görülmemektedir. Hatice’nin bir anne olarak çocuklarla ilişkisi, onlara Peygamber’i nasıl takdim ettiği, onlarla gününü nasıl geçirdiği, çocukların konakta nasıl varlık gösterdikleri gibi konularda anne-çocuk ekseninde okuyucunun beklentilerinin aksine hiçbir bilgi ya da kurguya rastlanmaz.

Aşka Adanmış Bir Ömür’de, Hız. Hatice’nin konağında, kendi çocuklarıyla beraber, sorumluluğunu üstlendiği çocuk sayısının onun üzerinde olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Buna rağmen, konağın bu sosyal durumundan, çocuklarla olan ilişkilerden hiç bahsedilmez. Hız. Hatice’nin bu on çocukla ev içi ilişkiler bağlamında hiçbir iletişiminin olmaması şaşırtıcıdır. Bu kadar çok çocuğun olduğu bir evde Hız. Hatice’nin onlarla hiç iletişim kurmamış olması mümkün değildir. Kurguda çocukların psikolojik tahlilleri, fiziksel özellikleri, durumları, eğitimleri, mizaçları eğilim ve uğraşları ile ilgili hiçbir bilgi de bulunmaz. Hız. Peygamber’in, Hız. Hatice ile evlenerek, çocukların bulunduğu eve yerleşmesi hususunda çocukların duygularına, tavır ve eğilimlerine karşı hiçbir bilginin olmaması, romanlarda büyük bir boşluk

7 Ahmet Cemil Akıncı, *Hız. Hatice*, Fatih Kitapevi, İstanbul, 1970, s. 209.

8 Eraslan, Çöl Deniz: Hız. Hatice, s. 49.

9 Modern toplumun temel ideal kadın tipinde görülen ince uzun beden, dikkat çekici endam, karakaşlar, gözler, parlak siyah saçlar, gül kokulu ten, gül dalı eller gibi özellikler Hız. Hatice, Hız. Zeyneb tasvirlerinde görülür.

10 Nurdan Damla, *Hız. Zeyneb*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2013.

11 Damla, *Aşka Adanmış Bir Ömür: Hız. Hatice*, s. 249.

oluşturmaktadır.

Çocukların sütanneye ya da evdeki bakıcılara teslim edilmesi annelik rolü bakımından olumsuz bir durum olarak lanse edilir. “Hz. Hatice’nin “Hale ve Hind isimlerinde iki oğulları dünyaya gelmiş; Hatice, anne olmanın yol açtığı muhteşem keşif günlerine, evlatlarını o zamanki adetlere göre bakıcılara teslim etmeyi reddetmiş, küçüklerin bakımı ve eğitimiyle bizzat kendisi ilgilenmeyi tercih etmişti.”¹² Hâlbuki Arap toplumunda birçok nedene bağlı olarak sütannelik olgusu yerleşmiştir. Bu olgular, tercihe bağlı geleneklerden ziyade, coğrafyanın ve iklimin zorunlu kıldığı bir mecburiyet olarak Arapların hayatında önemli bir yere sahiptir.¹³ Eraslan’ın, sütanneye verilmeyen çocuk üzerinden *mükemmel anne* profili inşası, hakikati yansıtmaktan uzak, *anne Hatice* profilini çarpıtmaktadır.

3- Kıskanç Kadın Profili

Hümeýra’nın Anıları ve Hz. Aîşe romanlarında Coral ve Eraslan, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) duyduğu sevginin bir neticesi olarak Hz. Aîşe’nin, diğer kadınlara karşı kıskançlık duygusuna vurgu yapmışlardır. Santimantal söylemin ağırlıkta olduğu kıskançlık temasında Eraslan, Hz. Aîşe’nin her kıskanç halini “aşkın hallerinden” sayar. Bu haller bazen diğer Ehl-i beyt kadınlarını aldatmaya, onlar üzerinde oyunlar kurmaya, gecelerini çalmaya kadar varır. Ama her defasında anlatıcı bu hali aşk temasına bağlar.

Hz. Aîşe’de, çıkılan bir seferde çöl yolunda Hz. Hafsa’ya “plan kurarak” onun gecesini almaya çalıştığını öğreniriz. Hafsa saf ve iyi niyetlidir. Aîşe’nin niyetinden haberi yoktur. Devesini onunla değiştirir. Aîşe içinden “Beni affet olmaz mı, aşkım kalbimin zarına işlemiş, bunlar hep aşkın hallerindendir, affet...”¹⁴ der. O, kurduğu planla Resulullah’a (s.a.v.) yakın olmak, geceyi de onunla geçirmek istemektedir. O gece Allah Resulü bir şey sormak üzere Hafsa’nın devesine yönelince Aîşe’nin planı ortaya çıkar. Bu sonuç, Aîşe’yi amansız bir kıskançlığa ve kendini kahretmeye götürür. Eraslan’ın kurgusuna göre, o gece amacına ulaşamayan Hz. Aîşe şiddetli bir kıskançlık “krizine” girer, bir sonraki gece Mekke’yi ayağa kaldıran bir dedikodu yayılır. İslam tarihine İfk Hadisesi olarak geçen gerdanlık hadisesi, bir önceki gecenin kıskançlık krizinin *rövanşı* gibidir. Bu sıralama Coral’in *Hümeýra’nın Anıları*’nda da aynıyla yer alır.¹⁵

12 Eraslan, Çöl Deniz: Hz. Hatice, s. 41.

13 Asri Çubukçu, “Halime”, TDV İslam Ansiklopedisi, XV, s. 338.

14 Eraslan, Hz. Aîşe, s. 207.

15 Mehmet Coral, *Hümeýra’nın Anıları*, Doğan Kitap, İstanbul, 2012, s. 132.

Mezkur her iki romanın ilgili bölümünde, kıskançlığı zirve yapmış bir kadının, bir sonraki bölümde gerdanlık hadisesi ile gündeme gelmesi, rasyonel akılla yorumlandığında, Hz. Aîşe'nin ayetle sabit hale gelmiş masumiyetine dahi zarar verecek bir sıralamadır. Bu sıralamayı her iki yazar da hangi sahih ya da geleneksel siyer kaynağına göre kurgulamıştır açık değildir.

H*z. Aîşe*'de geçen, Safiyye'nin giydiği Yemen işi elbiseyi Hz. Peygamber'in onun üzerinde görmemesi için Hafsa ile birlikte kurdukları oyun da Aîşe'nin bir başka kıskançlık halidir. Aîşe durumu şöyle savunur: *"Hafsa ile benim zararsız oyunlarımızdandı bunlar... Evet, zaman zaman haşarı olduğumuzu kabul etmeliyim... Bununla birlikte hep sevdanın halleridir bunlar..."*¹⁶ Bu savunma, kadınlık duygusunu indirgeyen bir duygusallığı da gizlemektedir.

H*z. Aîşe*'de kıskançlık, doğal kadınlık hallerine bir türlü eklemelenemez. Kadınların kıskançlık hallerini "çocuksu" olarak nitelendirme, doğal kıskançlık duygusunu gizleme, hafife alma ya da basit bir mevzu/çocuksu bir duygu olarak görme eğilimini içermektedir. Kadın sahâbenin, kadınlık hislerinden ileri gelen 'doğal' kıskançlık duyguları bu gerekçelerle 'görmezden gelinmeye' çalışılmış, onlara *yakıştırılabilir* kıskançlık duygusu olsa olsa çocuksu bir hal olarak kıymetsiz bir durumdan ibaret düşüncesi hâkim kılınmıştır.

4- İş Kadını Profili

İş kadını profili, kervanlar sahibi Hz. Hatice'nin anlatıldığı Çöl Deniz ve *Aşka Adanmış Bir Ömür*'de görülür. İş kadını "dul haliyle" ve üstelik erkek egemen bir toplumda ticaret yaparken zorlanır. Bir erkeğe ihtiyaç duyar. Ama bu ihtiyaç, doğal kadınlık durumlarının duygusal bir sonucu değil, reelpolitik, pragmatist bir zorunluluktur. Hz. Hatice'nin, bozuk ekonomik sistemde ticaret yapması, güvenebileceği kimsenin olmaması gibi nedenler doğal sebep-sonuç ilişkileri içinde pozitivist bakış açısıyla anlatılır. Bu sebeplerin yol açtığı sonuç, Hatice'nin güvenilir birine ihtiyaç duymasındır o da Hz. Muhammed'dir (s.a.v.)

Damla, Hatice'nin narin kadınlığı ile güçlü iş kadını profilini yan yana getirmek konusunda çekimserdir. Her iki özelliğin hangisinin onda ağır bastığına roman anlatıcısı bir türlü karar verememiş görünmektedir. *"Akli başında, dul ve zengin bir iş kadının ağırlığından öte; zarif bir edaya, vakur bir duruşa sahip"* olan Hatice'nin *"Ticari zekası ve iş bitiriciliğini bir tek kadın oluşu engelliyordu."*¹⁷ Roman anlatıcısının bu düşüncesi, yazarın bakış açısının bir tezahürü olarak toplumsal cinsiyetçi ayrımın

¹⁶ Eraslan, *H*z. Aîşe**, s. 279.

¹⁷ Damla, *Aşka Adanmış Bir Ömür: H*z. Hatice**, s. 20, 97.

pekiştirildiği bir zihniyeti ortaya koymaktadır. *Zarif bir edaya ve vakur bir duruşa* sahip olmak kadınlık kimliği ile örtüşürken, *ticari zeka ve iş bitiricilik* kadınlık rolüne yenik düşmektedir.

Damla'nın, Hz. Hatice'nin iş kadını kimliğini bir erkek üzerinden yorumlama biçimi modernist bir bakış açısı olarak görülebilir. Amr, Hatice'yi elde etmek isteyen bir adamdır. Onun soyluluğu, şöhreti, adı sanı Amr'ı ilgilendirmez fakat onun iş kadını oluşu, ayakları üzerinde tek başına duruşu Amr'ı etkiler. *“Onun ayakları üstünde duran, güçlü ve başarılı bir iş kadını olması Amr'ın aklını başından almıştı.”*¹⁸ Bir sosyal konum vurgusu olarak *ayakları üstünde duran kadın* profili modernist bir algıdır. Bu algı, kurguların hemen her safhasında görülmekte ve böylece kadın sahâbenin romanlar vasıtasıyla modernleştirildiği ortaya çıkmaktadır.

5- Gitmeye Hazır Melânkolik Kadın Profili

Kadın yazarların, kadın sahâbe anlatımlarında kullandıkları ağır duygusal dil, silik, sessiz, tepkisiz kadın tipleri yaratmıştır. Eraslan'nın kurgusal romanında Hz. Hatice ikinci evliliğinin zorlu yıllarını susarak geçirir. Eşi Atik'in eziyetleri karşısında sürekli susan bir kadın vardır. Atik, kötü huyları olan mutsuz bir adamdır. Hatice bu süreçte hep susar. Yazar *“Bir kadının konuşmasından değil susmasından korkulur.”* gibi modern bir söylemle melankolik kadın tipine giriş yapar. Onun duygusal dünyasının içeriği, hangi sebeplerle böyle bir psikolojiye girdiği bilinmez. Duygu dünyalarına hakim olan psikolojinin kökenlerine, neden ve süreçlerine inilmez. Bu susuşta, ilk evliliğine dair izler bulunan *“Çünkü susan her kadının içinde dikkatle çalışan bir kum saati işler. Elindeki kum saatini her altüst edişinde o kadın, gelmiş geçmiş hayatını sabırla gözden geçirir.”* ifadeleri bulunur. Çöl Deniz'in anlatıcısı, Hatice'nin bu susuşlarını *“sivil itaatsizlik”* olarak yorumlar.¹⁹ Hz. Hatice'nin sürekli susması, roman yazarının, anlatıcı vasıtasıyla açığa çıkan modern mantalitesinin bir sonucu olarak mutsuz kadın psikolojisi ile örtüşür.

Çöl Deniz'de bir sabah Hatice'nin suskunluğu içinden bir *“yeter... ben gidiyorum”* sesi yükselir. O ana kadar yaşananlardan öğrenemeyeceğimiz bir psikoloji yine devrededir. *“Ben gidiyorum”*un Hatice için anlamı nedir okuyucu bunu bilmez. Atik'den ayrılma kararındaki örtük psikolojiyi *“gitmesi konuşmasıydı Hatice'nin”* ifadelerinde görmek mümkündür.

İkinci evlilik boşanma ile sonuçlanır. Atik'ten ayrıldıktan sonra Hatice'nin nasıl bir duygu durumunda olduğu da belirsizdir. Pişman mıdır, kararlı mıdır, boşlukta

18 Damla, *Aşka Adanmış Bir Ömür: Hz. Hatice*, s. 107.

19 Eraslan, *Çöl Deniz: Hz. Hatice*, s. 46.

mıdır; büyük bir yükten mi kurtulmuştur, kendisini hafif mi hissetmektedir yoksa tek başına kalmışlığın yılgınlığı mı üzerine çökmüştür bilinmez.

Çöl Deniz'in en problemli kurgularından biri mutsuz kadın tipinin teselli araçlarıdır. Hz. Hatice, kervanlarını emanet edeceği güvenilir ve uzaktan akraba olan Hz. Muhammed'i (s.a.v.) bulduktan sonra, gönül rahatlığı ile kervanlarını ona teslim eder. Fakat daha ilk karşılaşmada ona “*gönlünü kaptırmış*”tır. Yola ilk çıkan kervanla gönderdiği Muhammed, Hatice'nin üç ay boyunca “*yolunu gözlediği sevgili*”ye dönüşür. Bu süreçte, Hatice'yi üç ay boyunca platonik bir melankolide odası ile teras arasında mekik dokuyan bir kadın olarak görürüz. Üç aylık bu bekleyiş süresinde Hatice'nin; çocuklarıyla, çevresiyle, iş ilişkileriyle, arkadaş dost çevresiyle ilgili iletişimde olduğuna dair hiçbir ize rastlanmaz. Sanki hayat durmuş, oda ile teras arasında Hatice'nin platonik duygularına endekslenmiş bir zaman dilimi yaratılmıştır. Hatice, sabahtan gece geç saatlere kadar kervanın yolunu gözler. Onun ruh halindeki bu sıkıntılı bekleyiş; onu güçlü, meşguliyetleri olan bir iş kadını, toplumsal sorumlulukları olan bir kişilikten ziyade, platonik bir duygulanım neticesinde hülyalara dalan, geçmişini gözden geçiren bir pasif kişiliğe doğru sürükler.

Çöl Deniz'in ilerleyen sayfalarında Hatice'yi çöl sıcağı altında Hz. Peygamber'i yine bir sefer dönüşünde beklediği esnada “*harflere sığınan*” bir kadın olarak buluruz. Hatice, (A) harfinden başlamak üzere (Z) harfinde bitecek şekilde, her harfe denk düşen sevgi sözcüklerini “*bir tesbihat gibi*” söyler. Bölüm şöyle başlar: “Çöl sıcağının altında eşini beklerken harflere sığınırdı Hatice Hatun... Ab-ı hayatım, açıortayım, ada'm, af kapım, afakım, ahdim, aydınlığım, azametim. (...) Bahçem, bağlacım, bir tanem, buğdayım. (...) Han'ım, harfım, hasadım, hazinem, hecem. (...) İncirim, isteğim, izim... Jalem, jestim, jengdânım... Ra harfım, rayıham, rikkatim. (...) Şahikam, şarkım, şattû'l arabım, şelalem, şekerim, şeyhim.(...)Takvimim, tamım, tatlım, türabım.(...) Yağmurum, yazım, yazıtım.(...) Zamanım, zarfım, züvvarım. (...)”²⁰ İki sayfa süren bu tanımlayışlar, gerçek Hatice kimliğinin aşk duygusu etrafında çarpıtıldığı bölümlerden biridir.

Harflere sığınma, mezkur roman dahil olmak üzere birçok benzeri romanda yazarların, roman anlatıcısı vasıtasıyla ortaya çıkan ciddiyetsizliklerini ele vermesi açısından dikkat çekicidir. Hz. Hatice'nin bir Arap olduğu, Arap diyarında yaşadığı, Arapça konuştuğu *unutulmuş* görünmekte, eğer harflere sığınma varsa bile bunun, Latin alfâbesindeki düzene göre A' dan Z'ye değil, Arap ses dilini ve yazı sistemini gösteren Elifbâ'nın harfleri ile Elif'ten Ye'ye olması gerekir. Ayrıca, Arap alfâbesinde

20 Eraslan, **Çöl Deniz**: Hz. Hatice, s. 191-192.

bulunmayan (ç, j, ö, p.) harflerinde kelimeler türeten Hz. Hatice'nin Farsça biliyor olduğu kabul edilmiş görülmektedir. Bu durumda Latin alfabesi kullanan ve çokça Farsça sözcük türetebilen bir Hatice profili ile okuyucu karşı karşıya bırakılmıştır.

Alfâbede gösterilen gelişigüzel tavır, asıl itibariyle yazarların, roman kahramanlarını ele alırken bir türlü kurtulamadıkları bir “Türk zihniyeti”nin varlığını göstermektedir. Aynı zihniyet, romanlardaki birçok temada da kendini ele verir. Bekâret, evlilik, boşanma, dulluk, kadın-erkek ilişkileri süt annelik gibi konularda, Türk toplumunun düşünüş ve algı biçimleri üzerinden kadın sahâbe kurguları yapılmış, Arap toplumunun genel teamülleri görmezden gelinmiş, kadın sahâbenin, içinde yaşadığı toplumun koşulları kurgulara eklemelenememiştir.

6- Tüketici- Eğilimli Kadın Profili

Aşka Adanmış Bir Ömür'de ve *Çöl Deniz*'de kadınların kullandıkları eşyalar binbir gece masallarını andıran detaylarla tasvir edilmiştir. Sanat harikası tasarımların, nadide parçaların ya da görülmemiş güzellikteki takıların sahibi olan kadınlar, *sade* hayatlara sahip oldukları iddia edilen hanımlardır. Ev eşyalarının da tasvir edildiği bölümlerde yapılan detaylandırmalar, anlatıcının modern zihniyetini yansıtırken, kadın sahâbenin tüketici eğilimler eşliğinde tasvirleri yapılır.

Kadın sahâbenin kullandığı eşyalarla ilgili, tüketim toplumu bireyinin temel söylemleriyle bütünleşen temalarla karşılaşırız. Eraslan, Hz. Hatice'yi anlatırken, “*Şam'dan gelen en nadide esansları taşıyan seçme kervanların eli açık ve ilk müşterisiydi... dünyanın en kıymetli ipeklerini, kadifelerini sırtlamış Yemen katarlarının uğrak yeriydi konağı...*”²¹ tasviri ile tüketici kadın profili çizer. En nadide, en seçme, en kıymetli eşyalar Hz. Hatice'nin tercihi olarak okuyucuya sunulur.

Damla'nın, kadın sahâbe tasvirlerinde kurguları daha da çeşitlendirdiği görülür. Hz. Hatice'nin giyim tercihleri, anlatımlardaki çelişkili ifadelerle rağmen detaylarıyla sıralanır. “*Sanat değeri yüksek aksesuarlardan hoşlanırdı. (...) O alamayan ve takamayanları da nazara alarak süslenirdi. (...) Kaliteden ödün vermeyen tercihleriyle hoş ve zarif giysilerden hoşlanırdı. Takılarını en mahir kuyumcularda işletirdi... Zarif bilezikler, telkari yüzükler ve su gibi işli gerdanlıklar takardı. İnce işçilikli takılardan hoşlanırdı. Gümüş üzerine işli firuze yüzükler, akik taşlarıyla süslü gerdanlıklar, küpeler, bilezikler takardı. Tanınmış sanatkarların elinden çıkmış, ince dantelalar kadar özgün takılar özgün kıyafetlerini tamamlardı.*”²² Hz. Hatice'nin “takıp takıştırmayı” sevmemesi, abartılı tercihleri ile çelişir. Varlıklı bir kadın olduğu

21 Eraslan, *Çöl Deniz*: Hz. Hatice, s. 336.

22 Damla, *Aşka Adanmış Bir Ömür*: Hz. Hatice, s. 111, 112.

bilinen Hz. Hatice'nin takı detayları elbisesinin kol kenarındaki işe kadar tasvir edilir: *"Sırtında yeşil ipekten sırmalı bir kaftan vardı. Yemen işi elbisesinin kol ve etek uçları gümüş tellerle işliydi. Parmağında duran sanat harikası yüzük değerli taşlarla kaplıydı."*²³ Bütün bu detaylar, İslam tarihinde kutlu bir kişilik olan ve Müslümanların rol model olarak gördükleri gerçek Hz. Hatice kimliğinin üzerini kapatmıştır.

Aşka Adanmış Bir Ömür'de kadın sahâbe anlatılırken, Hz. Hatice nezdinde, ev dekorasyonu konusunda da abartılı bir dilin hakim olduğu görülür. Hazreti Muhammed'i (s.a.v.) iş görüşmesi için beklerken evde yapılan hazırlıklar sade yaşadığı söylenen Hatice'nin evinin bir eşya yığını olduğunu göstermektedir: *"Sedef kakmalı sedirler Şam işiydi. İnce işli buhurdanlıklar, telkari gümüşler, ayaklı kaseler, billur sürahiler şeffaf duyguların ayrıntısıydı. Abanoz ve gül ağacından yapılmış ahşap eşyalar, el emeğinin ince zerafetini yansıtıyordu. Mutfak takımlarını Yemen gümüşünden seçmişti. Zarif işli tepsiler, gümüş oymalı kandiller, renkli şamdanlar iç açıcı kilimler hayatı tekdüzelikten sıyrıp farklı iklimlere götürüyordu."*²⁴ Sayfalar süren bu detaylar, tüketici kadın profiline eklemlenen ayrıntılar olarak kadın sahâbe algısını biçimlendirmiştir.

Mezkûr romanın ilgili bölümü, evi, mekanı, yaşanan yeri kutsallaştırırken, dekorasyon ve döşeme işini sanattan haberdar olmak ile yüceltir: *"Sanatı farkedenden bir bakışa sahip olması onu ev dekorasyonunda da farklı kılmıştı. Zengin ruh dünyasını ve ince zevklerini derin bir sanat anlayışıyla evine yansıtmıştı... Sanata verdiği önemi ortaya koyan bir anlayışla evini döşemişti."*²⁵ Anlatıcı ev dekorasyonu konusunda o kadar detaya girer ki, bir Osmanlı saray odasında bulunduğu hissi verilir: *"Şam'ın Yemen'in, Buhara'nın esintileri duyulurdu. Uçuk renkli tüllerle ipek kadifeler iç mefruşata hakimdi. Evin halılarını acem diyarından getirtmişti. Sedir ağacından yapılmış divanlar, duvar halıları, sedef oymalı iskemleler ince işçilikliydi. Şam yapımı sedirlerin tasarımı, mahir sanatkârların ellerinden çıkmıştı."*²⁶ Damla, Hz. Hatice'nin ev dekorasyonu konusunda sürekli tekrarlara düşer. Öyle ki romanın 36. sayfasında yer alan uzun bir paragraf, 131. sayfada aynen tekrar edilmiştir.

Sonuç

2000 sonrası yayınlanan, konusunu siyerden alan romanlarda kadın sahâbenin farklı bakış açılarıyla oluşturulmuş profillerinden hulasa edilen sonuçlar şu şekilde maddeleştirilebilir:

23 Damla, *Aşka Adanmış Bir Ömür*: Hz. Hatice, s. 20.

24 Damla, *Aşka Adanmış Bir Ömür*: Hz. Hatice, s. 36.

25 Damla, *Aşka Adanmış Bir Ömür*: Hz. Hatice, s. 130.

26 Damla, *Aşka Adanmış Bir Ömür*: Hz. Hatice, s. 131.

Pasif Kadın Tasvirleri: Siyer tarihinde var olan ve fakat siyer metinlerine tam anlamıyla yansımayan güçlü kadın kimliklerinin bu romanlarda silik kaldığı görülmektedir. İmanın yayıldığı zorlu ilk yıllarda bu güçlü kadınlar, yeri geldiğinde babasına, eşine karşı çıkarak iman edip Hz. Muhammed'in (s.a.v.) safına geçmiş, ailelerin baskılarına, yasaklarına rağmen Hz. Hatice'nin konağına sığınarak oradan ayrılmamışlardır. Yeri geldiğinde, boykot günlerinde imanlarını müşrik baba ocağında gizli gizli yaşamışlar ve hicret emri ile yollara düşmüşlerdir.

İlk iman yıllarının anlatıldığı romanlarda, ilk hicret halkasını oluşturan on iki erkek dört kadından oluşan kafilenin kadınlarına dair tek bir cümlemin olmaması dikkat çekicidir. Aynı zamanda, Medine toplumunun dini ve kültürel inşasında yapı taşı niteliğinde olan kadın sahâbenin bu romanlarda, basit mevzular üzerine kendi aralarında çekişip duran, kıskanç, oyunlar, planlar kuran tipler olarak kurgulanması ve fakat hiçbir eğitim faaliyetinde, ders halkasında görülmemeleri silik kadın tasvirini de aşan bir ihmalin neticesi olarak romanlarda varlık bulmuştur.

Sessiz Kadın Tasvirleri: Romanların kadın tasavvurlarına baktığımızda 'sessiz kadın' profilinin ağır bastığı görülmektedir. Hatice'nin ikinci evlilik kararı, Hazreti Muhammed (s.a.v.) ile yapacağı evlilik, evlatlarının tek tek vefatı, vahyin ilk geldiği andaki duyguları ve psikolojisi, Mekke eşrafının Peygamber'i kınadığı ve fiili hakaretlerde bulunduğu dönemde "soylu, sözü geçen, varlıklı Mekke taciresi"nin varlığının ifade ettiği anlam silik kalmıştır. Hz. Hatice'nin varlığı klasik bir sessiz kadın formatına indirgenmiş, Peygamber'in finansörü olma fonksiyonunun dışına çıkartılamamıştır. Bu durum, Hz. Aişe söz konusu olduğunda kıskançlığı, Hz. Fatıma söz konusu olduğunda "fakirliğe kanaat eden kadın"²⁷ yapısı, Hazreti Zeyneb söz konusu olduğunda ise "aşkı uğruna sessiz kalan" kadın tipiyle izleklere yerleştirilmiştir. Hz. Fatıma'ya atıfların yapıldığı bir roman²⁸ haricinde, diğerlerinde temel yapı bu çerçevede belirlenmiştir. Mezkur romanda ise, Hz. Fatıma ve onun etrafında toplanan kadınlar, İslam tarihinde ayrılığın ilk tohumlarının atıldığı dönemlerde sessizliklerini bozarak muhalif olmuşlar ve hak arayışlarında bulunmuşlardır. Bu yönüyle hakkını arayan ve Emir'e muhalefet eden kadın tipi Hz. Fatıma'da görülebilmektedir. Hz. Aişe'nin Hz. Ali ile olan muhalefesinde ise Aişe'nin "pişmanlığı"na yapılan atıflarla sessiz kadın profili öne çıkmıştır. Cemal Vak'ası'nda Hz. Aişe'nin tarafında yer alan kırk kadar kadın sahâbe ile ilgili olarak da romanlarda herhangi bir anekdot bulunmaz.

Bölünmüş Kadın Kimlikleri: Modern hayat, kadını hem sosyal sorumlulukları hem de biyolojik rolleri bakımından bölmüştür. Yani kadın, bir yandan sosyal

27 Sibel Eraslan, *Canfeda: Hz. Fatıma*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.

28 Muharrem Uçan; Aysel Uçan, *Kerbela Kadınları*, Kalender Yayınları, İstanbul, 2014.

sorumlulukları çerçevesinde mesleki rollerini ifa eder, öte yandan biyolojik düzeninin öngördüğü rolleri yüklenir. Ele alınan romanlarda, bölünmüş kadın kimliklerine rastlanmamaktadır. Bunun temelinde derinlemesine tahlil edilemeyen kadın psikolojisi vardır.”²⁹ Kadın psikolojisinin nitelikli tahlili, anne olan kadının annelik duygularını açığa çıkaran, duygu dünyasını ustalıkla yansıtan bir okumayı gerekli kılmaktadır. Ya da bir iş kadınının işçileri ile olan ilişkisinde onun duygu dünyasına dair incelikli ipuçları, kadının nasıl bir işveren olduğu yönünde nitelikli tahliller ortaya çıkartabilir. Hem anne hem iş kadını olan biri, toplum içinde nasıl bir bölünmüşlük yaşar? Birey, doğası gereği roller arasında bölünmüşlük hissi yaşayacaktır. Romanlarda yer alan kadın sahâbe, bütün bu kadın varoluşlarından yalıtılmış, sterilize edilmişlerdir. Bu durum, kadın sahâbenin, hayatın dışına itilmiş profilleriyle örtüşmektedir.

Sorunsuz- Mutlu Kadın Tipleri: Türkiye’de 1970 sonrasında kadın hakları konusunda önemli kazanımların olması, 80 sonrası edebiyatında kadın yazar varlığını belirgin kılmıştır. Kadın yazarların kendinden hareketle kadını anlatması, bizzat kendilerinin yaşam ve tecrübelerini yansıtmaları bakımından önemlidir. Kadın yazarlar, kadınların sorunlarını eserlerine taşıırken bütün hemcinsleri adına bu çabayı gösterirler. Eserlerde kurgulanan her karakter, kadınların bireysel ve toplumsal problemlerini temsil etmede güçlü birer araç olurken, eleştirel dil ve söylemler, sorunların tartışılmasında, yorumlanmasında ve çareler aranmasında toplumu yönlendirir. Söz konusu romanlarda kadın sorunu ya da toplumsal olarak kadınların öne çıkan problemleri görülmez. “Kadın sorunu” modern bir söylem gibi dursa da, kadınların sosyal hayatla temasında ortaya çıkan meseleler her dönemde görülmektedir. Mesela, hicret esnasında, Kuba Mescidi’nin inşa edildiği yerde konaklama günlerinde, Medine’ye varılan ilk günlerde, Ensar ile olan ilk etkileşimlerde, sonraki sosyal uyum hallerinde, çocukların eğitimi ve yetiştirilmesinde karşılaşılan zorluklar, komşuluk ilişkileri, entelektüel arayışların olup olmadığı, seçilen meslekler, meşgul olunan işler vs. gibi onlarca sosyal mevzu ve mesele, bu romanların hiçbirinde kadınların etkilendiği alanlar olarak görülmediği gibi bu mevzularda bir değini de yoktur. Asr-ı saadet adı verilen dönemde yaşayan kadın sahâbe, bütün bu sorunlardan yalıtılmış *mutluluk çağıının mutlu kadınları* olarak, kendi kişisel problemleri etrafında dönüp duran tipler olarak tasvir edilmişlerdir. Toplumsal cinsiyetin baskıcı unsurları da eleştirel bir dile sahip olmak yerine, bu dili kanıksatıcı öyküler ve anekdotlarla pekiştirilmiştir. Kadın sahâbeyi anlatan romanların, baskıcı toplumsal unsurların hafifletilerek sahih çizgiye çekilmesi yönünde bir fonksiyon üstlenmediği, toplumu inşa edici bir kadın kimliği

²⁹ Hülya Argunşah, “Yakın Dönem Kadın Hikâyelerinde Kadının Kadını İnşası”, *Hikâyenin Bugünü, Bugünün Hikâyesi: 80 Sonrası Türk Hikâyesi Sempozyumu*, haz. Prof. Dr. M. Fatih Andı, Ömür Ceylan, İstanbul, 2008, s. 224.

ortaya çıkaramadığı görülmektedir.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) hayatı/sireti her müslüman için en güzel örnektir. O'nun hayatının gelecek nesillere aktarılmasında edebiyatın rolü yadsınamaz. Siyer edebiyatı bu konuda binlerce örnekle doludur. Fakat günümüzde roman gibi kurmaca bir türde verilen örnekler, romanın kendi yapısı gereği gerçek hayatın çok ötesinde, yeniden biçimlendirilmiş anlatılar ortaya çıkarmaktadır. Müslümanlar için kutsal ve yol gösterici kabul edilen siyerin kurguya maruz bırakılması; metinlerin artarak çoğalmasına, özgünlük arayışlarının anlam kayıplarına yol açarak, kavramların içinin boşaltılmasına, birer tüketim nesnesi haline dönüşmesine ve böylece birer kültürel metâ olarak tüketilmelerine neden olmaktadır.

Modernist bakış açılarından uzak, zamanın ruhuna teslim olmadan, günün modasına, eğilimlerine, kabul ve retlerine itibar etmeden kadın sahâbe günümüze taşınabilir mi? Bu ancak sade bir dil, ilmi kaynaklar eşliğinde, edebi hususiyeti süsleme sanatına dönüşmemiş, karakterlerin ve olayların boca edilip depolanmadığı, parçacı yaklaşımların önemsendiği, kurgulanmamış ve fakat bilginin saf çıplak hali ile de sunulmayan, edebi üslup ile *edeb* içinde nezaket ve ihtirâmın hâkim olduğu bir anlatımla mümkün olabilir.

KAYNAKÇA

- Akıncı**, Ahmet Cemil, *Hız. Hatice*, İstanbul: Fatih Kitapevi, 1970.
- Argunşah**, Hülya, “Yakın Dönem Kadın Hikâyelerinde Kadının Kadını İnşası”, *Hikâyenin Bugünü, Bugünün Hikâyesi: 80 Sonrası Türk Hikâyesi Sempozyumu*, haz. Prof. Dr. M. Fatih Andı, Ömür Ceylan, İstanbul: 2008, s. 208-225.
- Coral**, Mehmet, *Hümeysra’nın Anıları*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- Çubukçu**, Asri, “Halime”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XV., s.338.
- Damla**, Nurdan, *Aşka Adanmış Bir Ömür: Hz. Hatice*, İstanbul: Hayat Yayınları, 2011.
- Damla**, Nurdan, *Hız. Zeyneb*, İstanbul: Hayat Yayınları, 2013.
- Eraslan**, Sibel, *Canfeda: Hz. Fatıma*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Eraslan**, Sibel, *Çöl Deniz: Hz. Hatice*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Eraslan**, Sibel, *Hız. Aişe*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Uçan**, Muharrem; Uçan, Aysel: *Kerbela Kadınları*, İstanbul: Kalender Yayınları, 2014.

DEĞERLENDİRME YAZILARI
REVIEW ESSAYS

Hadîsin İlk Yazılı Kaynakları veya Takyîdü'l-İlm Meselesi

Kasım Şulul*

Giriş

Hadîsin¹ ilk yazılı kaynaklarıyla ilgili en önemli mesele, onların yazıyla tespiti, Hz. Peygamber'in (a.s.) izin verip vermediğine dair rivâyetler ve bunların neticeleridir. Hadîsin yazılmasına izin verilip verilmediğine dair rivâyetlerle ilgili olarak ortaya çıkan "ilmin/hadîsin yazılması" (takyîdü'l-ilm) meselesi, basit bir tartışmadan ibaret değildir. Hz. Peygamber (a.s.), sahabe ve tabîinden nakledilen hadîsin yazılıp yazılmamasıyla ilgili haberlerin tetkik ve tahlili; bu nehiy ve emirlerin insan-Kur'ân, insan-hadîs, insan-Sünnet ve insan-ilm ilişkisinde esas alınması gereken bir takım kaide, usûl ve teamülleri tesis etmeye yönelik olduğuna açık bir şekilde işaret eder.

En erken dönemlerden itibaren âlimlerin tespit edip kullandığı hadîs usulleri, hadîs usulü ıstılahları ve hadîs alma (tahammülü'l-hadîs/ilm) yöntemlerinin tetkik ve tahlili, İslâmî rivayetin baştan itibaren yazılı olarak vücut bulmuş bir haber olduğunu izhar eder. Asrımızda şarkiyatçılar ise milâdî VIII. ve X. asırda telif edilen büyük külliyatların² kullandığı isnatların (rivayet zincirlerinin) işaret ettiği kaynakları tartışma konusu yapar ve tasnif dönemine kadar, İslâmî rivayetin büyük ölçüde -yazılı değil- sözlü nakillere dayandığını iddia ederler.³ Buna karşı, Nabia

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

- 1 Hadîsin, İslâm'ın ilk asırlarına ait bütün dinî haberleri içerdiği ve bu haberlerin rivâyet şekline hâkim olduğu unutulmamalıdır (Fuat Sezgin, İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından *Hadîsin Ehemmiyeti*, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1957, II/1, s. 82).
- 2 Mâlik b. Enes'in *el-Muvattâ'*, İbn İshâk'ın *el-Megâzi*'si el-Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'ü-Sahih* leri, et-Taberî'nin *Tarih*'i ve *Tefsîr*'i ve Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Eğâni*'si gibi.
- 3 Mesela bkz. Gregor Schoeler (Basel), "İslâm'ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı

Abbott, “*Studies in Arabic Literary Papyri*” isimli çalışmasında, aralarında Emeviler zamanından kalma birçok belgeye dayanarak, erken dönemde sürekli ve artan bir yazılı tespitin varlığı görüşünü savunur. Fuat Sezgin “*Geschichte des arabischen Schriftums*”, “*Buhârî'nin Kaynakları*” ve “*İsnâdın Arap Dili ve İslâmî İlimlerdeki Yeri*” gibi eserlerinde ve makalelerinde, söz konusu külliyatların çoğunlukla yazılı kaynaklara dayandığını izhar etmiştir. Sezgin'e göre, rivayet zincirleri: (1) yazılı kaynakların isimlerini ve (2) çok katı kurallar⁴ doğrultusunda o kaynakları rivayet etme izni (icaze) verilen ravilerin isimlerini kapsamaktadır. Arapça tarih eserlerinde karşılaşılan rivayet zincirleri günümüz kitaplarındaki dipnotlar gibi kaynaklara işaret eder.⁵

Takyîdü'l-İlm Meselesi

Hadisin yazılması meselesi, İbn Kuteybe'nin (213-276/828-889) *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, er-Râmhürmüzî'nin (265-360/879-971) *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) *Takyîdü'l-İlm* ve İbn Abdilber'in (v. 463/1071) *Câmi'u Beyânî'l-İlmi ve Fazlihi* gibi eserlerde ele alınmıştır.

İbn Kuteybe, hadisin yazılmasıyla ilgili birbiriyle çelişir gibi görünen rivayetleri iki şekilde izah etmeye çalışır: Birincisi: Bu *Sünnet*'in *Sünnet* ile neshidir. Hz. Peygamber (a.s.), başlangıçta, sözlerinin yazılmasını yasakladı. Sonra *Sünen*'in,⁶ hafıza ile tespiti aşan düzeyde çoğalması üzerine, yazılmasına izin verdi. İkincisi: Hz. Peygamber'in (a.s.) hadislerinin yazılması izni, Abdullah b. Amr'a (v. 65/684) mahsustur. Çünkü o eski kitapları okur, Arapça ve Süryanice yazardı.⁷ Mücahit (v. 103/721), Abdullah'ın yanında bir sahife görmüş; o, “bu Peygamber'den işittiklerimin yazılı olduğu mecmuadır (*es-Sadika*). Onunla (a.s.) benim aramda kimse yoktu” diye

Rivayeti Sorunu”, çev. Nimetullah Akın, AÜİFD, XLVIII (2007), sayı: II, s. 171-196.

4 Tahhammülü'l-ilm/hadis kuralları için bkz. N. Aşık, “*Tahammül*”, *DİA*, XXXIX,380-382.

5 Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim Ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy, Ankara 2007, I,6.

6 *Sünen*, sözlükte “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” manalarındaki *sünnet* kelimesinin çoğuludur. Din istilahında *Sünnet*, Hz. Peygamber'in (a.s.) söz, fiil ve takrirlerinin/onaylarının ortak adı ve şer'i delillerin ikincisidir. Merfû türden ahkâm hadislerini toplayan eserlerin ortak adı da *Sünen*'dir. *Kur'ân-ı Kerim*'de *sünnet* kelimesi iki yerde çoğul şekliyle (*sünen*) olmak üzere on altı defa geçer. Bunların bir kısmında “geçmiş ümmetlerin başına gelen ders alınacak olaylar” ve “geçmiş ümmetlerin takip ettiği doğru yollar” anlamında, çoğunda ise lafza-i celâle veya zamire izâfetle “Allah'ın muamelesinde içkin olan kuralhlık / kanunilik” manasında kullanılır (M. Y. Kandemir, “*Sünen*”, *DİA*, XXXVIII,141-142).

7 Abdullah'a, Yermük Savaşı'nda, Ehl-i Kitab'a ait iki deve yükü kitap ganimet olarak payına düşmüştü (Ebû Ya'lâ Halil b. Abdillâh el-Halilî el-Kazvinî (v. 446), *el-İrşâd fî Ma'rîfeti Ulemâ'î'l-Hadis*, thk. Muhammed Said Ömer İdris, Riyad 1409, II,553.

yazdıklarını tanımlamıştır.⁸ Diğer sahabe ise ümmi idiler, yazı bilenler azdı.⁹ Bunlar yazıda itkan sahibi değillerdi. İşte Hz. Peygamber (a.s.), hata yapacaklarından korktuğu için onları hadis yazmaktan menetti. Abdullah b. Amr'dan emin olduğu için ona izin verdi.¹⁰ İbn Kuteybe'nin ikinci izahı, vakialara ve hakikate pek uymamaktadır. Çünkü ifadesinden yazı yasağının, iyi yazı bilmeyenler için olduğu anlaşılır. Hâlbuki İslâm'ın esasları olan *Kur'ân-ı Kerim*'in, hadis yazmaktan alıkonanlar tarafından yazılmasına müsaade edilirken, iyi yazı bilmediklerinden dolayı hadis ve diğer şeyleri yazmaktan alıkonmaları garip bir durumdur.

er-Râmihürmüziye göre, İslâm'ın ilk devrinde, Hz. Peygamber (a.s.) dönemine yakınlık, isnadın kısalığı, yazıya güvenip ezberlemeyi ihmal etmek veya ezberin bırakılıp sürekli yazının kullanılacağı endişesinden dolayı hadisin yazılması kerih görülmüştür. Şimdi ise Hz. Peygamber (a.s.) devri uzaktır. İsnatlar kısa değildir. Aynı metnin rivayet yolları muhtelifdir. Rivâyet nakledenler birbirine benzemektedir. Unutkanlık afeti yaygınlaşmıştır. Düşülmesi muhtemel vehme karşı emin olunamaz. Bütün bunlardan dolayı ilmin yazılması daha evla ve daha sadra şifadır. Yazının gerekliliğini ifade eden deliller daha kuvvetlidir. Çok hadis rivayet eden yedi sahabeden¹¹ birisi olan Ebû Saîd el-Hudrî'nin (v. 74/693-94): "Resûlullah'ın (a.s.) hadîsi yazmamıza izin vermesine çok istekliydik; fakat o (a.s.) bundan kaçındı" hadîsi, hicretin ilk yıllarına aittir ve *Kur'ân*'dan başka şeylerle meşgul olmamayı sağlamaya yöneliktir. el-Kâdî dedi ki: -Ezberlemeyi zikrederek- Ebû Zür'â er-Râzî ve başkası dedi ki: Hammâd'ın kitaplarının az olduğunu, Hişâm ed-Destuvâî'nin bir şey yazmadığını, ez-Zühri'nin: "Kavmimin nesebi dışında bir şey yazmadım, dediğini iddia ediyorlar. ez-Zühri'nin kibâr-ı sahabeden ilim almasını sağlayan, Hz. Peygamber'in (a.s.) ashabından geç vefat edenlerden ilim alıp ezberleyenler dışında, pek çok tabiin varken yazıyı ne yapsın? ez-Zühri, kavminin soy bilgisini idrak edip bellediği gibi -yazmaya ihtiyaç duymadığı- başka bilgileri nasıl anlayıp ezberlemez?

8 عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: رَأَيْتُ عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو صَاحِبَهُ فَذَهَبَتْ أَتْنَاوَلَهَا فَقَالَ: مَنْ يَا غُلَامَ بَنِي مُخْزُومٍ قُلْتُ: مَا كُنْتُ تَتَمَنَّى شَيْئًا قَالَ: هَذِهِ الصَّادِقَةُ فَبَيْنَا مَا سَمِعْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ فَبَيْنَا أَحَدٌ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzi el-Fârisî (265-360/879-971), *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvi ve'l-Vâ'i*, thk. Muhammed el-Accâc Hatîb, Dârü'l-Fîkr nşr., Beyrut 1404, III. Baskı, s. 367; İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir Ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber Ve Sahabenin Durumu", AÜ İlahiyat F. Dergisi, yıl: 1961, c. IX, s. 43.

9 Hz. Peygamber (a.s.) ve sahabe devirlerinde yaygın kanaat okuma-yazma bilenlerin az olduğu yönündedir. Oysa başta sahabe tabakatı gibi eserler incelendiğinde bunun hiç de öyle olmadığı neticesine varılır.

10 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, el-Mektebü'l-İslâmiyye – Müessesetü'l-İşrâk nşr., II. Baskı 1419/1999, s. 412.

11 Bu sahabeler: Ebû Hüreyre (r.a.) 5374, Abdullah b. Ömer (r.a.) 2630, Enes b. Malik (r.a.) 2172, Hz. Âişe (ranha) 2210, Abdullah b. Abbas (r.a.) 1660, Câbir b. Abdillâh (r.a.) 1540 ve Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) 1170 hadis rivâyet etmişlerdir.

Mütekaddimin hafızlarının¹² yöntemleri böyledir.¹³

Ashap, hicretin ilk yıllarında varit olan hadisin yazılması yasağına uymuştur. Hadisin yazılmasına izin verildikten sonra ise ashap, gereğini yerine getirmiştir. Hicretin ilk yıllarındaki Medine'nin dini durumu da dikkate alınmalıdır. Çünkü başlangıçta Medine'de, Müslüman, müşrik, Yahudi ve Hıristiyanlar yaşıyordu. Bu bakımdan *Kur'ân*'dan başka bir şeyin yazılmaması emri, tedbirin gereğidir. Hadisin yazılmasına izin verildiğinde ise Medine tamamen Müslümanlardan oluşmaktaydı.¹⁴

İbn Abdilber, takyidü'l-ilm meselesini üç başlık altında ele almıştır: 1- İlmin yazılması ve sayfalara kaydedilerek sürekli hale getirilmesinin keraheti (بَابُ ذِكْرِ كَرَاهِيَةِ كِتَابَةِ الْعِلْمِ), 2- İlmin yazılmasına izin verilmesi (بَابُ ذِكْرِ الرُّخْصَةِ فِي كِتَابِ الْعِلْمِ), 3- Yazılanların/ hadislerin karşılaştırılması ve hocanın onayına sunulması (muaraza)¹⁵ (بَابُ فِي مُعَارَاظَةِ الْكُتُبِ).¹⁶ İbn Abdilber'in, üçüncü babta, İslâm ilim geleneğinde, imla edilenin mutlaka imla eden üstada arz edilip onayının alınması; böylece talebenin nüshasının tashih edilmesi gerektiğine dair verileri bir araya getirmesi ve buna vurgu yapması önemlidir. Ona göre, başlangıçta, ilmin yazılmasının hoş karşılanmaması iki nedene

12 “Hadis nakil ve rivayetini meslek edininp çok miktarda hadisi ezbere bilen kimse” anlamına gelen “el-hâfız” tabiri için bkz. M. Y. Kandemir, “*Hâfız*”, DİA, XV, 78-80.

13 er-Râmihürmüzî, s. 386-387.

14 İ. Cerrahoğlu, “*Tefsir Ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber Ve Sahabenin Durumu*”, c. IX, s. 45.

15 Arz, sözlükte “ortaya koymak, göstermek, sunmak, bir şeyi gözden geçirip durumuna bakmak, teklif etmek”, muaraza ise işteşlik; yani “birbirine sunmak, karşılıklı olarak bir şeyi gözden geçirip durumuna bakmak” gibi manalara gelir. Hadis ilminde arz: 1- Talebenin, hocasının huzurunda onun rivayet ettiği hadisleri okuması. “Arzu’s-semâ” ve “arzu’l-kirâat” da denilen bu usulle talebe okuduğu hadisleri hocadan alıp öğrenmiş olur. Bazı âlimler hadis öğrenme (tahammülü’l-hadis) yollarından biri olan kiraate arz adını verirler. 2- Talebenin herhangi bir yerden elde ettiği veya hocasına ait hadis kitabından istinsah ettiği kendi nüshasını ona vermesi, hocanın da bu kitabı inceledikten sonra talebesine iade etmesi. Bu usul, tahammülü’l-hadis yollarından biri olup daha çok “arzu’l-münâvele” diye bilinir. 3- Talebenin öğrenip yazdığı hadisleri, onları kendisine rivayet eden hocasının (şeyh) veya başka bir güvenilir râvinin hadisleriyle karşılaştırması. Mukabele ve muaraza terimleriyle de ifade edilen bu husus, öğrenilen hadisi rivayet edebilmek için zaruri görülmüştür. Mukabele edilmeyen eserlerden hadis rivayet edenleri Hâkim en-Nisâbüri tenkit etmiştir. Ancak mukabele edilmemiş kitaplardan hadis rivayeti de bazı şartlarla câiz görülmüştür. Arz işi hocanın veya hocanın hocasının aslıyla yapılabileceği gibi, bunlarla karşılaştırılmış tâli bir eserle de (fer’) yapılabilir. Rivayet eden hoca ile talebenin, talebe ile bir başkasının beraberce, biri okuyup diğeri takip ederek karşılaştırma yapması mümkündür. Karşılaştırma yapılırken daha önce hadislerin sonuna konan küçük dairelerin içine nokta koyma, arzin yapıldığına işaret olarak uygulanan bir usuldü. Karşılaştırmanın yapıldığını sadece kitabın sonunda belirtmekle de yetinildiği olmuştur (A. Aydınlı, “Arz”, DİA, III, 438).

16 İbn Abdilber, *Câmi’u Beyâni’l-İlmi ve Fazlihi*, thk. Ebi’l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâr İbnü’l-Cevzi nşr., Suudi Arabistan, II. Baskı, 1414/1994, I, 268, 298, 336.

dayanır. Bunların ilki *Kur'ân* ile beraber bir kitap edinip *Kur'ân*'a benzetilmesi, ikincisi yazının esas alınıp -kalıcı ilim melekesi demek olan- ezberin ihmal edilmesidir.¹⁷

F. Sezgin'e göre, takyîdü'l-ilm meselesini, ilk olarak, ciddi bir tenkide tabi tutup izah eden el-Hatîb el-Bağdâdî'dir.¹⁸ O, söz konusu meselenin halline tahsis ettiği *Takyîdü'l-İlm* adlı eserinde, birbiriyle çelişir gibi görünen malzemeyi sistemli bir şekilde toplamış, leh ve aleyhteki haberleri adeta kronolojik bir tasnife tabi tutarak hadislerin yazı ile tespiti lehindeki tabîi tekâmülün seyrini muvaffakiyetli bir şekilde çizmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî, bu husustaki haberleri sıralayıp okuyucuya yeterli bir fikir verdiğine kanaat getirdikten sonra, meselenin halline dair düşüncelerini de yer yer dile getirip değerlendirmelerde bulunarak tespit ve neticeler serdetmiştir.

el-Hatîb el-Bağdâdî, eserinin başında berâatü'l-istihlâl¹⁹ şeklinde Yüce Allah'ın insana kalemle bilmediği şeyleri öğrettiğini zikrederek el-Alak Sûresi'nin: "*Oku! Rabbin, en büyük kerem sahibidir. O Rab ki kalemle (yazmayı) öğretti. İnsana bilmediği şeyleri öğretti*"²⁰ meâlindeki âyetlere atıf yapar. Yüce Allah, -nihayetsiz kereminin bir eseri olan- kalem vasıtasıyla, ümmi insanı, okur-yazar kılmıştır.²¹ Bu âyetin tefsiri bağlamında tabîin âlimlerinden büyük hadîsçi, tefsirci, dinî ve sosyal ilimlerde bir deha olan ve ilme dair her duyduğunu ezberleyen Katâde b. Diâme el-Basrî (60-117/680-735): "Kalem, Allah'ın ihsan ettiği büyük bir nimettir. Kalem olmasa, din tespit edilip devam etmez; hayat da düzen bulmazdı. Yüce Allah, yarattıklarının/ kullarının ne ile düzene kavuşacaklarını en iyi bilendir" demiştir.²²

el-Hatîb el-Bağdâdî, daha eserinin başında, Yüce Allah'ın insanoğluna bahşettiği ilimleri tespit için iki vasıta ihsan ettiğini belirtir: Bunların biri hafıza (kalp) diğeri yazıdır/kitaptır. Kendisine duyan/idrak eden/fark eden bir işitme, ezberleyen/koruyan/tespit eden bir kalp verilen kişinin derecesi yüksek, ilimdeki konumu büyük olur. Böyle bir kişinin yardımcısı ve dayanağı hafızasıdır. Kalbi ezberlemekten aciz kalan kişi, elde etmek istediği ilmi, yazar. Bu, onun için ilmi kayıt altına almak/tespit etmek şeklinde olur. Çünkü kalbe ârız olan unutkanlıktan ve akıp giden zaman

17 İbn Abdilber (v. 463), *Câmi'u Beyâni'l-İlmi ve Fazlihi*, I, 292.

18 F. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 51-58.

19 Edebî bir sanat olan berâatü'l-istihlâl (براءة الاستهلال), bir esere konusuyla ilgili ifadeler kullanarak güzel bir üslûpla başlamak anlamında edebiyat terimidir (N. Hacımuftuoğlu, "*Berâat-i İstihlâl*", DİA, V,470).

20 el-Alak 96/3-5.

21 Süheylî, II, 259-260.

22 es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Darü'l-Fikr nşr., Beyrut, VIII, 242; H. T. Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*, Konya ts, XIV,104.

içinde olup-biten şeylerin etkisiyle düşüncenin bölünüp dağılmasından dolayı, böyle birinin ilmi yazması, ilmi kalbiyle muhafaza etmeye çalışmasından daha güvenlidir. Resûlullah'tan (a.s.): “*Benden Kur’ân dışında bir şey yazmayın. Benden Kur’ân dışında bir şey yazan onu imha etsin*” (لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا سِوَى الْقُرْآنِ، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ) dediği nakledilmiştir. Bir grup selef uleması bu haberi zahirine hamlederek, hadisin ve başka şeylerin sahifelere yazılmasını kerih kabul etmişlerdir ve bu konuda şiddetli davranmışlardır. Başka bir grup ulema ise ilmin yazılmasına ve tedvinine (kitaplarda toplanmasına) cevaz vermişlerdir. el-Hatîb el-Bağdâdî bu tespitlerden sonra şöyle der: “Allah’ın izniyle ben ilmin yazılmasının kerahetini ifade eden rivayetleri zikredeceğim ve bu rivayetlerin ne bakımdan kerahet ifade ettiğini açıklayacağım. Ayrıca ilmin yazılmasının mubah olduğunu; mahzurlu olmadığını, müstehab olduğunu; mekruh olmadığını ifade eden rivayetleri zikredip beyan edeceğim. Yalnız Yüce Allah’tan yardım dilerim. O bana kâfidir ve O ne güzel vekildir”.²³

el-Hatîb el-Bağdâdî’nin hadisin yazılması ile ilgili leh ve aleyhteki rivayetler, usul bakımından değerlendirildiğinde elde edilecek neticelerin bir kısmı şöyle sıralanabilir:

1- Kur’ân-ı Kerîm’in ilmin yazılması ve ilim tespit araçlarıyla ilgili tutumu gayet açıktır. el-Hatîb el-Bağdâdî, buna dair: “İlmin yazıyla tespitinin vücubuna, *Kur’ân-ı Kerîm’in âyetlerini şahit getirmek*” (الِاسْتِشْهَادُ بِآيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى وَجْهِ الْكِتَابِ) şeklinde bir başlık açmış ve buna dair birçok âyet-i kerîme zikretmiştir. Ona göre: Resûlullah’ın (a.s.), yazıyı; ilmi kayıt altına almak olarak nitelemesi, hafızasının zayıflığından dolayı, ilmi gereği gibi öğrenmekten (itkan) ve zapt etmekten acze düşeceğinden korkan kişiye, ilmi yazıyla tespit etmesinin mubahlığına delildir. Yüce Allah, bunun benzeri bir durum olan borçlar konusunda kullarına yol göstermiştir: “...*Büyük veya küçük, vadesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah nezdinde daha adaletli, şahadet için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygundur...*”²⁴ Yüce Allah, korunması, gözetilip kollanması, şüphenin söz konusu olmaması için borçların yazılmasını emrettiğine göre, korunması daha güç olan ilmin yazılmasının mubah olması –şüphe ve kuşkunun ona karışması korkusundan dolayı– daha uygundur. Bilakis bu zamanda hadisin yazılması, isnatların uzaması ve rivâyetin sebeplerinin ihtilafından dolayı, ezberden daha gereklidir. Yüce Allah, insanlar arasındaki hukuki ilişkilerde şahitliklerin yazılmasını, hakların inkârı halinde hakkın ispatına yardımcı, unutulması halinde ise hatırlatıcı kılmıştır. Şahitliğin/delilin yazılmaması, hakkı gizleyenlerin, delili inkâr etmelerine yol açar. İhtilaflarda, yazı

23 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, thk. Said Abdülğaffar Ali, Dârü'l-İstikame nşr., Kahire 1429/2008, s. 13-14.

24 el-Bakara 2/282.

tanıktır.²⁵ Bundan dolayıdır ki Yüce Allah, müşriklerin meleklerle ilgili düşüncelerini ve onların Yüce Allah'ın kızları oldukları şeklindeki iddialarını, Peygamberine (a.s.) *“Doğru sözlülerden iseniz, kitabınızı getirin!”*²⁶ demesini emrederek reddetmiştir. Yahudiler: *“Allah, hiçbir beşere, bir şey indirmedir”*²⁷ dediler. Yüce Allah, bundan önce Yahudilerin *Tevrat*'a iman etmeleri gerektiğinden söz etti. Yüce Allah, Peygamberimize (a.s.) onlara şöyle demesini emretti: *“Öyle ise Musa'nın insanlara bir nûr ve hidayet olarak getirdiği Kitab'ı kim indirdi? Siz onu kâğıtlara yazıp (istediğinizi) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz”*.²⁸ Yahudiler buna karşı bir delil getiremediler. Yüce Allah, şu sözlerle onların aczini açıkladı: *“(Resûlüm) sen ‘Allah’ de, sonra onları bırak, daldıkları bataklıkta oynayadursunlar!”*²⁹ Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah'ı bırakıp putları ilah edinenlere şöyle denilir: *“De ki: Söylesenize! Allah'ı bırakıp taptığınız şeyler yeryüzünde ne yaratmışlar; göstersenize bana! Yoksa onların göklerde ortaklıkları mı vardır? Eğer doğru söyleyenlerden iseniz, bundan evvel (size indirilmiş) bir kitap yahut bir bilgi kalıntısı (كَلَامٌ مِّنْ عِلْمٍ) varsa onu bana getirin”*.³⁰ Âyette geçen “كَلَامٌ” ile “كَلِمَاتٌ” kelimeleri aynı manaya gelir ki o da öncekilerin kitaplarından elde edilen bilgidir.

Bir mülkiyet konusunda bilgisi veya hakkı olduğunu iddia eden kişinin durumu da böyledir: Bu kişinin ikrar dışında bir delil; yani ya adil bir şahitlik ya da sahte olmayan bir yazı/vesika getirmesi gerekir. Aksi takdirde onun doğrulanmasına yol yoktur.

Katâde b. Diâme el-Basrî'ye (60-117/680-735), “senden işittiklerimizi yazalım mı?” diye sorduklarında, “Latîf ve Habîr Yüce Allah: *‘Onlar hakkındaki bilgi, Rabbimin yanında bir kitapta bulunur. Rabbim, ne yanılır ne de unuttur’*”³¹ diyerek yazdığını sana haber verdiği halde seni yazmaktan alıkoyan nedir” diye karşılık vermiştir. Ebü'l-Müleyh er-Rakkî ise şöyle demiştir: “Yüce Allah: *‘Onlar hakkındaki bilgi, Rabbimin yanında bir kitapta bulunur’*”³² buyurduğu halde ilmi yazdığımız ve tedvin ettiğimiz için bizi ayıplıyorlar”.³³

25 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 84.

26 es-Saffât 37/157.

27 el-En'âm 6/91.

28 el-En'âm 6/91.

29 el-En'âm 6/91.

30 el-Ahkâf 46/4.

31 Tâ Hâ 20/52.

32 Tâ Hâ 20/52.

33 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 142,148.

2- “Vacibin kendisiyle gerçekleştiği şeyler de vaciptir”³⁴ ibaresi önemli bir usul kaidesidir. Mesela Yüce Allah, kuluna bir fiili emrettiğinde/vacip kıldığında, vacip kılınanın gerçekleşmesi kendisine bağlı olan şeyler de vacip olur. Namaz için taharetin vacip olması gibi. Mesela namaz için gerekli olan temizliği gerçekleştirmek için, kuyudan su çekmek, su çekmek için ip, kova gibi şeyleri satın almak gerekiyorsa, emredilen namazı kılabilmek için –imkânı olan kişi için- söz konusu şeyleri satın almak ve su temin etmek de vacip olur.³⁵ Öyleyse İslâm diniyle mütedeyyin olan her Müslüman’ın da dinini yaşaması ve devamlılığını sağlaması ona vacip olduğuna göre, bunun gerçekleşmesi kendisine bağlı olan –din kaynaklarının yazıyla tespit edilmesi, öğrenilmesi ve öğretilmesi, bunun için uygun mekânların hazırlanması, ilim adamlarının yetiştirilmesi ve saire- şeylerin temini de vacip olur.³⁶

3- el-Hatîb el-Bağdâdî’nin *Takyîdül-İlm*’de naklettiği rivayetler geneli dikkate alındığında, Hz. Peygamber’in (a.s.), başlangıçta hadîsin yazılmasını nehyeden emirleri, bazı şahıslarla, bazı durumlarla ve bazı zamanlarla mukayyet ve bir takım usullerin tespitini temin etmeye yönelik olduğu görülür. Yani onun (a.s.) nehiyleri “nehy-i has”tır; nehy-i hastan ise “umumi” bir nehiy çıkarılamaz.

Bu nehiyler, bazı esas ve uygulamaları öğretir: *Kur’ân* metnine asla başka bir şey karıştırılmaz. *Kur’ân*’a hiçbir şey benzetilmez. *Kur’ân* ve *Sünnet*, İslâm dininin iki ayrı kaynağıdır. Bu kaynaklardan ilki kendisiyle ibadet edilen, lafzıyla ve manasıyla Yüce Allah’tan gelen vahy-i metlûv olan *Kur’ân-ı Kerim*’dir. İkincisi ise vahy-i gayr-i metlûv olan *Sünnet*’tir.³⁷

34 (مَا لَا يَتَوَضَّلُ إِلَى الْوَاجِبِ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ / مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ) Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Misrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (745-794/1344-1392), *el-Bahrü'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh*, Dârü'l-Kütübî nşr. 1414/1994, I,280.

35 el-Kadî Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hasan (v. 458/1065), *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Ahmet b. Ali el-Mubârkî, 1410/1990, II,420.

36 er-Râmhürmüzî, s. 385,388.

37 Müslümanlar için Resûlullah’a (a.s.) uymanın gerekliliği onun davranışlarındaki örneklik özelliğine dikkat çeken, ona uymayı ve itaati emreden, kendisine *Kur’ân-ı Kerim*’i açıklama görevinin verildiğini ifade eden ayetlerden anlaşılmaktadır. Evet, iman kuru bir sözden ibaret değildir; gönülden bağlanmak, inanmak ve kabullenmektir. “Allah ve Resulü’ne inandım” deyip hükümlerine razı olmamak tipik münafıklık alametidir. Şu âyet meâlleri misal olarak zikredilebilir: “(Resûlüm!) De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir. De ki: Allah’a ve Resulü’ne itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez” (Âl-i İmrân 3/31-32). “Andolsun ki, Resulullah, sizin için, Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok zikredenler için güzel bir örnektir” (el-Ahzâb 33/21). “Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur’an’ı indirdik” (en-Nahl 16/44). “Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman

İki ayrı kaynak telakkisini yerleştirmek, bunları tespit etme, bunlardan yararlanma ve değerlendirme usullerinin farklı olduğu esas ve teamülünü İslâm ümmetine kazandırmak için İslâm'ın başlangıcında bazı şahıslarla mukayyet olmak üzere hadisin kaydı konusunda bazı nehiyler varit olmuştur. Bu hususta el-Hattâbî el-Büstî (319-388/931-/998) *Garibü'l-Hadis* adlı eserinde, nesh keyfiyetini kabul etmekle beraber bu konuda en dikkate şayan izahı yapmıştır. O, haklı olarak, özetle: (لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا قَدْ كُتِبَ عَنِّي شَيْئًا سِوَى الْقُرْآنِ فَلْيَنْخُ) hadîsinin izah tarzı –Allah en doğrusunu bilir- şudur: Peygamber (a.s.), *Allah'ın Kelamı* ile başkasının sözü bir tutulmasın diye, *Kur'an*'ı tazim ve tenzih için, *Kur'an* ile beraber başka bir şeyin bir sahifede yazılmasını veya ikisinin aynı yerde toplanmasını kerih görmüştür. Ben bu hadîsin başka bir izah tarzını bilmiyorum”³⁸ demiştir.

Ebû Saîd el-Hudrî'den, farklı on tarikle nakledilen birbirine yakın mealdeki rivâyetlerin tümünde, Hz. Peygamber'in (a.s.): “*Benden Kur'an dışında bir şey yazmayınız. Benden Kur'an dışında bir şey yazan onu imha etsin. Benden nakledin ve benim hakkımda yalan söylemeyin. Benim hakkımda kasten yalan söyleyen ateşten yerini hazırlasın*” buyurmuştur. Bazı tariklerde “İsrail oğullarından da nakil yapılabileceği” (وَحَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا خَرَجَ), Hz. Peygamber'den (a.s.) rivâyet edilmiştir.³⁹ Yine üç tarikle, Ebû Saîd el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'den (a.s.) hadîs yazmak için izin istediği; fakat onun (a.s.) izin vermekten kaçındığı nakledilir.⁴⁰ Yine farklı tariklerle tabiîn neslinden bazı kimselerin Ebû Saîd el-Hudrî'nin kendilerine hadîs yazdırmasını istedikleri, onun ise: “Onu okuyacağınız bir *Mushaf/Kur'an* mı yapacaksınız/ edineceksiniz? Peygamberiniz (a.s.) bize konuşur, biz de ondan ezberlerdik. Bizden

etmiş olmazlar” (en-Nisâ 4/65). Ayrıca Hz. Peygamber'in (a.s.) kitabı ve hikmeti öğrettiğini bildiren ayetlerde geçen hikmet kelimesinin İslâm'da dinî bilgiyi belirlemede Resûlullah'ın (a.s.) rolüne, dolayısıyla sünnete işaret ettiği bazı âlimlerce dile getirilmiştir. “*Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Çünkü üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin*” (el-Bakara 2/129). Bu ve benzeri âyetler ve Hz. Peygamber'in (a.s.) konuya ilişkin beyan ve tavırları, onun (a.s.) 22 yılı aşan peygamberlik dönemi boyunca *Kur'an-ı Kerim*'i açıklayıp uygulayan söz ve davranışları dinî hükümlerin ikinci kaynağı olarak belirlemiştir. Daha sonra bu ilke *Kur'an* ve *Sünnet* şeklinde ifade edilmiştir. Bu ilke bütün İslâm mezheplerinin ittifak ettiği bir temel sayılmıştır. Bununla birlikte *Sünnet*, *Kur'an-ı Kerim*'in lafzıyla da vahiy (vahy-i metlûv) olmasına karşılık lafzı değil manası vahiy (vahy-i gayr-i metlûv) kabul edilerek *Kur'an*'la aynı konumda tutulmasa bile onu tamamlayan bir konumda görülmüş ve değişik bakımlardan tasnif edilmiştir (M. Bedir, “*Sünnet*”, DİA, XXXVIII,151).

38 Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattabi el-Büstî, *Garibü'l-Hadis*, thk. Abdülkerim İbrahim el-Azbavî, Dimeşk 1402/1982, I,632.

39 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 18-21.

40 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 22-23.

duyduklarınızı, bizim Peygamberinizden (a.s.) ezberlediğimiz gibi ezberleyin”⁴¹ dediği nakledilmiştir. Hatta bir tarihte: “(Müzakere tarzında) Peygamber’den (a.s.) tahdis edin, zira hadisin bazısı bazısını hatırlatır”⁴² demiştir.

el-Hatib el-Bağdâdî, Ebû Saîd el-Hudrî’nin (r.a.) naklettiği -hadisin yazılmasını nehiy eden- rivâyetini nesh eden -hadisin yazılmasına yol veren- diğer bir hadisi yine kendisinin rivâyet ettiğine işaret ederek şöyle demektedir: “Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.), kendisinden Hz. Peygamber’in (a.s.): *‘Benden Kur’ân’dan başka bir şey yazmayınız. Benden Kur’ân dışında bir şey yazan onu imha etsin’* hadisi rivâyet edilen kimsedir. Aynı zamanda o (r.a.): *‘Ashâbın Kur’ân’ı ve teşehhüt duasını yazdıklarını’* haber vermektedir. Bu haberde, daha önce ileri sürdüğümüz düşüncenin delili mevcuttur. Başlangıçta Kur’ân olmayan şeylerin Kur’ân’a benzetilmesinden ve Kur’ân’ın ihmal edilip başka şeylerle uğraşılmasından endişe duyuluyordu. Bu endişe ortadan kalkıp hadislerin yazılmasına ihtiyaç hâsıl olunca, sahabe nasıl teşehhüt duasının yazılmasında mahzur görmedilerse, başka hadislerin yazılması işini de nahoş karşılamadılar; zira bu iki keyfiyet arasında, Kur’ân’dan olmamak bakımından fark yoktur. Ashap, yazdığı şeyleri ancak ihtiyatlı olmak şartıyla yazarlardı, yazmayı hoş görmemeleri de ancak ihtiyatlı olmak iradesinden ibarettir.”⁴³

Ebû Hüreyre’den (r.a.) üç tarikle nakledilen rivâyete göre, Hz. Peygamber (a.s.) aralarında Ebû Hüreyre’nin (r.a.) de bulunduğu hadis yazan bir grup sahabeye uğrar ve: *“Bu yazdığınız şey nedir?”* diye sorar. “Senden duyduğumuz hadislerdir” dedik. O (a.s.) da: *“Allah’ın Kitabı’ndan başka bir kitap mı? Sizden önceki ümmetleri saptıran şeyi mi istiyorsunuz? Dikkat edin! Allah’ın Kitabı’yla beraber (başka) kitaplardan yazdıkları şeyler (onları saptırdı)”* buyurdu. Başka bir rivâyette: *“Allah’ın Kitabı’ndan başka bir kitap mı? Allah’ın Kitabı’na yoğunlaşın, derinleşin ve ona karşı hâlis olun”* denilmiştir. Diğer bir rivâyette ise Hz. Peygamber’in (a.s.) minbere çıkıp Allah’a hamd u senada bulunduktan sonra: *“Yazdığınıza dair bana haberleri gelen bu kitaplar nedir? Ben ancak bir beşerim. Yanında o kitaplardan bir şey bulunan getirsin”* buyurmuştur. “Ey Allah’ın Resûlü! Senden hadis nakledelim mi?” diye sorduk. *“Benden tahdis edin ve (bunda) sıkıntı yoktur. Benim hakkımda kasten yalan söyleyen ateşten yerini hazırlasın”* buyurdu. “İsrail oğullarından nakilde bulunalım mı?” diye sorduk. *“Nakledin bunda bir sıkıntı yoktur. Onlardan ne nakletseniz daha tuhafını onlarda bulursunuz”*. Ebû Hüreyre (r.a.) dedi ki: “(Yazılanları) bir yere toplayıp ateşe attık”⁴⁴

41 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 27 vd.

42 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 29.

43 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 118. Ayrıca bkz. F. Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 51-58 (Hadislerin İlk Yazılı Kaynakları).

44 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 23-25.

Zeyd b. Sâbit'ten (r.a.) nakledilen rivâyette, Muaviye b. Ebî Süfyân'ın (r.a.) Hz. Peygamber'in (a.s.) bir hadisini Zeyd b. Sâbit'e (r.a.) sorup onu yazdırmak istediği, buna karşılık Zeyd b. Sâbit'in (r.a.): "Resûlullah (a.s.) hadîsinden bir şey yazmamamızı emretti" demiştir.⁴⁵

Abdullah b. Mes'ûd (r.a.), Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.), Abdullah b. Abbas (r.a.) ve Abdullah b. Ömer'den (r.a.) de aynı minvalde rivâyetler nakledilir. Bu rivâyetlerde hadîsin yazılmasının hoş karşılanmadığı, Hz. Peygamber'den (a.s.) dikkatle hadîs alıp ezberledikleri ve tahdîs ettikleri, aynı yöntemin takip edilmesi gerektiği, hadîsi asla gizlemedikleri/öğrettikleri; fakat onu yazmadıkları ve yazdırmadıkları, Hz. Peygamber'in (a.s.) mektuplarını ve *Kur'ân*'ı sahifelere yazdıkları, Abdullah b. Abbas'ın (r.a.) gözlerini kaybettiği dönemde Iraklıların ona sorular sorup hadîsi yazdıkları, bazılarının ise yazdıklarını silip imha ettikleri nakledilmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî, aynı minvalde rivâyetleri tabîinden de nakletmiştir.

el-Hatîb el-Bağdâdî, "hadîsin yazılmasını" nehyeden rivâyetlerden sonra bunların illetlerine ve bu illetlere işaret eden rivâyetlere geçmiştir. Ona göre "yazmayı" nehyeden rivâyetlerin illetleri şöyle sıralanabilir:

Birinci illet: Başka şeylerin *Kur'ân*'a benzetilmesi ve *Kur'ân*'ın ihmal edilmesi ihtimalidir: Urve b. Zübeyr'den nakledilen rivâyete göre: Hz. Ömer (r.a.), Hz. Peygamber'in (a.s.) *Sünen*'ini yazmak istedi. Aşap ile meseleyi istişare etti, hepsi *Sünen*'i yazmasını tavsiye etti. Hz. Ömer (r.a.), bir ay istihare yaptı, sonra: "*Sünen*'i yazmak istedim. Sizden önceki bir kavmi hatırladım. Bazı kitaplar yazdılar, onlara yoğunlaştılar ve *Allah'ın Kitabı*'nı terk ettiler. Vallahi *Allah'ın Kitabı*'na hiçbir şeyi ebediyen karıştırmayacağım"⁴⁶ dedi.

Bu illeti ifade eden rivâyetlerde, Hz. Peygamber (a.s.) ve aşap, Müslümanların daha önceki vahiy kaynaklı kitapları ve sahifeleri istinsah etmelerini ve onlarla meşgul olmalarını şiddetle nehiy etmişlerdir. *Kur'ân* ve *Sünnet* dışında, geçmiş peygamberlere vahiy edilen kitaplara, sahifelere, öncekilerin şeriatına/şeriatlarına (şer'u/şerâiu men kablenâ) veya ilimlerine (ulumu'l-evâil) karşı olumsuz tavır takınılması, yeni dinin yerleşmesini sağlamak, onların mensuh olduklarını öğretmek, bilgi kaynakları her bakımdan farklı değerlere, farklı yararlanma yöntemlerine ve farklı kullanım alanlarına sahip oldukları, şeklindeki teamülleri yerleştirmek içindir. Hatîb el-Bağdâdî, geçmiş kavimlerin kutsal kitaplarıyla ilişkilerinde yaşadıkları menfi tecrübeleri ifade eden birçok rivâyet nakletmiştir.

45 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 25-26.

46 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 49.

Bu minvaldeki rivâyetleri kaydettikten sonra, Hatîb el-Bağdâdî şu neticeyi çıkarmıştır: Sabit oldu ki: İslâm'ın başlangıcında, -bir müddet- hadîsin yazılması hoş görülmedi. Bu da *Kur'ân*'ın başka şeylere benzetilmemesi ve *Kur'ân*'ın ihmal edilip başka şeylerle uğraşılması, -hakkı batılına, sahihi fasidine karışmış- kadîm kitapların örnek alınmasına mani olmak içindir. *Kur'ân-ı Kerîm*, kadîm kitapların doğrularını kapsamıştır, onları aşmıştır ve onlara hâkim olup onlara ihtiyaç bırakmamıştır. Yine İslâm'ın başlangıcında ve henüz din yeni olduğu dönemde, -İslâm'ın muhataplarının geneli düşünüldüğünde- dinde derin kavrayış sahiplerinin (fakîh) ve vahyi başka şeylerden tam ayırabilenlerin azlığından dolayı bazı şeylerin yazılması nehiy edildi. Zira Arapların çoğunluğu henüz dinde derin kavrayış sahibi değillerdi, âlim ve âriflerle hemhal olmamışlardı, elde ettikleri sahifeleri *Kur'ân*'a katmalarından ve *Kelâmullah*'ın onları da kapsadığı inancına kapılmayacaklarından emin olunamazdı.⁴⁷

İkinci illet: Yazıya güvenip ezberin (yani ilmin insanda sabit meleke haline gelmesinin) ihmal edilmesini önlemektir. İslâm çağının başlangıç zamanlarında *Sünen*'in ezberlenmesi emredildi. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.) dönemine yakınlıktan dolayı hadîslerin isnadlarında yer alan isimler azdı.⁴⁸ Yazıya itimat men edildi. Çünkü yazıya itimat, hafızanın zarar görüp zayıflamasına neden olur. Yazıya itimat edilmemesi, her yerde insana arkadaşlık eden hafızayı güçlendirir.⁴⁹ Bu nedendenir ki Süfyân es-Sevrî (97-161/715-778): "İlmi kâğıtlarda bırakanlar ne kötüdür" demiştir. Yahya b. Saîd, Süfyân es-Sevrî'nin sözlerini: "Süfyan ilmi yazardı. Görmüyor musun o yazıya itimat edilmesini zemmetti, ezberi emretti? Bununla beraber ihtiyaten ve hadîsi tevsik etmek için yazardı"⁵⁰ şeklinde değerlendirmiştir.

el-Hatîb el-Bağdâdî, bazı selef ulemasının hadîsleri ezberlemek için yazıdan yararlandıklarını, kâmil manada hadîsleri ezberledikten (itkandan) sonra kalbin yazıya itimat etmesinden çekindikleri için bazılarının yazdıklarını imha ettiklerini, yazıya itimadın hafızanın zayıflamasına ve ezberlenene gereken önemin verilmemesine neden olduğunu nakletmiştir.⁵¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, buna dair el-A'rac, Zührî, Halid el-Hazzâ, Asım b. Damra ve Muhammed (Yahya b. Atik'in rivayet aldığı) gibi ikinci kuşak Müslümanların uygulamalarından örnekler aktarmıştır. Gerçi yazdıklarını imha eden Urve b. Zübeyr ve Mansûr b. el-Mu'temir gibi ilim

47 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 61.

48 Kâtip Çelebi de sahabe'nin doğrudan Peygamber'den (a.s.) ilim alma imkânına sahip olmalarından dolayı başlangıçta hadîs yazmadıklarını dile getirir. *Kesfü'z-Zunûn*, Bağdad 1941, I, 34.

49 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 62.

50 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 62.

51 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 62.

adamları daha sonraları; yani yaşlılık döneminde, yaptıklarına pişman olmuşlardır. Mesela Urve b. Zübeyr, -muhtemelen bazı- yazdıklarını imha etmesiyle ilgili olarak: “Keşke malımı ve evladımı feda edeydim de yazdıklarımı imha etmeyeydim” (كَهَيْتُ الْحَدِيثَ) (عَمَّ مَخُونُهُ فَوَدِدْتُ أَنِّي قَدَيْتُهُ بِمَالِي وَوَلَدِي وَأَنِّي لَمْ أَمُحُهُ) demiştir. Hatib el-Bağdadî’ye göre, Urve b. Zübeyr önce bazı yazdıklarını imha etmiş; ancak yaşı ilerleyip hafızası değişip zayıflayınca bunu yapmamış olmayı temenni etmiştir.

Kısacası ilmin kaydedilmesi konusunda bazı şahıslara mahsus olarak bazı nehiylerin yapılmasının önemli başka bir nedeni de: İlmin kitaplarda kaydedilmesi ile ilmin öğrenen tarafında kalıcı bir meleke (ilim melekesi)⁵² halinde elde edilmesinin farklı şeyler olduğunu öğretmektir. İlki ilmin korunması, diğeri ilmin insana mal olması ve amele dönüşmesi ile ilgilidir. Yararlanılmayan, kitaplarda kalan ilim: “*Tevrat’la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir. Allah’ın âyetlerini yalanlamış olan kavmin durumu ne kötüdür! Allah, zalimler topluluğunu doğru yola iletmez*”⁵³ âyetindeki benzetme gibidir.

Üçüncü illet: Yazı vasıtasıyla, ilmin ehliyesiz insanların ellerine geçmesi endişesidir. Selef ulemasından bazıları, vefatından önce, rivâyetlerin ifade ettiği hükümleri anlamayan, muhtevasını zahirine hamleden, esere ilave veya eksiltme yapması muhtemel olan ehliyesiz insanların eline geçmesin diye, kitaplarını imha etmiş veya edilmesini vasiyet etmiştir. Böyle ehliyesizlerin tasarrufları, gerçek durumu bilmeyenler tarafından, kitabın asıl müellifine mal edilebilir.⁵⁴

Hadîsin/İlmin Yazılmasını Emreden Rivayetler

el-Hatib el-Bağdadî, *Takyîdü’l-İlm*’in üçüncü bölümünü hadîsin yazılmasının cevazına dair haberlere ayırmış ve bunları dört fasıl şeklinde kaydetmiştir. Birinci fasılda Hz. Peygamber’in (a.s.) ilmin yazılmasına izin veren hadîslerini, ikinci ve üçüncü fasılda ilim yazan ve yazılmasını emreden sahabe ve tabîinin haberlerini, dördüncü fasılda ise “yazı, ilmi muhafaza eden en önemli vasıta” mevzusunu ele almıştır.

Ezvâiyye mezhebinin kurucusu, fıkıh ve hadîs âlimi el-Evzâî (88-157/707-774): “Bu ilim büyük bir şerefe sahipti, ricalin hıfzında iken ağızdan alınır ve

52 Melekeler ancak fiillerin tekrar edilmesiyle kazanılır. Çünkü fiil önce vuku bulur ve fâilin bir özelliği olur. Tekrarla onun hali olur. Hâl, henüz kökleşmemiş bir sıfattır. Tekrarın artmasıyla nihayet hâl, bir meleke, yani kökleşmiş bir sıfata dönüşür (İbn Haldûn, I,643-644).

53 el-Cum’a 62/5.

54 el-Hatib el-Bağdadî, *Takyîdü’l-İlm*, s. 66.

müzakere edilirdi. Ne zaman ki kitaba girdi, nuru kayboldu, ehil olmayanların eline düştü”⁵⁵ şeklindeki sözleri, ilk kuşaklara mensup Müslümanların, insan-ilim ilişkisi konusunda derin ve yüce esaslara, uygulamalara, teamüllere ve geleneklere sahip olduklarına işaret eder. Bu yüce ilişki tarzı, zaman zaman çok yaygınlaşarak bazen zayıflayarak günümüze kadar gelmiştir. Batı istilasının İslâm dünyasında İslâm medeniyetine dair nice ulvi uygulamaları alıp götürdüğü ve tahrip ettiği başka bir bahistir ve bu durumu tetkik eden ehl-i vicdanı derinden incitmektedir.

el-Hatib el-Bağdâdî’ye göre insanlar yaygın bir şekilde ilmi yazmaya başladılar. Bir süre kerih görüldükten sonra ilmi sayfalarda toplamaya itimat ettiler. Çünkü rivayetler her tarafa yayıldı, isnatlar uzadı, hadîse kaynaklık edenlerin isimleri, künyeleri ve soy bilgileri çoğaldı, aynı manayı ifade eden lafızlar farklılaştı. Kalpler zikredilen şeyleri korumaktan aciz kaldı. Resûlullah’ın (a.s.), hafızası zayıf olana yazmaya izin verdiği; sahabe, tabiîn ve sonraki Müslüman kuşakların bununla amel ettikleri bilinmektedir. Bununla birlikte yazıyı esas alan hadîs ilmi geleneği, ezbere itimat edenin ilminden daha çok hadîsi korur.⁵⁶

el-Hatib el-Bağdâdî, eserinin üçüncü bölümünün ilk faslında, on küsur tarikle Hz. Peygamber’in (a.s.), hafızası zayıf olan bir şahsa: “*Sağ elinle hafızana yardım et!*” (استعنْ عَلَى حِفْظِكَ يَتِيمِيكَ)⁵⁷ buyurduğunu nakletmiştir. Hz. Peygamber (a.s.) “İlmi kaydedeyim mi?” diye soran Abdullah b. Ömer’e (r.a.) “*Evet*” karşılığını vermiştir. Hz. Peygamber’in (a.s.), birçok tarikle: “*İlmi, yazıyla kaydedin (zapt edin)*” (قَبِّلُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ)⁵⁸ buyurduğu nakledilmiştir.

Râfi’ b. Hadîc (r.a.), dedi ki: Resûlullah (a.s.), hadîs naklederken bize uğradı ve “*Ne tahdîs ediyorsunuz?*” diye sordu. “Senden duyduklarımızı ey Allah’ın Resûlü” diye cevap verdik. Hz. Peygamber (a.s.): “*Tahdîs ediyorsunuz (fakat) benden kasten yalan haber nakleden cehennemdeki yerini hazırlasın*” buyurdu. Sonra Resûlullah (a.s.) bir ihtiyaçtan dolayı yanımızdan ayrıldı. Tahdîs edenler sustu ve tahdîsi durdurdular, başları eğildi, duydukları onları üzdü ve derin düşüncelere daldılar. Resûlullah (a.s.), “*Bu haliniz ne? Tahdîs etmiyor musunuz?*” diye sordu. Ashap: “Senden duyduklarımız ey Allah’ın Resûlü” dediler. Resûlullah (a.s.), sözleriyle, tahdîs edilmemesini değil, bilerek onun hakkında yalan söylemeleri muhtemel kişileri kastettiğini bildirdi. Hz. Peygamber’e (a.s.): “Ey Allah’ın Resûlü, senden bazı şeyler işitiyoruz. Bunları yazalım mı?” diye sorduk. “*Yazın beis yok*” diye cevap verdi.⁵⁹ Bu minvalde nakledilen

55 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 73.

56 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 73-74.

57 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 74-79.

58 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 81-83.

59 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 86.

rivâyetlerde Hz. Peygamber (a.s.), rıza ve kızgınlık halinde söylediklerini de yazabileceklerini, haktan başka bir söz telaffuz etmeyeceğini de bildirmiştir. Sahabe, hadîsi yazmakla kalmayıp yazdıklarını Resûlullah'a (a.s.) da arz etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (a.s.) bizzat kendisinin yazdırdığı siyasi vesikalar, iktâ'lar, muahedeler, emannameler, dinî muhtevalı sahifeler ve -Müdâyene âyetinin inişinden sonra düzenli bir şekilde kâtipler görevlendirerek yazdırdığı- sosyal mukaveleler gibi şeyler dışında, Abdullah b. Amr b. Âs (r.a.), Abdullah b. Ömer (r.a.), Ebû Hüreyre (r.a.), Hz. Ebû Bekir (r.a.), Hz. Ömer (r.a.), Hz. Ali (r.a.), Hz. Hasan (r.a.), Abdullah b. Abbâs (r.a.), Enes b. Mâlik (r.a.), Ebû Ümâme Sudey b. Aclân b. Vehb el-Bâhilî (v. 86/705) (r.a.) ve ismi verilmeyen birçok sahabenin Resûlullah'tan (a.s.) hadîs yazdıkları ve yazmaya teşvik ettikleri mevsuk tariklerle nakledilmiştir.

Hz. Peygamber'in (a.s.) hadîs yazmaya müsaade ettiği hususundaki en meşhur haber Abdullah b. Amr ile ilgili olandır. Abdullah b. Amr şöyle diyor: Resûlullah'tan (a.s.) işittiğim her şeyi ezberlemek için yazıyordum. Kureyş, bu işte bana mani olmak istedi ve "O beşer olarak gazap veya rıza halinde konuşur. Hâlbuki sen ondan işittiğin her şeyi yazıyorsun" dediler. Bunun üzerine yazmaktan vazgeçtim. Bu meseleyi Peygamber'e (a.s.) anlattım, O da "Yaz, *nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki haktan başka bir şey benden sadır olmaz*" dedi.

el-Hatîb el-Bağdâdî, tabiînin birinci, ikinci, üçüncü ve diğer tabakalarından nakledilen bu minvalde birçok veri tespit etmiştir. Eserinin üçüncü bölümünün dördüncü faslında, yazının ilmi kayıt altına alıp koruduğunu beyan ettikten sonra eserinin dördüncü kısmında altı fasıl şeklinde İslâm medeniyetinde kitap konusunu, **âyet**, hadîs, kelâm-ı kibâr, uygulamalar ve şiir gibi şahitliklere dayalı olarak ehliyetle tasvir edip açıklamıştır.⁶⁰

Sonuç

Netice itibariyle Kadı İyâz'ın belirttiği gibi "sahabe ve tabiîn, kitâbetü'l-ilm hususunda geniş ihtilafa düştü, onlardan bazıları bu işi kerih görürken, ekserisi bu işi caiz gördüler".⁶¹ Nevevî'ye göre de selef ulemasından hadîsin yazılmasını meneden bazı şahsiyetler olmasına karşın selef ulemasının cumhuru buna cevaz verdi ve sonra İslâm ümmeti bu konuda icmâ' etti.⁶²

Hz. Peygamber (a.s.), sahabe ve tabiîn devrinde varit olan ilmin yazılması

60 el-Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm*, s. 147-195.

61 en-Nevevî (631-676/1234-1277), *el-Minhâc Şerh Sahîh Müslim b. el-Haccâc*, Dâr İhyâ et-Tirâs el-Arabi nşr., Beyrut 1392, II. Baskı, XVIII,129.

62 en-Nevevî, *el-Minhâc*, IX,129.

konusundaki emir ve nehiyler, İslâm ilim tarihinde tezahürleri yaygın bir şekilde görülecek olan insan-ilim ilişkisi konusunda bir takım ilke ve uygulamaları tesis etmeye yöneliktir. Bu ilke ve uygulamalara üç misal verilebilir: 1- Hiçbir şey Kur'ân metnine karıştırılmamalı ve *Kur'ân*'a benzetilmemelidir. 2- Talim-terbiyeden amaç, ilmin kalıcı bir meleke olarak insana mal olması ve onunla her zaman işlem yapabilmesidir. İlmin insanda kalıcı bir meleke olması ile ilmin muhafazası ve gelecek kuşaklara intikalini sağlamak için yazılması farklı şeylerdir. 3- İnsana mal olmamış, kitaplarda kalmış bir ilim işlevini yitirmiş demektir.

İslâm ilim tarihi ve zamanın –kasıtlı veya kasıtsız- tüm yıkıcı etkilerine rağmen İslâm'ın her asrından günümüze ulaşan neredeyse sayısız kalıntılar, vesikalar ve yazma eserler, İslâm ümmetinin ilmi bütün türleriyle kaydetmeye büyük önem verdiğinin görülüp incelenebilir kanıtlarıdır.

The Kitāb Rūḷa Bizānī

Mustafa Dehqan*

A special category of the unpublished texts which allows us to estimate the knowledge which Kurds had of Islamic issues is the literature dealing with the Islamic ‘*aqīdas*. It is fair to say that none of these unpublished texts were written exclusively for the sake of knowledge of Islam. The authors mostly draw conclusions from their investigation in order to distinguish good from bad. In view of this they also may describe Islamic *sharī’a* as being fundamentally the primary way to a better understanding of Prophet and Islam. This issue will only play a marginal role in the following brief note. Rather, we will embark upon an attempt to describe an unknown manuscript of *Rūḷa Bizānī*.

Rūḷa Bizānī

The *Kitāb Rūḷa Bizānī*, which has become known to the local Kurdish researcher especially through Sanandaj edition, the Kurdish editions by Farūxī and Elwendī, and the recent Kurdish translation by Afshārpūr¹, consists of two parts. The first aimed principally at the first group of readers, gives concise introductions to the basic codes of Islam and *sharī’a*, the interrelationships between the different Islamic codes, and the importance of Islamic codes.

The second part, aimed at all readers, provides accounts in the honor of Prophet. In the Kurdish areas, however, the *Rūḷa Bizānī* is identified as ‘Manual of Sharī’a for Children’ and is explicitly attributed to Malā Khidir (<Pr. Khidr), the disciple of Sheikh Wasīm (I) Takhtī Mardūkhī.

About the personality and life of Malā Khidir Rūdbārī Kurdistānī (1138/1725-26-1205/1790-91) little is known. He was a son of Malā A’mad and came from Rūār (<Pr. Rūdbār) village, in Awrāmān-i Takht. He is known as the author of several Arabic and Gūrānī works of which the *Dawlatnāma* deserve to be mentioned here².

The *Rūḷa Bizānī* is not large, it has a somewhat abrupt style and it lacks a

* Independent scholar, mustafadehqan@yahoo.com.

1 See Rūdbārī Awrāmī 2006, 2010.

2 See Rūdbārī Awrāmī 2007, 5.

balanced structure. Certainly it was written for didactic purposes and meant for elementary and ordinary readers. In its short description of the major Islamic codes it only offers the main lines.

MS Gulpāygānī 27/218

The full Gūrānī text of the *Ṛūḷa Bizānī* is preserved in some early mss., which were written probably in Awrāmān, while extracts exist in a few other mss³. These mss. are very general in character and more interesting is that all mss. attribute the *Ṛūḷa Bizānī* to Malā Khidir. According to MS Gulpāygānī 27/218, *Ṛūḷa Bizānī* is interestingly by Sheikh Muh'ammad Wasīm (1118/1706-1171/1757-58)⁴, rather than Malā Khidir; although the oral tradition also knows Malā Khidir primarily as the originator of *Ṛūḷa Bizānī*, it remains unclear which attribution is correct.

The Qum manuscript of *Ṛūḷa Bizānī* (accession No. 27/218) is kept at Islamic collection of Gulpāygānī Library. It is entitled Kitāb *Ṛūḷa Bizānī min Kalām-i Shaikh Muh'ammad Wasīm* "The Book of *Ṛūḷa Bizānī* by Sheikh Muh'ammad Wasīm". The text is mostly written in the Arabic language and sometimes in Persian. The Gūrānī text is written in *nasta'liq* while the main part of the Arabic section is in *naskh*. The manuscript has been catalogued by Dirāyatī as "*Ṛūḷa Bizānī*", while the Gulpāygānī Library, in Qum, mistakenly mentioned it as a book of 'interpretation of dreams' by Muh'ammad Qāsim⁵. This may be explained as a perfunctory consideration of the second part of the manuscript which includes a long discussion of prayer problems (fol.5v. ff.). The primary folios of the manuscript (fols.2v.-5v.) includes an interesting version of *Ṛūḷa Bizānī*. Besides the Gūrānī folios that contains the text of *Ṛūḷa Bizānī*, we have also a concluding note written in the same hand and in the Persian language which is helpful for establishing the date of the manuscript. 'Abd al-Qāsim is mentioned as the scribe and the book is dedicated to the son of 'Abd al-Qāsim, named 'ūfi 'Abbās, in 1296/1879.

This haywire manuscript in its entire form is of 70 folios. It is interesting that there is a second version of *Ṛūḷa Bizānī*, entitled as *Ṛūḷa Bizānī Kalām-i Shaikh Muh'ammad Wasīm* "The *Ṛūḷa Bizānī* by Sheikh Mu'ammad Wasīm", in the folios 30r.-33v. It is written by the scribe Mu'ammad Amīn on 6 Jumādā II, but there is no clear mention of the year. It should probably be dated in or around 1308/1891. Similarities with the previous version it acknowledges the authorship of Muh'ammad

3 See Ibid, 24.

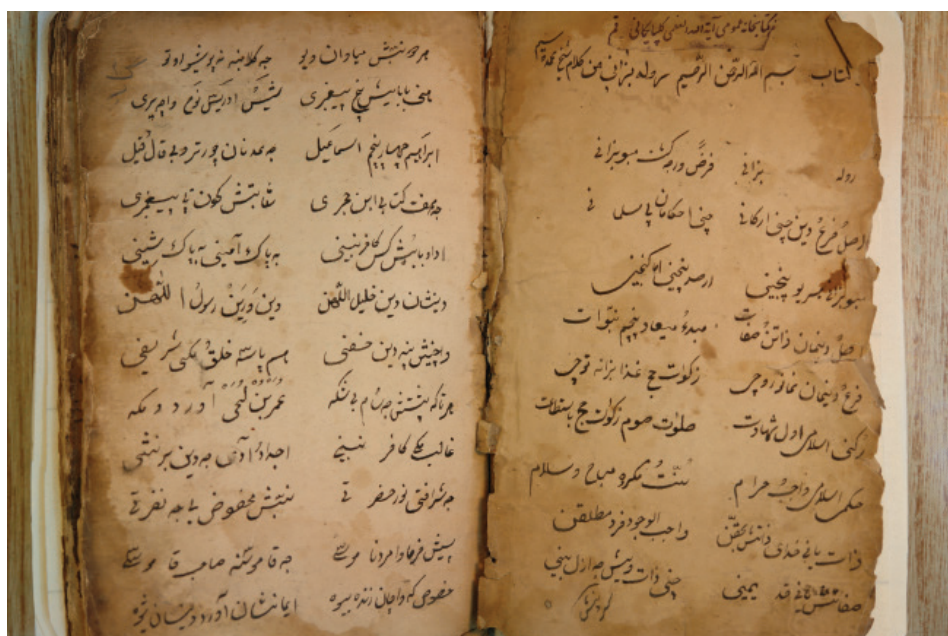
4 This is Sheikh Mu'ammad Wasīm I Takhti Mardūkhi. For the life and the works of Mu'ammad Wasīm, son of Sheikh A'mad, see Ru'āni 1985, 237-38.

5 See Dirāyatī 2010, viii, 491.

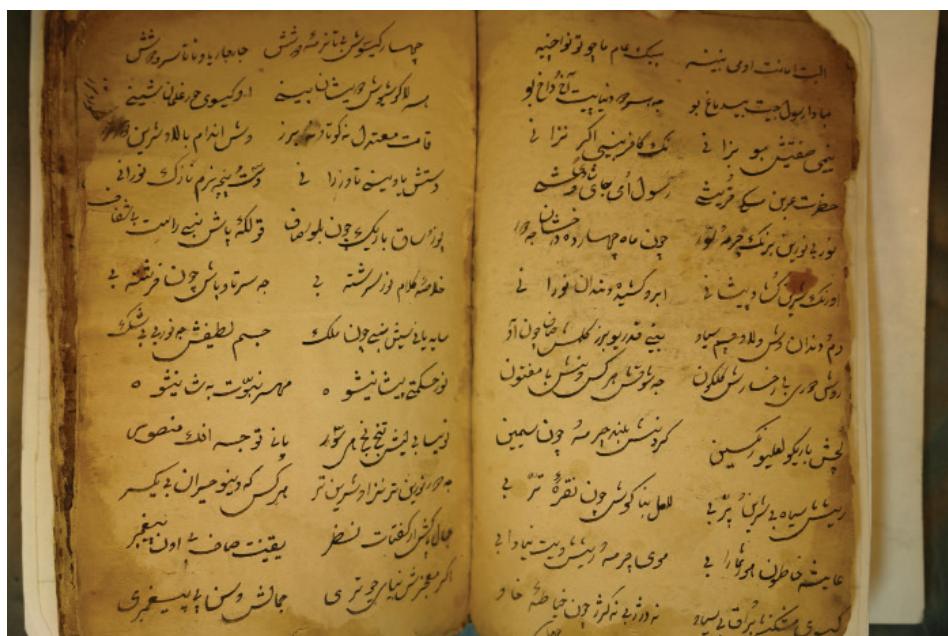
Wasīm and not Malā Khidir. With regard to the present versions, however, one should refrain from accepting Malā Khidir's original authorship of the *Ṛūla Bizānī* for lack of evidence. It is possible to say that due to the confusion and controversy over Malā Khidir's identity as the disciple of Mu'ammad Wasīm, *Ṛūla Bizānī* was transmitted under his name. But there is a more important possibility.

The versions of *Ṛūla Bizānī* given in the Qum manuscript include 69 and 65 *beyts*, respectively, while the *Ṛūla Bizānī* by Malā Khidir is a long poetry including 145 *beyts*. While most agree that the work of Malā Khidir was composed within some decades after the *Ṛūla Bizānī* by Mu'ammad Wasīm, the more difficult question is the extent to which it reflects what was actually said by Mu'ammad Wasīm. The content, or arguments, and the form, the literary qualities, are inseparable. According to the present manuscripts, it is possible to say that Malā Khidir as the disciple of Mu'ammad Wasīm has expanded his own master's *Ṛūla Bizānī* from the same perspective. The works of Mu'ammad Wasīm, especially *Zindagānī-yi 'a'rat-i Rasūl*, *Shamāyil-i 'a'rat-i Rasūl*, and *Asmā'-i A'āb-i Badr* (all in Kurdish) served as an important source for Prophet values during the age of Malā Khidir. He could not escape the influence of the *mathnawīs* of Mu'ammad Wasīm regarding the Prophet.

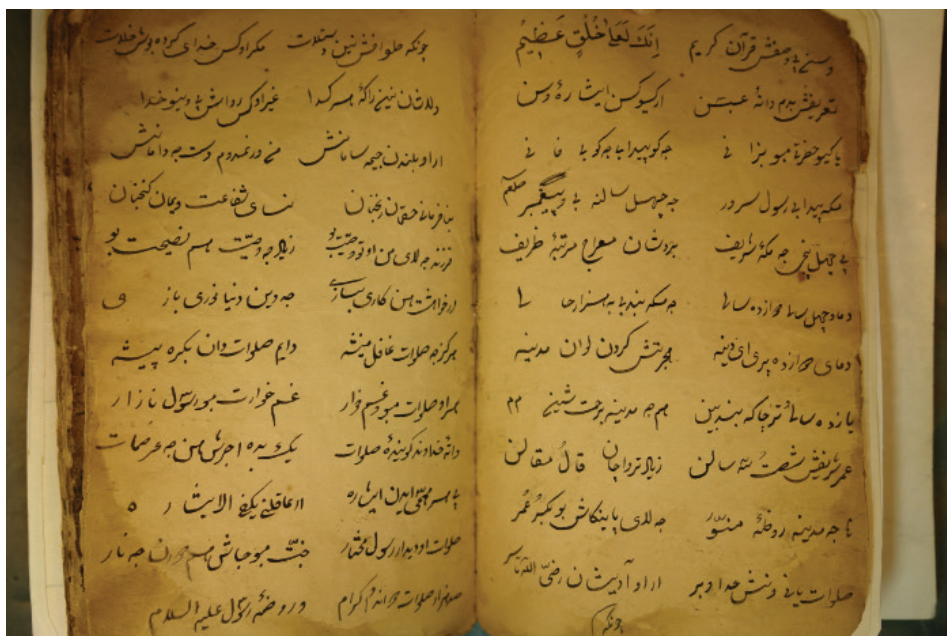
At the same time, Malā Khidir, in his own view, may have amplified certain aspects of the *Ṛūla Bizānī* he heard in a way consistent with the principles that guided Mu'ammad Wasīm throughout his life. True or not, one cannot deny that the *Ṛūla Bizānī* is, in part, Malā Khidir's eulogy for his revered teacher. Just as speakers revised their speeches after oral delivery prior to publication, Malā Khidir expanded, paraphrased, and embellished Mu'ammad Wasīm's words, rather than producing a verbatim transcript. In this manner, Malā Khidir carefully adhered to the ideas Mu'ammad Wasīm expressed in his work; some important *beyts* are the same mentioned in the work of Mu'ammad Wasīm but it is a more extensive version of *Ṛūla Bizānī* though bearing the stamp of Mu'ammad Wasīm's art.



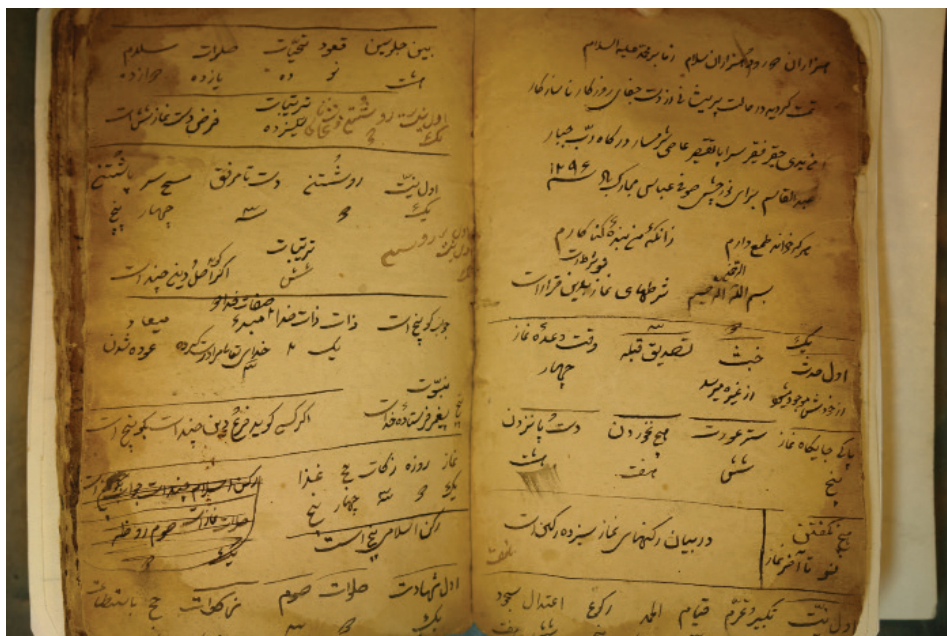
fol.2v.-3r.



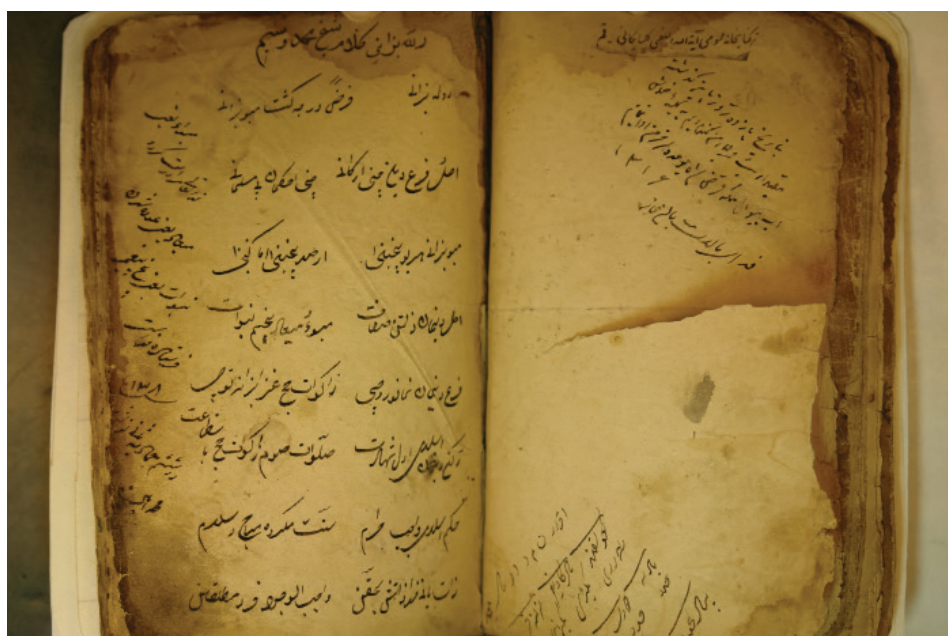
fol.3v.-4r.



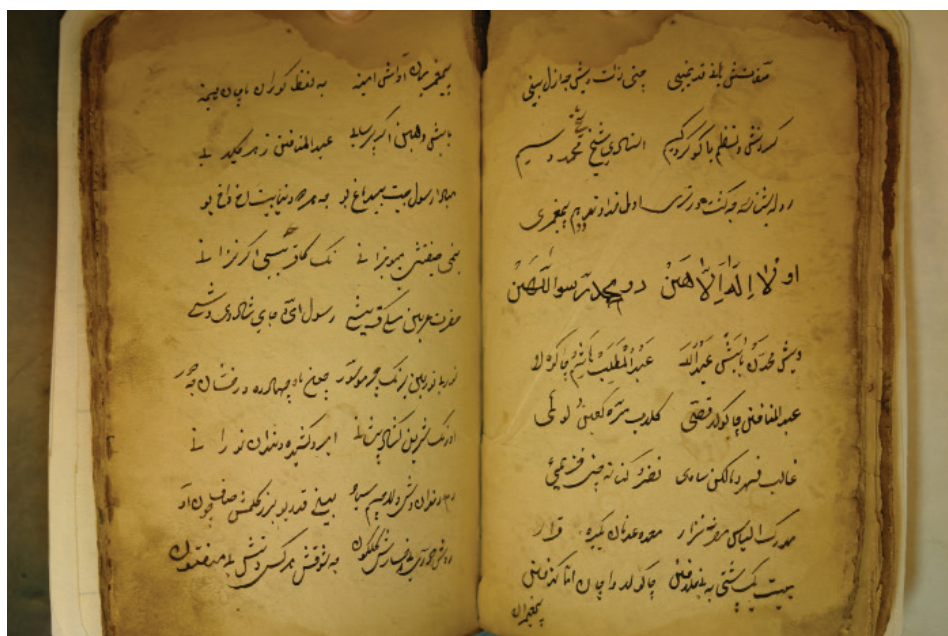
fol.4v-5r.



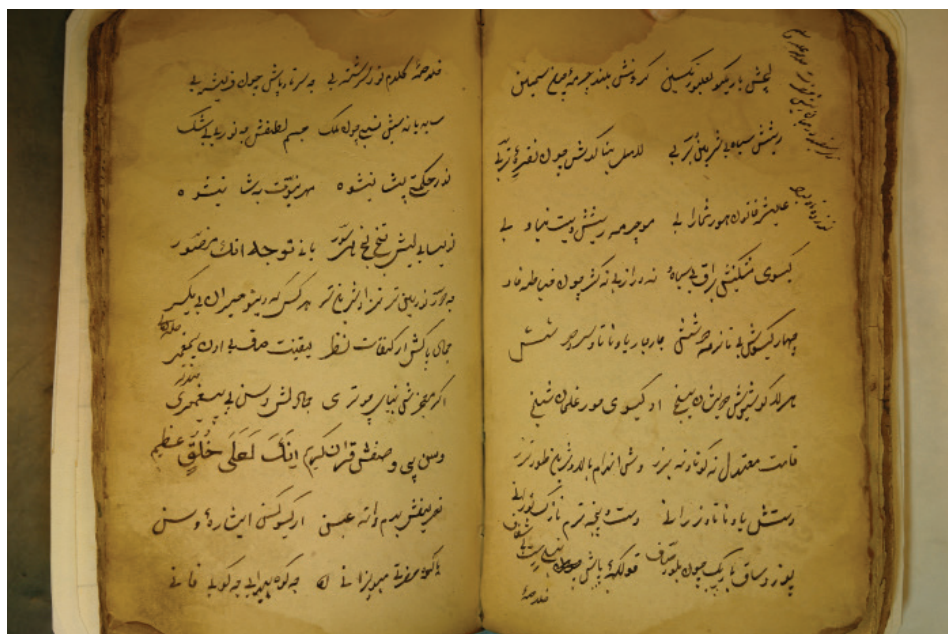
fol.5v-6r.



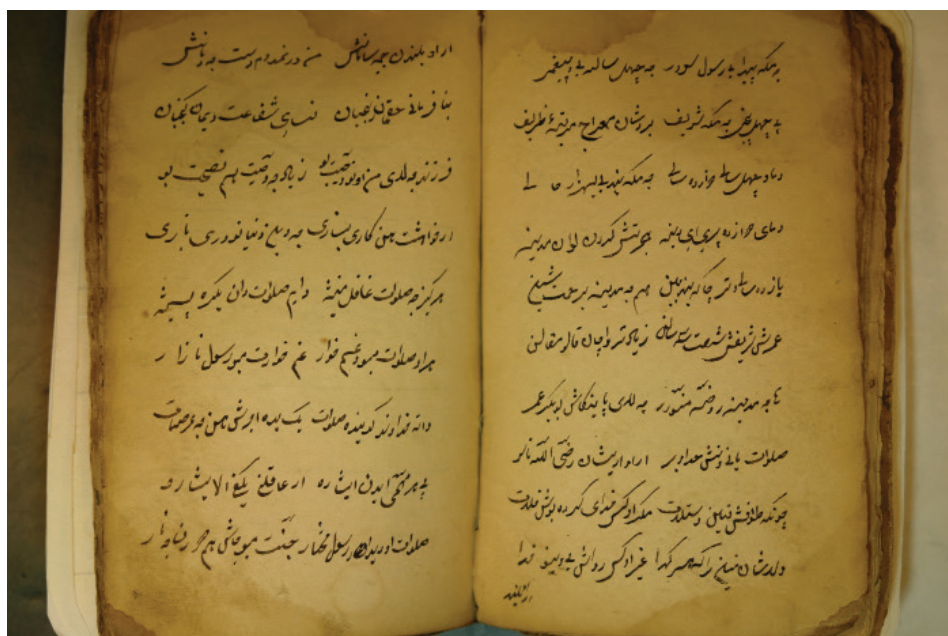
fol.29v.-30r.



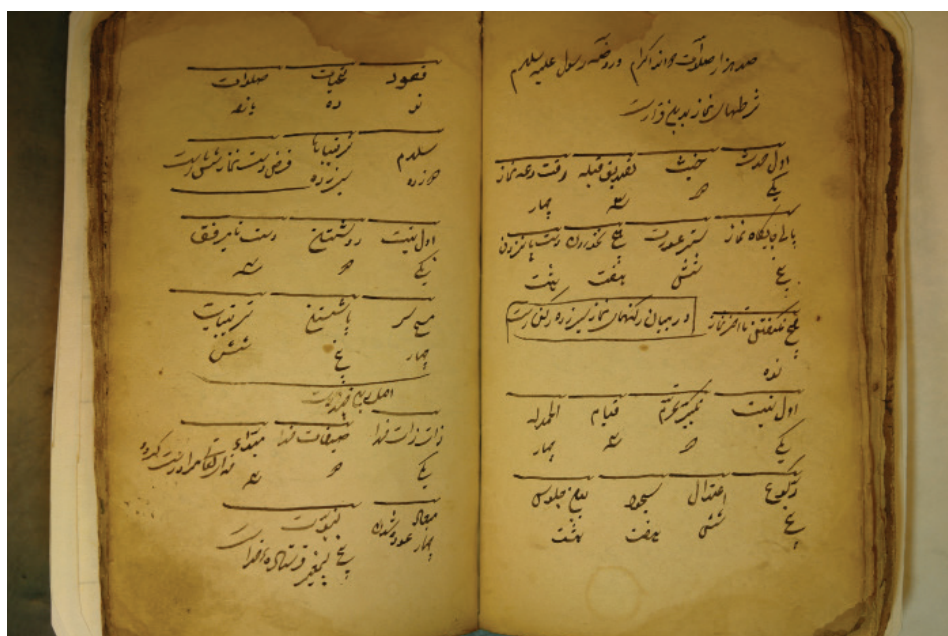
fol.30v.-31r.



fol.31v.-32r.



fol.32v.-33r.



fol.33v-34r.

REFERENCES

- Dirāyatī**, Mu‘‘afā. *Fihristwāra-yi Dastniwisht-hā-yi Īrān* (Tehran: Kitābkhāna-yi Majlis, 2010).
- Rūdbārī Awrāmī**, Khidr. *Risāla-yi Man‘ūma-yi Kurdī-yi ‘Irfānī-yi dar ‘Aqāyid-i Dīnī Ma‘rūf bi Rūla Bizānī* (Sanandaj: ‘usaynī Nasab, 1990).
- Rūdbārī Awrāmī**, Khidr b. A‘mad. *Ṛūle Bizanī*, Ed. C. Farūxī (Tehran: I‘śān, 2007).
-, *Ṛūle Bizanī* (Sanandaj: Kurdistān, 2006).
-, *Ṛūle Bizanī*, Ed. M. Z. Elwendi (Sanandaj: Taqgeh, 2007).
-, *Ṛūle Bizanī*, Translated into Sorani by ‘A‘ā‘ Allāh Afshārpūr (Mahābād: Hiwā, 2010).
- Ru‘ānī**, Bābā Mardūkh. *Tārīkh-i Mashāhīr-i Kurd: ‘Urafā, ‘Ulamā, Udabā, Shu‘arā* (Tehran: Surūsh, 1985).

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS

Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi

Ahmet Yücel

İstanbul: Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakóltesi Yayınları 2015, 317 sayfa.

Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi isimli kitap, önsöz ve altı bölümden oluşmaktadır. Yazar birinci bölümde oryantalizmin tarihçesi hakkında bilgi vermiş, ikinci bölümde hadis ilmindeki temel kavramlara, üçüncü bölümde rical kaynaklarına, dördüncü bölümde hadis kaynaklarına oryantalistlerin bakışını açıklamış, beşinci bölümde oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları yöntemler hakkında bilgi vermiştir. Kitapta oryantalistlerin hadis alanına yaklaşımlarının, onlara karşı yöneltilen eleştirilerle birlikte verilmesi, zaman zaman meselelerin arka planına inmesi, her meseleyle ilgili birçok esere atıfta bulunması, özellikle konuya yeni başlayanlar için bu eserin önemini arttırmaktadır. Altıncı ve son bölümde, Müslümanların oryantalizm konusuyla ilgili kaleme aldıkları tenkit çalışmalarından oluşan 235 eserin tanıtılması kitabı daha da zenginleştirmiştir.

Genel olarak Doğu ve Uzak Doğu toplumlarını, özel olarak da İşlam'ı konu edinen Batı kökenli araştırmalar, oryantalizm adıyla bilinmektedir. İşlam alanında oryantalist çalışmaların geçmişi, Barthélemy d'Herbelot'un (ö. 1695) *Bibliothèque orientale* (1697) adıyla yayımladığı esere kadar gitmektedir. XVIII. yüzyıldan itibaren İşlam'la ilgili araştırma yapan kuruluşların ve araştırmaların sayısı giderek artmaya başlamış, önceleri Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Kur'an üzerine yoğunlaşan araştırmalar, sonraları hadis alanını da içine almıştır. Ignaz Goldziher'in *Muhammedanische Studien* (1888-1890) adlı kitabını yayımlaması, hadis alanını oryantalist çalışmaların önemli bir dalı haline getirmiştir. Hadislerin ve hadis tarihinin Batılı gözle kritiğı, İşlam dünyasında bu alanda farklı ekollerin doğmasına ve çeşitli gerilimlerin oluşmasına yol açmıştır. Joseph Schacht'ın *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* (1950) adlı kitabı, Batı dünyasının Goldziher çizgisindeki hadis anlayışını pekiştirmiş, Goldziher ve Schacht'ın görüşlerini çoğunlukla devam ettiren Juynboll, *Muslim Tradition* adlı eseriyle, hadis alanında birçok tartışmalara neden olan çeşitli teoriler ortaya atmıştır.

Oryantalistlerin hadis alanına ilgi duymalarının nedeni, Arent Jan Wensinck'in "The Importance of Tradition for the Study of Islam" (İşlam Araştırmalarında Hadisin Önemi) başlıklı makalede özel olarak incelenmiştir. Bu makalede de

belirtildiği gibi, oryantalistlerin en çok merakını çeken konu, taşralı küçük bir topluluğun içinden çıkan İslam'ın kısa süre içinde evrensel bir dine nasıl dönüştüğü ve hemen arkasından medeni dünyanın yarısına hükmeden siyasi bir organizasyon haline nasıl geldiğidir. David Margoliouth "On Moslem Tradition" (İslam'da Hadis Üzerine) isimli makalesinde İslam'ın köklü bir gelenek oluşturmamasını hadislerle borçlu olduğunu belirtmektedir. Johann W. Fück ise "Die Rolle des Traditionalismus im Islam" (Hadisçiliğin İslami Geleneğin Oluşumundaki Rolü) isimli makalesinde, yüzyıllar boyu müminlerin hayatı üzerindeki değişmez etkisiyle İslam kültürünün yekpare olmasının en önemli nedeninin Hz. Peygamber'in örnekliği olduğunu belirtmiştir. Onun açıklamasına göre sünnet, İslam'ın çehresini kendi mührüyle damgalamış ve İslam'a bugün bütün İslam dünyasında gördüğümüz kültürel özellikleri kazandırmıştır. İslam'ın emsalsiz başarısına ulaşmadaki gücü, sadece getirdiği doktrinden değil, daha ziyade davet ettiği ve insanlara önerdiği yeni yaşam tarzındandır. Bu yaşam tarzı ancak Hz. Muhammed'in şahsiyetinin mükemmelliği göz önüne alındığında açıklanabilir. Gerçekten de onun kişiliği o kadar büyüleyiciydi ki insanlar üzerindeki pratik etkisi bugün bile devam etmektedir.

Kitabın ikinci bölümünden itibaren oryantalistlerin görüşleri çeşitli konu başlıkları etrafında incelemeye alınmıştır. Verilen bilgilere göre oryantalistler sünnet kavramı yerine *tradition* (gelenek) kavramını kullanmayı tercih eder, bu geleneğin Hz. Peygamber'le doğrudan ilgisinin olmadığını, sonraki dönemlerde ona izafeten oluşturulduğunu iddia ederler. Hadisçilerce aynı anlamda kullanılan hadis ve sünnet kavramları, aslında birbirinden farklıdır. Hadis Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetler; sünnet ise Müslüman toplumun uygulamaları, yani örf ve adetleridir. Hz. Peygamber'in sünneti ile daha sonra sünnet olarak gelişen uygulamalar arasında da derin farklılıklar bulunmaktadır. İslam'ın ilk döneminde uygulamalar çoğunlukla Arap geleneğine dayanmaktayken sonraki uygulamalarda çevre kültürlerin etkileri ağırlıklı olarak yer almıştır. Hadis, İslam fıkhnının geliştiği dönemlerde, Hz. Peygamber'in sözlerinin kaynak olarak alınmasıyla ön plana çıkmış, Müslüman âlimler fıkhi tartışmalarda öne sürdükleri iddiaları hadis biçiminde Hz. Peygamber'e izafe etmişlerdir.

Oryantalistler isnadların önemli ölçüde uydurma olduğu düşüncesindedirler. Schacht ve Juynboll, hadislerin ne zaman tedavüle çıktıklarını belirlemede isnadların yardımcı olabileceğini düşünmektedir. İsnadı yabancı kültürlerle ilişkilendirenler, onun ortaya çıkışını daha erken tarihlere götürseler de, oryantalistlerin çoğunluğu onu hicri II. asırla başlatır. Onlara göre isnadlar, önceleri özensiz ve kusurlarla dolu olup sonraları bu kusurlar hadisçiler tarafından birtakım hilelerle giderilmeye çalışılmıştır. Aile isnadlarının tümüyle sahte olduğu ileri sürülmüş, böylece çok sayıda hadisin güvenilirliği konusunda şüphe uyandırılmaya çalışılmıştır. Oryantalistler tarafından isnadlarla ilgili bazı kavramlar da üretilmiş, onlar arasında

en çok müşterek ravi tanımlaması ön plana çıkmıştır.

Bazı oryantalistlere göre rical kitaplarında yer alan ravilerin çoğunluğu hayali ve uydurma kişilerdir. Rical kitaplarında verilen bilgiler birbiriyle uyumsuz olup, bunlara bakarak bir kimse hakkında karar vermek imkânsızdır. Güvenilir olarak nitelendirilen birçok ravinin, uydurma hadis rivayet ettiği görülmektedir. Sika ravilerin toplandığı kitaplarda sika olmayan birçok raviye rastlamak mümkündür. Rical yazarları, bazı kimseler hakkında yanıltıcı bilgi vererek hile yoluna başvurmuşlardır. Oryantalistler, şüphe uyandıran eleştirilerini Nafi ve Zühri gibi hadis tarihinin önemli ravilerine de yöneltmişlerdir. Ravilerin cerh ve ta'dili için kullanılan bazı kavramların keskin anlamlarının sonraları hafifletildiği iddia edilmiş, böylece birçok hadisin sahih seviyesine çıkarıldığı ima edilmiştir.

Oryantalistlere göre hadis kaynaklarında yer alan hadislerle güvenilemez. Bu rivayetler daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olup, Hz. Peygamber'le ilgisi bulunmamaktadır. Hadis metinleri tarihsel süreçte dil ve mantık kusurlarından arındırılmaya çalışılarak geliştirilmiştir. Bu nedenle bir hadis ne kadar kusurlu ve İslam'ın genel yapısına ters bilgiler içeriyorsa, onun eski ve orijinal olma ihtimali o kadar kuvvetlidir.

Oryantalistlerin hadis alanında uyguladıkları yöntemler, metin / isnad / kaynak /metin ve isnad esaslı yöntemler olmak üzere dört grupta incelenmiştir. Bu yöntemlerde metin, isnad ve hadis kaynağının bazı özelliklerinden hareketle birtakım sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır. Örneğin doğrudan fikhî bir hüküm içeren hadis, fikhın gelişmiş olduğu dönemlerde ortaya çıkmıştır; bir hadis ilk geçtiği kaynağın yazıldığı döneme aittir; bir hadis onun müşterek ravisi tarafından uydurulmuştur gibi.

Müslümanların oryantalist çalışmalar hakkındaki eleştirilerini içeren son bölümde, önce kısa bir tarihçe verilmiş ve oryantalistlerin bazı eserlerinin Türkçeye çevrilmesinin Osmanlı toplumunda yarattığı etkilerden söz edilmiştir. Oryantalistlerin periyodik olarak düzenledikleri kongrelerine katılan Türkler hakkında bilgilerin de verildiği bu bölümde, 1936 yılından sonra oryantalistlerle ilgili çalışmaların arttığı, özellikle İslam Ansiklopedisi'nde yer alan birçok madde hakkında çok sayıda eleştiri yazıları kaleme alındığı bildirilmiştir. Konuyla ilgili yazılan eserlerin kısa tanıtımlarının da yapıldığı bu bölümde, 235 araştırmacının çalışmaları hakkında bilgi bulunmaktadır.

Özetle bu kitap oryantalistlerin hadis alanında yaptıkları çalışmalar ve onlar üzerine yazılan eleştirilerin geniş, derli toplu özeti. Oryantalizmin ne olduğunu, oryantalistlerin hadislerle neden ilgilendiklerini, hangi yöntemleri kullanarak ne tür

sonuçlara ulaştıklarını, bu yöntemlere ve elde edilen sonuçlara yapılan itirazları, bu çerçevede gelişen literatürü merak edenler için bu kitap güzel bir başlangıç olabilir.

Hadis tarihiyle ilgili yazılan kitaplarda, oryantalist çalışmaların hâkim olduğu son dönem, çoğunlukla göz ardı edilmekte veya birkaç sayfayla geçiştirilmektedir. Oysa özelde hadisle, genelde İslam'la ilgili gündemde yer alan birçok sorunun kaynağı, bu dönemde ortaya konan çalışmaların ürünüdür. Ahmet Yücel'in bu kitabı, hadis tarihinin son dönemiyle ilgili ileri okumalar için tavsiye edilebilir mahiyettedir. Bununla birlikte herhangi bir oryantalistin belirli bir konudaki görüşü detaylı biçimde incelenmek istenildiğinde, o konuda daha önce yapılan değerlendirmelerin veya bu değerlendirmelerin bir araya toplandığı kitapların bize açtığı pencerelerden bakmaktan ziyade, asıl yazarın kendi eserlerinin dikkatli bir biçimde incelenmesi gerekmektedir. Çünkü her değerlendirme, sonuçta sahibinin perspektifiyle sınırlı kalmaktadır.

Ali Kuzudişli

(Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı)

Siyer Tasarımı: Geçmişten Geleceğe Siyer'in Serüveni

Şaban Öz

İstanbul: Mana Yayınları 2015, 160 sayfa.

Türkiye’de çalışmalarını siyer yazıcılığına hasretmiş ender isimlerden birisi olan ve halen Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde görev yapan Şaban Öz, *İlk Dönem Siyer Kaynakları ve Müellifleri* isimli doktora çalışmasıyla literatürde önemli bir yol açmış ve sonraki çalışmalarında da alanın eksiklerine yönelik çalışmayı sürdürmüş bir araştırmacıdır. Burada ele alacağımız söz konusu eserini de, siyer alanındaki çalışmalarının bir neticesi olarak -kendi ifadesiyle- halihazırdaki siyer çalışmalarına bir çerçeve plan sunma ve nihayetinde Hz. Peygamber’i doğru anlama ve anlatma idealinin bir girizgahı olması amacıyla kaleme almıştır. Zira siyer alanındaki gelişmeler, özellikle Kutlu Doğum haftalarındaki faaliyetlerin gün yüzüne çıkardığı, içerikten usule alanla ilgili pek çok sorunu da beraberinde getirmiştir. Allah ve nübüvvet anlayışını tarih felsefesi bağlamında tartışan bir girişin ardından siyerin dünü, bugünü ve yarınını üç bölüm halinde ele alan yazar, sonuç olarak kitabın bir hülâsası da olan siyer tasarımının dayanması gereken ilkeleri yirmi iki madde halinde okuyucuya sunmuştur.

Girişte “Mitolojiden Tevhid’e: Peygamber Olmasaydı?” başlığı altında nübüvveti ve risalet geleneğini, insanın belli bir olgunlaşma sürecinin neticesinde Allah’ın onu muhataplığına kabulünün ifadesi olarak tanımlayan Öz, biyolojik evrime karşı çıkmakla birlikte zihinsel-sosyal evrimin kaçınılmaz olduğunu ve insanın ancak bilinç düzeyi belli bir seviyeye ulaşınca ‘tevhid’e muhatap olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla nübüvvet anlayışındaki bozulmanın neticesi olarak peygamberlerin ‘mitolojinin tanrıları’ haline getirilmesi; ‘tevhidin sadeliği ve katılığı karşısında insan zihninin sınırlılığı/yetmezliğiyle ilgilidir’. Âlemlerin Hz. Peygamber’in hürmetine yaratıldığı kabulünü de bu bağlamda ele alan yazar, Allah’ın yaratma fiiline sebep olarak yarattığı birini göstermenin İslâmî prensipler açısından kabul edilemez olduğu, bunun Hz. İsa’nın Tanrı’nın yanında konumlandırılması tavrından farklı olmadığı düşüncesindedir. Allah’ın tarihe müdahil olmadığını savunanlara, üstelik buna sünnetullahın değişmezliğini kanıt olarak getirenlere cevap niteliğindeki “Allah’sız Tarih veya Tarihsiz Müdahale” başlıklı bölümde ise, özünde toplumsal bir yasa olup inanan ve inanmayanın bireysel veya toplum olarak Allah’la ilişkisini anlatan sünnetullah kavramına tanrısal bir otorite yüklenmesinin; Allah’ın faal vasfını

ortadan kaldırıp O'nun dünyadan kovulmasına gerekçe kılındığını ileri sürerek onun yerine Allah'ın 'hâlık', 'faal' gibi sıfatlarına daha uygun olduğu düşüncesiyle 'ilahî plan' kavramının kullanılmasını önermiştir. Allah'ın insan fiilleriyle ilişkisine dair iki ucu; 'hepsi Allah'ın fiilleridir' tavrı ile 'istedim yaptım' tavrını "Senarist İnsan Olunca: Rol Bekleyen Tanrı" alt başlığında ele alan yazar, ifrat ve tefriti ifade eden bu iki uç karşısında takınılması gereken tavrın ölçüsünün Hz. Peygamber'in Kur'an'ı anlama biçimi olduğunu vurgulamıştır. Bu durumda ortaya çıkacak "Hz. Peygamber'in ne anladığını nasıl kavrayacağız?" problemin farkında olarak yazar bu ana kabulde anlaşılırsa 'nebevî anlam çerçevesi' dediği düzeyin yakalanabileceğine dair ümitvardır. Öz'e göre insanlık Allah'ın varlığında fikir birliği sağlamış olsa da 'elçi gönderme' hususunda 'tarihe müdahil olması' itibarıyla itirazlar ileri sürmektedir. Zira asıl sorun Allah'ın tarihi yaratması değil tarihi yönlendirmesidir.

"Siyer'in Dünyü" başlıklı birinci bölümde ise klasik dönem İslâm tarihçilerinin siyeri nasıl yazdıkları üzerinde durulmuştur. "Târîhu'l-Enbiyâ: Habercilerin Kimlikleri" başlığı altında klasik dönem İslâm tarihçilerinin Hz. Peygamber'in hayatına 'nübüvvet silsilesi' açısından bakmalarını ve 'tarih=siyer' kabulleri neticesinde siyer yazımını Hz. Âdem'den başlatmalarını, söz konusu dönemdeki siyer tasarımı en önemli özelliği olarak değerlendiren yazar, Kur'an'dan mülhem Hz. Peygamber'in kendinden önceki nebevî geleneğe atfı çabasının özünde onlarla benzerliklerini belirlemek olmasına rağmen bu durumun zamanla 'üstünlüğe vurgu'ya, 'fazilet yarışı'na dönüştürüldüğü ve amacın tahrif edildiği düşüncesindedir. Yazar, 'inanmaya çağıran Allah, inanılan (iman) veya inanılmayan (inkâr) peygamber, inanan (mümin) veya inkar eden (münkir) toplum' olmak üzere üç ana unsurdan müteşekkil olarak tanımladığı 'Nebevî geleneğin' evrenselliğinin, tek tek peygamberlerin değil, peygamberliğin evrenselliği olduğunu vurgulamış; nebevî geleneğin bir parçası olup olmadığı hususu tartışılan mucizeleri ayrıca ele almış ve neticede Kur'an'da birçok peygamber hakkında mucize haberleri kaydedildiği halde Hz. Peygamber'le ilgili net bir mucizeden bahsedilmediği gibi mucize verilmediğinin zikredildiği kanaatini ifade etmiştir. Yazar, -defaatle tekrar ettiği şekliyle- 'çaputa sarılıp duvara çivilenen Kur'an tecrübesinden sonra mucizeye sarılıp tarihe çivilenen peygamber' ifadesini bu çerçevede temellendirmeye çalışmış ve gayri müslim unsurlar karşısında zor durumda kalınmasıyla 'Ehl-i kitap anlatılarının kötü bir taklidi konumunda olan mucize haberlerinin üretildiği'ni ileri sürmüştür. Bu bölümde dikkat çeken en önemli husus yazarın, İbrahimî dinler tezinin; sanki bütün dünya Babil-Mısır-Filistin-Arabistan'dan ibaretmiş gibi algılanıp bu coğrafya veya bu sıhriyetle alakalı olmayan Zerdüş, Budda veya başkalarının tarih yazımında dışlanmış olmasını eleştirmesi ve çağdaş siyer tasarımı, Ortadoğu'yla ve Hz. İbrahim'le sınırlı olmayacak kadar büyük ve derin Tarihü'l-Enbiya ve Tarihü'l-ümem geleneğine, hak ettiği yerin verilmesi gerektiğini vurgulamasıdır.

'Siyer'in Tarihi: Mitleşen Misyon' alt başlığında ise klasik dönemden bugüne kadar geçen zamanda, 'merviyâtı muhafaza' kaygısının bir sonucu olarak kitaplarda kayıtlı 'metinler'in otorite kazanmasıyla beraber yerleşen 'metin=peygamber' algısı ele alınmıştır. Bu algının oluşum sürecini irdeleyen yazara göre, hadis-siyer çevrelerinin başlangıçtaki metin-misyon arasındaki farklılığa riayet hassasiyeti çok sürmemiş; kısa sürede yoğun tahribata uğramış ve Hz. Peygamber'e ait olduğu iddia edilen ancak Kur'anî ve tarihî zeminde aslı olmayan 'türedi metinler' dönemine gelinmiştir. Sonraki nesillerin de bu metinler karşısına Kur'an'ı değil kendi metinlerini koymaya çalışmaları, türedi metinlere daha fazla güç kazandırmış; zamanla söz konusu metinler, Kur'an'ın nasıl anlaşılacağını dahi yönlendirir hale gelmiştir. Yazar, itirazının 'metne' değil, metne yüklenen 'anlama' olduğunu belirterek 'metnin dokunulmazlığı' ve 'metin=peygamber' algısının yıkılması gerektiği üzerinde özellikle durmuştur. Bunun için de öncelikle ilk dönem siyer müelliflerinin Hz. Peygamber'i değil, Hz. Peygamber'in hayat hikâyesini kendi bakış açılarına göre yazdıklarını kabul etmek gerekir. Zira Öz'e göre zamanla toplum, tarih-coğrafya-ırk gibi nedenlerle peygamber algılarındaki değişim, son derece doğaldır. Problemlî taraf ise kaçınılmaz olan ve özünde samimiyet, iyi niyet barındıran bu anlam farklılıklarına, 'bireysellik'ten öte 'modellik' vasfı kazandırılması; bireysel algıların 'model' olarak, üstelik iman-inançla eşitlenerek sunulmasıdır. 'Yenilikçi, gelenekselci, selefi, türedi' şeklinde dört farklı kesimin peygamber algısının özelliklerinden bahisle 'doğru peygamber algısı'na ulaşmak için olmazsa olmaz dediği kabulleri sıralayan yazar, ilk sırada Hz. Peygamber'in vasıflarına dair ayet-i kerimelerdeki ifadeleri sunarak sınırlarını çizdiği 'Allah'ın gönderdiği peygambere razı olmak' tanımlamasına yer vermiştir. İkinci sıradaki 'Tarihin tanıttığı peygambere razı olmak' tavrıyla ilgili hususiyetlerden de en dikkat çekicisi, tarihin bize sunduğu peygamberin, 'savunmacı yaklaşım'ın iddialarının aksine sadece savunan değil aynı zamanda saldıran; hâkimiyet alanını belirlemek için savaşan ve neticede insanlığa savaş ahlâkı kazandıran bir peygamber olduğudur. Bunun yanı sıra Batılılar ve batılılaşma sevdalıları Doğuluların suçlaması karşısında Hz. Peygamber'in evlilikleriyle ilgili savunma yapılması da söz konusu edilerek tarihin tanıttığı peygamberin bu savunma tavırlarıyla örtüşmediği gösterilmeye çalışılmıştır. Öz'e göre Hz. Peygamber'in bütün evlilikleri bir amaca matuf olsaydı aile hayatı çok sıkıntılı olurdu. Ayrıca kaynaklar her evliliğe bir sebep gösterme ihtiyacı hissetmemişler. Bu hususta öne sürülen dini tebliğ gerekçesi de pek isabetli değildir. Zira Hz. Peygamber'in eşlerinin hadis rivayeti veya aile içi ahkâma dair verdikleri bilgiler, evliliklerinin amacı değil neticesidir. Tarihin bize sunduğu peygamberin duygu sahibi olduğu gerçeği de gözden kaçırılmaktadır. Klasik dönemde satır aralarında kalan Hz. Peygamber'in bu yönüyle ilgili bilgilerin artık bölüm başlıkları haline getirilmesi gerektiği görüşünde olan yazar, çağdaş siyer tasarımının kaçınılmaz hedeflerinden biri olarak vaz ettiği 'beşer peygamber'e yani 'tanrısal öze sahip olmayan' bir peygambere ulaşmak için gerekli bakış açısının

tarihin söz konusu ettiği ‘yanılan/itiraz edilen peygamber’ fark edilerek elde edilebileceği kanaatindedir.

“Siyer'in Bugünü”ne hasredilmiş ikinci bölümde ise, öncelikle siyer yazımına hâkim olan kronolojik usul ele alınmıştır. Bu usul, okuyucuya Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadarki olayları ana hatlarıyla öğretirken modelliği, misyonu, bugüne mesajı gibi konularda bir katkı sağlayamamaktadır. Ayrıca ‘anlam’ ya da ‘anlama’ya müdahil olmak niyetinde olmadığını açıkça dile getiren yazar, yoruma destek olan tarihî bilgi tahrif edilmediği veya Kur'anî ve tarihsel zemine sahip olduğu sürece bireysel yorumlara, farklılaşmalara açık olduğunu, bu durumun ‘anlam çeşitlilikleri’ olarak görülebileceğini ifade etmiş ve tarihin tahrifinin önüne geçilmesi için belirlediği birtakım kriterleri okuyucuyla paylaşmıştır. “Müslümanların Peygamberle İmtihani: Modern Zamanlarda Sahabi Olmak” başlığı altında ise Hz. Peygamber'in modelliğiyle ilgili günümüz müslümanlarının yaşadığı en önemli problemlerden biri olarak ‘şekilcilik’i ele almıştır. ‘Unutulan sünnetler’ diye zaman zaman yeniden tedavüle sokulan misvak kullanımı, sakal boyu vb. hususlardan öte geçmeyen bu tavır karşısında Hz. Peygamber'in modellik vasfına uygun sünnetlerin olduğunu ve artık bunların insanlık âlemine sunulması gerektiğini savunmuştur. Yazar bu bağlamda çeşitli platformlarda dile getirdiği; Hz. Peygamber'in kendisine eziyet, hakaret, işkence eden insanları affettiği Fetih gününün miladi karşılığı olan 11 Ocak'ın ‘Dünya Affetme Günü’ olarak tescillenmesi önerisini yinelemiştir. Böylece tüm insanlığa affetmenin hatırlatılacağı, XXI. asır insanına Hz. Peygamber'in modelliğinin gösterilmiş olacağı kanaatindedir. Kitabın dikkat çeken ifadelerinin başında gelen ‘Modern sahabi’ olmanın önündeki engeller, bir diğer değişle müslümanlara Hz. Peygamber'le imtihanlarını kaybettiren nedenler; Kur'an'ın ve tarihin tanıttığı peygambere razı olmama, müslümanlığın meslek haline getirilmesi yani samimiysizlik, ideolojilerden kurtulamama, maddi-manevi yetinmezlik ve bitmeyen şekilcilik şeklinde sıralanmıştır.

“Görmeyince Çözülmeyen Sorunlar” başlığı altında ise; Hz. Peygamberin çok eşliliği ve Hz. Aişe'nin yaşı; savaş, ganimet ve Hz. Peygamber'in şiddetle bağdaştırılması; Hz. Peygamber'in siyasetle ilişkisi gibi siyerin temel tartışma konularına değinilmiş ve çözülmez zannedilen ve bir yandan da döne döne izah edilmeye çalışılan bu sorunların zaman, coğrafya ve ırk faktörleri gözetilerek ele alındığı ve ait olduğu dönemselsel çerçeveden soyutlanmadığı takdirde aslında hiç de çözülemez olmadığı ileri sürülmüştür. Üzerinde durulan diğer sorunlar siyerin özelde İslâmî ilimler genelde sosyal bilimlerle ilişkisinin bir türlü kurulamamış olması ve siyer öğretimindeki problemlerdir. Kur'an-siyer arasındaki anlam bağlılığını ele alan Öz, siyere dair haberin kabulü için Kur'anî zeminde paralellik aranmasının gereğine işaretleyerek tahrif edilmiş bir siyer bilgisinin, tahrif edilmiş bir Kur'an anlayışı demek olduğunu özellikle vurgulamıştır. Ayrıca İslâmî ilimler içerisinde hadise ‘bütün

ilimlerin neşet ettiği tek ilim' söylemiyle özel bir konum verilmesini, Emeviler döneminde siyasetin gözdesi olmasıyla doğrudan irtibatlandırması dikkat çekicidir. Farklı yaklaşımlara değil somut hatalara yönelik bir tenkitçiliği elzem gören yazar; klasik dönemdeki sened veya metin tenkidinden ziyade klasiğe öykünerek yeniden diriltilmesi gerektiğini düşündüğü reddiye geleneğine atıfla; halkın siyere ilgisinin hoyratça sömürülmesinin önüne geçme adına siyer alanının uzmanlarının ilgili yayınları değerlendirmelerinin ve sonuçlarını kamuya paylaşmalarının gereği üzerinde durmuştur. Bu bölümde söz konusu edilen bir diğer husus; Hz. Peygamber'i doğru anlama ve anlatmanın ancak kendine ait terminolojisi, metodolojisi olan bağımsız bir siyer ilmiyle mümkün olacağıdır. Siyer yazımında 'edepi' bir dil kullanmanın tercih değil imanî bir zorunluluk olduğunun altının çizilmesi; ayrıca gelecekte karşı karşıya kalınması muhtemel, 'Hz. Peygamber'le mesajının organik bağının koparılması ve onlarca çağdaş peygamberin mesaj yorumlarına muhatap olunması' anlamına gelecek 'siyerin tarihselci okunması' yaklaşımına karşı uyarısı da önemsenmesi gereken tespitlerdir.

"Siyer'in Yarını"nı ele alan son bölümde ise, öncelikle "Muhammedî Diriliş: Amaç Haline Gelen Araç" başlığı altında akademik popülerite, dinî grup menfaatleri, siyasî çıkar, şahsî meşruiyet gibi çeşitli motivasyonlara kurban edilen peygamberin, gelecekte güçlenerek devam edecek bu durumlardan nasıl kurtarılabileceği üzerinde durulmuştur. Onun hiçbir tanrısal kimliğe büründürülmemesi gerektiğini bir daha vurgulayan yazar, 'Siyer İslâmî' şeklinde ifade ettiği 'Kur'an'ın anlamı veya Allah'ın muradı, Peygamber'in anladığıdır' yaklaşımına dayanarak sünnetin, sahabenin yaptığı gibi güncellenmesi gerektiğine ve vahiy sürecinde yaşanan tedriciliğin yeniden gündeme getirilmesinin gerekliliğine işaret etmiştir. Oluşturulmaya çalışılan peygambersiz bir din algısının aslında sayısız türedi peygamberin zuhuru onay vermekten başka bir şey olmadığına dikkat çekerken yer yer göndermeler yaptığı şeyhleri ve saf tasavvuf düşüncesinden oldukça farklı ve bir o kadar da İslâm inancıyla ters düştüğünü ileri sürdüğü tarikat yaşantısı modellerini ele alarak şeyhlerin bu kadar yüceltildiği bir topluma Peygamber'in kulluğunun anlatılamayacağı üzerinde durmuş, ayrıca peygamberin ölümsüzleştirilmesi tavrının gerisinde evliya-şeyh ölümsüzlüğü algısının sürdürülebilmesi gibi bir saik olduğuna dikkat çekmiştir. Akademik ve popüler siyer yazıcılığının gelecekte de devam etmesi muhtemel sorunlarını maddeler halinde sıralayarak bu bölümü sonlandırmıştır.

Geçmişten günümüze siyer yazımına hâkim olan tavırları bütüncül bir yaklaşımla ortaya koymasının yanında işaret ettiği meseleler ve çözüm önerileri açısından çok önemli bir boşluğu dolduran bu eserin, başlığında da yer verilen tasarım ve algı gibi göreceliğin alanını hayli genişleten ifade ve kavramları kullanılırken biraz daha ihtiyatlı olması beklenirdi. Ayrıca 'ilahlaştırılan peygamber algısı'nın siyer yazımındaki en önemli sorunların başında geldiği düşüncesine sahip yazarın, bu

hususun, kitap boyunca Batı kaynaklı olup müslümanların savunmacı bir tavırla ve çaresizce cevaplamaya çalıştığı için eleştiri konusu ettiği sorunlardan sadece biri olduğunu gözden kaçırdığı görülmektedir.

Bazen yazarın meramını anlamayı ve metni takip etmeyi güçleştirecek düzeyde polemik ve ironinin hâkim olduğu bir dil kullanmış olması; ayrıca okuyucunun pek çok yeni ifade biçimi ve kavramsallaştırma denemesi ile karşı karşıya bırakılması eserin okunmasını zorlaştırmakla birlikte temel ilkelerin maddeleştirilerek verilmesi, teorik betimleme ve iddiaların somutlaştırılmasında, ayrıca nihayetinde pratiğe aktarımında önemli bir kolaylık sağlayacaktır. Çözüm önerilerinin uygulanabilir olup olmadığı ya da pratiğe nasıl aktarılacağı tartışmaya açık olsa da bu durumun eserin kıymetine hâlel getirmeyeceği açıktır.

Güllü Yıldız

(Ar. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı)

Meml klerin Son Asrında Hadis -Kahire 1392-1517-

Halit  zkan

İstanbul: Klasik Yayınları 2014 (İkinci Basım), 240 sayfa.

İsl m tarihinin Meml kler dönemi, İsl m  ilimler tarihinin hicr  III. asırdan sonra ikinci altın  ağı olarak kabul edilmektedir. Meml kler döneminde İsl m  ilimler bütün şubelerinde büyük bir inkişaf göstermiştir. Yaklaşık iki buçuk asır (649-923/1250-1517) h k m süren Meml kler dönemi oldukça parlak kültürel ve ilm  bir harekete sahne olmuş, Meml kler döneminde yetişen İsl m  limleri, İsl m  ilimler ve İsl m kültür tarihi için emsalsiz bir miras bırakmışlardır. Öyle ki İsl m tarihinin hiçbir döneminde bu dönemde yazılanlar  l s nde çok ve hacimli eser yazılmamıştır. Bu dönem bilhassa büyük ş rihleri ve ansiklopedistleri ile ön plana çıkmıştır. Meml kler dönemi, hadis  limleri ve bu  limler tarafından hadis ilimlerinin hemen her alanında yazılmış eserlerin çokluğu bakımından son derece zengindir. Ülkemizde Meml k dönemi hadis  limleri ve eserleri üzerine tercüme, kitap, makale ve tebliğlerden oluşan pek çok çalışma yapılmış, ancak özellikle hadis tarihi alanında bu dönem ihmal edilmiştir. Hadis tarihi literatüründeki bu açığı kapatmak üzere Halit  zkan'ın hazırlamış olduğu *Meml klerin Son Asrında Hadis* isimli  alışma Klasik Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

Çalışmada Meml kler tarihinin ikinci yarısı, IX./XV. asrın başından Meml klerin Osmanlılara yenilmesine kadar uzanan yaklaşık 130 yıllık bir zaman dilimi ele alınmaktadır. Hadisçiler açısından ifade edilecek olursa en önemli *Sahih-i Buh ri* şerhinin müellifi olan İbn Hacer el-Askal ni'nin ( . 852/1449) hocası Zeynudd n el-İr k  ( . 806/1404) ve akranlarıyla başlayıp, Meml klerde son *Sahih-i Buh ri* şerhini yazan Kastall ni'nin ( . 923/1517) mensup olduğu nesle kadarki dönem araştırılmıştır.

Eser, dönem ve şehir merkezli bir çalışmadır. Hadis tarihinin önemli dönemlerinden birisi olan Meml klerin son asrına odaklanan bu eserde, hadis ilmi ve hadis tarihine dair çeşitli meseleler 1392-1517 yıllarını kapsayacak şekilde Meml k coğrafyasının iki büyük ilim merkezinden birisi olan K hire temelli incelenmiştir. Hadis eğitiminin bütün merhaleleriyle verildiği kurumlar, bu kurumlarda bulunan kadrolar ve bunlara atanan başta muhaddisler olmak üzere tüm görevliler, kadroların babadan  ğula intikal etmesiyle ortaya çıkan muhaddis aileleri gibi konular

derinlemesine incelenmektedir. Ayrıca dönemin önde gelen muhaddislerinin kendi aralarındaki başlıca tartışma konuları, ulemâ dışındaki halkın hadis algısı ve hicrî IX. yüzyılda hâlâ önemini koruyan rihleler de eserde kendine yer bulmaktadır. Bu dönemde medrese ve dâruhadisler dışında yapılan hadis derslerine de işaret edilerek hadis eğitim ve öğretiminde kurumsallaşmanın zirve noktası olan IX./XV. asırda hadisin sadece kurumlarda öğretilmediği, kurum dışı hadis eğitim öğretimin hâlâ yaygın biçimde devam ettiği de gösterilmektedir.

Memlüklerin Son Döneminde Hadis isimli çalışma giriş ve yedi bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın muhtevâsı ve kaynakları ele alınmıştır. Muhtevâ bölümünde eserin yedi bölümünde ele alınan konular özetle tanıtılmış daha sonra istifade edilen kaynaklar hakkında bilgiler verilmiştir. Çalışmada, tarih ve tabakât eserleri, otobiyografiler, hadis fetvâları, vakfiyeler ve bazı çağdaş araştırmalardan istifade edilmiştir. Yazarın da belirttiği gibi hicrî IX. asır, eserleri en çok referans alınan birçok ismin yaşadığı bir dönemdir. Bunlar arasında tarih ve tabakât müellifleri önemli bir yer tutmaktadır. O dönemde bu kabil eserleri kaleme alanlar arasında Makrizî (ö. 845/1442), İbn Tağriberdî (ö. 874/1470) ve İbn İyâs (ö. 930/1524) gibi meslekten tarihçiler bulunmakla birlikte, İbn Hacer, Bedruddin el-Aynî (ö. 855/1451), İbn Fehd (ö. 885/1480), Sehâvî (ö. 902/1497) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi asıl ilgi alanları hadis ve fıkıh olup biyografi ve tarih yazımına önem vermiş isimler de vardır (s.12-15).

Eserin birinci bölümü çalışmaya umûmî bir giriş mahiyetindedir. “Tarihi Arka Plan” başlıklı birinci bölüm; “Siyâsî Ortam”, “Memlüklerde Devlet İdaresi” ve ‘Komşularla İlişkiler’ başlıklarıyla ele alınmış (s.17-25), ilim ve kültür merkezleri hakkında fikir vermesi açısından dönemin iki büyük şehri ‘Kahire’ ve ‘Dımaşk’ta ticârî, ilmî ve sosyal hayat incelenmiştir (s. 25-29). Bu bölümde çalışmanın esas konusu olan hicrî IX. asırda Kahire’de ilim tarihi bakımından önem taşıyan birtakım unsurlara temas edilmiş, hadis ilmi açısından dönemin temel özellikleri hakkında bilgiler verilmiştir (s.29-33).

Çalışmanın “Hadis Eğitim Kurumları ve Ders Mekanları” ismini taşıyan ikinci bölümünde eğitim kurumlarının ilk basamağı olan mekteplerden en üst basamağı olan medreselere kadar dönemin Kahire’sinde görülen kurumsal eğitim merkezlerine değinilmiştir. Eğitim kurumları mektepler, medreseler, dâruhadisler, camiler, hankah/ribat/zâviyeler, kütüphaneler ve evler şeklinde alt başlıklara ayrılarak işlenmiştir (s.35-83). Çalışmada bu eğitim kurumları, genel özellikleri ve bu kurumlardaki hadis eğitimi açısından ele alınmış, eğitim kurumlarının hangi tarihte kimler tarafından inşa edildiği, müderrislik görevinde bulunan muhaddisleri, yöneticileri hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bölümde, Kâhire’de bulunan yirmi dört medrese, iki dâruhadis, dokuz câmi, on hankâh/zâviye/ribât’a yer verilmiştir. Birinci

bölümün sonunda eğitimin tamamen kurumlardaki tedrisattan ibaret olmadığına işaret etmek amacıyla kurumsal bir statüsü bulunmadığı halde en az onlar kadar önemli olan ulemâ evleri gibi diğer eğitim mekanlarının durumu da ele alınmaktadır. Bu başlığın önemli bir yanı da başlık altında Memlûkler döneminde oldukça aktif olan kadın muhaddislerin hadis eğitiminden bahsedilmiş olmasıdır (s.80-83). Bununla birlikte yazar, kadın muhaddislerin evlerde ve kadınlara mahsus bazı kurumlarda hadis rivâyet ettiklerine dair az da olsa veri bulunmakla birlikte, onların ilmi faaliyetlerini hangi mekanlarda ve hangi şartlar altında gerçekleştirdikleri hususunun henüz yeterince aydınlatılamadığı kanaatini dile getirmiştir (s.195).

Eserin üçüncü bölümünde ‘muhaddislere ait mansıplar’ konusu ele alınmış, eğitim kurumlarında ortaya çıkan mansıpların maddî-manevî açıdan ne anlam ifade ettiğine ve bu mansıpların nasıl kazanıldığına işaret edilmiştir. Bu bölümde medrese ve dâruhadislerdeki mansıplar içinde ilmi açıdan önem arz edenlerden müderris, muîd, müfid, mütesaddir, müstemli, kâtibü'l-gaybe ve müşteğil adıyla bilinen görevler hakkında bilgiler verilmiştir (s.85-95). Bu bölümün önemli yönlerinden birisi Memlûkler dönemindeki bütün ilmiye mensupları gibi muhaddislerin de büyük alâkasına mazhar olan mansıpların elde edilmesi ile ilgili detaylı bilgilerin verilmiş olmasıdır. Burada kadroların elde edilme usullerinden tahsis/istikrâr/tevlîye, aile içi intikal: ‘beşik uleması’ ve nuzûl/mansıp satın alma usullerine yer verilmiştir (s.96-99). Yazar, hadis eğitiminin kurumsallaşması ve mansıpların yerleşik hale gelmesinin kısa süre içinde muhaddis ailelerinin ortaya çıkmasına vesile olduğunu belirterek, eğitim sürecinin belirli aileler üzerinden devam etmesinin yaygın bir uygulama haline gelmesiyle birlikte zaman zaman ehliyetsiz kişilerin görevlendirilmesinin hadis eğitiminin kalitesi açısından menfî sonuçlar doğurduğu tespitinde bulunmuştur (s.193). Yazar, Kahire’deki hadis ilminin durumunu görebilmek için sadece bu mansıplarda görev alan hadisçilerin değil, herhangi bir kurumda görev almaksızın hadis rivâyetinde bulunan muhaddislerin de dikkate alınması gerektiğini belirtmiş (s.79), herhangi bir mansıba veya resmî göreve bağlı olmaksızın hadis eğitimi veren muhaddislerin varlığına da dikkat çekmiştir (s.100-102).

Dördüncü bölüm, IX. asra damga vuran başlıca hadis aileleri ve önemli isimlere ayrılmış, hadis âlilerinden Bulkinî (ö. 805/1403), Irâkî (ö. 806/1404), İbnu'l-Mulakkin (ö. 804/1401), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve İbnu'l-Emâne (ö. 839/1436) aileleri tanıtılmış, dönemin önemli hadisçileri ve hadis hafızları hakkında bilgilere yer verilmiştir (s.103-118). Tamamı Şafîî olan bu âlimlerin dışında Memlûk döneminin Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî mezhebine mensup hadis ailelerine de değinilmiştir (s.116-118). Bu önemli ailelerin dışında hicrî IX. asrın hadis hafızlarının bir listesi verilmiştir. (s.118)

“Hadis Dersleri” başlıklı beşinci bölümde, medrese ve dâruhadislerdeki dersler, umûma açık dersler, belli zaman ve mekanlara mahsus dersler başlıklarına yer verilerek hicrî IX. asırdaki hadis derslerine dair umûmî bir tasvir sunulmaya çalışılmaktadır. Vakfiyelere bağlı olarak faaliyetlerini yürüten medrese ve dâruhadisler gibi eğitim kurumlarında vakfiyelerin şartlarına göre katılımcıları belirlenmiş dersler bulunmaktadır. Yazar, eğitim kurumlarında okunan kitaplar ve eğitim saatleri ile ilgili bilgiler edinebilmekle birlikte bugünkü anlamda bir müfredat ya da yıllık programdan bahsedilemeyeceğini belirtmektedir (s.122). Bu bölümde umûma açık olarak yürütülen imlâ dersleri, câmî ve zâviyelerdeki hadis dersleri, miâdlar hakkında tafsilatlı bilgiler verilmiş, saray dersleri, saray dışındaki hadis hatimleri ve kabristan dersleri gibi belirli zaman ve mekanlara mahsus dersler ele alınmıştır (s.121-156).

Altıncı bölümde “rihleler” konusu ele alınmış, rihleler, umerânın dâvetiyle yapılanlar ve Timur’dan kaçanların rihleleri şeklinde iki kısma ayrılarak incelenmiştir. Yazar, İslâmî ilimler eğitiminin kurumsallaşması ile birlikte rihlelerin geri planda kaldığı yönündeki görüşün kısmen haklı olmakla birlikte gerçeği tam yansıtmadığını savunmakta, ilim yolculuklarının Memlûkler döneminde de yoğun bir şekilde devam ettiğini söylemektedir. Bu dönemde şahsî gayretlerle yapılan rihlelerin yanı sıra devlet adamlarının katkılarıyla gerçekleştirilen rihleler ve ülkeleri düşman istilasına maruz kalan âlimlerin rihleleri ile karşılaşmaktadır. Yazar bunlardan son iki rihle türü hakkında bilgiler vermektedir (s.161-164).

Çalışmanın yedinci ve son bölümünde ele alınan dönemde hadis ile ilgili tartışma konularına örnekler verilmiştir. Hicrî IX. asır muhaddisleri arasında tartışılan meselelerin bir kısmı hadis usûlüne dair konulardır. Hadis usûlünü ilgilendiren tartışmalar içinde en dikkat çekici olanı Suyûtî’nin gündeme getirdiği “Hadiste Mutlak Müçtehitlik” meselesidir (s.165-169). Bunun yanı sıra hadis âlimleri arasında hadis kitaplarının sıhhatine yönelik tartışmalar da yaşanmıştır. (s.170) Bu bölümde Kahire’de yaşayan âlimlerin gündemlerinde hangi konuların bulunduğu gösterilmekte özellikle muhaddisleri ilgilendiren bazı tartışmalardan örnekler verilmektedir. Bununla birlikte ulemânın gündemiyle yetinilmemiş dönemin meşhur literatürlerinden birisi olan hadis fetvâlarına dair eserlerden istifade edilmek suretiyle sıradan insanların zihninde hadisin nasıl bir yer tuttuğuna işaret eden birtakım veriler de zikredilmiştir (s.170-179). Bu bölümde son olarak “Görüşleri Tartışılan Şahıslar ve Gruplar” başlığı altında mutasavvıf-şair Şerefuddin Ömer b. Ali İbnü’l-Fâriz (ö.632/1235), Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240), İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve Nesimuddin et-Tebrizî (ö. 820/1417) gibi dokuzuncu asırda görüşleri tartışma konusu olan meşhur isimlerin görüşleri ve muhaddisler tarafından onlara yöneltilen tenkitlere yer verilmiştir (s.179-187). Zira hurûfilik, hulûl ve vahdet-i vücûd anlayışı bu dönemde en çok tartışılan konulardandır. İbn

Teymiyye etrafındaki tartışmalar ise görüşlerinden dolayı bazı âlimler tarafından tekfir edilmesi üzerinedir (s.186-187). Bölüm dönemin en önemli tartışma konularından birisi olan intihal tartışmalarıyla tamamlanmıştır (s.187-192).

Çalışmanın sonunda yer alan “ekler” bölümünde üç eke yer verilmiştir. Ek 1’de Necmeddin İbn Fehd’in *Mu’cemu’ş-şuyûh*’u esas alınarak hazırlanan hadis hocalarının listesi verilmiş buna göre İbn Fehd’in doksan iki hadis hocası tespit edilmiştir (s.197-200). Ek 2’de Sargatmışiyye Medresesi vakfiyesinde, hadis müderrisliği ile ilgili görevlerin zikredildiği kısım Abdullatif İbrahim Ali’nin “Nassânî Ceditânî” isimli makalesinden alıntılanarak verilmiştir. Ek 3’te ise IX./XV. asırda Kahireli âlimlerce telif edilmiş hadislerle ilgili eserlerden örnekler verilmiş, hadis usûlü, şerh, tarih/ tabakat/ricâl, mucem/meşyeha/fihrist/sebet, biyografi, otobiyografi, siyer, tahrîc, emâlî, muhtasar, tertib eserleri, cem eserleri, câmî, zevâid, etraf, mevzu/meşhur hadisler, kırk hadisler, ahkâm hadisleri, fetâvâ el-Hadisiyye/suâlât/es’ile-ecvibe, reddiyye, monografi, hatim risaleleri alanında tespit edilen önemli eserler kısaca tanıtılmıştır (s.202-221). Yazar, bu literatür denemesinin dönemin muhaddislerinin üretkenliği ve telif faaliyetlerinin çeşitliliği hakkında bir fikir vermesi amacıyla hazırlandığını, İslâm tarihinin en velûd müelliflerinin yaşadığı bu dönemin hadislerle ilgili bütün telifatını kapsamak iddiasında olmadığını belirtmiştir (s.202) .

Ülkemizde hadis tarihinin geç dönemlerini ele alan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Hicrî VII-IX. asra tekabül eden Memlûkler dönemi hadis tarihini içeren bir çalışma tanıtmakta olduğumuz çalışma hariç şu ana kadar yapılmamıştır. Hadis tarihine dair eserlerimiz genellikle hicrî ilk asırlara hasredilmiş olup, hadis tarihinin geç dönemlerini de içerisine ele alan bir hadis tarihi henüz kaleme alınmamıştır. Şu ana kadar Memlûkler dönemi hadis tarihi hakkında Türkçe çalışmalara baktığımızda ise bu çalışmaların büyük çoğunlukla, ansiklopedi maddelerinde yer alan birkaç paragraflık cümlelerden,¹ hadis tarihi eserlerinde önemli hadisçiler vesilesiyle yer verilen birkaç sayfalık bilgilerden ibaret olduğunu görmekteyiz² Memlûkler döneminin ilim ve kültür tarihini, hadis tarihinin içerisinde mütalaa edebileceğimiz

1 Yiğit, İsmail, “Memlûkler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, s. 95; Bozkurt, Nebi, “Darulhadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, s. 528-529.

2 Talat Koçyiğit’in *Hadis Tarihi*’inde ilk üç asır ele alınmıştır. Ali Osman Koçkuzu’nun, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* isimli eserinde hadis ilimlerinin gelişim tarihini yedi dönemde ele almış, hicrî ilk üç asra daha detaylı bir şekilde yer verilmiş, IV. asır ve sonrası, Memlûkler devrini kapsayan dönem, duraklama ve gerileme devrelerinde hadis çalışmaları başlığıyla yer almıştır. Duraklama ve gerilemenin nedenleri üzerinde durulmuş, hicrî VII-IX. Asırların hadis tarihi hakkında yeterli bilgiler yer almamış, IV. asırdan X. asır arasında yetişen bazı muhaddislerin listesi verilmiştir. Bk. Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1983. Son dönemlerde yazılan hadis tarihi kitaplarında da hicrî VII-X. ssırların hadis tarihine yer verilmemiştir.

hadis kurumları, hadis dersleri, dönemin muhaddisleri, derslerde okunan hadis kitapları, hadisçilerin gündemindeki konular gibi meseleleri aydınlatmak üzere bize kaynak olacak eserler diğer dönemlere nazaran hem daha fazla hem de daha detaylıdır. *Memlüklerin Son Asrında Hadis* isimli çalışma söz konusu zengin literatürden istifade edilerek hazırlanmış ve önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Memlükler dönemi hadis tarihi, hadisçileri, hadis eğitim kurumları kapsamlı ansiklopedik çalışmaları gerektirecek mahiyettedir. Bu yüzden çalışmada pek çok konunun ele alınmamasını normal karşılamak ve eserin olması gereken hacmi ile izah etmek mümkündür. Bununla birlikte tanıttığımız eser ve bu eserden sonra yapılacak çalışmalarla ilgili bazı tespit ve önerilerimiz de bulunmaktadır. Öncelikle, çalışmada ele alınan dönemdeki hadis literatürünün gelişimi, hadis literatürünü şekillendiren sebepler hakkında bilgiler verilmediği görülmektedir. Eserde hadis ilmi ile diğer islâmi ilimler arasındaki ilişkiden de söz edilmemiştir. Dönemin en önemli özelliklerinden birisi tasavvufî hareketlerin hızlanmış olmasıdır. Eserde bazı tasavvufî şahsiyetler ve görüşlerinin eleştirilerine yer verilmekle birlikte muhaddislerin tasavvufla ilişkileri bu ilişkilerinin literatüre, hadis-tasavvuf ilişkisine yansımaları konusu ele alınmamıştır. Memlükler döneminin en önemli özelliklerinden birisi yazarın da tespit ettiği üzere kadın muhaddislerin durumudur. Eserde kadın muhaddisler konusu, “Hadis Eğitim Kurumları ve Ders Mekanları” başlığını taşıyan ikinci bölümde “Evler” başlığı altında sunulmuştur. Oysa önemine binaen “Dokuzuncu asırda kadınların hadis ilmindeki yeri” şeklinde özel bir başlığın açılması daha uygun olabilirdi. Yazar, hicri IX. asırda muhaddisler arasındaki tartışma konularının önemli bir kısmının hadis usûlüyle ilgili olduğunu söylemekte ancak hadis usulüyle ilgili tartışma konularından sadece “Hadiste Mutlak Müçtehitlik” iddiasını ele almaktadır. Hâlbuki bu mesele ancak hadis usûlünün tâlî bir meselesi olarak görülebilir. Eserde dokuzuncu asırdaki hadis usûlünün ulaştığı nokta ve hadis usûlündeki gelişmeler kaydedilmemiştir. Aslında yapılan bu çalışma yapılması gereken yeni çalışmalara işaret etmektedir. Eserde Memlükler döneminde hadis faaliyetleri, Kahire merkezli ele alınmıştır. Kahire Memlüklerin en önemli ilim ve kültür merkezi olmakla birlikte Memlüklerin sahip olduğu topraklar içerisinde başta Dimaşk ve Hicaz olmak üzere diğer bölgelerdeki hadis faaliyetleri hakkında araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Memlükler döneminde Hicaz’da yetişen hadis âlimleri üzerinde de durmak gerekir. Çünkü özellikle Kahire ve Dimaşk’tan hac yolculuğuna çıkan âlimler buradaki âlimlerle ilişki içerisinde bulunmuşlar, kısa süreli de olsa talebe-hocalık ilişkisi kurmuş yine kısa süreli hadis meclisleri oluşturmuşlardır.

Halit Özkan’ın Memlükler’in yaklaşık son 130 yılını ele aldığı *Memlüklerin Son Asrında Hadis* isimli çalışması hadis tarihi açısından şu ana kadar ihmal edilen bir dönemi ele alması itibarıyla faydalı ve hadis tarihi, eğitimi, medreseleri açısından detaylı bir çalışmadır. Kahire ağırlıklı ele alınan bu çalışmanın yanı sıra dâruhadislerin

daha fazla bulunduğu Dimaşk şehrini, Memlükler'in hâkimiyeti altında bulunan Mekke, Medine, Kudüs gibi şehirleri kapsayan çalışmaların hadis tarihi açısından tamamlayıcı olacağını, son olarak Memlüklerin ilk 140 yıllık dönemini içeren benzer istikamette çalışmaların yapılması gerektiğini düşünöyoruz.

Ferhat Gökçe

(Yrd. Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Faköltesi, Hadis Anabilim Dalı)

ARAşTIRMA NOTLARI VE YAZIşMALAR
RESEARCH NOTES AND CORRESPONDENCE

“Allah’ın Düşmanının Kızı!”: Bir Metin Tenkidi Örneği

Yavuz Köktaş*

A. Giriş

İslam’da kadın meselesi çağımızın en önemli tartışma konularından birisidir. Bununla alakalı olarak çeşitli tavır alışlar vardır. Kimi bu konulara bakıp surda bir gedik açmaya çalışırken kimileri de mahcubiyet içerisinde onları reddetmeye meylediyor, kimileri de pek mutaassıp bir şekilde zahirle yetiniyor. Kadınlarla ilgili kimisi mevzu kimisi zayıf kimisi de sahih pek çok hadis vardır. Hepsini alt alta dizdiğiniz zaman -ki dizimler var- ilk bakışta sizi şaşırtan, biraz da moralinizi bozan bir manzarayla karşılaşabilirsiniz.¹

Çağımızın değer yargılarının etkisinde kalan bizlerin bunlar karşısında tavrı ne olmalı? İlk olarak “bunlar doğru olabilir mi? Hz. Peygamber bunları söylemiş olabilir mi!” diye düşünürüz. Eğer bunları araştırmak gibi, “acaba âlimlerimiz bunlar hakkında ne demişler?” ya da “biz bunları nasıl anlayabiliriz?” gibi bir derdimiz varsa kafa yorarız, yorumlamaya çalışırız. Şayet çağın değer yargıları ağır basıyorsa, hiç yoruma gerek kalmaksızın kararımızı veririz: Bunların hepsi uydurmadır. İşte

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, yavuzkoktas@hotmail.com.

1 Mesela şu hadislerle bakınız: “Benden sonra size kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım”. (Buhari, Nikâh, 18; Müslim, Zikr, 97) “Şüphesiz kadın şeytan suretinde gelir, şeytan suretinde gider, biriniz bir kadın gördüğünde hemen hanımının yanına gelsin”. (Müslim, Nikâh, 9; Ebu davud, Nikâh, 43) “Bir erkek yabancı bir kadınla baş başa kalmasın, aksi halde üçüncüleri şeytandır”. (İbn Hanbel, *Müsned*, I, 18, 26; III, 446) “Bir kimse önüne bir sütre koymaksızın namaz kılsa siyah köpek, kadın ve eşek o kişinin namazını bozar”. (Müslim, Salat, 265; Tirmizî, Salat, 136) “Atta, kadında ve evde uğursuzluk vardır”. (Müslim, Selam, 34; Ebu avud, Tıbb, 24) “Kadın eğe kemiğinden yaratılmıştır. Onu doğrultmaya kalkarsan kırarsın..”. (Buhari, Enbiya, 2; Müslim, Rada, 65) “Bir kişinin diğer bir kişiye secde etmesini emredecek olsaydım, kadının kocasına secde etmesini emrederdim”. (Tirmizî, rada, 10) “Havva olmasaydı, kadın cinsi kocasına ihanet etmezdi”. (Müslim, Rada, 63 “Bana cehennem gösterildi, çoğunu kadınlar oluşturuyordu...”. (Buhari, Zekât, 44; Müslim, İman, 132) “Kişiye hanımını niçin dövdüğü sorulmaz”. (Ebu Davud, Nikâh, 42) Bunlarla ilgili olarak yaptığımız bir çalışmada yeterince bilgi verilmiş ve yorum yapılmıştır. (Bkz. “Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın Adlı Kitabın Eleştirisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2001) I, 4.

size bir örnek: “Kişiyi hanımını niçin dövdüğü sorulmaz” hadisini duyduğunuzda “sokakta karısını döven adama ‘niye’ diye sormayacak mıyım?” der, işin içinden sıyrılır, hükmünüzü verirsiniz. Ama biraz yakından bakarsak, araştırırsak, ne olabileceğine dair ihtimalleri düşünürsek, yorum yaparız, anlarız. Belki bazılarını yorumlarken zorlanırsınız, ama bu hemen reddetmekten daha ilmî bir tavidir.

Burada ise tam aksine kadınlarla ilgili bir hadisin metin tenkidini yapmak niyetindeyim. “Bu kadar ilginç hadisler karşısında yorumlayıcı bir tavrı benimsemişken acaba ne tür bir hadisin tenkidi yapılacak!” diye merak edilebilir. Bir kere inceleyeceğim hadisi bir bütün olarak tenkit etmeyeceğim. Zira olayın bir aslı var, tarihen sabit bir hâdise. Fakat anlamakta zorlandığım bir hususu içeriyor ve ben de o noktayı tenkit edeceğim. Onun içindir ki, bu hadise hemen uydurma damgası vurmaya gerek yoktur. Hadise geçmeden önce beni buna iten sebebi zikretmek isterim.

B. Metin tenkidinin serüveni

İlahiyat fakültemizde 2. sınıfta bir kız öğrencimiz bir gün elinde *Sirâcu’l-muttekin İzahı Sirâcu’l-muhtedin* adlı bir kitapla geldi. “Hocam” dedi, “bu kitapta bir hadis var, onunla ilgili bazı hususlar aklıma takıldı, sizinle paylaşabilir miyim?”. “Elbette” dedim, ve şu hadise işaret etti:

“el-Misver b. Mahreme dedi ki: Hz. Ali bir ara Ebu Cehil’in kızı ile evlenmek istedi. Hz. Ali’nin bu arzusunu Hz. Fatıma işitti ve sonra Resulullah’a gitti ve: ‘Kavmin senin kızların için öfkelenmez olduğunu söylüyorlar. Bak işte Ali Ebu Cehil’in kızıyla nikâhlanacak!’ dedi. Bunun üzerine Resulullah kalktı (bir hutbe yaptı). (Misver dedi ki:) Ben Resulullah’ı bu hutbesinde şahadet getirerek şöyle derken işittim:

‘Bundan sonra derim ki: Şüphesiz ben (kızım Zeyneb’i) Ebu’l-As b. Rabia ile nikâhlaştım. O bana söz verdi ve bana verdiği sözde doğru çıktı. Şüphesiz Fatıma benden bir parçadır. Muhakkak ki birinin onu üzmesini hoş karşılamam. Vallahi Allah Resulu’nun kızı *Allah düşmanının kızı* ile bir erkeğin yanında bir araya gelemez’.

(Ravi dedi ki:) Bunun üzerine Hz. Ali Ebu Cehil’in kızıyla evlenmekten vazgeçti”. (II, 199)

“Ne var bunda?” dedim. Öğrencim “aklıma takılan bir şey var” dedi. “Peygamberimiz Müslüman bir kadın için ‘Allah’ın düşmanının kızı’ ifadesini kullanır mı? Bu, onu damgalamak anlamına gelmez mi? Bu, nasıl olur, bunu nasıl anlamak lazım?”

Durakladım bir an. Olabilir mi böyle bir şey? Evet, kadın şayet müslümansa

Peygamberimiz bu ifadeyi niçin kullandı? Onu bu ifadeyi kullanmaya iten sebep neydi? Her ne sebep olursa olsun, Müslüman bir kadını böyle deşifre etmek Peygamberimizin siretine uygun muydu? Peygamberimiz Ebu Süfyan'ın kızıyla evlenmemiş miydi? Gayr-i müslimlerin Müslüman olan kızıyla evlenilebileceği maruf bir uygulama değil miydi? Hatta ehl-i kitap bir bayanla evlenmek caiz değil miydi? O kızı 'Allah'ın düşmanının kızı' demek, değil Hz. Ali'nin, bir başkasının bile onunla evlenmeye yanaşmayacağı anlamına gelmez miydi? Bu durumda Müslüman olan bu kızın suçu neydi? Hz. Peygamber Hz. Ali'nin evliliğine niçin engel oldu? Bu uygulama her kadın için geçerli miydi? Bir anda akla gelen çok sayıda soru.

İlk aklıma gelen şu oldu: Bu kadın gerçekten Müslüman mıydı? Bu evlilik isteği ne zaman vuku bulmuştu? Belki de “müşrik kadınlarla evlenilemeyeceğine” dair âyetten (Bakara, 221) önce böyle bir durum söz konusu olmuştu. Ama araştırdığımızda gördük ki; olay Mekke'nin fethinden sonra vuku bulmuştu. Dolayısıyla ilgili âyetin nüzulünden çok sonraları olay gerçekleşti. Kadın da Müslüman olmuştu. O zaman sorular tekrar gündeme geldi. Neden Peygamberimiz böyle bir kadınla evliliği engelledi ve neden ona 'Allah'ın düşmanının kızı' dedi? Şârihlerimiz bu konuları nasıl açıklamışlardı? Muhakkak onlara bakılmalıydı. Zira onların izahlarında sadra şifa açıklamalar olabilirdi.

O anda aklıma bir örnek geldi: “Şöyle düşünelim” dedim. “Bir ülkenin cumhurbaşkanının damadı terörist başının kızıyla evlenmek istiyor; terörist başının kızı da Müslüman. Bu şartlarda kızı Müslüman da olsa mümkün mü böyle birinin kızıyla evlenmek... Olacak şey değil!”. Demek ki, o insanın devlete karşı olan konumu onunla ilişkileri de belirliyor. Ebu Cehil'in durumu da ortada. Buraya kadar olay anlaşılır gibi oluyor. Ancak “yine de” dedim, “Müslüman olan o kızı 'Teröristbaşının kızı' veya 'Allah'ın düşmanının kızı' olarak ilan etmeye gerek var mıydı?”. Münasip bir şekilde, aile içerisinde bu evliliğe engel olunabilirse bu anlaşılabilir bir durumdu. Fakat böyle bir ilan varsa işte burayı nasıl anlamak gerekir?

Bir başka açıdan olaya bakarsak, mesela Vahşi'yi düşünelim. Vahşi Müslüman oldu ama Peygamberimiz gözüne fazla gözükmemesini istedi. Çünkü çok sevdiği amcası yiğit Hamza'yı şehit etmişti. Peygamberimiz bir insandı nihayetinde. Hamza'nın hatıraları ve o vahşice öldürülmesi kolay kolay unutulacak cinsten değildi. Bununla birlikte Peygamberimizin Vahşi'ye “Hamza'nın katili!” diye hitap ettiğini düşünelim. “Ey Hamza'nın katili, gözüme gözükmel!”. “Gözüme fazla gözükmel” isteği doğal olabilirdi belki ama “Hamza'nın katili” hitabı doğal olabilir miydi? İşte buna benzer olarak Ebu Cehil'in kızının Peygamberimizin hane-i saadetlerine girmesine izin verilemezdi belki ama onun için “Allah'ın düşmanının kızı” denilebilir miydi?

Aklımıza bir ihtimal daha geldi: Olayı anlatan tüm rivayetlerde 'Allah'ın

düşmanının kızı' ifadesi var mıydı? Veya bu ifadelerin bulunduğu tarikler zayıf olabilir miydi? Varsa ve tarikler sahihse iş daha da zorlaşıyordu. Evet, bu konu araştırılmalıydı, hem de tüm boyutlarıyla.

C. Rivayetler

Konuyla ilgili rivayetleri araştırdığımızda üç kanaldan geldiklerini görüyoruz. Misver b. Mahreme, Abdullah b. Zübeyr ve Süveyd b. Çafele. Misver'in rivayetleri oldukça yaygın. Misver'in rivayetleri çeşitli kanallardan, farklı lafızlarla naklediliyor. Şimdi bunları görelim.

1. İbn Şihab ez-Zühri kanalıyla gelen rivayet. Onun nakline göre Ali b. Hüseyin şöyle anlatıyor: "Yezid b. Muâviye'nin yanından yani Hüseyin b. Ali'nin şehid edildiği yerden Medine'ye geldiğimiz vakit Misver b. Mahreme ile karşılaştık. Bana 'emredecek bir hacetin var mı?' dedi. Ben de ona 'Hayır' diye cevap verdim. O ise 'Bana Resulullah'ın kılıcını verir misin? Çünkü ben bu kavmin onu almak için sana galebe çalacaklarından korkarım. Eğer onu bana verirsen (onu almak isteyen kimse) beni çiğnemedikçe ona erişemez. Ali b. Ebî Tâlib Fatıma'nın üstüne evlenmek maksadıyla Ebu Cehl'in kızına dünürlük yapmıştı. Bunun üzerine Resûlullah'ı bu konuda işte şu minberi üzerinde halka hitap ederken işittim. Bense o gün buluğa ermiş denecek bir kıvamda idim. (O günkü konuşmasında Resûl-i Ekrem) 'Gerçekten Fatıma bendendir ve ben onu (kıskançlık yüzünden) dini hususunda fitneye düşmesinden korkuyorum' buyurdu'. Misver sözlerine devam ederek dedi ki: 'Sonra Resûl-i Ekrem Abdüşşems oğullarından bir damadından bahsederek onun damatlığını övdü ve çok güzel sena edip 'Benimle konuştu, bana doğruyu söyledi, bana va'd ettiği sözünü yerine getirdi. Ben ne helâli haram kılarım, ne de haramı helâl. Fakat Allah'a yemin olsun ki Resûlullah'ın kızıyla Allah'ın düşmanının kızı ebediyyen bir yerde bir araya gelemez' buyurdu". (Buhari, Humus, 5; Müslim, Fezâilu's-sahâbe, 95-96; Ebu Davud, Nikâh, 12; İbn Mace, Nikâh, 56; İbn Hanbel, (IV, 326)

Bu rivayette Hz. Ali'nin Ebu Cehl'in kızını istemesi, gelişen olaylar neticesinde Hz. Peygamber'in bir hutbeyle çeşitli sebepler zikrederek bu evliliğe mani olmak istemesi ve bunu "Allah'ın düşmanının kızı" ifadesiyle tamamlaması geçmektedir.

İbn Hacer, mezkûr kılıç olayıyla ilgili bir ayrıntıya dikkat çeker. O, Misver'in Sıffin Savaşında Hz. Muâviye safında bulunduğunu nazar-ı itibara alarak onun Hz. Ali b. Hüseyin'e söylediği bu sözleri elindeki kılıcı almak maksadıyla hile için söylemiş olabileceğinin ihtimali üzerinde durur. Aslında Misver'in Hz. Ali'nin Ebû Cehl'in kızına dünürlüğünü hatırlatmasının bir nevi Hz. Ali'ye hakaret mânâsı da taşıdığını kaydeden İbn Hacer, Hz. Fâtıma'nın öz evlâdı Hz. Hüseyin'in şehid edilişine ilgisiz kalan Misver'in Hz. Fâtıma'nın torunu Hz. Ali b. Hüseyin'in elindeki kılıcı korumak

için canını feda edeceğinden bahsetmesini pek mübalağalı bulur, bununla beraber Misver'in Hz. Hüseyin'den çok uzaklarda Hicaz bölgesinde bulunuşunun bu ilgisizliğe sebep olabileceği ihtimaline de yer verir. (*Fethu'l-barî*, X, 410)

İbn Seyyidi'n-nas ise Misver'in yaşıyla ilgili bir noktaya dikkat çekiyor. Ebu Davud ve başkalarının naklettiği rivayette Misver *انا يومئذ محتلم* ifadesini kullanıyor. İbn Seyyidi'n-nas'a göre bu hatadır. Doğrusu İsmaili'nin *كالحتم* lafzıyla naklettiği rivayettir. Misver Hz. Peygamber hayattayken buluğa ermemiştir. Çünkü o İbnu'z-Zübeyr'den sonra doğmuştur. Misver Hz. Peygamber vefat ettiğinde sekiz yaşındaydı. Seharenfurî, bu görüşün tenkide açık olduğunu belirtir. Doğru olan İbnu'z-Zübeyr'in hicretin ilk senesinde doğmuş olmasıdır. Bu durumda Misver'in yaşı Hz. Peygamber'in vefatı esnasında dokuz olur. Bu sıralarda buluğa ermesi mümkündür. Bir başka ihtimal de *محتلم* sözünün mübalağaya hamledilmesidir. Bu durumda aslında maksat teşbihidir. *محتلم* demiş, ancak *كالحتم* lafzında olduğu gibi teşbihi kastetmiştir. Yani Misver hıfz ve kavrama noktasında buluğa ermiş gibidir. (Seharenfurî, *Bezlu'l-mechûd fî halli Ebi Davud*, X, 58) Bu noktanın da dikkat çektiği anlaşıyor. Olay esnasında 6-7 yaşlarında olan Misver'in iyi hıfzettiği bu şeklide ortaya konulmuş oluyor. Ancak lafız farklılıkları dikkate alındığında olayı tam zabtedip etmediği tartışmalı hale geliyor. Değerlendirme bölümünde bu noktaya kısaca temas edilecektir.

2. İbn Ebi Müleyke kanalıyla gelen rivayet: Onun nakline göre Misver b. Mahreme Resulullah'ı minber üzerinde şöyle buyururken işittiğini söylemiştir: “Hişam b. Muğire oğulları kızlarını Ali b. Ebî Tâlib'e nikahlamak için benden izin istediler. Ben izin vermiyorum. Tekrar ediyorum, İzin vermiyorum. Tekrar ediyorum, izin vermiyorum. Ancak Ebû Tâlib'in oğlu (Ali) benim kızımı boşayıp onların kızıyla evlenmek isterse o başka. Çünkü kızım benden bir parçadır. Onu rahatsız eden şey beni rahatsız eder ve onu üzen şey beni de üzer”. (Buharî, Nikâh, 110; Fezâilu ashabi'n-Nebi, 29; Müslim, Fezâilu's-sahâbe, 93-94; Ebu Davud, Nikâh, 12; Tirmizî, Menâkıb, 60; İbn Mace, Nikâh, 56; Nesaî, *Fezailu Ali*, hd. no. 133)

İbn Ebi Müleyke'nin burada zikredilen rivayetlerinin bazısında sadece “Fatıma benden bir parçadır, onu öfkeliendiren şey beni de öfkeliendirir” ifadesinin geçtiğini belirtelim.

Hulasa, bu rivayette Hişam b. Muğire oğullarının kızlarını Hz. Ali'ye nikâhlamak istemeleri, bunu haber alan Hz. Peygamber'in kararlı bir şekilde buna karşı çıktığı geçmektedir. “Allah'ın düşmanının kızı” ifadesi ise bu rivayette yoktur.

Abdullah b. Zübeyr rivayetine gelince bunun da İbn Ebi Müleyke kanalıyla nakledildiğini görüyoruz. Burada sadece mezkûr durumun Hz. Peygamber'e ulaştığı, bunun üzerine “Fatıma benden bir parçadır, ona eziyet veren bana eziyet vermiştir”

buyurduğu geçmektedir. (Bkz. Tirmizî, Menâkıb, 60; İbn Hanbel, IV, 5)) Görüldüğü gibi bu rivayette de “Allah’ın düşmanının kızı” ifadesi yer almıyor. Tirmizî burada bir ayrıntıya dikkat çekiyor. Pek çok kişi İbn Ebi Müleyke’nin Misver’den naklini rivayet etmiştir. Bununla birlikte İbn Ebi Müleyke Abdullah b. Zübeyr’den de bu rivayeti nakletmiştir. Tirmizî’ye göre İbn Ebi Müleyke’nin her ikisinden nakli mümkündür. Ayrıca bu rivayette de “Allah’ın düşmanının kızı” ifadesinin geçmediğini belirtelim. Ancak İbn Hacer Tirmizî’nin de görüşünü göz önünde bulundurarak şu izahı yapar: “Darekutnî ve başkaları İbn Ebi Müleyke’nin Misver’den rivayetini tercih etmiştir. Evet, bu rivayet şüphesiz daha sabittir. Zira Misver bu rivayeti uzun bir şekilde nakletmiştir. Abdullah b. Zübeyr’in uzun rivayetin sadece bir kısmını işitmesi muhtemeldir. Belki de Abdullah bu rivayeti Misver’den duymuş, onu mürsel olarak nakletmiştir”. (*Fethu’l-bârî*, VII, 477)

Süveyd b. Ğafele rivayetine gelince Hâkim’in ondan naklettiği bir hadiste Hz. Ali’nin, kızın amcası el-Hâris b. Hişâm’a vararak yeğenine dünürlük yaptığı, hemen arkasından da istişare etmek üzere Resûl-i Ekrem’e geldiği ve aralarında şu konuşmanın geçtiği kaydedilmektedir. Resûl-i Ekrem: “Sen bana bu kızın hasebini ve nesebini mi sormak istiyorsun?”. Hz. Ali: “Hayır, fakat sen bana izin verirsen evleneceğim”. Resûl-i Ekrem: “Hayır, izin vermem, Fatıma benden bir parçadır. Onun bundan son derece üzüleceğini zannediyorum”. Hz. Ali: “Senin hoş görmediğin bir şeye asla yanaşmam”. (*Müstedrek*, III, 187, hd. no. 4813)

D. Yorumlar

Şerhlerimize baktığımızda bu hadislerde esas olarak Hz. Peygamber’in Hz. Ali’nin evlenmesine engel olmasının problem olarak ele alındığı görülüyor. Gerçekten de birden fazla hanımla evlenmek meşru olduğuna göre Hz. Ali’nin durumu nasıl anlaşılmalıydı? Hz. Peygamber’in kararlı, biraz da sert ifadeleri nasıl yorumlanmalıydı? Yorumlara baktığımızda genel olarak şunların ifade edildiğini görürüz:

Gerçekte Resulullah “Ben bir helali haram kılamam” buyurarak Ebu Cehil’in kızının Hz. Ali’ye helal olduğunu bildirmişti. Ancak kendi kızıyla onun bir nikâh altında toplanmasını iki gerekçeden dolayı yasaklamıştır: Bunlardan biri bu nikâhın Fatıma’ya eziyet vermesidir. Bu takdirde Resulullah da eziyet duyacak ve ona eziyet veren Hz. Ali de helaka layık olacaktır. İşte Hz. Ali ile Fatıma’ya karşı beslediği sonsuz şefkatten dolayı bunu engellemiştir. İkinci sebep ise kıskançlık dolayısı ile Hz. Fatıma’nın fitneye düşer olmasından duyduğu endişedir. Şu da bir ihtimal ki, Allah Peygamberinin kızı ile düşmanı olan Ebu Cehil’in kızının bir nikâh altında toplanmalarını haram kılmış, Resulullah burada onu haber vermiştir. Bu takdirde mesele nikâhı haram olan kadınlar kısmına girmiş olur. Diğer ihtimal de -her

ne kadar hadîste açık değilse de- bir başka damadından örnek vererek Hz. Ali'ye bir hatırlatmada bulunmasıdır. Buna göre Hz. Fatıma şart koşmuş, Hz. Ali de Hz. Fatıma'dan başkasıyla evlenmeyeceğine söz vermiş, ancak bu sözünü unutmuştur. (Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, Beyrut, 1996, XVI, 222; İbn Hacer, *Fethu'l-barî*, Beyrut, 1996, VII, 453; Aynî, *Umdetu'l-karî*, Beyrut, 2001, XV, 47)

Şârihlerin olayı psiko-sosyolojik açıdan ele aldığı anlaşılıyor ve bu bir açıdan doğrudur da. Hz. Fatıma'nın bu evliliği istememesi, Hz. Peygamber'in kızını üzecek bir şeye engel olması çok doğal ve insanîdir. Bununla birlikte şârihlerin çoğu "Allah'ın düşmanının kızı" ifadesine bir yorum getirmemiştir. Demek ki onlara göre ortada bir problem yoktur. Bazıları ise bu olaya değinmiştir. İkisi klasik biri çağdaş üç şârih bu ifadeyi izah etmek durumunda kalıyor. Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî'ye göre Hz. Peygamber kıskançlık sebebiyle Fatıma'nın düşar olacağı fitneden ve ikinci hanım olacak bayanın eziyetinden korktuğu, endişe duyduğu için bu evliliği engellemiştir. Çünkü babaların düşmanlığı çocuklarını da etkiler, onlara da sirayet eder. Hadîste -aksi ortaya çıkıncaya kadar- habibullahın çocuğunun habib; aduvvullahın çocuğunun da düşman olduğuna delil vardır. (*el-Müfhim li-ma eşkele min telhisi kitabi Müslim*, VI, 353) Kadi İyad'a göre de hadîste düşmanın çocuğunun düşman olacağına ve birbirine düşman olanların çocuklarına babalarının hükmünün geçerli olduğuna delil vardır. Ebu Cehil'in kızından -müslüman olsa bile- Hz. Peygamber endişe duymuştur. Kadi İyad, mezheplerinin bu konuda ihtilaf edip üçe ayrıldığını belirtir:

- a. Babanın Allah düşmanı olmasından dolayı onun çocuğuna da -babası hayatta olsun veya olmasın fark etmez- düşmanlık hükmünün mutlak olarak uygulanması.
- b. Düşmanlık hükmünün bir düşmanlığı ortaya çıkmadıkça çocuk hakkında cari olmaması.
- c. Bu hükmün babanın ölümünden sonra değil, hayattayken geçerli olması. (*İkmâlu'l-mu'lim*, VII, 473)

Necati Yeniîl ve Hüseyin Kayapınar tarafından hazırlanan *Sünen-i Ebi Davud Tercümesi ve Şerhi* adlı eserde yukarıdaki ifadelere benzer olarak sadece "babaların bazı hallerinin çocukları için utanç vesilesi olabileceği" dile getirilmiştir. (VIII, 122)

Bakıldığında bunları makul kabul etmek mümkün gözüküyor. Bu açıdan mezkûr tahliller oldukça önemlidir. Belki aile içinde kalan bir konu olsa, böyle bir tavrın çok da isabetli olduğu söylenebilir. Ancak kanaatime göre Hz. Peygamber'in Müslüman bir kadın için kamuya açık bir hutbe irad ederek "Allah'ın düşmanının kızı" söylemiyle bu evliliğe engel oluşunu bu açıklamalar ikna edici bir şekilde ortaya

koymuyor. Yukarıda “b” maddesinde dile getirilen görüş dikkat çekici değil mi? Bir çocuk hakkında -onu kamuya mal edecek bir şekilde deşifre edeceksek şayet-düşmanlığı, kötülüğü, babasına benzerliği ortaya çıkmadıkça bu tür ifadeleri nasıl kullanabiliriz? Tarihen baktığımızda görünen o ki, Ebu Cehil’in kızı mazbut bir insan. Kehhale’nin İbn Hacer’den naklettiğine göre o, Hz. Peygamber’den hadis nakleden, kocasının da kendisinden hadis naklettiği râviye hanımlardan biri. (*‘Alamu’n-nisa*, Beyrut, ts. I, 210)

Tahavî ise Misver b. Mahreme’den nakledilen rivayetlerdeki bir farklılığa dikkat çekmektedir. O da Hz. Ali’nin mi Ebu Cehil’in kızını istediği yoksa Hişam b. Muğire oğullarının mı kızlarını Hz. Ali’ye nikâhlamak istediği meselesidir. Ona göre çoğu rivayet de gösteriyor ki, Hz. Ali’nin kızı istemesi muhtemeldir. Tabii bu başka bir sorunu gündeme getiriyor. Hz. Ali gibi biri nasıl olur da Ebu Cehil’in kızına talip olur? Onun cevabı şöyledir: “Hz. Ali Hz. Peygamber’in duyduğu endişe ve korkuyu (zamanında) anlayamıyor. Bunu anlayınca kızıdan vazgeçiyor ve Resulullah’ın hassasiyetine yapıyor. Bu da onun için övünülecek bir şeydir”. (Bkz. *Şerhu müşkili’l-âsâr*, XII, 511-516) Dolayısıyla Tahavî doğrudan Müslüman bir kadına “Allah’ın düşmanının kızı” diye hitap edilmesine değinmiyor. Ebu Cehil gibi birinin kızını istemenin müşkil olabileceğini seziyor, ancak belirttiğimiz kısım çokları gibi onun için de sorun teşkil etmiyor.

Bu olayın bugüne bakan yüzünün olduğunu başta söylemiştim. O da hadislerin tek kadınla evliliği ima etmesidir. Ancak şârihler bir kadından fazla evliliğin meşru olduğunu dikkate alarak bu durumu Hz. Peygamber’e has, yani onun hasaisinden kabul etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle bunun Hz. Fatıma’ya hâs olması muhtemeldir. (İbn Hacer, *Fethu’l-barî*, X, 412)

İşte bu çerçevede Mevdudî’ye sorulan bir soru ve onun buna verdiği cevap işin mahiyetini aralar gibidir. Soru şöyledir: “İslam’da dörde kadar evlenmeye müsaade olduğu halde, Hz. Fâtıma’nın (ra) sağlığında Hz. Ali ikinci bir evlilik yapmak istediğinde, neden Rasûlullah (a.s) tarafından engellenmiştir? Ebu Cehil’in kızının ehl-i beyte girme tehlikesi var idiye aynı tehlike Hz. Ümmü Habibe bt. Ebi Süfyan’ın Peygamberimizin hane-i saadetlerine girmesi ile de söz konusu değil miydi?”. Gerçekten can alıcı bir soru. Demek ki, bu rivayet insanların kafasında soru işaretleri bırakıyor. Mevdudî rivayetin kaynaklarını aktardıktan sonra şöyle der:

“Bu olayın ayrıntıları şu şekildedir: Mekke’nin fethinden sonra Ebu Cehilin ailesi müslüman olunca, Hz. Ali, Ebu Cehil’in kızını (kızın adı bazı rivayetlerde Cüveyriye, bazı rivayetlerde Avra ve bazı rivayetlerde ise Cemile olarak geçmektedir) nikahı altına almak istedi, ancak kızın ailesi Rasulullah’tan sorup izin almadıkça, onun (a.s) kızı üzerine kız veremeyeceklerini bildirdiler. Nitekim onlar bu meseleyi Hz.

Peygamber'e açtılar. Hz. Ali de işareten ve kinayeli olarak Yüce Peygamber'den izin istedi. Bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Fâtıma da bu meyandaki söylentileri işitmiş ve sevgili babasına giderek şöyle demişti: 'Kavmin senin kızlarınla ilgilenmediğini zannediyor. Ali şu an Ebu Cehil'in kızıyla evlenmek üzere'. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz bir hutbe irâd ettiler ve şöyle buyurdular: 'Hişam b. Muğire oğulları kızlarını Ali b. Ebî Talib'e nikahlamak için izin istedi. Ebu Talib'in oğlunun benim kızımı boşayıp onların kızını nikahlaması dışında ben buna müsaade etmiyorum, müsaade etmiyorum, müsaade etmiyorum. Kızım benden bir parçadır. Onun tahammül edemediğine ben de tahammül edemem. Onu inciten şey beni de incitir'. 'Ben helali haram, haramı da helal yapmam. Ancak Allah'a yemin olsun ki Allah'ın Elçisinin kızı ile Allah'ın düşmanının kızı kesinlikle bir evde toplanamaz'. Başka bir rivayette Peygamberimiz şöyle buyurdu: 'Fâtıma bendendir ve O'nun din meselesinde fitneye düşmesinden korkuyorum'.

Bu hadise üzerinde düşünen insanın aklına şöyle bir şüphe gelebilir: Rasûlullah (a.s) kendisi bizzat birçok evlilik yaptığı ve diğer insanlara da dörde kadar evlenme izni verdiği halde, kendi kızının üstüne bir 'kuma'nın dahi gelmesine tahammül edemedi. 'Kuma'nın gelmesiyle Peygamber'in kızının ve dolayısıyla Rasûl'ün uğrayacağı incinme aynen diğer kadınlar ve onların ana-babaları için de geçerli idi. O halde Yüce Peygamber kendisi söz konusu olunca tahammül edemiyor da diğerleri söz konusu olunca aynı şeyi nasıl caiz görüyor? Görünüşte bu oldukça katı bir itirazdır ve meseleyi basit boyutuyla gören kişi büyük şaşkınlık içerisinde düşebilir. Ancak, birazcık dikkatli düşünülürse mesele kavranabilecektir. Bir kadının kocası eve ikinci bir hanım getirdiğinde, ilk eşin bunu doğal olarak hoş karşılamadığı ve buna tahammül edemediği ve aynı şekilde anne, baba, kardeşler ve diğer yakınların bundan aşırı derecede incindikleri, rahatsız oldukları inkâr edilemez bir gerçektir. Şeriat birden fazla evliliğe, eve kuma gelmesinin evdeki ilk hanımı veya onun yakınlarını incitmediği varsayımıyla hareket ederek cevaz vermemiştir. Bilakis şeriat bu gerçeği bile bile, bundan daha önemli, diğer bazı toplumsal maslahatlar gerektirdiği için birden fazla evliliğe müsaade etmiştir. Şeriat, kumaların behemehal birlikte ve aynı kocanın nikahı altında dostça yaşamayacaklarını, onlar arasında çekişme ve didişmelerin mutlaka olacağını, aile hayatının bazı üzücü olaylardan hali kalmayacağını da bilmektedir. Ancak bu bireysel kusurlar, tek evliliğin kanun zoruyla uygulamaya konduğu bir toplumda ortaya çıkan büyük içtimai kusurlar yanında küçük kalır. Bu yüzden şeriat taaddüd-i zevcatı, yani çok evliliği helal görmüştür.

Şimdi isterseniz bu meselenin Peygamberimizle ilgili bölümünde ne gibi sorunlar olduğunu araştıralım. Şer'an, damadının Peygamber Efendimizin kızı üzerine kuma getirmesi helaldi. Bu yüzdendir ki Hz. Ali, böyle bir niyette bulunmuştu. Yine aynı sebepten dolayı Yüce Peygamber ikinci evliliğin Hz. Ali için haram olduğu şeklinde bir şey de söylemedi. Bilakis Rasûlullah'ın bizzat kendisi helali

haram kıldığını buyurdu. Ancak bu noktada Rasûlullah'ın tek olan kişiliğinde iki ayrı özelliği toplanmıştı. Bu özelliklerden birisi, Peygamber Efendimizin insan olmasıydı. Bu yüzden doğal olarak O'nun kızının evine kuma gelmesinden dolayı ortaya çıkacak incinmenin Peygamberin durumunu etkilememesi mümkün değildi. İkinci bir özellik olarak, o (a.s), Allah'ın Rasûlü, yani; elçisi idi ve bu rasul olma özelliği yüzünden şöyle bir makama sahipti: Eğer onunla (a.s) herhangi bir kimsenin ilişkisi bozuk olursa veya herhangi bir kimse Nebi'nin incinmesine sebep olursa, onun din ve imanında hayır kalmazdı. Bu yüzden Rasûlullah hem Hz. Ali ve hem de Hişam b. Muğire oğullarını bu işten uzak tutmak istedi. Çünkü her ne kadar bu helal olsa da, bu işin yapılması sebebiyle Hz. Ali'nin ve onun diğer eş ve yakınlarının iman ve akıbetlerini tehlikeye atma durumu vardı.

Peygamber Efendimizin hutbesinde irad buyurduğu bir başka husus ise şuydu: Hişam b. Muğire oğulları geçmişte İslâm'ın ve Rasûlullah'ın (a.s) en şedid düşmanları olmuşlar ve Mekke'nin fethinden sonra yeni yeni müslüman olmaya başlamışlardı. Hz. Ali'nin evlenmek istediği kızın babası Ebu Cehil'in Peygamberimize düşmanlıkta tüm kafirlerden ileri gittiği herkesçe biliniyordu. Onun Bedir gazvesinde müslümanlar eliyle öldürüldüğü ve ailesinin yıllar yılı onun intikamını alma duygusuyla yaşadıkları da bir gerçektir. Şu durumda bu insanlar İslâm'a girmişlerdi, ama onların İslâm'ının, gerçekten İslâm'a inanarak, ihlas ve samimiyetle kalblerinin tam manâsıyla İslâm'a dönmesinin bir semeresi mi, yoksa sadece yenilginin bir neticesi mi olduğunun tahkik edilmesi gerekirdi. Böyle bir durumda bu hanedandan bir kızın -o da Ebu Cehil'in kızı- Rasûlullah'ın (s.a) kızının bulunduğu eve kuma olarak girmesi büyük fitnelere sebep olabilir. Bu insanların İslâm'a kalbi ısındırılabilir ve nitekim ısındırılmıştı da. Ama onların İslâm'la olan ilişkileri tam manâsıyla ortaya çıkmadıkça, onlardan birinin risalet ailesine sokulması ve Peygamber Efendimizin sevgili kızları Fâtıma'nın karşısına dikilmesi hiç de uygun değildi ve tehlike doluydu. Bu yüzden Rasûlullah böyle bir bağ kurulmasını istemedi ve açıkça Allah'ın Rasûlü'nün kızıyla Allah'ın düşmanının kızının bir evde toplanamayacağını ilan etti. Yine Peygamber Efendimiz böyle bir şey olursa Fâtıma'nın fitneye düşmesinden endişe ettiğini de izhar buyurdu. Evlenme meselesinde bir kişiye (haddi zatında helal olsa bile), tüm ümmeti için fitne ve şer oluşturacak bir şekilde özgürlük verilemeyeceği açıktır.

Burada şüphesiz şöyle bir itiraz yapılabilir: Ebu Süfyan'ın ailesi İslâm'a karşı besledikleri kin ve düşmanlık yönünden, Ebu Cehil'in ailesinden aşağı kalmıyordu. O halde, eğer Ebu Cehil'in ailesinden Peygamber ailesine bir kız gelmesi fitneye sebep oluyorsa, Ebu Süfyan'ın kızının (Hz. Ümmü Habibe) bizzat Peygamberimizin pak zevcelerinin arasına karışması neden bir tehlike oluşturmuyor? Bu iki durum arasındaki fark göz önüne alınırsa, itiraz kendi kendine son bulur. İşin hakikati şudur: Ebu Cehil'in kızı ile mü'minlerin annesi Ümmü Habibe arasında daha baştan mukayese yapmak doğru değildir. Ebu Cehil'in kızı, amcası ve kardeşleri, hepsi

Mekke'nin fethinden sonra iman etmişlerdi. Onların imanlarının ne dereceye kadar ihlas ve samimiyete dayandığının ve ne dereceye kadar yenilmişliğin ezikliğinin bunda rolü olduğunun ölçülebilmesi için imtihandan geçmeleri gerekiyordu. Bunun aksine Hz. Ümmü Habibe bu en büyük imtihandan geçerek, büyük sahabelerde bile az rastlanan bir türden fedakarlıkla ihlas ve samimiyetinin mükemmelliğini, imanının sadakatini kesin bir şekilde ispatlamıştı. O, din uğruna emsaline zor rastlanır fedakarlıklara katlanmıştı. Biraz düşününüz şimdi: Hz. Ümmü Habibe, Ebu Süfyan'ın kızı, Hint binti Hüseyin'in (ciğer yiyen Hind ismiyle meşhur) ciğerparesi idi. Halası Kuran-ı Kerim'de 'odun hamalı' diye nitelendirilerek aşağılanmış, anne tarafından dedesi olan Utbe b. Rebia, Rasûlullah'ın (a.s) en katı düşmanlarından idi. Böyle bir aileden ve bu tür bir çevreden olduğu halde o, Hz. Ömer ve Hz. Hamza'dan önce iman etmiş, kocasını müslüman yapmış, aile efradının zulüm ve baskılarından yılarak Habeşistan'a hicret edenlerle birlikte muhacir olmuştu. Kocasının dinini terkedip Habeşistan'da hristiyan olması onu yıldırmamış ve dini hatırına onu da terketmişti. Küçük bir kızla gurbet ellerde yalnız başına kalmış olması onun iman azmine zerre miktarı zarar verememişti. Birkaç sene bu şekilde geçtiği halde, gurbet ellerde yalnız ve desteksiz bir kadın her türlü çileyi çekerek kendisinde dinin istediği ölçüde ihlas, şahsiyet ve tavrın mevcut olduğunu ispatlamıştı. İşte o zaman Peygamberimizin dikkatini çekmiş ve Rasûlullah ona daha Habeşistan'da iken nikâh mesajını yollamıştı. Hz. Ümmü Habibe Hayber gazvesinden sonra Habeşistan'dan dönmüş ve Yüce Peygamber'in ev halkına katılmıştı. Bundan kısa bir müddet sonra Kureyş Hudeybiye barışını ihlale başlamış ve Peygamber Efendimizin Mekke'yi fethetmesi gibi bir fikri olduğunu zannederek tedirginliğe düşmüştü. Bu durumda Ebu Süfyan barış görüşmeleri için Medine'ye gelmiş ve kızı vasıtasıyla sulh şartlarını belirlemede kolaylık bulurum umuduyla onun evine gitmişti. Senelerin ayrılığından sonra baba-kız ile ilk defa görüşme fırsatı bulmuş; ancak Ebu Süfyan Rasûlullah'ın (s.a) minderine oturmaya niyetlenince fevren minderi kaldırmış ve 'Rasûlullah'ın minderine bir İslâm düşmanı oturamaz" diyerek babasını ikaz etmişti. Böyle bir kadının Rasûlullah'ın ev halkına katılması demek, gerçek yerini bulması demektir. Bunun herhangi bir fitneye sebep olması için en uzak bir imkândan geçtik, vehme bile yer yoktu. Kendisi ve ailesini ancak fethin İslâm'a sokabildiği ve İslâm'a girişinin üzerinden daha henüz bir iki ay geçmiş olan bir kızın Rasûlullah'ın ailesine katılması, tabii ki fitne imkânlarını da beraberinde taşıyordu. Böyle bir kız hakkında şöyle bir soru akıllara gelebilirdi: İslâm'a ve Peygambere (s.a) olan düşmanlığın etkileri bu kızın ve ailesinin kalblerinden tam manâsıyla temizlenmiş miydi, yoksa temizlenmemiş miydi? Henüz belli değildi". (Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri*, III, 261-264)

Mevdudî, kendisine sorulan iki soruya isabetli cevaplar vermiştir. Acaba kendisine "Mekke'nin fethinden hemen sonra Müslüman olsa bile bir mü'min kadına 'Allah'ın düşmanının kızı!' denmesini nasıl değerlendiriyorsunuz" diye sorulsaydı,

ne cevap verirdi? Bunun cevabından mahrumuz, ancak yukarıdaki ifadelerinden ne cevap verebileceğini tahmin edebiliriz. Buna göre Ebu Cehil'in kızı Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuştur. Yani çok da isteyerek, gönüllü Müslüman olmamıştır. Evlilik olayı da o Müslüman olduktan birkaç ay sonra meydana gelmiştir. Bu durumda belki onun kalbinde halâ Hz. Peygamber'e ve onun pak hene-i saadetlerine karşı bir düşmanlık, halâ bir benimseyememe hali bulunabilir. Dolayısıyla o Allah'ın düşmanının kızıdır ve bu düşmanlık hali Allah Resulu'nun muttali olmasıyla devam ediyor demektir. Bu cevap belki bu evliliğe engel olmanın sebebini açıklayabilir. Ama ona o şekilde hitap etmenin gerekçesi olabilir mi?

E. Değerlendirme ve Sonuç

1. Hadisler sahih, sened itibariyle bir problem yoktur. Ama şu kaide her zaman geçerlidir: Bir hadisin senedinin sahih olması, metninin de sahih olduğu anlamına gelmez. İlet meselesi burada devreye girmektedir.

2. Ebu Cehil'in kızının adı kaynaklarda Cüveyriye veya Cemile olarak geçiyor. Müslüman olduğu ifade ediliyor. Ebu Cehil Bedir'de öldürülüyor. Yani kızın babası hayatta değil. Aradan 4-5 sene geçiyor. Bu arada bu kızın babası gibi olduğunu, düşmanlıkta ona benzediğini gösteren işaretlere rastlanmıyor. Bu nokta da önemlidir. Eğer mesela Hint gibi bilinen bir tavrı varsa olay muhtemelen açıklığa kavuşurdu. Hem niçin düşmanlık yapsın? O dönemde Müslüman olmak, hele Ebu Cehil gibi birinin kızıyken müslüman olmak ve Müslüman kalmak kolay bir iş mi? Tabii bunları mecburen Müslüman olmadığı inancına binaen söylüyoruz.

3. Misver, Hz. Peygamber vefat ettiğinde sekiz yaşındaydı. Bu olay ise Mekke'nin fethinden sonra vuku bulmuştu. Yani anlaşılan Misver bu olaya altı yaşlarında şahid olmuştu. Yıllar sonra Ali b. Hüseyin'le karşılaşınca ona bu olayı aktarıyordu. Bunu tam olarak zabtettiği söylenebilir mi?

4. Rivayetlerde ortak olan husus Hz. Peygamber'in bu evliliğe engel olmasıdır. Engel olurken de "ben bu işe izin vermem" diyerek ve bunu üç kere tekrarlayarak kararlılığını ortaya koymuştur. Bu tutum ravilerin -sahabi de olsa- olayı yorumlayarak biraz da mübalağa yaparak naklettikleri anlamına gelmez mi? Bunu elbette kasıtlı yaptıklarını söyleyemeyiz, ancak manayla rivayet bir gerçek olduğuna göre böyle bir şey olamaz mı? Yani Peygamberimiz "Fatıma benden bir parçadır, onu üzen beni üzmüştür. Ben bu evliliğe asla razı değilim, değilim, değilim. Ali evlenmek istiyorsa ancak kızımı boşamak suretiyle bunu gerçekleştirebilir" buyurmuş, raviler bu uyarıları bir anlamda yorumlayarak "benim kızım Allah'ın düşmanının kızı nasıl bir arada olabilir!" şeklinde manayla rivayet etmişlerdir.

5. Nitekim rivayetlere baktığımızda İbn Ebi Müleyke'nin Misver ve Abdullah'tan yaptığı nakillerde "Allah'ın düşmanının kızı" ifadesi yoktur. Hâkim'in Süveyd'den naklettiği rivayette de bu ifade bulunmuyor. Bana göre bu durum yukarıda düşündüğüm şeyi te'yid ediyor. Biliyorum, bu tercih geleneksel anlayışın aksinedir. Ancak ben "Allah'ın düşmanının kızı" ifadesini problemlili görüyorum ve Hz. Peygamber'in siretinde böyle bir yaklaşımın olamayacağını düşünüyorum.

6. Hâkim'in naklettiği rivayet tam da benim olayı düşündüğüm gibidir. Zira konu ailevi bir meseleyi ilgilendiriyor. Hz. Ali Peygamberimizle istişare eder veya Peygamberimiz onu çağırır, durumu ona sorar. Hz. Ali'nin de bu durumda yapacağı şey bellidir. Bu rivayette olay kamuya mal olmamış, Peygamberimiz hutbe irad etme gereği duymamış, mesele aile içinde çözüme kavuşturulmuştur. Bununla birlikte olayın kamuya mal olabileceği de düşünülebilir. Çünkü mesele dedikoduya elverişli bir meseledir. Bunların önüne set çekmek için Peygamberimizin hutbe irad etmesi de mümkündür.

7. Bazı şârihlerin "Allah'ın düşmanının kızı" ifadesini yorumlamaları ikna edici değildir. Babası sebebiyle bir insanla evlenilmeyebilir, bırakınız Allah'ın düşmanını, Müslüman dahi olsa babasından dolayı şu veya bu sebeple bir kızla evlenilmeyebilir. Bunlar sosyolojik hadiselerdir. Bu mümkün. Ancak babası sebebiyle neden bir kız onun utancını taşısın? Babasının vebalini neden o çeksın? Hem de kamuya deşifre edilmek gibi bir metotla. Bu ifadenin geçtiği rivayeti şu olayla bir kıyas edelim. Hangisi Hz. Peygamber'in siretine uyuyor acaba?

"Resûlulah'ın en azılı düşmanı olan Ebû Cehil'in oğlu İkrime, Mekke'nin fethi sırasında korkusundan Yemen'e kaçmıştı. Bu arada müslüman olan hanımı, kocasını müslümanlığa kabul etmesini Hz. Peygamber'den rica etti. Sonra Yemen'e giderek kocasını bulup getirdi. İkrime müslüman oldu. Hanımı İkrime'yi huzura getirirken Hz. Peygamber, 'Hoş geldin süvari yolcu!' diyerek onu güler yüzle karşıladı. Bu arada ashabına da şu talimatı verdi: 'İkrime aranızda katılıyor. Sakın ola ki, onun yanında babası Ebû Cehil hakkında kötü söz söylemeyesiniz, sövüp saymayasınız. Çünkü ölene yapılan hakaret, hayatta kalana acı verir". (İbn Abdilberr, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashab -el-İsâbe* kenarında- III, 148; IV, 443) Hz. Peygamber aynı Ebu Cehil'in oğluna iltifatta bulunuyor. Kızına iltifat beklenmeyebilir elbette ancak onu incitebilecek bir söz Hz. Peygamber'in fem-i mübareklerinden sadır olabilir mi? Bir insanı İslam'a kazandırırken ona yumuşak davranılıyor, onun İslam'ı benimsemesi kolaylaştırılıyor. Bu insan Müslüman ise şayet -kötülüğü, eza ve cefası ortaya çıkmadığı sürece- aynı muameleyi hak etmiyor mu?

8. Bunun bir vakıa tespiti olduğu söylenebilir mi? Ebu Cehil Allah'ın düşmanı değil midir? Kızı Allah'ın düşmanının kızı değil midir? O dönemde ailelerin

çocukları, babalarına “Allah’ın düşmanı” dendiğinde bir alınganlık göstermiyorlardı ki! Bütün bu söylenenler bir vakia tespiti olsaydı, doğru olurdu. Mesela bağlam şöyle olsaydı: “Ey Allah’ın düşmanının kızı, sen ki, bana iman ettin, cennette sana iki köşk vardır.” Burada olumlu bir yargı var. Allah’ın düşmanının kızı, denmesi normaldir. Ama rivayetteki bağlam ise olumsuz bir yargı ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber evliliğe engel olmak düşüncesiyle bu ifadeyi söylüyor ki, bu, kişi hakkında olumsuz bir yargıda bulunmaktır. Bu olumsuz yargıyla bir anlamda kadının geçmişi yüzüne vurulmaktadır. Yine o dönemde Ebu Cehil’e Allah’ın düşmanı denmesi bir vakıadır. Ve öyledir de. Ama rivayette onun üzerinden Müslüman kadına hitap edilmektedir. Son olarak o dönemde Müslüman evlatlar babalarına Allah’ın düşmanı denmesinden alınganlık göstermiyorlardı. Bilakis Allah için bundan hoşnut oluyorlar ve imanları da artıyordu. Böyle olmasaydı, savaşta, her yerde karşı karşıya gelmezlerdi. Ancak rivayette mesele bir evladın müşrik babasını Allah’ın düşmanı sayıp saymayacağı değildir. Mesele müşrik olan baba üzerinden Müslüman kızının rencide edilip edilmeyeceğidir.

9. En isabetli yorumu Mevdudî yapmıştır. Özellikle Ebu Cehil’in kızının Mekke’nin fethiyle birlikte Müslüman olmasına dikkat çekerek bu yorumu dile getirmiştir. Ebu Cehil’in kızının ne zaman Müslüman olduğu gerçekten tahkike muhtaç olsa bile böyle olduğunu kabul edersek bu durum sanki meseleyi izah eder gibidir. Böyle birine, yani tam olarak kalbini İslam’a ve Hz. Peygamber’e açıp açmadığı bilinmeyen birine bu şekilde hitap etmekte bir sakınca yok gibidir. Ancak insanın aklına yine de bunun başka bir yolunun olup olmadığı sorusu takılmaktadır. Hz. Peygamber onca kişiyi kazanmaya çalışırken, bu kadını mı kazanmak istemez? Müellefe-i kulub kadar da mı değeri yoktur? Müslüman olmanın, kişinin geçmişini sildiği bir vakıa değil midir?

10. Sonuç olarak denilebilir ki; tarihî bir vak’a olarak Hz. Ali bir evlilik olayı ile karşı karşıya kalmış, bu durum Hz. Fatıma’nın çok ağırına gitmiştir. Hz. Peygamber onun üzülmelerini ve dini konusunda bir fitneye maruz kalmasını istemediği için bu evliliğe “asla izin vermem!” diyerek engel olmuştur. Bu ifadesini üç kere tekrarlayarak kararlılığını da ortaya koymuştur. Bunu anlamak gayet doğaldır, ancak sonrası muhtemelen Hz. Peygamber’e ait değildir.

Her şeyin en doğrusunu Allah bilir.

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadıth and Sıra Studies

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

MAKALELER | ARTICLES

Muahhar Siyer Kaynaklarında Mevzû Hadis Kullanımı:
Şemseddin eş-Şâmî Örneği ve Makrîzî ile Mukayesesi
Fatımatüz Zehra Kamacı

Hadis Literatüründe Hâşiyeler: *Nuhbetü'l-fiker* ve
Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiyeye Çalışmaları
Bibliyografyası
Sezai Engin

Moroccan Islamist Nadia Yassine Imagines
the Life of the Prophet
Ruth Roded

Müslim'in *Sahih*'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler
Dilek Tekin

2000 Sonrası Siyer Konulu Romanlarda Kadın Sahâbe Profilleri
Gönül Yonar

DEĞERLENDİRME YAZILARI | REVIEW ESSAYS

Hadîsin İlk Yazılı Kaynakları veya Takyîdü'l-İlm Meselesi
Kasım Şulul

The Kitâb Rûla Bizânî
Mustafa Dehqan

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi - Ahmet Yücel
Ali Kuzudişli

Siyer Tasarımı: Geçmişten Geleceğe Siyer'in Serüveni - Şaban Öz
Güllü Yıldız

Memlüklerin Son Asrında Hadis -Kahire 1392-1517 - Halit Özkan
Ferhat Gökçe

ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR RESEARCH NOTES AND CORRESPONDENCE

"Allah'ın Düşmanının Kızı!" Bir Metin Tenkidi Örneği
Yavuz Köktaş