



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

Cilt/Volume: VII | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year: 2021

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadīth and Sīra Studies

ISSN: 2149-9071

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi
Publisher

Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editors

Fatma Kızıl
Yalova Üniversitesi

Halil Ortakçı
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dil Editörü
English Language Editor

Merve Tosun

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief

Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreteryası
Editorial Secretary

Turgay Bakırtaş

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya

Baskı ve Cilt: Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi

4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul

Tel: 0212 629 06 15

Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact

Altunizade Mah. Mahir İz Cad. No: 26 Kat: 3

34662 Altunizade, Üsküdar / İstanbul

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

e-mail:

editor@hadisvesiyer.info

editor@hadithandsira.info

www.hadisvesiyer.info

www.hadithandsira.info

www.sonpeygamber.info

www.lastprophet.info

Danışma Kurulu | Advisory Board

Cemal Ağırman

Cumhuriyet Üniversitesi

Ali Akyüz

Marmara Üniversitesi

Tayfun Amman

Sakarya Üniversitesi

M. Fatih Andı

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Adem Apak

Uludağ Üniversitesi

Emin Aşıkkutlu

Trabzon Üniversitesi

Seyit Avcı

Selçuk Üniversitesi

Jonathan Brown

Georgetown University

Mete Çamdereli

İstanbul Ticaret Üniversitesi

Garrett Davidson

College of Charleston

Adnan Demircan

İstanbul Üniversitesi

Yasin Dutton

University of Cape Town

Mustafa Ertürk

İstanbul Üniversitesi

Bünyamin Erul

Ankara Üniversitesi

İhsan Görgün

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Sohail Hanif

Cambridge Muslim College

İbrahim Hatiboğlu

Yalova Üniversitesi

Yusuf Ziya Keskin

Kocaeli Üniversitesi

Huriye Martı

T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı

Pavel Pavlovitch

Sofia University

Salahattin Polat

Erciyes Üniversitesi

Ruggero Vimercati Sanseverino

Eberhard Karls Universität Tübingen

Mirza Tokpinar

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İsmail Hakkı Ünal

Ankara Üniversitesi

Yavuz Ünal

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Hadis ve Siyer Araştırmaları Index Islamicus'ta taranmaktadır.

© Meridyen Derneği / Meridyen Association

2021

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

Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Hz. Peygamber'in Medine'nin Âliye Bölgesi ile Akîk Vadisinde Namaz Kıldığı Mekânlar <i>Fatimatüz Zehra Kamacı</i>	81
G. H. A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili <i>Rahile Kızılkaya Yılmaz & Kadir Sekmen</i>	141
Siyer-Tefsir İlişkisi Bağlamında Hafâcî'nin Beyzâvî'ye Yönelttiği Tenkitler <i>Adem Görmüş</i>	223

TERCÜMELER | TRANSLATIONS

Suudi Arabistan'daki Kaya Sanatı Çalışmaları Üzerine Eleştirel İnceleme - Majeed Khan <i>Çev: Hakan Temir</i>	243
---	-----

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metn: dirâse fî menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn - Mu'taz el-Hatîb <i>Muhammed Talha Kılıç</i>	261
---	-----



MAKALELER

ARTICLES



Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Gönderim Tarihi: 17.11.2021

Makale Kabul Tarihi: 21.12.2021

Hazret Peygamber'in Medine'nin Âliye Bölgesi ile Akâk Vadisinde Namaz Kıldığı Mekânlar

Fatımatüz Zehra Kamacı*

Özet

Evs ve Hazrec kabilesinin İslâm'la tanıştığı 620-622 yılları arasında, özellikle İslâm'ı tebliğ için Medine'ye giden ilk muhacirler ile bu süreçte müslüman olup davetin yayılmasına katkı sağlayan ensarın önde gelenlerinin girişimleri ile Medine'de, mescit olarak tabir edebileceğimiz, namaz kılmaya ayrılan müstakil bazı mekânlar teşekkül etmeye başlamıştır. Hicretin ardından bizzat Allah Resûlü'nün emek ve gayretiyle inşasına başlanan ilk mescit Kubâ Mescidi, ikincisi ise Mescid-i Nebevî'dir. Allah Resûlü'nün vefatına kadar geçen on yıllık süre içerisinde ihtiyaç duyuldukça ensar mahallelerinde bazı mekânlar namaz kılmaya ayrılmış ve ilk mahalle mescitleri bu şekilde teşekkül etmiştir.

Resûlullah'ın namaz kıldığı mekânlarla mescitler arasında çok erken dönemden itibaren kurulan bir bağ söz konusudur. Bir yerin mescit olarak belirlenebilmesi için ya Resûlullah'ın orada namaz kılması gerekli görülmüş ya da eğer bir yerde namaz kıldıysa orada mescit inşa edilmesi yoluna gidilmiştir. Şehir tarihlerindeki rivayetler, sahâbenin talebi olarak başlayan bu uygulamanın, Resûlullah'ın vefatının ardından bir süre, sahâbenin Resûlullah'ın namaz kıldığı yerlerle ilgili gözlemleri üzerinden devam ettiğini ortaya koymaktadır. Emevîler (41-132/661-750) dönemine gelindiğinde ise Medine'de Resûlullah'ın namaz kıldığı yerlerin tespit edilip mescit inşa edilmesi süreci, tek elden yürütülen organize bir bayındırlık faaliyetine dönüşmüştür. Velîd b. Abdülmelik (86-96/705-715), henüz Medine valisi iken Ömer b. Abdülazîz'e (99-101/717-720) mektup yazarak Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bildirilen mekânları araştırıp üzerinde mescit inşa edilmesini söylemiştir. Böylece Medine ve çevresindeki mescitlerin hepsi, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerler gözetilerek duvarları müzeyyen taşlarla örülmek suretiyle inşa edilmiştir.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı,
fzkamaci@hotmail.com, fzkamaci@marmara.edu.tr, orcid: 0000-0002-1151-5945.

H. Peygamber döneminde mescit olarak işlevini sürdüren mekânların sayısı bir hayli azken şehir tarihlerinde H. Peygamber dönemine dayandırılan mescit isim ve sayısının en az üç kat arttığı tespit edilmektedir. Bunun nedeni araştırıldığında H. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bağ-bahçe, boş arazi ya da savaş karargâhı olan ve Resûlullah'ın vefatından sonra mescit inşa edilen bazı mekânların, bu aşamalar unutulmuş ya da bilindiği varsayılarak şehir tarihlerinde, H. Peygamber namaz kıldığında da orada bir mescit varmış gibi nakledildiği yani anakronizme düşüldüğü anlaşılmaktadır. Şehir tarihlerinde H. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlarla ilgili tespit edilebilen anakronik rivayetler içerisinde belki de en karakteristiklerinden bir tanesi İbn Zebâle özelinde H. Peygamber'in Bedir Gazvesi (2/624) sırasında konaklayıp namaz kıldığı Sukyâ kuyuları ile ilgili olmalıdır. Konu ile ilgili bilgi veren İbn Zebâle dışındaki kaynaklar, H. Peygamber'in hali hazırda inşa edilmiş bir mescitte değil bölgede, kuyuların yanındaki arazide namaz kıldığını açıkça kaydetmiştir. Mezkûr mekân, İbn Zebâle rivayetinde "mescit" olarak anılmaktadır. Çünkü H. Peygamber'in namaz kıldığı yerlerde sonradan mescit inşa edilmiştir. İbn Zebâle eserini yazdığı sırada Sukyâ'da bir mescit ya da en azından bir mescit kalıntısı vardı. İbn Zebâle de belki rivayet kendisine öyle ulaştığından, belki mescidin kendi yaşadığı dönemdeki konumundan hareketle "Sukyâ kuyuları yakınındaki arazi" demek yerine "Sukyâ Mescidi" ifadesini kullanmıştır. Makalede, incelenen her bir mekân özelinde şehir tarihlerindeki ya da diğer kaynaklardaki anakronik rivayetler tespit edilip değerlendirilmiştir. Medine mescitleriyle ilgili araştırması bulunan Muhammed Abdülgani *el-Mesâcidü'l-eseriyye fî'l-Medineti'l-Münevvere* isimli eserinde, şehir tarihlerindeki bu anakronizme hiç değinmemiştir. Eserinin mukaddimesinde ele aldığı mescitlerin tamamının H. Peygamber dönemine dayanmadığını kısaca ifade etmişse de Abdülgani, tek tek mescitleri tanıttığı bölümlerde, dönemlendirmeye ilişkin olarak sadece rivayet aktarımıyla yetinmiş, kaynaklardaki rivayetleri karşılaştırmalı olarak ele almadığı için mekânların mescit olarak aktarılmasıyla ortaya çıkan anakronizmi fark etmemiştir.

Bu makale, H. Peygamber'in içinde namaz kıldığı, hali hazırda inşa edilmiş olan mahalle mescitlerini değil, H. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bahçe, tarla, arazi ya da boş alan olmakla birlikte, vefatının ardından erken dönemde üzerinde mescit inşa edilen mekânları belirleyip incelemektedir. Bunun için de öncelikli olarak H. Peygamber namaz kıldığı sırada üzerinde mescit olmayan mekânların tespiti yoluna gidilmiştir. Muhammed Abdülgani'nin ilgili eseri, muahhar şehir tarihleri gibi mescitlerin, müellifin yaşadığı dönemde Medine'deki yeri ya da kalıntılarından hareketle yazıldığı için, H. Peygamber'in namaz kıldığına dair rivayet bulunan ve erken dönemde üzerinde mescit inşa edildiği anlaşılan her mekânı değil, sadece günümüze gelenleri ya da günümüzde yeri bilinenleri incelemiştir. Bu nedenle Benî Vâil, Benî Vâkîf, Benî Ümeyye b. Zeyd, Benî Hudre, Benî Hâris b. Hazrec, Benî'l-Hublâ ve Benî Hatme yurtlarındaki mekânlar ile Zübeyr b. Avvâm'a iktâ edilen bir arazi, ayrıca Fayfâulhabâr ve Meysib'deki mekânlar Abdülgani'nin eserinde yer almamaktadır. Makalede rivayetler arasında gerekli ayıklamalar yapıldıktan sonra tespit edilen mekânların tasnifinde, daha önce herhangi bir kaynak ya da araştırmada kullanılmayan Âliye-Sâfile bölgesel ayrımı esas alınmıştır. Buna göre Mescid-i Nebevi'nin bir mil kadar güneyindeki Sühn bölgesinden başlayıp kuzeyde Seniyyetü'l-Vedâ ve Uhud istikametine doğru genişleyen bölge Sâfile, Sühn'ten güneye inip yahudi kabilelerinin yurtlarını da içine alacak şekilde Kubâ'ya doğru genişleyen bölge Âliye'dir. H. Peygamber hicretin ardından yaptığı görevlendirmelerde ve arazilerle ilgili baktığı davalarda Câhiliye'den gelen bu bölgesel ayrımı dikkate almıştır. Sâfile-Âliye ayrımı, Allah Resûlü'nün vefatının ardından da bir süre Medine'de geçerliliğini sürdürmüştür. Âliye bölgesini

inceleme alanı olarak belirleyen makalede, başlangıç noktası olarak Kubâ esas alınmış, önce Kubâ'daki mekânlar incelenmiştir. Ardından sınır kuzeye doğru genişletilerek önce yahudi kabilelerin yurtları sonra da bu yurtlar ile Âliye'nin başlangıç noktası olan Sünh arasında kaldığı tespit edilen mekânlar incelenmiştir. Son olarak Resûlullah'ın, Âliye'nin güney batısında uzanan Akik Vadisi'nde namaz kıldığı tespit edilen mekânlar hakkında bilgi verilmiştir. Böylece Âliye'de bulunan ve Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bahçe, tarla, arazi ya da boş alan olduğu halde erken dönem İslâm tarihinde üzerinde mescit inşa edilen toplam on sekiz mekân tespit edilmiş ve detaylıca incelenmiştir. Sonuç olarak şehir tarihçilerinin, konu hakkındaki tüm malzemeyi toplamak üzerine kurulu olan sistemlerinin yanı sıra Medine mescitlerinin yerini, kendi dönemlerindeki konumlarından hareketle izaha çalışmaları anakronik yorumlara sebep olmuştur. Yine de on dört asır sonra bu araştırmaya, rivayetleri analiz ederek konuya farklı açılardan yaklaşma imkânı veren, günümüzdeki ifadesiyle bu rivayetçi tarihçilik metodudur.

Anahtar Kelimeler: Yasrib, Medine, Sâfile, Âliye, mescit, ensar, Hz. Peygamber, namaz, Medine tarihi, anakronizm, akik.

The Places Where The Prophet Muhammad Prayed in the Âliyah Region of Madinah and the Aqeeq Valley

Extended Abstract

Although first *muḥājirs* dispatched to Yasrib to prepare the city for the forthcoming *hi-jrah*, and the leading figures of *ansār*, including chieftains, reserved some places to prayer, masjids in Madinah were built literally after The Prophet Muhammad's emigration. The first masjīd built-in Madinah through the Prophet Muhammad's full support, including providing the companions with the things that they need such as carrying adobes, is the Masjīd al-Quba and the second is the Masjīd al-Nabawī. During the ten years after *hijrah*, reserving places for prayer limitedly continued. After a while, the local masjids, in the area where the tribes live, began to be constructed by the companions and later generations.

There is a strong connection between The Prophet's prayer locations and the constructions of masjids in Madinah throughout decades after his passing. In the reign of the Prophet Muhammad, when a companion needed to reserve a place for prayer, he would invite the Prophet and ask him to pray there. From the year that The Prophet passed away, the companions found themselves searching for the Prophet's prayer locations and during the period of the Umayyad dynasty, this process turned into a huge construction activity for Madinah masjids with the great efforts of Madinah governor 'Umar b. 'Abd al-'Aziz. Most of the masjids in Madinah are dated back to this construction process maintained by 'Umar b. 'Abd al-'Aziz under the patronage of al-Walid ibn 'Abd al-Malik.

Even though the local masjids, belonging to different types of tribes were thin on the ground, they were mentioned in the books of Madinah history with enormous numbers. The fact that there were no structures on most of The Prophet's prayer places seems to have been forgotten in history books related to Madinah either intentionally or unintentionally. Ibn Zabalāh was the first one to write about masjids. However, Ibn Zabalāh's book on the early history of Madinah called *Akhbār al-Madinah* is lost. Yet, its narrations are

available through later sources by Ibn al-Najjār, al-Matarī and al-Samhūdī, the greatest historians of Madīnah. So, one of the most famous examples of anachronism related to masjids could be determined through Ibn Zabalāh's detailed records of incidents. However, as the scholars of the history of Madīnah aimed to quote all narrations that they reach and they interpreted the narrations from the view of their centuries, which means at least two hundred years after *hijrah*, anachronism is inevitable to some extent. The author of this paper will survey the anachronistic narrations of Ibn Zabalāh through those later sources and explain the position of the masjids between the age of the Prophecy and the beginning of the Umayyad period depending on a comparison of the narrations.

Instead of searching already built structures in Madīnah, this article examines the places like gardens, houses, or war headquarters that the Prophet Muhammad had prayed on because the contemporary books written on masjids in Madīnah aimed to recognize the ones that are still solid or at least have ancient ruins. They seem to forget The Prophet's prayer places on which masjids were built once and do not exist any more. Muhammad Ilyās 'Abd al-Ghani's master thesis about ancient Masjids in Madīnah is one of them. This article intends to make a strong distinction between the places and the later built masjids. Besides, this paper offers an original classification for prayer places as Āliyah and Sāfilah. Sāfilah, the lower Madīnah, extends from Sunh to the north of Masjīd al-Nabawī while Āliyah, the upper Madīnah, extends from Sunh to the south of Masjīd al-Nabawī and after Quba. The division of Madīnah into Sāfilah and Āliyah, started in the age of ignorance (*jāhiliyyah*), continued in the reign of the Prophet Muhammad and clearly, remain valid for a while after his death. Therefore this article has one important limitation. It analyses only the prayer places in Āliyah beginning with the ones in Quba and examines them within a historical context.

The aim of this article can thus be summarized as criticizing the books written on Madīnah history with anachronistic records related to local tribe masjids built in the early Islamic history in Madīnah. Mainly the article indicates that in the reign of the Prophet Muhammad, most of the so-called tribe masjids in the Āliyah area were not already built structures but only places like garden, house or war headquarters that the Prophet Muhammad had prayed on. Yet, this should not diminish the value of the sources written on Madīnah, which usually contain valuable narrations and insights. On the contrary, they are foundational to the early history of Islam with their variety of witnesses and detailed records of incidents.

Keywords: Yasrib, Madīnah, Sāfilah, Āliyah, masjīd, ansār, Prophet Muhammad, prayer, history of Madīnah, anachronism, aqik.

Giriş

Evs ve Hazrec kabilesinin İslâm'la tanıştığı 620-622 yılları arasında, özellikle İslâm'ı tebliğ için giden ilk muhacirler ile bu süreçte müslüman olup davetin yayılmasına katkı sağlayan ensarın önde gelenlerinin girişimleriyle namaz kılmaya ayrılan müstakil bazı mekânlar, Medine'de teşekkül etmeye başlamıştır. Hicretin ardından bizzat Resûlullah'ın emek ve gayretiyle inşasına başlanan ilk mescit Kubâ Mescidi, ikincisi ise Mescid-i Nebevî'dir. Allah Resûlü'nün vefatına kadar geçen on yıllık süre içerisinde ihtiyaç duyuldukça ensar mahallelerinde bazı mekânlar namaz kılmaya ayrılmış ve ilk mahalle mescitleri bu şekilde teşekkül etmiştir. Bu mescitlerin bir kısmını, Allah Resûlü çeşitli vesilelerle ziyaret edip içinde namaz kılmıştır. Mamafih, seferde ve hazarda on yıl boyunca Medine'nin yakın ve uzak çevresinde Resûlullah'ın umumiyetle namaz kıldığı yerler, mahalle mescitleri değil, bağ-bahçe, kuyu başı, sahâbe evleri başta olmak üzere açık ve kapalı alanlardır. Hz. Peygamber'in attığı her adımı dikkatle izleyen sahâbilerin aktarımları sayesinde, Resûlullah'ın namaz kıldığı mekânlarla ilgili pek çok rivayet kaynaklarda yer almıştır. Bunlar arasında konuya müstakil başlık ayıranlar şehir tarihleridir. Şehir tarihlerinde, Hz. Peygamber'in ev, bağ-bahçe, savaş güzergâhı ya da karargâhı gibi herhangi bir mekânda namaz kılması ile namaz için ayrılmış özel mekânlar yani mescitlerde namaz kılması arasında bir ayırım gözetilmemiş, bu tür rivayetlerin tamamı aynı başlık altında incelenmiştir.

Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânları eserinde müstakil olarak ele alan ilk müellif, tespit edebildiğimiz kadarıyla aynı zamanda bir ensâb âlimi ve hadis râvisi olan tarihçi İbn Zebâle'dir (ö. 199/814). Medine hakkında yazıldığı bilinen en eski şehir tarihi niteliğini taşıyan *Kitâbü'l-Medîne ve a bâruhâ (A bârû'l-Medîne)* isimli eseri her ne kadar günümüze gelmemişse de muahhar şehir tarihçileri, te'liflerini esas itibarıyla İbn Zebâle'nin rivayetlerine dayandırdıkları için, onun Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlar ve mescitler ile ilgili verdiği bilgilerin önemli bir kısmı, ulaşılabilir durumdadır. Konuya dair erken dönemde yazılmış ikinci önemli şehir tarihi İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) *Târihu'l-Medîneti'l-münevvere*'sidir.¹ Bu iki şehir tarihinde kaydedilen rivayetler, hadis hâfızı ve tarihçi İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245),² Medineli hadis âlimi Cemâleddîn el-Matarî (ö. 741/1340),³ Kahire'de doğmasına karşılık ömrünün elli yılını Medine'de

1 İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîneti'l-münevvere* (nşr. Ali Muhammed, Yâsîn Sa'düddîn Beyân), I-II, Beyrut 1996.

2 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne fî ahhâri'l-Medîne* (nşr. Muhammed Azb), Kahire 1995.

3 Matarî, *et-Ta'rif bimâ enseti'l-hicre min meâlimi Dâri'l-hicre* (nşr. Süleyman er-Ruhayli), Riyad 1426/2005.

geçiren Zeynüddin el-Merâgî (ö. 816/1413)⁴ son olarak hadis ve fıkıh âlimi olmasının yanı sıra şehir tarihçiliği ile de meşhur olan Semhûdî (ö. 911/1506)⁵ tarafından genişletilip detaylandırılarak yeniden değerlendirilmiştir.

Bu makale, Hz. Peygamber'in içinde namaz kıldığı, hâli hazırda inşa edilmiş olan mahalle mescitlerini değil, Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bahçe, tarla, arazi ya da boş alan olmakla birlikte, vefatının ardından erken dönemde üzerinde mescit inşa edilen mekânları belirleyip incelemeyi hedeflemektedir. Konuyla ilgili bilgi veren çağdaş araştırmalardan Muhammed İlyas Abdülganî'nin *el-Mesâcidü'l-eseriyye fi'l-Medîneti'l-münevvere* isimli eseri, muahhar şehir tarihleri gibi mescitlerin Medine'deki yeri ya da kalıntılarından hareketle yazıldığı için, Hz. Peygamber namaz kıldığı ve sonradan üzerinde mescit inşa edildiği halde günümüze gelmemiş mekânları incelememektedir.⁶ Aynı durum Abdülganî'nin sıraladığı mescitler arasından, Hz. Peygamber'in vefatının ardından inşa edilmiş olabileceği ifade edilenleri ayıklayıp sıralayan muhtasar bir tebliğ için de geçerlidir.⁷ Her iki çalışmada da Hz. Peygamber'in namaz kıldığına dair rivayet bulunan ve şehir tarihlerince, erken dönemde üzerinde mescit inşa edildiği ifade edilen pek çok mekân hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Bu çalışmada öncelikli olarak Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada üzerinde mescit olmadığı halde, vefatının ardından mescit inşa edilen mekânların, hâli hazırdaki mahalle mescitlerinden tefrik edilmesi sağlanmıştır. Gerekli incelemeler yapıldıktan sonra tespit edilen mekânların nasıl tasnif edileceği de önemlidir. Muahhar şehir tarihleri umumiyetle mescitleri tasnif ederken, kendi dönemlerindeki bilinilirliklerine atıf yaptıklarından, konuyu bugün okuyucuya dağınık gelebilecek bir üslupla ele almışlardır. Yani Mescid-i Nebevî'nin kuzeyinde ve nispeten uzak bir mesafede olan bir mescitle, Mescid-i Nebevî'nin yakınlarında ya da güneyinde yer alan bir mescit peş peşe zikredilebilmiştir. Çağdaş araştırmalarda bu durum daha da karmaşık bir hâl almıştır. Örneğin Abdülganî'nin Medine mescitlerini, bugünkü yerleri veya kalıntıları üzerinden incelediği yüksek lisans tezinde, hakkında bilgi verdiği otuz altı mescidin sıralaması alfabetik değildir. Mescitleri, Mescid-i Nebevî'ye olan mesafelerine

4 Merâgî, *Tahkikü'n-nusre bi-telhisi meâlimi dari'l-hicre* (nşr. Saîd Abdülfettah), Mekke 1997.

5 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ* (nşr. Kâsım es-Sâmerrâi), I-V, Beyrut 2001.

6 Muhammed İlyas Abdülganî, *el-Mesâcidü'l-Eseriyye fi'l-Medîneti'l-Münevvere*, Metâbi'u'r-Reşid, 4. Baskı, Medine 2003.

7 Selahattin Yıldırım, "Hz. Peygamber'in Namaz Kıldığı Yerlerin Mescitleştirilmesi", *Uluslararası Cami Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Sosyo-Kültürel Açidan)*, İnönü Üniversitesi Yayinevi, Ankara 2018, s. 343-358.

göre tasnif etmemiş ya da Hz. Peygamber dönemindeki durumlarını belirleyici kriter olarak kullanmamıştır. Mescitlerin tasnifine dair hiçbir açıklayıcı bilginin yer almadığı tezde, yapılan sıralamanın mantığını tespit edebilmek mümkün değildir.⁸ Bu makalede, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânların tasnifinde, daha önce herhangi bir kaynak ya da araştırmada kullanılmayan Âliye-Sâfile bölgesel ayrımı esas alınacaktır. Bunun için öncelikle "Âliye ve Sâfile Bölgeleri" başlığı altında, kaynaklardaki bilgilerden hareketle bölgelerin sınırları çizilip, Hz. Peygamber döneminde Medine nüfusunun iskânında oynadıkları rol hakkında bilgi verilecektir. Ardından Âliye'deki mescitler, Kubâ'dan başlayıp Mescid-i Nebvî'ye doğru gelen bir sıralama ile incelenecektir. Hz. Peygamber'in Sâfile'de namaz kıldığı mekânlar tarafımızdan müstakil bir araştırma makalesi olarak bir dergide yayınlanmıştır. Bu makalede Âliye başlığı altında ele alınan on sekiz mekân ile mezkûr makalede Sâfile başlığı altında ele alınan on dört mekân birbirinden tamamen farklıdır. Özet, giriş, sonuç ve girişi müteakiben yer verilen iki başlık altında ele alınan konular ise ortaktır. Çünkü bu başlıklar altında kaynaklar tanıtılmış ve metodoloji ile ilgili problemler ele alınmıştır. Mezkûr konular Âliye ya da Sâfile için değişmemektedir. Âliye ve Sâfile kelimeleri hep aynı rivayetlerde, birbirlerinin peşi sıra zikredilmiştir. Bu da söz konusu bölgeleri ayrı metinlerle tanıtmayı imkânsız hale getirdiğinden okuyucu, makalede yer alan Âliye ve Sâfile Bölgeleri isimli üçüncü başlık altında verilen bilgilerin de her iki makalede ortak olduğuna dikkat etmelidir.⁹

1. Hz. Peygamber'in Namaz Kıldığı Mekânlarda Mescit İnşa Edilmesi

Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlarla ilgili şehir tarihlerindeki hemen hemen her rivayet, erken dönem İslâm tarihinde Medine'de inşa edilen mescitlerle Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlar arasında bir bağ olduğunu ortaya koymak için yeterli karine taşımaktadır. Öte yandan konu ile ilgili elimizde, Resûlullah'ın namaz kıldığı mekân-mescit ilişkisini ortaya koyan çok daha somut veriler bulunmaktadır. Bunların belki de en önemlisi, sahâbilerin bir mekânı

8 Abdülgani'nin konuyu nasıl bir metodoloji ile ele aldığını izah etmesi beklenen "mukaddime"sinde daha ziyade "ziyaretçilerin Medine'ye geldiklerinde mescitleri ziyaret etmelerinin câiziyeti ile ziyaret esnasında ifrat ve tefritten kaçınmanın nasıl mümkün olacağına ilişkin konuları ele aldığı dikkatleri çekmektedir. Bk. Abdülgani, s. 10-12. Mukaddime'nin tamamı için bk. Abdülgani, s. 9-15.

9 Sâfile ile ilgili makale için bk. Fatımatüz Zehra Kamacı, "Hz. Peygamber'in Medine'nin Sâfile Bölgesinde Namaz Kıldığı Mekânlar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 61, Aralık 2021, s. 93-138, <https://doi.org/10.15370/maruifd.1035973>.

mescit olarak kullanmak istediklerinde önce, Allah Resûlü'nden orada namaz kılmasını istediklerini ortaya koyan rivayetlerdir. Buhârî (ö. 256/870) kaynaklı bir rivayet bu durumu şu şekilde ortaya koymaktadır:

Hazrec kabilesinin Benî Sâlim b. Avf koluna mensup olan İtbân b. Mâlik (ö. 50/670), kabile mescidinde namaz kıldırıyordu. Gözlerinin artık görmediğini, yağmur yağdığında kabilesinin mescidi ile evi arasını kaplayan suların imamlik yapmasına engel teşkil ettiğini söyleyen sahâbî, Hz. Peygamber'den evinde namaz kılmasını istemiş, böylece orayı mescit edinebileceğini bildirmiştir. Hz. Peygamber de "İnşallah geleceğim." karşılığını vermiş ve bir öğleden sonra Hz. Ebû Bekir'i de alarak davet edilen yere gitmiştir. İzin isteyip içeri girdikten sonra hemen nerede namaz kılmasının istendiğini sormuştur. İtbân evin bir köşesine işaret etmiş, böylece Hz. Peygamber, ev halkının saf tutmasıyla gösterdiği yerde iki rekât namaz kılmıştır.¹⁰

İtbân b. Mâlik'in ifadeleri, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerlerde mescit inşa edilmesi uygulamasının başlangıç noktasına işaret eden yönüyle önem taşımaktadır. Zira İtbân evini mescit haline getirmek istediğinde bunu, Hz. Peygamber'i davet edip namaz kılmasını temin ederek gerçekleştirmiştir. Böylece Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî ile eş zamanlı olarak mescit işlevi gören mekânlar ortaya çıkmış olmalıdır. Öte yandan, Hz. Peygamber döneminde hali hazırda inşa edilmiş ve içinde namaz kılınmakta olan mahalle mescitlerini topluca bir arada zikreden rivayetler de bu durumu desteklemektedir. Hadis tekniği açısından mürsel kabul edilen bu rivayetlerden, içinde dokuz mescit ismi zikredilen ilkinde, konuya ilişkin şöyle bir giriş cümlesi mevcuttur: "Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî ile birlikte Bilal-i Habeşî'nin ezanı işitilip namaza durulan dokuz mescit bulunmaktadır."¹¹ Altı adet mescit ismi zikredilen ikinci rivayetin giriş cümlesi şu şekildedir: "Hz. Peygamber Medine sınırları içerisinde şu mescitler dışında herhangi bir mescitte namaz kılmadı."¹² Nihayet on adet mescit ismi zikredilen üçüncü mürsel rivayette ise giriş cümlesi

10 Buhârî, "Salât", 46; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887), *es-Sünen, Mevsû'atü'l-hadîsî's-şerîf el-kütübü's-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000, "Mesâcid", 8.

11 Ebû Dâvud, *el-Merâsîl* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1988, s. 78-79; Dârekutnî, *es-Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), I-VI, Beyrut 2004, II, 458; Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf* (nşr. Mecdî b. Mansûr b. Seyyîd), I-IV, Beyrut ty, IV, 306; İbn Receb (ö. 795/1393), *Fethu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Mahmûd b. Şa'bân, Mecdî b. Abdülhâlık ve dğr.), I-X, Kahire 1996, III, 416. Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî ile eş zamanlı olarak faaliyet gösteren mescitler ayrı bir makalenin konusu olduğu için rivayetlerdeki mescit isimlerine burada yer verilmemiştir.

12 İbn Şebbe, I, 46-47.

olmaksızın doğrudan Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mescitler sıralanmıştır.¹³ Abdülğani, *el-Mesâcidü'l-eseriyye fi'l-Medîneti'l-Münevvere* isimli yüksek lisans tezinde bu rivayetlere hiç değinmemiştir. Bir kısmı Hz. Peygamber dönemine dayanan Medine'deki tarihî mescitleri inceleyen bir eserde, Hz. Peygamber döneminde mescit olarak fonksiyon icra eden mekânları topluca bir arada zikreden rivayetlerin incelenmemesi, önemli bir eksikliktir.

Şehir tarihlerindeki rivayetler, sahâbenin talebi olarak başlayan uygulamanın, Hz. Peygamber'in vefatının ardından bir süre, sahâbenin Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yerlerle ilgili gözlemleri üzerinden devam ettiğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in Belî kabilesinin Üneyf koluna mensup olan Talha b. Berâ'nın¹⁴ Kubâ'daki¹⁵ evine gerçekleştiği hasta ziyareti sırasında namaz kılmış olması buna örnektir.¹⁶ Matari'nin İbn Zebâle'den naklettiği detaylara göre, Benî Üneyf'in ileri gelenlerinin sonradan durumu aralarında konuşup, Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yeri tespit etmeye çalışmışlardır. Nihayetinde ilgili mekân tespit edilmiş, böylece Kubâ'daki Benî Üneyf Mescidi bu şekilde ortaya çıkmıştır.¹⁷

Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerlerin tespiti üzerinden Medine'deki mescitlerin inşası süreci, Emevîler dönemine gelindiğinde tek elden yürütülen organize bir bayındırlık faaliyetine dönüşmüştür. İbn Şebbe'nin "Medineli ilim ehlinde" ifadesiyle yer verdiği bir nakilde, Medine ve çevresindeki mescitlerin hepsinin Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerler gözetilerek duvarları müzeyyen taşlarla örülmek suretiyle inşa edildiği, bunun için Ömer b. Abdülazîz'in (99-101/717-720) mescitlerin yerini bilen kimselere danıştığı ifade edilmiştir.¹⁸ Konuyla ilgili muahhar şehir tarihçilerinden İbnü'n-Neccâr'ın verdiği bilgiler ise süreci daha da detaylı anlatması açısından önemlidir. Buna göre müellifimizin yaşadığı dönemde Medine'de harap halde mescitler bulunmaktadır. Bu kalıntılar, Velîd b. Abdülmelik (86-96/705-715) dönemine aittir. Çünkü Velîd b. Abdülmelik, Medine valisi olan Ömer b. Abdülazîz'e mektup yazarak Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bildirilen mekânları araştırıp üzerinde mescit inşa ettirmesini söylemiştir.¹⁹

13 İbn Şebbe, I, 47.

14 İbn Hazm, s. 338.

15 Matari, s. 217; Semhûdî, III, 245.

16 İbnü'z-Ziyâ, *Târîhu Mekketel-müşerreffe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Medîneti's-şerîfe ve'l-kabri's-şerîf* (nşr. Alâ' İbrâhim el-Ezherî – Eymen Nasr el-Ezherî), Beyrut 1997, s. 309.

17 Matari, s. 217; Semhûdî, III, 245.

18 İbn Şebbe, I, 53.

19 İbnü'n-Neccâr, s. 194-195.

2. Hz. Peygamber'in Namaz Kıldığı Mekânların “Mescit” Lafızıyla Rivayet Edilmesinin Meydana Getirdiği Anakronizm

Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî ile eş zamanlı olarak varlığını sürdüren mescitleri ya da bunlar içerisinde Hz. Peygamber'in namaz kıldıklarını topluca bir arada zikreden rivayetlerdeki mescit sayısı altı ile on arasında değişse de başta İbn Zebâle ve İbn Şebbe'nin nispeten erken döneme ait eserleri olmak üzere muahhar şehir tarihlerinde yer alan rivayetlere göre Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bildirilen mescit sayısının, bu rakamın çok üzerinde olduğu görülmektedir.²⁰ Bunun nedenini araştırıldığında Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bağ-bahçe, boş arazi ya da savaş karargâhı olan ve Resûlullah'ın vefatından sonra mescit inşa edilen bazı mekânların, bu aşamalar unutulmuş ya da bilindiği varsayılarak şehir tarihlerinde, Hz. Peygamber namaz kıldığında da orada bir mescit varmış gibi nakledilmesi yani anakronizme düşülmesidir. Medine mescitleri ile ilgili çağdaş bir araştırma olan *el-Mesâcidü'l-eseriyye*'sinde Abdülganî mescitler konusunu, tarih disiplininin usul ve kaidelerini gözetmeden sanki muahhar bir kaynak gibi rivayetleri art arda sıralayarak ele almış, anakronizm başta olmak üzere birtakım çelişki ve tutarsızlıkları fark etmemiştir. Eserinin mukaddimesinde ele aldığı mescitlerin tamamının Hz. Peygamber dönemine dayanmadığını kısaca ifade eden²¹ müellif mescitleri incelerken şöyle bir anlatım tarzını benimsemiştir. “Tarihi Süreç” başlığı altında mescidin Hz. Peygamber döneminde var olup olmadığını belirtmiş, ilk olarak hangi dönemde inşa edilmiş olabileceğine dair rivayetleri sıralamıştır. Ancak, mescitlerin inşa edilme kronolojisini sistemli olarak inceleme gereği duymadığı için aktardığı rivayetle yaptığı yorumun çeliştiğini fark etmemiştir. Yani delil olarak sunduğu rivayette, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yer, mescit olarak tanımlandığı halde müellif, ilgili mekânda Hz. Peygamber döneminde henüz mescit olmadığını ifade edebilmiştir.²² Abdülganî, anakronizm dışındaki birtakım çelişki ve tutarsızlıkları da fark etmemiştir. Onun, ele aldığı mescitle ilgili son derece önemli olduğu halde tartışmadığı, sadece rivayet aktarımı ile yetindiği bazı hususlar şu şekilde

20 Örneğin Semhûdî, kalıntıları kendi dönemine gelmemiş, yeri bilinmeyen mescitlerin sayısının kırk civarında olduğunu ifade etmiştir. Bk. Semhûdî, III, 253. Abdülganî'nin *el-Mesâcidü'l-Eseriyye fî'l-Medîneti'l-Münevvere* isimli tezinde, Medine'de kalıntısı bulunan otuz altı adet mescit ismi zikredilmektedir. Bk. Abdülganî, ilgili yerler. Yıldırım'ın tebliğinde ise Abdülganî'nin ele aldığı 36 mescit içinden, Hz. Peygamber döneminde henüz inşa edilmemiş olabileceğine işaret edilen yirmi tanesi ayrılarak “Hz. Peygamber'in Namaz Kıldığı Yerlerde İnşa Edilen Mescitler” başlığı altında yeniden sıralanmıştır. Bk. Yıldırım, ilgili yerler.

21 Bk. Abdülganî, s. 12.

22 Örneğin bk. Abdülganî, s. 106-107, 155.

sıralanabilir: Benî Kurayza Mescidi başlığı altında, Sa'd b. Muâz'ın (ö. 5/627) nerede hakemlik yaptığı meselesi ve Benî Hudr'la Benî Kurayza yurdu arasındaki bağlantı; Sa'd b. Hayseme Mescidi başlığı altında Dırâr Mescidi'nin inşasıyla Sa'd b. Hayseme'nin (ö. 2/624) evinde inşa ettirdiği ifade edilen mescit arasında bir bağlantı kurmanın mümkün olup olmadığı; Meşrebetü Ümmü İbrahim Mescidi başlığı altında Muhayrik'in (ö. 3/625) hangi yahudi kabilesine mensup olduğu ve Resûlullah'a verdiği arazilerin nerede bulunduğu; Harretüssukyâ Mescidi başlığı altında söz konusu arazi ile Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675) arasında nasıl bir bağlantı olduğu, Fadîh Mescidi başlığı altında mescidin bu isimle anılmasına sebep olan hadisenin ne şekilde gerçekleştiği.

Şehir tarihlerinde Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlarla ilgili tespit edilebilen anakronik rivayetlerin en karakteristik olanlarından bir tanesi Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi (2/624) sırasında konaklayıp namaz kıldığı Sukyâ kuyuları ile ilgilidir. Konu ile ilgili bilgi veren kaynaklar, Hz. Peygamber'in hali hazırda inşa edilmiş bir mescitte değil bölgede, kuyuların yanındaki arazide namaz kıldığını açık bir şekilde ifade etmişlerdir.²³ İbn Zebâle ise bu konu ile ilgili hem kendi eseri hem de sâir Medine şehir tarihleri için karakteristik kabul edilebilecek şöyle bir anlatım tarzını tercih etmiştir: “Hz. Peygamber Sukyâ'da Bedir ordusunu teftiş etti, mescidinde namaz kıldı. Medine halkının geçiminin bereketli kılınması ve her yerden şehre rızık gelmesi için dua etti.”²⁴ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bölge ya da arazi yani mekân, İbn Zebâle rivayetinde “mescit” olarak kayıtlıdır. Çünkü yukarıdaki başlıkta da açıkça izah edildiği üzere Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerlerde sonradan mescit inşa edilmiştir. İbn Zebâle eserini yazdığı sırada Sukyâ'da bir mescit ya da en azından bir mescit kalıntısı vardı. İbn Zebâle de rivayet kendisine öyle ulaştığından veya mescidin kendi yaşadığı dönemdeki konumundan hareketle “Sukyâ kuyuları yakınındaki arazi” demek yerine “Sukyâ Mescidi” ifadesini kullanmıştır. Benzer bir üslup İbn Zebâle kadar olmasa da İbn Şebbe'de de mevcuttur. Ancak İbn Şebbe, İbn Zebâle'nin Hz. Peygamber döneminde mescit varmış gibi aktardığı bazı rivayetleri, aynı zamanda “موضع” ifadesiyle yani hali hazırdaki bir mescitte değil de arazisinde namaz kıldığını bildiren varyantlarla birlikte zikrettiği için, konuyu anlamamıza katkısı daha fazladır.²⁵ Bazen de İbn Zebâle de dahil olmak üzere ilk dönem kaynaklarının arazi olarak ifade ettiği yerler, muahhar kaynaklarca mescide dönüştürülmüştür. “Bakî'ü'z-Zübeyr” buna örnektir. Semhûdî, başta İbn Zebâle olmak üzere önceki kaynakların hiçbirisi Bakî'ü'z-Zübeyr'deki bir mescitten söz etmediği halde, konuyu “Bakî'ü'z-Zübeyr Mescidi”

23 Detaylı bilgi ve kaynaklar için aşağıda “Büyûtüs's-Sukyâ” başlığına bakınız.

24 Semhûdî, III, 200.

25 Örneğin bk. İbn Şebbe, I, 43.

başlığı altında ele alarak okuyucuya, Hz. Peygamber döneminde burada bir mescit inşa edilmiş olduğu izlenimini vermiştir.²⁶ Öte yandan Semhûdî'nin ilk dönem kaynaklarında mescit olarak zikredilen birtakım rivayetleri eleştirdiği durumlar da söz konusudur.

3. Âliye ve Sâfile Bölgeleri

Yesrib, milattan önceki dönemlerden itibaren, önce en eski Arap kabilesi olarak kabul edilen Amâlika, sonra yahudiler, sonra Kahtâniler'den Evs ve Hazrec'in yerleştiği bir şehirdir. İslâm öncesinde müşrik Araplarla yahudiler çeşitli ittifaklarla Yesrib'e yerleşirken, şehrin mahallelerinin oluşumunda belirleyici esas kabileciliktir. Müşrik olsun yahudi olsun her bir kabile kendi mahallesini oluşturmuş, bu mahallelerde (utum: اطم-ucum: اجم),²⁷ hayvan barınakları, bahçeler, kuyular inşa edilmiştir. Mekke'nin Kâbe'den ötürü sahip olduğu merkez mekân olgusundan mahrum Yesrib'de, yahudi ve Arap kabileleri kendi mahallesini merkez edinerek hayatını sürdürmüştür.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Mescid-i Nebevî'nin ve hâne-i saâdet odalarının inşası ile Yesrib adım adım "Medinetü'r-Resûl"e yani "Peygamber'in Şehrine" dönüşürken bir merkeze de kavuşmuştur. Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'yi, ardından hemen yakınında çarşı-pazarı, mezarlığı ve meydanı kurmasıyla çehresi değişen şehirde, muhacirlerin ensara komşu gelmesiyle hem demografik yapı hem de mahallelerin yeri ve konumu değişmiş, yeniden şekillenmiştir. Bu değişimde Medine'nin henüz Yesrib'ken sahip olduğu Âliye-Sâfile ayrımı oldukça önem arz etmektedir.

Âliye-Sâfile ayrımını izah etmek üzere iki farklı tanım yapılmıştır. Yâkût'un (ö. 626/1229) *Mu'cem*'inde bildirildiğine göre Medine'nin Necid'e bakan yönü üzerinde bulunan küçük-büyük bütün yerleşim yerleri "Âliye/Avâlî" olarak

26 Semhûdî, III, 236.

27 Utum: موضع, kelimenin "حصن مبني بحجارة" şeklindeki anlamından ötürü Türkçe'ye "kale" şeklinde tercüme edilmektedir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I- VII, Beyrut 1997, I, 83. Oysaki "utum" aynı zamanda "كل بيت مربع مسطح" yani "kare yapılı geniş bir yüzeye yayılmış her türlü ev" şeklinde tanımlanmaktadır. Kaynaklarımızda yer alan ve Medine'de yahudi ve Arap kabilelerine ait irili ufaklı yüzlerce utum bulunduğu dair rivayetler (bk. İbnü'n-Neccâr, s. 38, 42) ile kelimenin, kabile ismi ile birlikte kullanıldığında tek bir ev ya da yapıdan ziyade mahalleye işaret ettiğini gösteren nakiller (bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1968, II, 116) anlam çeşitliliğini desteklemektedir. Bu nedenle utum kelimesi makalemizde, anakronik bir yanlışla düşmemek adına tercüme edilmeden Arapça aslıyla kullanılmıştır.

isimlendirilir. Tihâme denilen sahil şeridine bakan kesimi ve aşağısı ise “Sâfile” olarak isimlendirilir.²⁸ Buradaki Necid ve Tihâme ifadeleri esasen, Hicâz’ın kelime anlamı olan “iki şeyi birbirinden ayıran sınır” tanımlamasına atıf yapmakta ve zahiren görüldüğü üzere Medine’nin de içinde yer aldığı Hicâz’ın, Tihâme ile Necid’i birbirinden ayırdığı görüşünü esas almaktadır. Bu durumda Medine’nin Âliye’si Necid tarafını, Sâfile’si ise Tihâme tarafını ifade etmektedir. Taberî’nin (ö. 310/923) Yâsin Süresi’nin 51. âyetinin tefsirinde kabir anlamına gelen “الاجداث” kelimesini açıklarken zikrettiği Âliye-Sâfile ifadeleri bu tanım çerçevesinde anlaşılabilir. O, “حدث” kelimesinin Âliye halkının telaffuzu olduğunu, aynı kelimeyi Sâfile halkının “ف” ile yani “حدف” şeklinde telaffuz ettiğini söylemiştir.²⁹ Öte yandan Âliye-Sâfile ayırımının Medine şehri için bir başka anlamı daha mevcuttur. İbn Receb (ö. 795/1393), bu ayırımı ilk dikkat çekenlerdendir. Müellif Buhârî şerhinde Kubâ ve çevresini Âliye olarak tanımladıktan sonra, Yâkût’un yukarıda anılan Tihâme-Necid ayırımını esas alan tanımına “kîle” sığasıyla yer vererek, onu arka plana atmıştır.³⁰ İki asır sonrasında Semhûdî bu ayırımı daha da netleştirerek, Yâkût’tan nakille yukarıda zikredilen rivayetin,³¹ Medine’ye özel olan Âliye-Sâfile ayırımını tanımlamadığını, Medine’nin, yarısının Hicâz yarısının Tihâme bölgesinde yer aldığını savunan birtakım görüşlere de katkı sağlamayacağını, Medine’nin Hicaz’da yer alan yönüyle açık bir şekilde tamamen Âliye’de olduğunu, ilk dönem kaynaklarımızdaki Âliye-Sâfile kelimelerinin kullanıldığı bağlamın Medine özelinde ayrıca bir ayırımını gerekli kıldığını ifade etmiştir.³²

Kaynaklarımızdaki rivayetler incelendiğinde gerçekten de Medine’ye özel bir Âliye-Sâfile ayırımı olduğu, bunun Hicâz’ın Arap Yarımadası’ndaki konumuna işaret eden bir yönü olmadığı görülür. Vâkîdî (ö. 207/823) ve İbn Hişâm’ın (ö. 218/833) eserleri, bu terimlerin Hz. Peygamber döneminde Medine için ne anlama geldiğinin tespitinde son derece önemlidir. İbn Hişâm’ın nakline göre hicretin ikinci yılında gerçekleşen Bedir Gazvesi (2/624) sonrası zafer müjdesini vermek üzere Âliye bölgesine Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Sâfile bölgesine ise Zeyd b. Hârise (ö. 8/629) gönderilmiştir. Zeyd b. Hârise, musallâda durup zafer müjdesini vermiştir. Sâfile bölgesine gönderilen Zeyd’in Mescid-i Nebevî’nin

28 Yâkût, *Mu’cemûl-büldân* (nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî), I-VI, Beyrut 1410, IV, 79.

29 Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân* nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXVI, Riyad 2003, XIX, 454-455.

30 İbn Receb, III, 205.

31 Her ne kadar Semhûdî rivayet için Kâdî İyâz’ı kaynak olarak göstermiş olsa da biz Kâdî’nin herhangi bir eserinde bu rivayeti tespit edemediğimizden rivayeti aynı lafızlarla zikreden coğrafyacı Yâkût’tan naklettik.

32 Semhûdî, IV, 111.

yakınlarındaki musallâda durup müjde vermesi, burasının Sâfile bölgesi olarak kabul edildiğini göstermesi açısından önemlidir.³³ Mescid-i Nebevî'nin güneyinde yer alan Kubâ ise Âliye bölgesinde yer almaktadır. İbn Sa'd (ö. 230/845), Kubâ'nın Âliye'de yer aldığını açıkça zikretmiştir.³⁴ Mescid-i Nebevî ile Âliye bölgesinin başlangıcı arasındaki mesafeye dair, bir milden sekiz mile kadar farklı rivayetler tespit edilebilmektedir.³⁵ Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) gelen bir rivayet, ikinci namazını vaktin başlangıcında Mescid-i Nebevî'de kılan bir kimsenin henüz güneş batmaya meyletmeden yani yukarıda iken Âvâli'ye ulaşabildiğini bildirmektedir ki bu da bölgenin en azından başlangıç noktasının Mescid-i Nebevî'ye mesafesini açıkça bildiren yönüyle önemlidir.³⁶

Âliye ile Sâfile arasındaki sınırla ilgili iki farklı tanımlama mevcuttur. İlkine göre Buthân suyu üzerine yapılan ve Benî Kaynuka toprakları içerisinde bulunan köprü, Mescid-i Nebevî merkezli yeni Medine ile Âliye bölgesini birbirinden ayıran sınırdır.³⁷ Âliye-Sâfile ayırımında sınır teşkil ettiği bildirilen bir diğer yer ise "Sünh"tür. Sünh kaynaklarımızda, bazen Sâfile'de bazen de Âliye'de gösterilmiştir. Örneğin Semhûdî Sünh'ü, Âliye'nin en uç noktası olarak tanımlayıp daha aşağıya inenin Sâfile'ye girmiş olacağını söyleyerek burayı, Âliye sınırları içerisinde göstermiştir.³⁸ İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) tahrir ettiği bir rivayette ise Sâfile, "Benî Hâris yurdu ve aşağısı" şeklinde açıklanmıştır. Bu durumda Benî Hâris'in yaşadığı Sünh, Sâfile'ye dahil edilmiş olmaktadır.³⁹ Mezkûr rivayetler, karışıklığa yol açmaktan ziyade, Sünh'ün gerçekten de Âliye ile Sâfile arasında sınır teşkil ettiği bilgisini teyit eden yönüyle önem arz etmektedir. Anlaşılan Sünh, Mescid-i Nebevî'nin en azından bir mil kadar güneyine tekâbül etmekte⁴⁰

33 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Muhammed Âlî el-Kutb-Muhammed ed-Dâli Balta), I-IV, Beyrut 2005, II, 360; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnül-eser fî fûnûnî'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer* (nşr. Muhammed el-İd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû), I-II, Beyrut 1992, I, 408; Semhûdî, IV, 90.

34 İbn Sa'd, II, 19.

35 Semhûdî, IV, 111-112.

36 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Lübnân 2004, 871/III, 162 [ciltli atıflar klasik neşredir]; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, *Mevsûatü'l-hadisî's-şerîf: el-kütübü's-sitte* içinde, 3. Baskı, Riyad 2000, "Mesâcid", 192; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, *Mevsû'atü'l-hadisî's-şerîf el-kütübü's-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000, "Salât", 5; Semhûdî, IV, 112.

37 Semhûdî, I, 305.

38 Semhûdî, IV, 314.

39 İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk* (nşr. Ömer b. Garâme el-Amri), I-LXX, Beyrut 1995-1998, XXVI, 377; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XXV, 3. baskı, Beyrut 1981-1988, II, 100. Benî Hâris- Sünh ilişkisine aşağıda "Benî Hâris b. Hazrec Yurdu" başlığı altında değinilecektir.

40 Bu durumun Firûzâbâdî tarafından "Sünh'le Resûlullah'ın evi arası bir mildi." şeklinde ifade edilmiş olması gerçekten çok dikkat çekicidir. Bk. Firûzâbâdî, *el-Megânimü'l-*

ve Kubâ'yı da içine alıp aşağıya doğru genişleyecek şekilde Âliye olarak isimlendirilmekte, Sünh'ün kuzeyi ise Mescid-i Nebevî'yi de içine alacak şekilde Sâfile olarak adlandırılmaktadır.

Bedir Gazvesi (2/624) için yapılan hazırlıklar çerçevesinde Vâkıdî'nin zikrettiği bir rivayet, hem Âliye-Sâfile ayırımına işaret etmekte hem de yukarıda, Sâfile bölgesinde yer aldığı belirtilen Mescid-i Nebevî ve çevresinin Medine olarak da isimlendirildiğini, yani merkez olmaya başladığını ortaya koymaktadır.⁴¹ Rivayete göre Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi'ne çıkarken yerine görevli olarak Medine'ye Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir'i, Kubâ ve Âliye halkına ise Âsım b. Adî'yi tayin etmiştir.⁴² Semhûdî, Hz. Peygamber'in Medine'de bir kıtlık döneminde Mescid-i Nebevî'ye fakirlerin istifade etmesi için hurma salkımları getirilip asılmasını istemesinin ardından, Uveym b. Sâide'nin getirdiği bir hurma salkımının, Âliye ve Sâfile bölgesinden pek çok fakiri sevindirdiğini bildiren bir rivayete yer vermiştir.⁴³ İlk dönem kaynaklarımızda Âliye-Sâfile ayırımı, hurma bahçelerinin sulanması sırasında Mehzûr suyundan bu bölgelerin nasıl istifade edeceğine ilişkin olarak Hz. Peygamber'in belirlediği çeşitli standartlar çerçevesinde de söz konusu edilmiştir.⁴⁴ Medine özelindeki Âliye-Sâfile ayırımı, Resûlullah'ın vefatından sonra da devam etmiştir. İbn Asâkir'in nakline göre Kubâ'da merkep üzerinde Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbâs'ın (ö. 32/653) vefatını duyuran görevliler, ensar yurtlarını tek tek dolaşıp sonunda Sâfile'ye, Benî Hâris'in yaşadığı yurda gelmişlerdir.⁴⁵ Yukarıda Hazrec'e bağlı bir kol olan Benî Hâris'in yaşadığı Sünh'ün Âliye-Sâfile ayırımında yer alan bir yerleşim yeri olduğu izah edildiğinden habercinin, Kubâ'dan çıkıp duyuru yaparak Mescid-i Nebevî yönüne yani Âliye'den Sâfile'ye geldiği anlaşılmaktadır.

Âliye/Avâlî bölgesi, çok erken bir dönemde⁴⁶ Medine'ye gelen yahudilerin

mutâbe fî me 'âlimi Tâbe: Kısmu'l-Mevâdî' (nşr. Hamed Casir), Riyad 1969, s. 187.

41 Semhûdî bu hususa, kendi döneminde artık Medine'nin kuzeyinin özel olarak Sâfile şeklinde anılmadığını ifade etmek suretiyle işaret etmiştir. Bk. Semhûdî, *Hulâsatü'l-Vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustaîfâ*, Cidde 1983, II, 635.

42 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi* (nşr. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1989, I, 101; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sireti hayri'l-ibâd* (nşr. Âdil Ahmed-Ali Muhammed), I-XIV, Beyrut 1993, IV, 62. Kubâ ve Âliye'de Âsım b. Adî'nin görevlendirilmesine ilişkin olarak ayrıca bk. İbn Sa'd, III, 466.

43 Semhûdî, II, 51.

44 Mehzûr suyunun Âliye ve Sâfile bölgeleri tarafından kullanımına ilişkin detaylı rivayetler için bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), I-VII, Beyrut 1989, VI, 9; İbn Şebbe, I, 109; Ebû Dâvud, "Kadâ" 31.

45 İbn Asâkir, XXVI, 377; Zehebi, II, 100.

46 Semhûdî'nin yahudilerin Medine'ye gelmeleri ile Hz. Musa ve Harun dönemi arasında bağlantı kuran rivayetlere yer vermiş olması, erken dönem ifadesinin, oldukça geriye

yerleştiği bir bölgedir. Hatta Yâkût eserinde yahudilerin Medine'ye geldiklerinde önce Sâfile bölgesine yani sonradan Mescid-i Nebevî'nin inşa edileceği daha kuzeydeki bölgeye indiklerini, fakat havası iyi gelmeyince Buthân⁴⁷ ve Mehzûr suyunun suladığı Âliye bölgesine geçip burada yerleştiklerini bildirmektedir.⁴⁸ İbnü'n-Neccâr, Benî Nadîr ve Benî Kurayza yahudilerinin bölgeyi yurt edindiklerini ve zamanla yeni kuyular, evler, utumlar ve tarım yapılabilecek alanlar inşa ettiklerini kaydetmiş, hatta yahudilerin inşa ettikleri utumların sayısının toplam 59 olduğuna ilişkin bir bilgiye de yer vermiştir.⁴⁹ İbn Şebbe de, Medine'nin Âliye bölgesinde yer alan⁵⁰ ve Benî Kurayza topraklarından gelen Mehzûr suyunun, taşıdığı dönemde Mescid-i Nebevî'ye kadar ulaştığını bildiren bir rivayet zikretmektedir.⁵¹

İbnü'n-Neccâr, Evs ve Hazrec'in Âliye ve Sâfile'nin farklı yerlerine dağılıp yerleştiklerini ve toplamda 127 utum inşa ettiklerini bildirmiştir.⁵² Medine şehir tarihi ile ilgili önemli bir eseri olan Matarî ise, Medine'de yaşayan Kahtânî asıllı iki büyük Arap kabilesinden birisi olan Hazrec'in, Yesrib'in Sâfile bölgesine yerleştiğini ifade etmiştir. Âliye ise Evs'in yurdu olmuştur.⁵³ Mescid-i Nebevî'nin üzerine bina edildiği arazinin, Hazrec'in Benî Neccâr koluna mensup iki yetim kardeşten satın alınması bu noktada önemlidir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber Mescid-i Nebevî'yi inşa edeceği arazinin olduğu bölgeye (Sâfile'ye) gelmeden önce Kubâ'da, yani Âliye bölgesinde konaklayıp bir süre orada kalmıştır. Ardından Mescid-i Nebevî'yi inşa edeceği Sâfile bölgesine yönelmiştir. Hz. Peygamber'in hicret ettiği dönemde Yesrib'de herkesçe kabul gören bir merkez olmadığından, Resûlullah'ın Kubâ'da kalıcı olarak ikâmet etmeyip kuzeye doğru yönelmesinde, Hazrec'in Benî Neccâr kolu ile arasındaki akrabalık bağı önemli bir rol oynamış olmalıdır. Yeni geldiği bir şehirde Resûlullah, akrabalarının olduğu, küçükken ziyaret ettiği, aşına olduğu bölgeye doğru yönelmiştir. Hz. Peygamber'in hicretinden uzun yıllar önce Evs ile Hazrec arasında oluşmuş ve kemikleşmiş

çekilebildiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Bk. Semhûdî, I, 300. Konu ile ilgili farklı rivayet ve değerlendirmeler için bk. Nuh Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016, s. 87-93.

47 Buthân suyunun bir kolu olan Müzeynib'in suladığı vadiye bir diğer Benî İsrâîl kökenli yahudi kabilesi olan Benî Nadîr yerleşmiştir. Bk. Semhûdî, I, 300.

48 Yâkût, I, 529.

49 İbnü'n-Neccâr, s. 38; Semhûdî, I, 129, IV, 111. Medine'deki yahudi utumları ve kuruldukları bölgelere ilişkin bir liste için bk. İlyas Uçar, *Hız. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat*, Fecr Yayınları, Ankara 2019, s. 367-370.

50 İbn Şebbe, I, 119.

51 İbn Şebbe, I, 109, 119.

52 İbnü'n-Neccâr, s. 42.

53 Matarî, s. 218.

olan münâferet ile kan davaları dikkate alındığında, yaşam alanları arasındaki bölgesel farklılık daha da anlamlı bir hal almaktadır. Öte yandan eserini telif ederken Matarî'den bir hayli istifade etmiş bulunan Semhûdî, selefînin "Evs'in Âliye'ye, Hazrec'in ise Sâfile'ye yerleştiği" yönündeki açıklamasına şerh koyma ihtiyacı hissetmiştir. Sebebi de Hazrec'e ait bazı boylara Âliye'de, Evs'e ait bazı boylara ise Sâfile'de rastlanabilmesidir.⁵⁴ Semhûdî'nin bu yorumu "yahudilerin Medine'den sürülmesinden sonra ensar kabilelerinin yurtlarının şekillenmesini anlattığı" bir başlık altında yapması ilgi çekicidir. Çünkü Evs ile Hazrec arasında barışın sağlandığı, yahudilerin Medine'den çıkarılmasıyla ensar ve muhacir yurtlarının yeniden şekillendiği, Mescid-i Nebvî'nin tüm kabilelerce merkez sayılan bir mekân haline geldiği Hz. Peygamber döneminde, elbette ki Âliye ile Sâfile arasında Evs ve Hazrec geçişleri olması son derece normaldir. Câhiliye dönemi için ise Matarî'nin Evs ve Hazrec yurtları arasında yaptığı ayırım oldukça önemli ve anlamlıdır.

4. Resûlullah'ın Âliye Bölgesinde Namaz Kıldığı Mekânlar

Hiz. Peygamber'in Mescid-i Nebvî'nin bir mil kadar güneyindeki Sünh bölgesinden başlayıp Kubâ istikametine doğru genişleyen Âliye bölgesinde namaz kıldığı alanların sıralanmasında, bölgenin en güneyinden kuzeye yani Mescid-i Nebvî'ye doğru bir sıralama takip edilmiştir. Başlangıç noktası olarak Kubâ esas alınıp önce Kubâ'daki mekânlar incelenmiştir. Ardından sınır kuzeye doğru genişletilip önce yahudi kabilelerin yurtları sonra bu yurtlar ile Âliye'nin başlangıç noktası olan Sünh arasında kaldığı tespit edilen mekânlar incelenmiştir. Makalede son olarak Resûlullah'ın, Âliye'nin güney batısında uzanan Akîk Vadisi'nde namaz kıldığı tespit edilen mekânlar hakkında bilgi verilmiştir.

4.1. Kubâ

4.1.1. Benî Vâil Yurdu

Benî Vâil, Evs'in oğlu Mâlik'ten neşet eden çok sayıda koldan birisidir. Mâlik'in beş çocuğundan birisi olan Mürre'nin soyuna dayanmaktadır. Nesepleri Vâil b. Ümeyye b. Zeyd b. Kays b. Âmir b. Mürre b. Mâlik b. Evs olarak tespit edilmiştir.⁵⁵ Hiz. Peygamber'in Benî Vâil yurduna gerçekleştirdiği bir ziyarette, burada bulunan bir evde namaz kıldığı anlaşılmaktadır. İbn Şebbe bu mekândan

⁵⁴ Semhûdî, I, 157.

⁵⁵ İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun), Kahire 1982, s. 345.

“beytü'l-ukde:بيت القعدة” olarak bahsetmiş ve evi “Benî Vâil Mescidi'nin yanında” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁶ Eserinde “Beytü'l-ukde” ifadesine yer veren tek müellif İbn Şebbe'dir. Semhûdî'nin eserinin tahkiki neşrinde bu ifade “Beytü'l-ka'de:بيت القعدة” şeklinde İbn Şebbe rivayetindeki “beytü'l-ukde” kelimesindeki “ka ve ayn” harflerinin yerlerinin değişmesi ile kendisine yer bulmuştur. Nâşirlerin kelimenin yazılışı ile ilgili herhangi bir nüsha farklılığına işaret etmemiş olması, kelimenin yazma nüshalardaki durumu ile ilgili fikir yürütmeyi zorlaştırmaktadır.

İbn Şebbe'nin konuyla ilgili ilk rivayetinde Hz. Peygamber'in namaz kıldığı ev “Benî Vâil Mescidi'nin yanında” olarak tanımlanmıştır. Bir sonraki rivayette ise “Hz. Peygamber Benî Vâil Mescidi'nde iki eski direk arasında namaz kıldı...” ifadesi mevcuttur.⁵⁷ Böylece İbn Şebbe, Hz. Peygamber'in mevcut bir mescidin yanındaki bir evde ve ayrıca mescitte namaz kıldığı şeklinde anlaşılabilecek iki rivayete yer vermiş olmaktadır. Durumu ilginç hale getiren ise Resûlullah'ın mescitte namaz kıldığını bildiren ikinci rivayetteki detaylardır. Râvi Seleme b. Ubeydullah el-Hatmî'nin verdiği bilgiye göre, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı iki eski direk arasındaki bu yer, imamın namaz kıldıracağı yerin yaklaşık beş zirâ kadar arkasına denk gelmektedir. Seleme, bu durumu fark ettiklerinde tam o noktaya bir kazık çakarak Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerin fark edilmesini sağladıklarını bildirmiştir.⁵⁸ Tüm bu detaylar, Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada mescidin orada olmadığını, Hz. Peygamber'in mescidin hemen yanı başında bulunan bir evde namaz kıldığını, sonradan bu evi de içine alacak şekilde bir mescit inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Böylece Hz. Peygamber'in namaz kıldığı ev, inşa edilen mescidin arka kısmında kalmış, sonradan durum fark edilince yeni bir düzenleme yapılmıştır.

Matarî, Benî Vâil Mescidi'nin yerinin tam olarak bilinmediğini, ancak Âliye bölgesinde Şems Mescidi'nin doğusunda yer aldığının söylenebileceğini ifade etmiştir. Gerekçesini de “Âliye bölgesine Evs'e mensup kabilelerin yerleştiği, Sâfile bölgesinde ise daha çok Hazrec'in kollarının mukim olduğu ifadesiyle” izah etmiştir.⁵⁹ Semhûdî ise İbnü'n-Neccâr'ın yer verdiği bir açıklamadan hareketle bu mescidin Kubâ'da olabileceği sonucuna varmaktadır. Semhûdî'ye ilham veren söz konusu açıklamasında İbnü'n-Neccâr, “Medine'de mihrap ve sütunları hariç yıkılmaya yüz tutmuş mescitler vardır. Sütunlarından kalanlar sökülür, taşları alınır ve onlarla yeni evler inşa edilir. Bir tanesi de Kuba'da Mescid-i Dırâr'a

56 İbn Şebbe, I, 51.

57 İbn Şebbe I, 51.

58 İbn Şebbe I, 51.

59 Matarî, s. 218.

yakın olandır. Mescitten geriye yalnızca bir sütun kalmıştır.” demektedir.⁶⁰ Kubâ da Âliye bölgesinde yer aldığından Matarî’nin çıkarımıyla Semhûdî’nin çıkarımı bu noktada örtüşmektedir. Semhûdî, İbnü’n-Neccâr’ın bahsettiği kalıntılarla ilgili Matarî’nin herhangi bir şey söylememesinden bu sütunların da zamanla yıkıldığı ve Matarî’nin dönemine mescitten herhangi bir kalıntının gelmediği sonucunu çıkarmıştır.⁶¹

4.1.2. Benî Üneyf Yurdu

Adnân ve Kahtân’dan sonra Arapların nispet edildiği dört ana koldan birisi olan ve Adnân’dan mı yoksa Kahtân’dan mı türediği hususunda farklı görüşler bulunan Kudâa’dan neş’et eden bir boy olan Belî, büyük bir kabiledir. Soy zinciri Belî b. Amr b. el-Hâfi b. Kudâa olarak tespit edilmiştir. Kollarından birisi Üneyf’tir.⁶² Kabilenin, ensarı oluşturan iki büyük kabileden birisi olan Evs’in, Amr b. Avf koluyla hilf anlaşması mevcuttur.⁶³

Belî kabilesinin Üneyf koluna mensup olan Talha b. Berâ⁶⁴ hastalanınca Hz. Peygamber onu, âdeti olduğu veçhile evinde ziyaret etmiştir. Kabilenin utumlarına yakın bir evde gerçekleşen bu ziyarette Hz. Peygamber, yine âdeti olduğu veçhile namaz kılmıştır.⁶⁵ Hadisenin devamına ilişkin Matarî’nin İbn Zebâle’den naklettiği detaylar, Hz. Peygamber’in namaz kıldığı mekânların, vefatının ardından birer birer mescit haline getirildiğini gözler önüne seren yönüyle önemlidir. İbn Zebâle’nin kaynağı olan Âsım b. Süveyd, babasından naklen şu ifadeleri kullanmıştır. “Baktım ki bu mekânı aralarında konuşup yerini tespit etmeye çalışıyorlar. Nihayet tespit edip oraya bir mescit bina ettiler. İşte o mescit, Kubâ’daki Benî Üneyf Mescidi’dir.”⁶⁶ Matarî, Benî Üneyf’in Kubâ’da ‘Usabe ile Benî Amr b. Avf yurdu arasında bir yerde yaşadığını ifade etmiştir.⁶⁷ ‘Usabe, Kubâ’da Benî Cahcebâ’nın yaşadığı bir yer olarak tanımlanmıştır.⁶⁸ Belâzürî (ö. 279/892-93) de Medine’ye hicret eden ilk muhacirlerin hep ‘Usabe’ye geldiklerini ifade etmiştir. Öyle ki aralarında yer alan Ebû Huzeyfe’nin azatlısı Salim (ö. 12/633),

60 İbnü’n-Neccâr, s. 191.

61 Semhûdî, III, 244.

62 İbn Hazm, s. 442.

63 İbn Abdülber, *el-İnbâh ‘alâ kabâili’r-ruvât* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut 1985, s. 137.

64 İbn Hazm, s. 338.

65 İbnü’z-Ziyâ, *Târîhu Mekketel-müşerreffe ve’l-Mescidi’l-Harâm ve’l-Medîneti’s-şerîfe ve’l-kabri’s-şerîf* (nşr. Alâ İbrâhim el-Ezherî – Eymen Nasr el-Ezherî), Beyrut 1997, s. 309.

66 Matarî, s. 217; Semhûdî, III, 245

67 Matarî, s. 17.

68 Firûzâbâdî, s. 265; Yâkût, IV, 144.

onlara imamlık etmiştir.⁶⁹ Semhûdî ise kastedilen yerde kendi döneminde Kâim isminde bir mülk bulunduğunu, doğu yönünde Kubâ Mescidi'nin kible cihetinde kaldığını ve 'Izk kuyusunun yanında olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰

4.1.3. Sa'd b. Hayseme'nin Evi

Hiz. Peygamber hicret sonrası Kubâ'ya ulaştığında Evs'in Mâlik isimli oğlundan neş'et eden Benî Amr b. Avf'ın yurdunda, Külsûm b. Hidm'in (ö. 2/624) evine misafir olmuştur. Öte yandan kaynaklarımızda Sa'd b. Hayseme'nin (ö. 2/624) evine misafir olduğu yönünde rivayetler de mevcuttur. Bu çelişki Resûlullah'ın, geceleri Külsûm'un evinde kalıp gündüzleri Sa'd b. Hayseme'nin evinde sahâbîlerle bir araya geldiği yönünde bir izahla çözüme kavuşturulmuştur. Hatta Sa'd bekar olduğu için evi de "Bekârlar Evi" olarak ünlenmiştir.⁷¹ Sa'd b. Hayseme İkinci Akabe Biatı'nda (622) Evs'in Benî Amr b. Avf kolunun nakibi olarak belirlenmiş, Bedir Gazvesi'ne (2/624) katılıp şehit olmuş genç bir sahâbîdir.⁷² Medine'de hicretten önce ilk cuma namazı kılanlar arasında Sa'd'ın da ismi, geçmektedir. Bir grup rivayete göre ilk cuma namazını Mus'âb b. Umeyr (ö. 3/625), Sa'd'ın evinde on iki kişilik bir topluluğa kıldırması,⁷³ bir diğer rivayete göre ise Ebû Ümâme Es'ad b. Zürrâre (ö. 1/623), kırk kişilik bir gruba kıldırmasıdır.

Şehir tarihlerinde Hiz. Peygamber'in namaz kıldığı mescitler arasında Sa'd b. Hayseme Mescidi'nin de ismi geçmektedir. Konuyla ilgili iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan ilki İbn Zebâle'ye ait olup Hiz. Peygamber'in Kubâ'da, Sa'd b. Hayseme yurdundaki mescitte namaz kıldığı ve oturduğu ifade edilmiştir.⁷⁴ Bu rivayet Semhûdî tarafından Kubâ'da, Kubâ Mescidi haricinde müstakil bir mescit olarak yorumlanmıştır. İkincisi İbn Şebbe'ye ait olup söz konusu mürsel rivayette Mescid-i Kubâ'nın arazisinin, Leyye denilen bir kadına ait olduğu ve merkeplerini bağladığı için koku oluşunca Sa'd b. Hayseme'nin Kubâ Mescidi'nden ayrı bir mescit inşa ettirdiği, bunun üzerine bir grup kimsenin "Biz niye merkep bağlanan bir yerde bulunan mescide gidiyoruz, biz de kendimize mescit inşa edelim." diyerek Dırâr Mescidi'ni inşa ettikleri ifade edilmektedir.⁷⁵

69 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf* (nşr.Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli.), I-XIII, Beyrut 1996, I, 304 .

70 Semhûdî, III, 246.

71 İbn Hişâm, II, 265; İbn Sa'd, I, 233.

72 İbn Hişâm, II, 243; İbn Sa'd, VIII, 354.

73 İbn Sa'd, III, 118.

74 Matârî, s. 216. Her ne kadar ifade İbn Zebâle'ye değil de meçhul bir kaynağa atıf yapar gibi "zühire" şeklinde harekelenmişse de nâşirin de ifade ettiği üzere bu Matârî'nin eserinde sıkça rastlanan bir durumdur. Semhûdî'nin de aynı rivayeti İbn Zebâle'ye nispetle zikretmesi bu hususu güçlendirmektedir. Bk. Semhûdî, III, 246.

75 İbn Şebbe, I, 40. Benzer bir rivayet Belâzürî'nin eserinde Benî Amr b. Avf'ın mescit inşa ettikleri, Hiz. Peygamber'in bu mescitte namaz kıldığı, bunun üzerine kız

Bu ikinci rivayeti kronolojik olarak doğrulamak mümkün değildir. Çünkü Sa'd b. Hayseme, Bedir Gazvesi'nde (2/624) yani hicretin ikinci yılı gibi erken bir dönemde şehit olmuştur.⁷⁶ Dırar Mescidi'nin inşası ise Tebuk Gazvesi (9/630) öncesi yani hicrî dokuzuncu yıldadır.⁷⁷ İbn Zebâle rivayetinin başka bir şahidi de bulunamamıştır. Zaten hicretin ikinci yılı gibi erken bir dönemde şehit olmuş bir sahâbinin, Kubâ'da ikinci bir mescit inşa etmesi makul görülmemektedir. Bu da diğer mescitler gibi Hz. Peygamber'in gerek hicretin ardından Kubâ'daki ikamet sırasında gerekse sonraki ziyaretlerinde Sa'd'ın evinde namaz kılmasına karşılık ilerleyen dönemlerde inşa edilen bir mescit olmalıdır. Esasen İbn Zebâle rivayetinin Kubâ Mescidi dışında bir mescide işaret ettiği net değildir. Çünkü Hz. Peygamber, zaten Sa'd b. Hayseme'nin mensup olduğu Benî Selm'in halifi olan ve Evs'in en büyük kolu olma özelliğini taşıyan Benî Amr b. Avf'ın yurduna misafir olmuş, mescidi de burada inşa ettirmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Zebâle rivayetindeki mescidi, Kubâ Mescidi'nden ayrı bir mescit olarak ilk yorumlayan Semhûdî'dir. İbn Zebâle'nin söz konusu rivayetine yer veren Matarî, İbn Zebâle rivayeti ile kastedilenin, Sa'd b. Hayseme'nin evinin üzerinde yer aldığı arsa olduğunu ifade etmiştir. Matarî ayrıca, Hz. Peygamber ve ilk muhacirlerin Kubâ'daki ikâmetleri sürecinde sıklıkla uğramalarından ötürü söz konusu mevkîe hürmet gösterildiğini, Kubâ Mescidi'ni ziyaret edenlerin teberrüken burayı ziyaret edip namaz kıldıklarını, zaten o dönemdeki yapıların kendi dönemine bir bahçe ve bazı kalıntılar dışında intikal etmediğini ifade etmiştir.⁷⁸

4.1.4. Benî Vâkıf Yurdu ve Tevbe Mescidi

Benî Mâlik/Vâkıf, Evs'ten türeyen en büyük kol olan Benî Amr b. Avf içerisinde, yukarıda ele aldığımız Sa'd b. Hayseme'nin mensup olduğu Benî Selm'le kardeş batından türeyen bir kabiledir.⁷⁹ Vâkıf ve Selm, İmrüülkays b. Mâlik b. Evs'in iki oğlu olup Tebuk Gazvesi'nden (9/630) geri kaldığı için yaptırım uygulanan, sonra da Allah'ın affettiği müjdesi verilen üç kişiden birisi olan Hilâl b. Ümeyye, Benî Vâkıf'a mensuptur.⁸⁰

Hz. Peygamber'in Benî Vâkıf Mescidi'nde namaz kıldığını bildiren tek rivayet

kardeşlerinin oğulları olan Benû Ganm b. Avf'ın haset ettiği ve Mescid-i Dırar'ı inşa ettikleri şeklinde ifade edilmiştir. Bk. Belâzürî, I, 335.

76 Belâzürî, I, 402.

77 Bk. Hüseyin Algül, "Mescid-i Dırar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, 272-273.

78 Matarî, s. 216-217.

79 İbnü'l-Kelbî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir* (nşr. Nâcî Hasen), I-II, Beyrut 1988, I, 385-386; İbn Hazm, s. 344.

80 İbnü'l-Kelbî, I, 385-386; İbn Hazm, s. 344.

İbn Zebâle'nin eserinde yer almaktadır.⁸¹ Matarî yurdun yerinin kendi döneminde bilinmediğini, sadece Avâlî'de yer aldığına dair bir malumatları olduğunu ifade etmiştir.⁸² Semhûdî, aşağıda Benî Nadîr yurdunda yer aldığını izah edeceğimiz Mescidü'l-Fadîh ile Benî Vâkîf arasında bağlantı kuran bir bilgiye yer vermekle birlikte Benî Vâkîf yurdunun yeri ile ilgili net bir şey söyleyememektedir.⁸³ Ancak Sa'd b. Hayseme'nin mensup olduğu Benî Selm'le kardeş batından gelmeleri ve Avâlî bölgesinde yaşıyor olmaları, onların da Kubâ'da ikâmet ediyor olma ihtimalini arttırmaktadır. Öte yandan yukarıda da tartıştığımız üzere Kubâ'da, Kubâ Mescidi yakınlarında Hz. Peygamber döneminde bir başka mescit inşa edildiğine dair elimizdeki tek rivayet İbn Zebâle'ye aittir. Benî Vâkîf'ın Kubâ'da kendilerine has bir mahalle mescidi inşa ettiklerini, Hz. Peygamber'in de bu mescitte namaz kıldığını izah ve ispat için başka delillere ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Benî Vâkîf yurdu ve mescidi ile ilgili tespitlerimizin tamamı, Evs'in Mâlik kolundan türeyen en büyük boy olan Benî Amr b. Avf'a mensup Benî Cahcebâ'ya ait Tevbe Mescidi için de geçerlidir. Benî Cahcebâ, Cahcebâ b. Külf b. Avf b. Amr b. Avf şeceresiyle Mâlik b. Evs'e bağlanmaktadır.⁸⁴ Konu ile ilgili tek delil yine İbn Zebâle'den gelmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, Usabe'de Hüceym kuyusunun olduğu noktada bulunan Tevbe Mescidi'nde namaz kılmıştır.⁸⁵ Usabe, Kubâ'da Benî Cahcebâ'nın yaşadığı bir yer olarak tanımlanmıştır.⁸⁶ Belâzürî de Hz. Peygamber'den önce Medine'ye hicret eden ilk muhacirlerin hep Usabe'ye geldiklerini ifade etmiştir. İçlerinden Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Salim onlara imamlık etmiştir.⁸⁷ Her ne kadar İbn Zebâle burada mevcut bir mescitten bahsetse de gerek rivayetin detayları gerekse konu ile ilgili başka şahitlerin olmayışı, Hz. Peygamber'in Kubâ'da bahsi geçen kuyu başında namaz kıldığı yerde, sonradan mescit inşa edildiğini izah eder niteliktedir. Matarî, mescidin kendi döneminde bilinmediğini ifade etmekle yetinmiş,⁸⁸ Semhûdî mescidin adının neden Tevbe olduğu hususunda nakil yokluğundan bir fikir yürütememiştir.⁸⁹

81 Matarî, s. 216; Semhûdî, III, 245.

82 Matarî, s. 216.

83 Semhûdî, III, 245.

84 İbnü'l-Kelbî, I, 371; İbn Hazm, s. 355.

85 Matarî, s. 217; Semhûdî, III, 247.

86 Fîrûzâbâdî, s. 265; Yâkût, IV, 144.

87 Belâzürî, I, 304.

88 Matarî, s. 217.

89 Semhûdî, III, 247-248.

4.2. Rânûnâ Vâdisi

4.2.1. İtbân b. Mâlik'in Evi

Hazrec kabilesinin Benî Sâlim b. Avf koluna mensup olan İtbân b. Mâlik, Hz. Peygamber döneminde kabilesinin mescidinde namaz kıldırın isimlerden birisidir. Onun kabilesinin mescidine gitmekte zorluk yaşadığını ifadeyle kendi evini mescit haline getirme arzusu, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerlerde mescit inşa edilmesi uygulamasının başlangıç noktasına işaret eden yönüyle önem taşımaktadır. Zira İtbân evini mescit haline getirmek istediğinde bunu, Hz. Peygamber'i davet edip orada namaz kılmasını temin ederek gerçekleştirmiştir. Gözlerinin artık görmediğini, yağmur yağdığında kabilesinin mescidi ile evi arasını kaplayan suların imamlık yapmasına engel teşkil ettiğini söyleyen sahâbî, Hz. Peygamber'den evinde namaz kılmasını istemiş, böylece orayı mescit edinebileceğini bildirmiştir. Hz. Peygamber de "İnşallah geleceğim." karşılığını vermiş ve bir öğleden sonra Hz. Ebû Bekir'i de alarak davet edilen yere gitmiştir. İzin isteyip içeri girdikten sonra buyur ettikleri halde oturmamış, hemen nerede namaz kılmasının istendiğini sormuştur. İtbân evin bir köşesine işaret etmiş, böylece Hz. Peygamber, ev halkının saf tutmasıyla gösterdiği yerde iki rekât namaz kılmış, sonra da ikram edilen hazîreyi⁹⁰ yahut çeşîseyi⁹¹ yemiştir.⁹² İbn Şebbe eserine, bu hadisenin sonuç kısmını alarak Hz. Peygamber'in İtbân'ın evinde, arkasında saf olunduğu halde kuşluk namazını cemaatle kıldırıldığını ifade eden bir rivayet zikretmiştir.⁹³

Bu durumda Benî Sâlim b. Avfyurdunda, birisi İtbân'ın gitmekte zorluk çektiği kabile mescidi, diğeri ise Hz. Peygamber'in namaz kılmasının ardından mescit haline gelen kendi evi olmak üzere iki mescitten söz etmek gerekecektir. Bu iki mescidi birbirinden ayırmak için İbn Şebbe, Benî Sâlimi'l-Ekber Mescidi'nde yani İtbân'ın evinden önce kabilenin mescit olarak kullandığı yerde, Hz. Peygamber'in

90 Arpa ya da buğdayın kaynatıldığı sudan yapılan bir çeşit çorba ve bozulmaya yüz tutmuş et parçalarının didiklendikten sonra bol miktarda su ve tuzla pişirilmesiyle elde edilen bir çorba çeşididir. Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Dâvud Sellûm-Dâvud Selâm), Beyrut 2004, s. 203; İbn Manzûr, II, 249.

91 Çeşîse ya da deşîse, haşlanmış buğdaya et ya da kuru hurma eklenerek pişirilen bir yemek çeşididir. Bk. İbn Manzûr, I, 426. Aşağıda zikrettiğimiz kaynakların tamamı "hazîre" demişlerdir. Müslim rivayetinde ise yemeğin ismi "çeşîse" olarak kaydedilmiştir. Bk. Müslim, "Mesâcid", 265.

92 Buhârî, "Salât", 46; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî (ö. 273/887), *es-Sünen, Mevsû'atü'l-hadîsi's-şerîf el-kütübü's-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000, "Mesâcid", 8.

93 İbn Şebbe, I, 52.

namaz kılmadığını bildiren bir rivayete yer vermiştir.⁹⁴

İtbân'ın mensup olduğu kabilenin yurdu Avâlî bölgesinde, Kubâ'nın kuzeyindeki Rânûnâ vadisindedir. Bu bölge Mehzûr, Buthân, Müzeynib gibi suların oluşturduğu vadilerle çevrilidir. Semhûdî de tüm bu özellikleri dikkate alarak İtbân b. Mâlik'in evinin nerede olabileceğine ilişkin detaylı bilgiler vermiştir. Buna göre İtbân'ın evi, vadinin doğu kıyısında Mâlik b. Aclân'a ait Müzdelif isimli bir utumun hemen başında yer almaktadır. Benî Sâlim'in mahalle mescidi ise rivayette araya suların girdiği ifade edildiğine göre vadinin batı kıyısında yer almaktadır.⁹⁵ Anlaşılan o ki İtbân, Hz. Peygamber döneminde evini mescit gibi kullanmış ve orada kabile mensuplarına namaz kıldırmıştır. Bu yönüyle İtbân'ın evinin, Hz. Peygamber döneminde de mescit olarak kullanılan bir mekân olduğu düşünülüp bu makalenin kapsamı dışında değerlendirilebilir. Ancak yukarıda detaylarını zikrettiğimiz rivayetler, Benî Sâlim b. Avf yurdunun asıl mescidinin İtbân'ın gitmekte zorluk çektiği mescit olduğunu, İtbân'ın namaz kıldırıldığı yerin ise en azından Hz. Peygamber dönemi boyunca başlı başına bir mescide dönüşmediğini, ev mahiyetindeki mütevazı yapısını koruduğunu gözler önüne sermektedir. İtbân b. Mâlik'in evi bu nedenle, Hz. Peygamber'in Âliye'de namaz kıldığı mekânları inceleyen bu makalede ele alınmıştır.

4.3. Yahudi Kabilelerin Yurtları

4.3.1. Benî Kurayza Yurdu

Benî Kurayza Mescidi, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekân ya da mekânların izi sürülerek, vefatından sonra inşa edilen bir mescittir. Resûlullah'ın, mescidin inşa edildiği alanda ya da yakınlarında namaz kılmasına ilişkin ilk rivayetler İbn Zebâle ve İbn Şebbe'nin eserlerinde yer almıştır. İbn Zebâle rivayeti şu şekildedir: Hz. Peygamber Hudr'lu bir kadının⁹⁶ evinde namaz kıldı. Velid b. Abdülmelik Benî Kurayza Mescidi'ni inşa ettirdiğinde bu evi, mescide dahil ettirdi.⁹⁷ İbn Şebbe rivayetinde ise Velid b. Abdülmelik'in ismi zikredilmeksizin "Bu ev Benî Kurayza Mescidi'ne dahil edildi."⁹⁸ denilmiş, ardından şu açıklamaya

94 İbn Şebbe, I, 54. Araştırmalarımız neticesinde Benî Sâlim b. Avf yurdunda Hz. Peygamber döneminde bir mahalle mescidi olduğuna kanaat getirdiğimizden mahalle mescidi ile ilgili detaylar, Resûlullah döneminde Medine'de bulunan mahalle mescitleri ile ilgili bilgi veren ayrı bir makalede incelenecektir.

95 Semhûdî, III, 249.

96 İfadenin Arapçası tam olarak şu şekildedir: "امراة من بني الحضر"

97 Semhûdî, III, 173.

98 Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahihi'l-Buhârî* (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), I-XXV, Beyrut 2009, IV, 403.

yer verilmiştir: “Hz. Peygamber’in namaz kıldığı bu mekân, yıkılan minarelerin yanındaki yer olup Benî Kurayza Mescidi’nin doğusuna denk geliyordu.”⁹⁹ İbn Şebbe rivayeti, Benî Kurayza Mescidi’nin daha önce inşa edildiğini, Resûlullah’ın namaz kıldığı yerin ise sonradan tespit edilip mescide dahil edildiğini ifade etmektedir. Matarî’nin mescidi, Velid b. Abdûlmelik’in emriyle o dönemde Medine valisi olan Ömer b. Abdülazîz’in yaptırdığını ifade etmek suretiyle İbn Zebâle rivayetini esas aldığı görülür.¹⁰⁰ Semhûdî Medine’de mescitlerin Hz. Peygamber’in namaz kıldığı mekânlar tespit edilerek yapıldığı ön kabulünden hareketle, Hz. Peygamber’in namaz kıldığı yerin inşa edilen mescidin merkezinde yer alması gerektiğini bildirerek İbn Şebbe rivayetine şüphe ile yaklaşmıştır.¹⁰¹ Eğer İbn Şebbe rivayetini esas alıp Ömer b. Abdülazîz’in Medine valiliği döneminde burada halihazırda bir mescit olduğunu düşünsek bile yenilenme sırasında valinin dikkati ile hemen yandaki evde Resûlullah’ın namaz kıldığının tespit edildiği ve mescidin bu alana doğru genişletildiği anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber’in Hudr’lu bir kadının evinde namaz kıldığı ifade edilmiştir. Bu evin Benî Kurayza Mescidi’ne dahil edilmesinden, hadisenin Âliye bölgesinde, Benî Kurayza yurduunun bulunduğu yerde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Hudr, Benî Muhârib’in bir koludur. Benî Muhârib de Kuzey Araplarından Kays Aylân’ın bir kolu olup nesebi Muhârib b. Hasafe b. Kays Aylân vasıtasıyla Adnân’a ulaşır. Başlıca kolları Cesr, Tarîf ve Hudr olan bu kabilenin mensuplarının Necid’in güneyindeki dağlık kesimde Gatafân, Süleyym ve Hevâzin’e komşu topraklarda yaşadıkları bilinmektedir.¹⁰² Bu durumda Benî Hudr’a mensup bir kadının, neden Benî Kurayza topraklarında ya da çevresinde yaşıyor olduğu sorusu akla gelmektedir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber Hendek Gazvesi (5/627) sonrası verdikleri sözde durmadıkları için Benî Kurayza yurdunu muhasara etmiş, esir alınan buluş çağına ermiş erkekler öldürülmüş, kadın ve çocuklar ise satılmışlardır. Hz. Peygamber’in bu esirlerden bir kısmını, satılması için Necid’e yani Benî Muhârib’in yaşadığı bölgeye gönderdiği bilinmektedir.¹⁰³ Bu esnada bölgede gerçekleşen faaliyetler neticesinde Benî Hudr’a mensup bazı ailelerin müslüman olup boşalan Benî Kurayza topraklarına yerleşmiş oldukları düşünülebilir. İkinci bir ihtimale göre ise Hz. Peygamber’in namaz kıldığı o eve, vefatından sonra Benî Hudr’dan bir aile yerleşmiş, mescidin inşası sonraki bir dönemde gerçekleştiğinden râvi, evin Hz. Peygamber dönemindeki durumunu

99 İbn Şebbe, I, 51.

100 Matarî, s. 135.

101 Semhûdî, III, 173.

102 İbn Hazm, s. 259-260. Ayrıca bk. İbrahim Sarıçam, “Muhârib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI, 3.

103 İbn Hişâm, III, 564; Şâmî, V, 16.

değil de kendi dönemindeki durumunu nakletmiştir. Hudr: حضر ifadesi Matari'nin, *et-Ta'rif* isimli eserinin yazma nüshalarında farklı noktalama işaretleri ile zikredilmiştir. Bunlar “خفر”, “حضر” ya da “حصر” şeklindedir. Üstelik Matari rivayetinde İbn Zebâle rivayetinde olduğu gibi “Hudr'lu bir kadın değil”, “Benî Kurayza'da Hudr'lu bir kadın” ifadesi kullanılmıştır.¹⁰⁴ Semhûdî, Yesrib'e yerleşen Benî İsrâîl kökenli üç büyük yahudi kabilesinin kökeni hakkında bilgi vermiştir.¹⁰⁵ Hiçbirisinde bu ifadeleri doğrudan yahudi kabileleriyle ilişkilendirecek bir bilgi bulunmamaktadır.

Semhûdî, *Vefâ* isimli eserinde Benî Kurayza Mescidi'nin inşa edildiği yerle Benî Kurayza Gazvesi'ni (5/627) ilişkilendirerek konuya yeni bir açılım kazandırmıştır. Buna göre asıl tespit edilmesi gereken, Benî Kurayza Gazvesi sonrası Evs'in reisi Sa'd b. Muâz'ın hakemliği sırasında hükmünü açıkladığı mekândır. Konu ile ilgili Buhârî ve Müslim rivayetleri şu şekildedir: “Hz. Peygamber Sa'd'a haber gönderdi. Sa'd merkebi üzerinde geldi. Mescide yaklaştığında Hz. Peygamber “Efendiniz/ büyüğünüz için ayağa kalkın.” buyurdu.”¹⁰⁶ Buhârî şârihleri bu rivayette kastedilen mescidin Mescid-i Nebevî olmadığını, Hz. Peygamber'in Benî Kurayza Gazvesi sırasında geçici olarak namaz kılmak üzere belirlediği alan olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁷ İşte bu yorumdan yola çıkarak Semhûdî, Hz. Peygamber'in vefatından sonra inşa edilen ve ilk dönem Medine şehir tarihlerinde bahsedilen Benî Kurayza Mescidi'nin, Hz. Peygamber'in Benî Kurayza Gazvesi sırasında namaz kılmak üzere belirlediği alan üzerinde inşa edildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁸ Mâmâfih, böyle bir durumda yorum yapabilmek için öncelikli olarak hadisenin bütününe bakmak gerekir. Bilindiği üzere Benî Kurayza Gazvesi'nde yahudiler teslim olduktan sonra hükmün açıklanması hemen gerçekleşmemiştir. Hz. Peygamber, Âliye bölgesinden Mescid-i Nebevî'nin bulunduğu yere dönmüş, esirlerden kadınlar ve erkekler farklı bölgelerde hapsedilmişler, ele geçirilen taşınabilir mallar bir yerde toplanmıştır. Bütün bunlar gerçekleştirilirken Hz. Peygamber'in Benî Kurayza yurdunda beklemek için bir nedeni bulunmamaktadır. Bu esnada

104 Matari, s. 136. İbnü'z-Ziyâ da *Târihu Mekke*'sinde “امراة من الحضري في بني قريظة” ifadesini kullanmıştır. Bk. İbnü'z-Ziyâ, s. 301. Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'inde Hudr ile Muhârib arasında farklı bir bağlamda dahi olsa “حضر محارب” denilmek suretiyle bir bağlantı kurulduğu dikkatleri çekmektedir. Bk. Sa'îd b. Mansûr, *es-Sünen* (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), I-II, Bombay 1982, I, 104.

105 Semhûdî, I, 301-308.

106 Ahmed b. Hanbel, 756/III, 22; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, *Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf: el-kütübü's-sitte* içinde, 3. Baskı, Riyad 2000, “Menâkıbü'l-ensâr”, 12; Müslim, “Cihâd ve's-siyer”, 64.

107 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri şerhu Sahihi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-XIV, Riyad 2000; VII, 156; Aynî, XVI, 370.

108 Semhûdî, III, 173-174.

Hendek Gazvesi'nde (5/627) ağır bir şekilde yaralanan Sa'd b. Muâz ise bizzat Hz. Peygamber'in sık sık ziyaret etmek istemesi nedeniyle Mescid-i Nebevî'nin yakınlarında sağlık hizmeti sunan Rüfeyde'nin/Küaybe bint Sa'd b. Utbe'nin¹⁰⁹ çadırında misafir edilmektedir. Yukarıda bahsedilen hakemlik meselesi de siyer-megâzî kaynaklarının anlatımına göre işte bu çadırdan çıkarılıp merkebine bindirilen Sa'd'ın Mescid-i Nebevî'ye gelmesi ile gerçekleşmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla Buhârî şarihlerinin *Sahîhayn*'de geçen mescit ifadesini Benî Kurayza yurdundaki geçici bir mescide hamletmeleri siyer-megâzî kaynaklarıyla desteklenebilen bir özellik taşımamaktadır. Bu durumda Semhûdî'nin, sırf bu yorumdan yola çıkarak Benî Kurayza Mescidi ile Hz. Peygamber'in bu gazve esnasında namaz kıldığı yer arasında kurduğu bağlantıya ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.¹¹¹

Benî Kurayza Mescidi'nin VII/XII. yüzyıla gelindiğinde harap durumda olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'n-Neccâr, Avâlî bölgesindeki Kubâ Mescidi'ne benzeyen mescitten geriye yıkık sütunlar ve duvarlar kaldığını, çatısı olmayan caminin çevresinde bahçeler olduğunu ifade etmiştir.¹¹² Matarî, mescidin bu şekilde viran halde 710/1310 yılına kadar geldiğini, sonra yenilenip bir de hurma kurutma yeri eklendiğini, böylece unutulmuş caminin yerinin yeniden bilinir hale geldiğini ifade etmiştir.¹¹³ Semhûdî de mescidin kendi döneminde yani iki yüzyıl sonrasında aynen Matarî'nin tarif ettiği şekilde olduğunu ifade etmiştir. İbnü'n-Neccâr'ın verdiği ölçülerde cami 20 zirâ uzunluğunda ve genişliğinde iken Semhûdî'nin ölçümlerinde mescit, kiblede kuzeye 44 zirâ ve bir rub', doğudan batıya ise 43 zirâ olarak takdim edilmiştir. Semhûdî aradaki farkın, İbnü'n-Neccâr'ın verdiği ölçünün mescidin genişletme ve yenilemelerden önceki harap alini tasvir etmesinden kaynaklanmış olabileceğini ifade etmiştir. Mescidin duvarları 893/1488'de Harem-i Nebî Nâzırı ve Şeyhi Şücâî Şâhin Cemâli tarafından yenilenmiştir.¹¹⁴

109 İbn Hişâm yaralıları tedavi eden kadın sahâbînin adını Rüfeyde, Vâkıdî ise Küaybe olarak zikretmiştir. Her iki ismin de aynı kadın sahâbîye ait olduğu ifade edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Levent Öztürk, *Hz. Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri*, İstanbul, 2001, s. 111-114.

110 İbn Hişâm, III, 560; Vâkıdî, II, 510-512.

111 Abdülganî'nin Benî Kurayza Mescidi başlığı altında sadece rivayetleri aktarmakla yetindiği; Benî Kurayza-Benî Hudr bağlantısı, Benî Hudr kelimesinin şehir tarihlerindeki farklı yazımı ve İbn Hacer'in Benî Kurayza Gazvesi kronolojisi ile ilgili açıklamalarının siyer-megâzî kaynaklarına bakılarak değerlendirilmesi gibi hususlara hiç yer vermediği dikkatleri çekmektedir.

112 İbnü'n-Neccâr, s. 190.

113 Matarî, s. 135.

114 Semhûdî, III, 174.

4.4. Benî Nadîr Yurdu

4.4.1. Hz. Peygamber'in Sadakaları ve Meşrebetü Ümmi İbrahim

Meşrebe, Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından, “oda, gölgeliği olan oda ve yeşilliği eksik olmayan arazi” olarak tanımlanmıştır.¹¹⁵ Meşrebetü Ümmi İbrahim ise, Halîl b. Ahmed'in tarifindeki tüm özellikleri barındıran, yani yeşilliklerle dolu bir bahçeyi ve Resûlullah'ın oğlu İbrahim'in annesi Mâriye'nin (ö. 16/637) ikâmet ettiği bir evi ifade etmektedir.¹¹⁶ Bu bahçe ve içindeki ev, yahudi kökenli Muhayrik (ö. 3/625) tarafından Hz. Peygamber'e vasiyet edilen çok sayıdaki bahçeden yalnızca birisidir. Muhayrik, Uhud Gazvesi'nin (3/625) hemen öncesinde müslümanlara destek vermeye karar vermiş ve savaşıma giderken bahçelerini Hz. Peygamber'e vasiyet edip istediği şekilde tasarrufta bulunabileceğini ifade etmiştir.¹¹⁷ Başta İbn Hişâm ve Vâkîdî olmak üzere ilk dönem kaynakları, bu hadiseyi Muhayrik'in müslüman olduğunu ilhâm eden detaylar vermeden, son derece mesafeli ele almışlardır.¹¹⁸ Yani bu kaynaklarda açıkça müslüman olduğu söylenmemiş ya da müslüman olduğu takdirde zikredilmesi gereken bazı ilave bilgilere, örneğin Uhud Gazvesi'nde şehit olduğu, Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelendiği, Resûlullah'ın onun cenaze namazını kıldığı ya da hürmet gösterdiği şeklindeki detaylara rastlanmamıştır. İbn Sa'd ise daha da ileri giderek Muhayrik'in müslüman olmadığını, yahudi olarak savaşıp öldüğünü, Hz. Peygamber'in onun hakkında “Muhayrik yahudilerin en hayırlısıdır” dışında taltif edici bir söz söylemediğini ve müslümanlardan ayrı olarak, onların kabirlerinin yan tarafına gömüldüğünü ifade etmiştir.¹¹⁹ İlk dönem kaynaklarındaki genel manzara bu şekilde olmakla birlikte, başta Süheylî'nin (ö. 581/1185) *Ravzü'l-ünûf*'ü olmak üzere bazı muahhar dönem kaynaklarında, onun müslüman olduğuna ilişkin yorumlar yapıldığı ve Hz. Peygamber'in onun hakkında, neden “Yahudilerin en hayırlısıdır” şeklinde bir söz söylediğine ilişkin te'villerde bulunduğu dikkatleri çekmektedir.¹²⁰

Muhayrik, bahçeleri hakkındaki tasarruf hakkını Hz. Peygamber'e devretmiştir. Hz. Peygamber de bunların kullanımını müslümanlara vakfetmiştir. Bu yüzden bahçeler “Hz. Peygamber'in sadakaları” olarak anılmıştır. Mezkûr yerlerin isimleri şu şekildedir: Dellâl, Burka, A'vâf, Sâfiye, Meysib/Meyseb/Miseb,

¹¹⁵ Halîl b. Ahmed, VI, 257/403.

¹¹⁶ İbn Sa'd, VIII, 212; İbn Şebbe, I, 110; Semhûdî, III, 175.

¹¹⁷ İbn Hişâm, I, 280; İbn Sa'd, I, 502.

¹¹⁸ İbn Hişâm, I, 280, III, 464; Vâkîdî, I, 263.

¹¹⁹ Bk. İbn Sa'd, I, 502.

¹²⁰ Süheylî, III, 375.

Hüsna ve Meşrebetü Ümmi İbrahim.¹²¹ Muhayrik Benî Kaynukâ'ya mensuptur. İbn Sa'd onu Benî Kaynukâ'nın zenginlerinden olarak tasvir etmiştir.¹²² Benî Kaynukâ, tıpkı Nadir ve Kurayza gibi Mehzûr suyu ile Buthân suyunun bir kolu olan Müzeynib'in suladığı vadileri içine alan Âliye bölgesine yerleşmiş, Benî İsrâîl kökenli bir yahudi kabilesidir.¹²³ Benî Kurayza Mehzûr, Nadir Müzeynib vadisine yerleşirken¹²⁴ Kaynukâ, Buthân suyu üzerine yapılan köprünün Âliye tarafında, yani bölgenin başladığı yerde ikâmet etmektedir. Bu köprü aynı zamanda bir görüşe göre, Mescid-i Nebvî merkezli yeni Medine yani Sâfile ile Âliye bölgesini birbirinden ayıran köprüdür.¹²⁵ İbn Şebbe'nin bildirdiğine göre dönemin meşhur çarşılarından Benî Kaynukâ' çarşısı da köprünün hemen bitiminde kurulmaktaydı.¹²⁶ Her ne kadar Benî Kaynukâ'ya mensup olsa da¹²⁷ Muhayrik'in vakfettiği mallar Benî Nadir topraklarında bulunmaktadır. İbn Sa'd, bunu açıkça ifade etmiştir.¹²⁸ Bu durumun Muhayrik'in Benî Nadir'e nispet edilmesine yol açtığı anlaşılmaktadır. İbn Hacer, öncelikle Muhayrik'in Benî Nadir'den olduğu bildiren bir ifadeye yer vermiş, Benî Kaynukâ'ya nispet edilmesini "veyukâlu" şeklinde güvensizlik ifadesinin ardından zikretmiştir.¹²⁹ Muahhar kaynaklardan İbn Seyyidünnâs, Vâkıdî'ye nispetle Muhayrik'i Benî Nadir'e mensup bir kimse olarak göstermiştir.¹³⁰ Vâkıdî'nin *Megâzi*'sinin en azından günümüze ulaşan versiyonunda Muhayrik'la ilgili, yahudilerin alimlerinden olduğu dışında kabilesine yönelik böyle bir açıklama tespit edilememiştir.¹³¹ Muhayrik'in kabile mensubiyeti ile ilgili tartışmalar bir yana, şurası açıkça anlaşılmaktadır

121 Vâkıdî, I, 378; İbn Sa'd, I, 502-503; İbn Seyyidünnâs, I, 334.

122 İbn Sa'd, I, 502.

123 Semhûdî, I, 305.

124 Firûzâbâdî, s. 398; Semhûdî, I, 300.

125 Semhûdî, I, 305. Âliye-Sâfile arasındaki sınır ile ilgili farklı görüşler için yukarıdaki "Âliye ve Sâfile Bölgeleri" başlıklı kısma bakınız.

126 İbn Şebbe, I, 184.

127 Bazı kaynaklar bunu doğrudan Kaynukâ' diyerek bazıları ise Benî Sa'lebe b. Fityevn diyerek yani Kaynukâ'nın bir koluna nispetle dolaylı olarak ifade etmişlerdir. Kaynukâ' için bk. İbn Sa'd, I, 502. Belâzürî, I, 397. Sa'lebe b. Fityevn için bk. İbn Hişâm, III, 464; Süheyli, III, 275. Sa'lebe b. Fityevn'in Benî Kaynukâ'nın bir kolu olmasına ilişkin olarak bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, I-X, y.y 1380, VI, 546. Belâzürî ise bu konudaki rivayetleri birbirini nakzeden bir üslupla aktarmıştır. Eserinin bir yerinde "Kaynukâ'dandır." deyip "Nadir'den de olduğu söylenir." şeklinde güvensizlik ifade ederken diğer bir yerde "Nadir'dendir." deyip yukâlu ifadesini Kaynukâ' nisbesi için kullanmıştır. Bk. Belâzürî, I, 397, II, 171.

128 İbn Sa'd, I, 502.

129 İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Hamîd Abdülmevcûd), I-IX, Beyrut 2005, VI, 46.

130 İbn Seyyidünnâs, I, 334.

131 Vâkıdî, I, 262.

ki Meşrebetü Ümmi İbrahim de diğer bahçeler de Benî Nadir topraklarında yer almaktadır. Zaten aksi mümkün değildir. Zira Muhayrik Uhud Gazvesi'nin (3/625) hemen öncesinde, yahudiler arasında ihtidâ etmeden yaşamına devam etmekteydi. Benî Kaynukâ' ise Bedir Gazvesi'nin (2/624) hemen ardından yani Uhud'dan önce Medine'den sürülmüştü. Muhayrik'in bahçeleri Benî Kaynukâ' yurdunda olmuş olsaydı Muhayrik'in topraklarına da el konulmuş olacağından, onun bu bahçeleri Hz. Peygamber'e vasiyet etmesi mümkün olmazdı. Zaten Benî Kaynukâ', diğer iki yahudi kabilesinden farklı olarak hurma tarımı ile değil zanaat ve ticaretle uğraşıyorlardı. Bu yüzden geniş arazileri ya da bahçeleri yoktu. Son olarak İbn Sa'd Vâkıdî'den naklen, bu bahçelerin Benî Nadir yurdunda olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹³²

Bahçenin Meşrebetü Ümmi İbrahim olarak anılmasına sebep olan süreç hakkında sahip olduğumuz en net bilginin kaynağı Hz. Âişe'dir. Hz. Âişe Mariye ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Mariye'yi kıskandığım kadar hiçbir kadını kıskanmadım. Kıvrıkcık saçlı güzel bir kadındı. Resûlullah ilk geldiğinde onu Harise b. Nu'mân'ın sahip olduğu arazi üzerindeki evlerinden birisine yerleştirmişti. Mâriye'nin Resûlullah'ın beğenisini kazanması, üstelik de bize bu kadar yakın olması karşısında üzüntümü beyan ettim. Bunun üzerine onu Âliye'ye taşıdı. Bu sefer de oraya gidip bizden uzaklaşıyordu ki bu daha da ağır geldi.¹³³ Sonra Allah ona çocuk bahşetti, bizi ise mahrum bıraktı.”¹³⁴ Mâriye, buraya taşındıktan bir süre sonra Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'i dünyaya getirmiştir. İbn Şebbe, İbn Şihâb ez-Zühri'den (ö. 124/742) gelen ve Mâriye'nin doğumu bu bahçede gerçekleştirdiğini, hatta doğum sancıları tuttuğunda bahçede bulunan kalınca bir kütüğe tutunarak güç aldığını bildiren bir rivayete yer vermiştir. Zühri bu kütüğün halen bahçedeki varlığını sürdürdüğünü de sözlerine eklemiştir.¹³⁵

İlk dönem kaynaklarımızda burada mescit inşa edilmesine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Konu ile ilgili erken dönem şehir tarihlerinden İbn Şebbe'nin zikrettiği rivayet, “Hz. Peygamber Ümmü İbrahim Meşrebe'sinde namaz kıldı.” ifadesiyle sınırlıdır.¹³⁶ Vefatı 643/1245 olan İbnü'n-Neccâr da *ed-Dürretü's-semîne* isimli Medine şehir tarihinde burada hali hazırda mescit olduğunu bildiren bir detay vermemiştir. İbnü'n-Neccâr, Ümmü İbrahim

132 İbn Sa'd, I, 502.

133 İbn Sa'd-İbn Hacer ortak rivayeti İbn Hacer için burada son bulmaktadır. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 311.

134 İbn Sa'd, VIII, 212. Rivayetteki son ifade yani “حرمتنا منه” ifadesi “Çocuktan mahrum bıraktı.” olarak anlaşılabilceği gibi bağlam açısından “Bizi Peygamber'den mahrum bıraktı.” olarak da anlaşılabilir.

135 İbn Şebbe, I, 110; Semhûdî, III, 175.

136 İbn Şebbe, I, 50.

Meşrebesi'nin kendi döneminde Âliye bölgesinde, hurma bahçeleri arasında etrafı kerpiç duvarla çevrili tepelik bir yer olduğunu ifade etmekle yetinir.¹³⁷ Buradaki mescidin durumundan bahseden ilk eser tespit edebildiğimiz kadarıyla Matarî'dir. Müellif buraya inşa edilen mescidi "Benî Kurayza Mescidi'nin kuzeyinde Harretüşşarkiyye'nin yakınlarında Düşt olarak bilinen yerde" ifadeleriyle tanımlamıştır. Burası, Kavâsım denilen hurma bahçelerinin arasında bir yerdedir.¹³⁸ Firûzâbâdî, yaşadığı dönem itibarıyla bu mescidin, Benî Kurayza Mescidi'nin kuzeyinde yer aldığını, Hasen Askerî'nin kardeş çocukları olan Kâsımlar'ın hurma bahçelerinin olduğu harreye oldukça yakın bulunduğunu, kuzeyinde ise Hz. Peygamber'in süt babası demirci Ebû Seyf'e ait olduğu söylenen evinin kalıntılarının olduğunu, esasen kendisinin bu kalıntıların bir yahudi kabilesi olan Benû Zeûrâ'ya ait utumlardan kalmış olduğunu düşündüğünü ifade etmiştir.¹³⁹ Semhûdî, Ebû Seyf'in evinin Benî Mâzin b. en-Neccâr yurdunda olduğunu söyleyerek Firûzâbâdî'nin, mescidin yanındaki kalıntıların onun evine ait olamayacağı yönündeki görüşünü paylaşmıştır. Ayrıca, mescidin kendi zamanındaki durumunun Firûzâbâdî'nin tarif ettiğine yakın olduğunu bildirmiş ve başka bazı detaylar vermiştir. Buna göre mescit kiblede kuzeye doğru 11 zirâ, doğudan batıya doğru ise 14 zirâ kadardır. Doğru yönünde çok güzel bir çatısı ve batı cihetinde hemen yakınlarında başlangıçta Zübeyr b. Avvâm'a (ö. 36/656) ait olduğu için Zübeyriyyât diye bilinen hurma bahçeleri bulunmaktadır.¹⁴⁰ Ele aldığımız rivayetlerin kronolojisi Meşrebetü Ümmi İbrahim'de mescit inşasının oldukça geç bir dönemde gerçekleştirildiğini, gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse müteakip erken dönemlerde burada bir mescit bulunmadığını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

4.4.2. Hz. Peygamber'in Sadakalarından Meysib

Meysib/Meyseb/Miseb, yahudi kökenli Muhayrik tarafından Uhud Gazvesi'nin (3/625) hemen öncesinde Hz. Peygamber'e vasiyet edilen ve Hz. Peygamber'in de kullanımı müslümanlara vakfettiği bir bahçedir.¹⁴¹ İbn Şebbe, Hz. Peygamber'in "müslümanlara sadaka olarak vakfettiği Meysib'de"¹⁴²

¹³⁷ İbnü'n-Neccâr, s. 191.

¹³⁸ Matarî, s. 136.

¹³⁹ Semhûdî'nin Firûzâbâdî'ye nispetle zikrettiği bu bilgiler Firûzâbâdî'nin *el-Megânimü'l-mutâbe* isimli eserinin, Medine'deki yer isimlerine ayrılan ve eserin bütününden bağımsız bir şekilde, tek cilt olarak yapılan tahkiki neşrinde tespit edilememiştir. Semhûdî'nin eserinin muhakkiki Kâsım es-Sâmerrâî, söz konusu rivayetlerin yazma nüshalardaki yerlerine dipnotlarda işaret etmiştir. Bk. Semhûdî, III, 176, 3. dipnot.

¹⁴⁰ Semhûdî, III, 177.

¹⁴¹ İbn Hişâm, I, 280; Vâkıdî, I, 378; İbn Sa'd, I, 502-503; İbn Seyyidünnâs, I, 334.

¹⁴² İfadenin Arapça aslı şu şekildedir: "في صدقته ميثب"

namaz kıldığını bildiren bir rivayete yer vermiştir.¹⁴³ Rivayette mescit ifadesi bulunmamaktadır. Müellif eserinde, Meysib'le ilgili Hz. Peygamber döneminde içinde mescit olduğuna hamledilebilecek başka bir rivayete de yer vermemiştir. Olayı bu şekilde aktaran İbn Zebâle ve dolayısıyla Semhûdî'dir. Semhûdî İbn Zebâle'ye atfen Hz. Peygamber'in Meysib denilen müslümanlara vakfettiği bu bahçenin mescidinde¹⁴⁴ namaz kıldığını ifade etmiştir.¹⁴⁵ İbn Zebâle'nin eserinde de İbn Şebbe'nin eserinde de bu tür anakronik rivayetlere rastlanmaktadır. Ancak İbn Şebbe, bir mekân ile ilgili mescit ifadesini kullandığı bir rivayetin yanı sıra zaman zaman o dönemde, orada mescit olmadığını ifade eden rivayetlere de yer vermiştir. Semhûdî kanalıyla İbn Zebâle'den elde ettiğimiz rivayetler ise umumiyetle Resûlullah'ın hali hazırda inşa edilmiş bir mescitte namaz kıldığını bildirir niteliktedir. Elbette biz bu tespiti Semhûdî'nin *Vefâ*'sında yer verdiği İbn Zebâle rivayetleri üzerinden yapıyoruz. İbn Şebbe'nin eserinde mescit ifadesi olmadığına göre Semhûdî mescit ifadesini ya konu ile ilgili istifade ettiği diğer kaynak olan İbn Zebâle'nin eserinden almış ya da kendisi sehven veya rivayeti yorumlayarak ilave etmiştir.

4.4.3. Zübeyr b. Avvâm'a İktâ Edilen Arazi

İbn Zebâle, Hz. Peygamber'in Zübeyr b. Avvâm'ın Benî Muhammem'de inşa ettiği mescitte namaz kıldığını ifade etmiştir.¹⁴⁶ İbn Şebbe'nin eserinde Benî Muhammem ile ilgili mevcut iki rivayetten birisi Hişâm b. Amr'dan gelen ve Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mescitleri topluca sıralayan rivayettir. Bu rivayette Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mescitler arasında "Benî Muhammem'deki Zübeyr'e ait sadaka" ifadesi geçmektedir.¹⁴⁷ İkinci rivayet ise Yahudi Muhayrik'in Hz. Peygamber'e vasiyet ettiği, Hz. Peygamber'in de istifade hakkını müslümanlara vakfetmesi hasebiyle "Resûlullah'ın sadakaları" olarak bilinen Benî Nadîr yurdundaki hurma bahçelerinden A'vâf'ın, Benî Muhammem malları arasında sayıldığını beyan etmektedir.¹⁴⁸ Benî Kaynukâ'ya mensup olan Muhayrik'in vakfettiği mallar Benî Nadîr topraklarında bulunmaktadır.¹⁴⁹ Bu rivayet, Benî Muhammem mallarının ya da Benî Muhammem'deki malların Benî Nadîr topraklarında olduğunu, kullanım hakkının da Resûlullah'a ait olduğunu tespit etmemizi sağlayan yönüyle önemlidir.

Hişâm b. Amr'dan gelen İbn Şebbe rivayetindeki "Benî Muhammem'deki

143 İbn Şebbe, I, 50.

144 İfadenin Arapça aslı şu şekildedir: "في مسجد صدقته ميثب"

145 Semhûdî, III, 250.

146 Semhûdî, III, 236.

147 İbn Şebbe, I, 47.

148 İbn Şebbe, I, 111.

149 İbn Sa'd, I, 502.

Zübeyr'e ait sadaka" ifadesi bizi, Hz. Peygamber'in Zübeyr b. Avvâm'a, Benî Nadir topraklarında bir arazi iktâ ettiğini bildiren nakillere götürmektedir. Buhârî'nin (ö. 256/870) yer verdiği bir rivayette Hz. Peygamber'in Benî Nadir topraklarından bir arazi iktâ ettiği ve hanımı Esmâ bint Ebû Bekir'in (ö. 73/692) bir fersahın üçte ikisi¹⁵⁰ kadar olan bir mesafeyi aşarak bu bahçeye gidip hayvanlara yem olmak üzere hurma çekirdeği taşıdığı bildirilmiştir.¹⁵¹ İbn Sa'd'ın eserinde aynı husus "Benî Nadir mallarından içinde hurma bahçesi olan bir arazi" olarak zikredilmiştir.¹⁵² Kaynaklarımızda ayrıca Zübeyr b. Avvâm'ın bahçesini sulama hususunda ensardan bir sahâbî ile yaşadığı münakaşaya yer verilmektedir ki "Harre'nin suyu: الحرة في شريح أو شريح في الحرة" ifadesi açık bir şekilde Avâli bölgesinden doğan ve Sâfile'ye doğru akan su kaynaklarına işaret etmektedir. Söz konusu rivayete göre ensardan olan sahâbî, Zübeyr'den suyu serbest bırakmasını istemiş, Zübeyr reddedince de tartışma Hz. Peygamber'e taşınmış, Hz. Peygamber'in Zübeyr'e "Bahçeni sula, sonra bırak komşunun bahçesine aksın." ifadesi karşısında aslında istediğini almasına rağmen sahâbinin "Tabi o senin halanın oğlu!" tepkisiyle karşılaşan Hz. Peygamber'in kızgınlıktan yüzünün rengi değişmiş ve adeta taraflı hüküm verme öyle değil böyle olur der gibi tepkisini "Arazini sula Zübeyr, sonra da suyu hapset, gönderme, duvarın arkasında biriksın." sözleriyle izhar etmiştir.¹⁵³ İbn Hacer (ö. 852/1449) Buhârî şerhinde söz konusu davada ensardan olan sahâbinin Benî Ümeyye b. Zeyd'e mensup olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁴ Benî Ümeyye b. Zeyd'in yurdunun Avâli'de olduğu kaynaklarımızda açıkça ifade edilmiş olduğundan,¹⁵⁵ Benî Muhammem ifadesiyle kastedilen bahçenin Benî Nadir topraklarından iktâ edilen yer olduğu açıkça

150 "على ثلثي فرسخ". Semhûdî, bu mesafeyi iki mil olarak yorumlamıştır. Bk. Semhûdî, III, 237.

Buhârî rivayetinde Esmâ'nın yürüdüğü mesafeyi gösteren bu ifade muahhar kaynak Şâmi'nin eserinde bağlamından koparılarak "وهي على ثلاثة فراسخ" şeklinde arazinin genişliğine işaret eden bir üslupla zikredilmiştir. Bk. Şâmi, IX, 36.

151 Buhârî, "Fardu'l-humus", 19.

152 İbn Sa'd, III, 104.

153 Buhârî, "Müsâkât", 7, "Tefsîr: Sûretü'n-Nisâ" (4), 11"; Müslim, "Fadâil", 129.

154 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, V, 48-49.

155 Hz. Ömer, hicretle birlikte yaşadıkları zorlukları anlatırken kendisinin Avâli'de yer alan Benî Ümeyye b. Zeyd yurdunda ikamet ettiğini ifade etmiştir. Bk. Müslim, "Talâk", 34. Semhûdî, Benî Ümeyye yurduunu tarif ederken Buthân suyunun ana kollarından birisi olan Müzeynib'in Benî Ümeyye evlerinin arasından geçerek hurma bahçelerine ulaştığını ifade etmiş, bölgenin İhn kuyusu ile Nevâ'im denilen yerin yakınlarında olduğunu ifade etmiştir. Semhûdî, III, 243. Nevâ'im, Mescid-i Nebevî'nin güneyinde uzanan Avâli bölgesinde Benî Nadir'in yaşadığı bölgede bulunan bir yerleşim yeri olarak tanımlanmıştır. İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâ idü'l-ı ılâ alâ (fi) esmâ il'emkine ve'l-bikâ'* (nşr. Ali Muhammed Bicâvî), I-III, Beyrut 1954, III, 1392. Ayrıca bk. Semhûdî, I, 303-304.

anlaşılmaktadır.

İbn Zebâle, kaynaklarımızda açık bir şekilde Hz. Peygamber tarafından iktâ edildiği ifade edilen Benî Nadîr topraklarındaki bu bahçeye Zübeyr'in bir mescit inşa ettirdiğini bildirmiş, Hz. Peygamber'in de bu mescitte namaz kıldığını ifade etmiştir. İbn Zebâle'nin Hişâm b. Urve'den (ö. 146/763)¹⁵⁶ nakille zikrettiği bu mürsel rivayeti destekleyecek bir şahit bulunamamıştır. İbn Şebbe'nin eserinde Hişâm b. Amr'dan gelen ve Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mescitleri topluca ifade eden rivayette, Resûlullah'ın Benî Muhammem'deki Zübeyr'e ait arazide namaz kıldığı ifade edilmek suretiyle hali hazırdaki bir mescide değil mekâna işaret edilmiştir. Hz. Peygamber döneminde iktâ edilen bu bahçeyi Zübeyr b. Avvâm'ın son derece aktif olarak kullandığı ortadadır. Hz. Peygamber'in bu bahçeye misafir olduğunu, misafirliği sırasında gittiği pek çok mekânda yaptığı üzere namaz kıldığını düşünmememiz için hiçbir neden bulunmamaktadır. Ancak Zübeyr'in daha Hz. Peygamber döneminde kişisel olarak buraya bir mescit inşa ettiğini ispat edecek veri elimizde bulunmamaktadır. Diğer kaynaklar tarafından desteklenmediği sürece sadece İbn Zebâle rivayeti üzerinden böyle bir yorumda bulunmak mümkün görülmemektedir. Muhtemelen Hişâm b. Urve kaynaklı İbn Zebâle rivayeti de Hişâm b. Amr kaynaklı İbn Şebbe rivayeti de Resûlullah'ın vefatının ardından yapılan bir mescide işaret etmektedirler.

4.4.4. Mescidü'l-Fadîh

Hz. Peygamber Uhud Gazvesi sonrası düzenledikleri suikast girişimlerinden ötürü hicrî dördüncü yılın Rebülevvel ayında Benî Nadîr Yahudilerini muhasara ettiğinde, çadırını kurdurduğu alanda altı gün boyunca namaz kıldırması¹⁵⁷ İşte Hz. Peygamber'in namaz kıldırıldığı bu mekân ilerleyen süreçte mescide çevrilmiş ve mescide Mescidü'l-Fadîh ismi verilmiştir. Fadîh, üzüm şırası yanında koruk hurmanın (بسر) taşla ezilmesinden sonra kuru hurma ile karıştırılıp¹⁵⁸ fermente olana kadar suda bekletilmesiyle elde edilen bir şarap türü anlamına gelmektedir. Mescide neden bu ismin verildiği ile ilgili kelimenin hem şarap versiyonuna hem de şıra versiyonuna dikkat çeken iki farklı rivayet bulunmaktadır. İlki, râvilerinden Abdülazîz b. İmrân'ın hadis münekkitlerince "lâ yüktebu hadîsuh" ya da "metrûk"

156 Semhûdî, İbn Zebâle rivayetinin kaynağı olarak Hişâm b. Urve'yi göstermiştir. Hemen ardından İbn Şebbe rivayetini zikretmiş ve onun kaynağını da Hişâm b. Urve olarak ifade etmiştir. Bk. Semhûdî, III, 236. Oysa ki İbn Şebbe rivayetinin kaynağı Hişâm b. Urve değil Hişâm b. Amr'dır. İbn Şebbe'nin eserinin tahkikiinde Hişâm b. Amr el-Fezâri'nin sika bir ravi olduğu ifade edilip hakkında bilgi veren cerh-ta'dil kitaplarından referans gösterilmiştir. Bk. İbn Şebbe, I, 47.

157 İbn Şebbe, I, 50; Semhûdî, III, 169-170.

158 İbn Ebû Şeybe, V, 93.

gibi lafızlarla cerh edildiği için zayıf olarak addedilen¹⁵⁹ şöyle bir rivayettir. “Henüz içki yasağının bulunmadığı o dönemde Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669) ve arkadaşları, Resûlullah’ın çadır kurdurduğu yerin yakınlarında hurma şarabı (نضيج)¹⁶⁰ içmekte neki içkinin yasaklandığına dair âyetler¹⁶¹ kendilerine ulaştırılınca, şarapların olduğu deri kırıbalarına ağzını açıp yerlere boşaltmışlardır.¹⁶² Bu nedenle de orada inşa edilen mescide Mescidü’l-Fadîh denilmiştir.¹⁶³ Fadîh, malzemesi koruk ve kuru hurma olduğu için Hz. Peygamber döneminde en çok tüketilen şarap türü olarak tanımlanmaktadır.¹⁶⁴ İkinci rivayet Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde yer almaktadır. Buna göre Mescidü’l-Fadîh’te iken Hz. Peygamber’e, koruk hurma sırasından (fadîh) ikrâm edildiği, bu yüzden inşa edilen mescide Mescidü’l-Fadîh denildiği ifade edilmiştir.¹⁶⁵ Bu hadisin râvilerinden Abdullah b. Nâfi’ (ö. 206/822); Yahyâ b. Ma’in (ö. 233/848), Buhârî ve İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) tarafından cerh edilmiştir.¹⁶⁶ Mescidin neden bu isimle anıldığı ile ilgili iki rivayet senet açısından zayıf sayılsalar da metin tenkidi açısından bir problem taşımamaktadırlar. Alkollü içkileri yasaklayan âyetlerin, Benî Nadîr Gazvesi’nin (4/625) hemen ardından nâzil olduğu tespit olunmaktadır. Bu durumda henüz Nadîrlilerin yurdundan ayrılmamış olan bir kısım sahâbinin toplanıp kuru hurma şarabı içtiklerini, bu esnada ilgili âyetleri duyunca ellerindeki deri kırıbaları ya da testileri boşalttıklarını düşünmek mümkündür. Hz. Peygamber’in günlük hayatında bir geceyi aşmamak şartıyla içinde kuru hurma ya da kuru üzüm bekletilerek yapılan şıraları yahut kuru üzüm, kuru hurma gibi meyvelerin kaynatılmasıyla elde edilen şerbetleri içtiği bilinmektedir. Dolayısıyla mescit

159 Ukaylî, *ed-Du ‘afâ’ül’-kebîr* (nşr. Abdülmü’tî Emîn Kal’acî), I-IV, Beyrut 1984, III, 13; İbn Ebû Hâtim, *İlelül’-hadîs* (nşr. Sa’d b. Abdullah el-Hamid-Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî), I-VII, Riyad 2006, II, 402-403; İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât* (nşr. Abdurrahmân Muhammed Osmân), I-III, y.y. 1983, II, 184.

160 Fadîh için bk. İbn Manzûr, V, 136.

161 İlgili âyetlerin Benî Nadîr Gazvesi’nin hemen ardından, dördüncü yılın Rebîülevvel ayında nâzil olduğu ifade edilmiştir. Bk.

162 İbn Şebbe, I, 50; Semhûdî, III, 169-170.

163 Semhûdî, III, 170.

164 Buhârî, “Mezâlim”, 21; Müslim, “Eşribe”, 3-6; Ebû Dâvud, “Eşribe”, 1.

165 Ahmed b. Hanbel, 427/II, 106; Şâmi, VIII, 97. Yakın ifadelerle bir başka rivayet için ayrıca bk. İbn Ebû Şeybe, V, 96. Heysemî rivayetinde ise aynı durum testinin dibinde kalan koruk hurma sırasından ikram edildiği şeklinde ifade edilmiştir. Bk. Heysemî, *Buğyetü’r-râid fî tahkiki Mecma’i’z-zevâ’id* (nşr. Abdullah Muhammed Derviş), I-X, Beyrut 1994, II, 133; Semhûdî, III, 170.

166 Ukaylî, II, 311; İbnü’l-Cevzî, I, 197; Heysemî, II, 133. Yahyâ b. Ma’in’in bu râvi hakkında “yukteb hadîsuh” sigasını kullanmıştır ki o bu ifadeyi “râvi zayıflardandır.” anlamında kullanmaktadır. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2009, s. 332.

ismini her iki hadiseden de almış olabilir.¹⁶⁷

Her ne kadar yukarıda metinlerine yer verdiğimiz rivayetlerde Hz. Peygamber'e Mescidü'l-Fadîh'te koruk hurma sırası ikram edildiği bildiriliyorsa da İbn Şebbe'nin eserinde yer alan ve Benî Nadîr kuşatması sırasında Hz. Peygamber'in, çadırını sonradan Mescidü'l-Fadîh inşa edilen yerin yakınına kurdurduğu ve namazlarını burada kıldırıldığını bildiren (في موضع/قربا من مسجد الفضية) ifadeler eğer gerçekleştiyse de fadîh ikramının bir mescitte değil, Benî Nadîr kuşatması sırasında Resûlullah'ın karargâh kurduğu ve namaz kıldığı yerde olduğunu göstermektedir. İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) aynı hususu "fi:ني" harfi cerri ile değil de "inde:عند" harfi cerriyle, yani mescide değil de mescidin bulunduğu mekâna dikkat çeken bir üslupla zikretmiştir.¹⁶⁸ Bu durumda Hz. Peygamber sırayı içmekte iken henüz ortada bir mescit olmadığı, inşa edildiğinde ise bu olaya referansla mescide "Fadîh" isminin verildiği anlaşılmaktadır. Zaten ilk grup rivayete göre içki yasağı duyan sahâbîlerin hemen ellerindeki içkileri yerlere dökmüş olmaları da olay gerçekleştiğinde burada mevcut bir mescit olmadığına işaret etmektedir. İbnü'n-Neccâr, bu mescidin Kubâ yakınlarında olup Şems Mescidi olarak da bilindiğini, taş bir yapı olup tepelik bir yerde bulunduğunu söylemiştir.¹⁶⁹ Matarî kaynak göstermeksizin İbnü'n-Neccâr'ın bu söylediklerini Kubâ Mescidi'nin doğusunda olduğu, siyah taşlarla inşa edildiği ve son derece küçük olduğu şeklindeki ilavelerle nakleder.¹⁷⁰ Semhûdî, Matarî kaynağını İbnü'n-Neccâr olarak zikretmediğinden, Mescidü's-Şems ifadesinin sahibinin Matarî olduğunu düşünmüş ve ifadeler aslında İbnü'n-Neccâr'a ait olmasına rağmen bu isimlendirme üzerinden Matarî'yi eleştirmiştir. Semhûdî ayrıca mescidin kendi döneminde kare yapılı olup doğudan batıya 11 zirâ', güneyden kuzeye 11 zirâ uzunluğunda olduğunu ifade etmiştir.¹⁷¹

167 Semhûdî, Matarî'nin kendi zamanında bu mescide "Mescidü's-Şems (Güneş Mescidi)" denildiğini naklettiğini bildirmekte ancak kendisinin böyle bir bilgiye rastlamadığını izah ederken, mescidin neden bu ismi almış olabileceğine dair mevzûât literatürüne de geçmiş olan bazı rivayetleri zikretmektedir. Bk. Semhûdî, III, 169, 171-172. Ayrıca bk. Fatımatüz Zehra Kamacı, "Muahhar Siyer Kaynaklarında Mevzû Hadis Kullanımı", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, yıl 1, sayı 1, s. 34-35.

168 İbn Ebû Şeybe, V, 96.

169 İbnü'n-Neccâr, s. 190.

170 Matarî, s. 134.

171 Matarî, III, 172.

4.5. Benî Nadîr Yurdu ile Mescid-i Nebvî Arasında Kalan Evs-Hazrec Yurtları

4.5.1. Benî Ümeyye b. Zeyd Yurdu

Benî Ümeyye b. Zeyd, Kahtâniler'den gelen Evs kabilesinin kollarındandır. Onlar, Evs'in soyunun devamını sağlayan oğlu Mâlik'in beş erkek çocuğundan birisi olan Avf'ın torunlarıdır. Benî Ümeyye'yi Evs'e bağlayan soy şeceresi şu şekildedir: Benî Ümeyye b. Zeyd b. Mâlik b. Avf b. Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs.¹⁷²

Hiz. Peygamber'in Benî Ümeyye b. Zeyd yurdunda namaz kıldığına dair en önemli rivayetlerden ikisi İbn Şebbe'nin eserinde yer almaktadır. İlkinde İbn Şebbe, araştırılınca aslında Benî Ümeyye yurdunda gerçekleştiği anlaşılan bir hadiseye, Benî Ümeyye'nin ismini hiç zikretmeksizin yer vermiştir. Buna göre zamanla terk edilip yıkılmaya yüz tutmuş bir utum/ucum'un yanında, yine harabe halde bulunan bir alanda Hiz. Peygamber namaz kılmıştır. İlerleyen süreçte bu yapı Hiz. Peygamber'in namaz kıldığı alana doğru yıkılmış ve yıkıntıların üzerinde zamanla çöpler vb. birikerek burası mezbelelik bir yer haline gelmiştir.¹⁷³ İbn Şebbe bir diğer rivayette, Hiz. Peygamber'in ensardan Benî Ümeyye'ye ait bir mescitte namaz kıldığını, mescidin Nüheyk'in mülkiyetinde olan bir yerin yanındaki mezbelelik bir alan olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁴ Kaba bir inceleme ile bu iki rivayet arasında mezbelelik dışında ortak bir nokta varmış gibi görünmemektedir. İlk rivayette Hiz. Peygamber nerede olduğu bilinmeyen boş bir alanda namaz kılmakta, ikincisinde ise Benî Ümeyye yurdundaki bir mescitte namazını eda etmektedir. Bağlantıyı kurmamızı sağlayan İbn Zebâle'nin, "Hiz. Peygamber Benî Ümeyye yurdunda, Nüheyk b. Ebû Nüheyk'in malının yanında, iki harrenin birleştiği bölgedeki mezbelelik yerde namaz kıldı." ifadesidir.¹⁷⁵ Böylece İbn Şebbe'nin yer ismi vermeksizin zikrettiği namaz kılma hadisesinin Benî Ümeyye yurdunda ve en azından bu rivayet bağlamında hali hazırda bir mescitte değil açık bir alanda gerçekleştiği, zamanla bölgedeki yapının yıkılarak mezbelelik halini aldığı, sonradan temizlenerek mescit inşa edildiği anlaşılmaktadır. Elbette bu durum, Benî Ümeyye'nin yurdunda bir mahalle mescidi olmasına ve Hiz. Peygamber'in tüm bu olaylardan bağımsız olarak bir başka vesile ile Benî Ümeyye'ye ait mahalle mescidinde namaz kılmasına mâni bir durum teşkil etmez. Ancak İbn Şebbe'nin mezbelelik detayıyla verdiği söz konusu rivayet, böyle bir duruma değil, boş alana işaret etmekte, sonradan

172 İbn Hazm, s. 334.

173 İbn Şebbe, I, 44.

174 İbn Şebbe, I, 44.

175 Semhûdî, III, 243. Rivayetin Matarî versiyonunda Avâlî'deki ilavesi bulunmaktadır. Bk. Matarî, s. 215.

mescit inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Matarî, Benî Ümeyye yurdunun Benî Hudre Mescidi bağlamında aşağıda bilgi vereceğimiz Hazrec'e bağlı Benî Hâris yurdu ile komşu olduğunu, Benî Ümeyye yurdunun Benî Hâris yurdunun doğusunda yer aldığını ifade etmiştir.¹⁷⁶ Hatta Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Hz. Peygamber'in sohbetine münavebeli olarak katıldığı ensardan arkadaşının Evs'in bir kolu olan Benî Ümeyye b. Zeyd'e mensup olduğu bilinmektedir. Hz. Ömer, Benî Ümeyye b. Zeyd'e mensup olan arkadaşının Avâlî'de ikâmet ettiğini, Hz. Peygamber'in sohbetine dönüşümlü olarak bir gün o bir gün kendisi olacak şekilde katıldıklarını ve birbirlerine bilgi verdiklerini ifade etmiştir.¹⁷⁷ Hatta Müslim (ö. 261/875) rivayetine göre eşlerinden birisi de Avâlî'de Benî Ümeyye b. Zeyd yurdunda ikamet etmektedir.¹⁷⁸ Matarî, bu iki rivayeti birleştirerek Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunma sırası kendisinde olduğunda, Benî Ümeyye b. Zeyd yurdundaki hanımı Ümmü Âsım'ın yanında kaldığını ifade etmiştir.¹⁷⁹ Semhûdî ise Benî Ümeyye yurdunu tarif ederken Buthân suyunun ana kollarından birisi olan Müzeynib'in Benî Ümeyye evlerinin arasından geçerek hurma bahçelerine ulaştığını ifade etmiş, bölgenin İhn kuyusu¹⁸⁰ ile Nevâim denilen yerin yakınlarında olduğunu ifade etmiştir.¹⁸¹ Nevâim, Mescid-i Nebvî'nin güneyinde uzanan Avâlî bölgesinde Benî Nadîr'in yaşadığı bölgede bulunan bir yerleşim yeri olarak tanımlanmıştır.¹⁸² Müzeynib suyu da bu bölgede aktığından iki veri birbirini tamamlamaktadır. Nitekim Semhûdî de, Ka'b b. Eşref'e (ö. 3/624) yapılan suikastla ilgili kaynaklarımızda zikredilen detayların Benî Ümeyye yurdu ile Benî Nadîr yurdu yani Avâlî bölgesi arasındaki bağlantıyı daha iyi anlamamızı sağladığını ifade etmektedir.¹⁸³ İbn İshâk'ın (ö. 151/768) verdiği bilgilere göre Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663) ve beraberindekiler, Benî Nadîr yurdunda suikastı gerçekleştirdikten sonra geri dönüş güzergâhları şu şekilde olmuştur: Benî Ümeyye b. Zeyd yurdu ardından Benî Kurayza yurdu, sonra Buâs ve nihayet Harretûlarîd.¹⁸⁴ Semhûdî son olarak, bizzat yaptığı araştırmada bahsettiği yerin yakınlarında yer alan Harretüşşarkiyye'de Müzeynib suyunun aktığı güzergâhta Benî Ümeyye yurdundan kalmış olabilecek kalıntılara rastladığını ifade etmiştir.¹⁸⁵

176 Matarî, s. 215; Semhûdî, III, 243.

177 Buhârî, "İlim", 27.

178 Müslim, "Talâk", 34.

179 Matarî, s. 215; Semhûdî, III, 243.

180 Avâlî bölgesinde bir kuyu tanımlaması için bk. İbnüz-Ziyâ el-Mekkî, s. 248.

181 Semhûdî, III, 243.

182 İbn Abdülhak el-Bağdâdî, III, 1392; Semhûdî, I, 131.

183 Semhûdî, III, 244.

184 İbn Hişâm, III, 443; Vâkıdî, I, 190; İbn Seyyidünnâs, I, 451.

185 Semhûdî, III, 243.

4.5.2. Benî Hâris b. Hazrec Yurdu

Hazrec'den türeyen alt kollardan birisi de Benü'l-Hâris olup Mescid-i Nebevî'ye bir mil mesafede bulunan Sünh isimli bölgede ikamet etmekteydiler.¹⁸⁶ Sünh girişte de izah edildiği üzere Âliye ile Sâfile arasında sınır bölgesidir ve kaynaklarımızda zaman zaman Âliye'ye zaman da Sâfile'ye dahil gibi gösterilmiştir. Biz tasnifimizde Semhûdî'nin, Sünh'ün Âliye'nin bitiş noktasında yer aldığı, daha ileriye gidenin Sâfile'ye girmiş olacağı yönündeki açıklamasını dikkate alarak¹⁸⁷ Benî Hâris b. Hazrec yurdunu Âliye bölgesinde açıklamayı uygun gördük. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Benî Hâris b. Hazrec'ten Habîbe bint Hârice ile evlilik yapmış¹⁸⁸ ve bunun için sıklıkla Sünh'e gidip gelmiştir. Hatta Resûlullah'ın vefat ettiği gün de rahatsızlığı dolayısıyla bir süredir gidemediği Sünh'teki eşinin yanına gittiği rivayet edilmiştir.¹⁸⁹

Hz. Peygamber'in Sünh'e yaptığı ziyaretler ile ilgili kaynaklarımızda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Benî Hâris yurdu ile ilgili tespit edebildiğimiz tek müstakil rivayet İbnü'n-Neccâr'ın ve ondan iktibasta bulunan Matarî'nin eserinde tespit edilmiştir. İbnü'n-Neccâr'ın Zübeyr b. Bekkâr'ı (ö. 256/870) da zikrettiği bir senetle yer verdiğine göre Hz. Peygamber Benü'l-Hâris'in yurduna gelmiş ve onları hastalıktan zayıf düşmüş bir halde görünce ne olduğunu sormuştur. Hummaya tutulup perişan olduklarını söylediklerinde de "Neden Suayb'dan yararlanmıyorsunuz?" diye sormuştur. "Ne yapalım?" diye sorduklarında da toprağını humma tedavisinde kullanmalarını tavsiye etmiştir. Rivayetin devamında Benü'l-Hâris'in tavsiyeye uyduktan sonra şifa buldukları ifade edilmiştir. Suayb, Buthân vadisinde Mâcişûniyye'nin aşağısında bir yer olarak tanımlanmıştır. Orada çamurundan istifade edilen bir çukur bulunmaktadır. İbnü'n-Neccâr kendi döneminde de bu çukurun mevcut olduğunu, insanların bu çamuru vücutlarına sürüp deri döktükten sonra şifa bulduklarını, hatta kendisinin de çamurdan vücuduna sürdüğünü söylemiştir.¹⁹⁰

Elde ettiğimiz veriler Hz. Peygamber'in Benü'l-Hâris'in Avâlî'deki yurdunu ziyaret ettiğini açıkça göstermektedir. Ancak burada bir mahalle mescidi olduğunu ve Resûlullah'ın bu mescitte namaz kıldığını bildiren tek delil, makalenin girişinde detaylarını zikrettiğimiz ve Resûlullah dönemdeki mescitleri topluca bir arada

186 Bekrî, *Mu'cemü me'sta' cem min esmâ' i'l-bilâd ve'l-mevâzi' (mevâkı')* (nşr. Mustafa es-Sakkâ), I-IV, Kahire 1945-1951, III, 760; Fîrûzâbâdî, s. 187.

187 Semhûdî, IV, 314.

188 Belâzürî, X, 71. İbnü'l-Esir rivayetinde Habîbe'nin ismi zikredilmemiştir. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut t.y, II, 147.

189 Belâzürî, X, 71; Sem'ânî, *el-Ensâb* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî ve dğr.), I-X, Haydarabad 1962, VII, 168.

190 İbnü'n-Neccâr, s. 63; Matarî, s. 137-138.

zikreden mürsel üç rivayetten üçüncüsünde yer almaktadır. Hişâm b. Amr'dan gelen tarikte söz konusu mekân, Benî Hâris Mescidi ve Sünh Mescidi şeklinde iki ayrı mescit gibi arka arkaya zikredilmiştir.¹⁹¹ Semhûdî'nin bildirdiğine göre benzer bir rivayet İbn Zebâle'nin eserinde de mevcuttur.¹⁹² Yine de Hz. Peygamber döneminde burada bir mahalle mescidi olduğunu söyleyebilmek için bu mescidin isminin açıkça zikredildiği başka rivayetlere ihtiyaç duyulmaktadır. Şu durumda Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bu mekânın sonradan mescide çevrilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

4.5.3. Benî Hudre Yurdu

Kahtâniler'e mensup büyük bir kabile olan Hazrec'den doğan pek çok kol bulunmaktadır. Hâris b. Hazrec bunlardan birisidir. Hâris b. Hazrec'den doğan alt kollar ise Benî Hudre ve Benî Hudâre'dir.¹⁹³ Kabilenin soyu Hudre b. Avf b. Hâris b. Hazrec olarak zikredilmiştir.¹⁹⁴ Çok hadis rivayet eden sahâbîlerden Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Hazrec'in alt kollarından olan Benî Hudre'ye mensuptur.¹⁹⁵ Kaynaklarımızda Avâlî bölgesinde olduğu bilinen Benî Ümeyye yurdu ile Hâris b. Hazrec'in yurdunun yan yana olduğu belirtildiğinden,¹⁹⁶ Hâris b. Hazrec'in bir kolu olan Benî Hudre'nin de Avâlî bölgesinde ikâmet ettiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber Benî Hudre yurdunu ziyaret etmiş ve buradaki evlerden birisinde namaz kılmıştır. İbn Şebbe, söz konusu hadiseyi, iki farklı rivayet ile zikreder. İlk rivayette “Hz. Peygamber Benî Hudre Mescidi'nin yanındaki evde namaz kıldı.” denilmiştir.¹⁹⁷ İkinci rivayette ise “Hz. Peygamber Benî Hudre Mescidi'nde namaz kılmadı.”¹⁹⁸ denilerek olumsuz bir ifadeye yer verilmiştir. Matarî, konuyu ele alırken hem “Hz. Peygamber Benî Hudre'ye mensup bazı kimselerin evinde namaz kıldı.” şeklinde bir rivayete yer vermiş hem de İbn Zebâle'ye atfen Hz. Peygamber'in Benî Hudre Mescidi'nde namaz kıldığını bildiren bir nakil zikretmiştir. Ayrıca Benî Hudre Mescidi'nin Beytülhayye ile karşı karşıya olduğu şeklinde ilginç bir detay vermiştir.¹⁹⁹ Semhûdî, bu detayı Müslim'in tahrîc ettiği bir rivayetle bağdaştırarak durumu daha da dikkat çekici hale getirmektedir. Semhûdî'nin kurduğu bağlantıya göre Beytülhayye denilen

191 İbn Şebbe, I, 47.

192 İbn Şebbe, I, 46.

193 İbn Hazm, s. 472.

194 Muhammed b. Habîb, *Mu telifü'l- abâ il ve mü telifühâ* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire t.y, s. 91.

195 Belâzürî, I, 403.

196 Semhûdî, III, 243.

197 İbn Şebbe, I, 53.

198 İbn Şebbe, I, 55.

199 Matarî, s. 210.

bu ev, Hendek Gazvesi (5/627) sırasında hendeklerde çalışan yeni evli bir sahâbinin gün ortasında Resûlullah'tan izin alıp evine gittiği sırada dramatik bir hadiseye ev sahipliği yapmıştır. Hadise şu şekilde gerçekleşir: Genç gelip Hz. Peygamber'den izin alır. Bu birkaç defa daha gerçekleşince Hz. Peygamber, Benî Kurayza'dan gelebilecek tehlikelerden endişe ettiğini söyleyerek genci yanına silah alması için uyarır.²⁰⁰ Genç de mızrağını alır ve yola koyulur. Eve varıp da karısını dışarıda görünce kıskançlık duyguları kabırır ve tepki gösterir. Karısı, boş yere hiddetlenmemesini, evin içinde olanı görmesini söyler. Sahâbî içeri girince, yatağının üzerinde kocaman bir yılan görür. İpin iki ucuna boncuk dizer gibi mızrağı yılanı geçirdikten sonra dışarı çıkartır. Ancak yılan henüz ölmemiştir ve ani bir saldırıyla sahâbiyi öldürür. Gözlemci bu durumu "Hangisinin daha önce ruhun teslim ettiği anlaşılamadı." şeklinde ifade etmiştir.²⁰¹

Her ne kadar muahhar şehir tarihçisi Semhûdî, İbn Zebâle'nin günümüze gelmeyen eserinde Hz. Peygamber'in Benî Hudre Mescidi'nde namaz kıldığını bildiren bir rivayete yer verdiğini ifade etse de sadece bu rivayetten yola çıkarak bu dönemde Benî Hudre yurdunda bir mescit olduğunu ve Hz. Peygamber'in orada namaz kıldığını ifade etmek mümkün değildir. Nitekim İbn Şebbe'nin verdiği detaylar Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerin bir ev olduğunu ifade etmektedir. İbn Şebbe'nin Hz. Peygamber'in namaz kıldığı ev ile mescidin yan yana olduğunu ifade etmiş olması da vefatından sonraki süreçte mescitlerin yerinin belirlenmesinde onun namaz kıldığı mekânların esas alınması sürecine işaret etmektedir. İbn Şebbe'nin "Hz. Peygamber'in Benî Hudre Mescidi'nde namaz kılmadığını" bildiren rivayeti de Hz. Peygamber namaz kılarken mescidin orada olmadığı, sonradan inşa edildiği şeklinde anlamak yerinde olacaktır. Anlaşılan Hz. Peygamber Benî Hudre yurdunda bir evde namaz kılmış, sonradan o evi de içine alacak şekilde bir mescit inşa edilmiştir. Matârî, Benî Hudre yurdunun Bussa kuyusunun hemen yanında olduğunu, Ebû Saîd el-Hudrî'nin utumunun da burada bulunduğunu ifade etmiştir. Hatta utuma ait kalıntılar, Matârî dönemine kadar ulaşmıştır.²⁰² Fîrûzâbâdî, Benî Hudre'nin yurdunda Ecred isimli bir utumları ve Bussa isimli bir kuyuları olduğu şeklinde önemli detaylar zikreder. Bussa Ebû Saîd el-Hudrî'nin dedelerine aittir.²⁰³ Semhûdî kadı Zekvâ b. Sâlih'in, bu kuyunun yanındaki araziye kendisi için bir ev yaptırdığını ek bir bilgi olarak zikretmiştir.²⁰⁴

200 Gencin yurdunun Benî Kurayza yurdunu da içine alan Âliye bölgesinde olması bu endişeyi daha da anlamlı hale getirmektedir.

201 Müslim, "Selâm", 139; Demîrî, *Hayâtü'l-hayevân* (nşr. İbrahim Salih), I-IV, Dımaşk 2005, II, 186.

202 Matârî, s. 210.

203 Fîrûzâbâdî, s. 8; Semhûdî, III, 238.

204 Semhûdî, III, 238-239.

4.5.4. Benü'l-Hublâ Mescidi

Bilindiği üzere Hazrec kabilesi, Hazrec'in Cüşem, Avf, Hâris, Amr ve Ka'b adlı beş oğlundan çoğalmıştır. Sâlim ya da Hublâ Avf'tan türeyen bir kol olup soy şeceresi Hublâ/Sâlim b. Ganm b. Ganm b. Avf b. Hazrec'tir. Soy, Sâlim'in oğlu Mâlik'le devam etmiş olup münafıkların reisi olarak bilinen Abdullah b. Übey b. Selûl (ö. 9/631) Benü'l-Hublâ'ya mensuptur.²⁰⁵ Hz. Peygamber'in Benü'l-Hublâ Mescidi'nde namaz kıldığı bildiren iki şehir tarihçisinden birisi İbn Zebâle diğeri de İbn Şebbe'dir. İbn Zebâle rivayeti ile İbn Şebbe'nin iki rivayetinden birisi Hişâm b. Amr'dan gelen ve Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mescitleri topluca bir arada zikreden rivayettir.²⁰⁶ İbn Şebbe'nin Benü'l-Hublâ mescidinin ismini zikrettiği ikinci rivayet ise Sa'd b. İshâk b. Ka 'b'dan gelen mürsel bir rivayettir ve Hz. Peygamber'in namaz kıldığı beş mescit içinde Benü'l-Hublâ mescidini de zikretmiştir.²⁰⁷ Matarî'nin zikrettiğine göre Benü'l-Hublâ'nın yurdu Kubâ ile yukarıda Buthân vadisinin doğusunda yer aldığından bahsettiğiniz Benü'l-Hâris b. Hazrec yurdu arasında, yani Avâlî bölgesindedir. Hummâ hastalığının tedavisinde kullanıldığı ifade edilen Suayb isimli balçık yapılı bir bölgenin de yanındadır. Ayrıca Matarî Benî Hâris b. Hazrec yurdunun kendi döneminde Benî kelimesinin atılması suretiyle yani Hâris olarak isimlendirildiğini söylemiştir.²⁰⁸ Benî Hâris yurdu ile Benî Muâviye yurdunun komşu, Benî Muâviye yurdunun da Benî Nadîr yurdunun dönüş yolunda olduğunu düşündüğümüzde Benü'l-Hublâ yurdunu bu saydıklarımızla birlikte Âliye bölgesine, Benî Nadîr topraklarının kuzeyine yerleştirmek mümkün görülmektedir. Hz. Peygamber'in en azından İbn Übey'den ötürü ziyaret ettiğini bildiğimiz bölgede Hz. Peygamber döneminde hali hazırda mevcut bir mahalle mescidi ile ilgili kaynaklarımıza mescitleri topluca bir arada zikreden mürsel rivayetlerden başka herhangi bir detay yansımamıştır. Hz. Peygamber'in ziyaretleri esnasında namaz kıldığını tahmin ettiğimiz bölgedeki bu mekânlar zamanla mescide çevrilmiş olmalıdır.

4.6. Âliye Bölgesinde Tam Olarak Konumu Tespit Edilemeyen Mescitler: Mescidü Benî Hatme ve Mescidü'l-Acûz:

Benî Hatme Evs'in bir kolu olup soy şeceresi Cüşem b. Mâlik b. Evs olarak tespit edilmiştir. Hatme, Cüşem'in oğlu Abdullah'ın diğer ismidir.²⁰⁹

205 İbnü'l-Kelbî, I, 417; İbn Hazm, s. 354.

206 İbn Şebbe I, 47; Matarî, s. 215; Semhûdî, III, 233.

207 İbn Şebbe, I, 46.

208 Matarî, s. 215.

209 İbnü'l-Kelbî, I, 383; İbn Hazm, s. 343.

Şehir tarihçilerinden İbn Zebâle ve İbn Şebbe, Hz. Peygamber'in Benî Hatme Mescidi'nde namaz kıldığını bildiren mürsel bir rivayete yer vermişlerdir.²¹⁰ İbn Şebbe'nin eserinde Benî Hatme Mescidi ayrıca Hz. Peygamber'in Evs'in Mâlik isimli oğlundan türeyen bir diğer boy olan Benî Vâil'in mescidinde namaz kıldığını bildirdiği bir rivayetin devamında zikredilmiştir. İlgili rivayette Hz. Peygamber'in Benî Hatme yurdundaki kubbenin yanındaki Mescidü'l-Acûz'da namaz kıldığını ayrıca Berâ b. Ma'rûr'un (ö. 622) kabrinin yanındaki Mescidü'l-Acûz'da da namaz kıldığını ifade edilmektedir.²¹¹ Yani Hz. Peygamber Evs'in Mâlik'ten türeyen bir kolu olan Benî Vâil Mescidi'nin yanındaki Beytü'l-Ukde'de, yine Mâlik'ten türeyen bir diğer kolu olan Benî Hatme yurdundaki Mescidü'l-Acûz'da ve Hazrec'in Selime koluna mensup olan Berâ b. Mâ'rur'un kabrinin yanında, Benî Seleme yurdundaki bir başka Mescidü'l-Acûz'da namaz kılmış olmaktadır. Rivayette açıkça ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in Benî Vâil yurdunda ziyaret ettiği yer, mescit değil bir evdir. Yaptığımız araştırmalar Resûlullah'ın ziyaret ettiği ev ve namaz kıldığı mekân dikkate alınarak bölgeye sonradan bir mescit inşa edildiğini göstermektedir. Berâ b. Ma'rûr'un mensup olduğu Hazrec'in Benî Seleme yurduna yapılan mescit de aynı şekilde inşa edilmiştir. Dolayısıyla Benî Seleme yurdunda da ziyaret edilen, mescit değil evdir. Zaten Hz. Peygamber'in evinde ziyaret ettiği insanların ilerlemiş yaşlarından ötürü ileriki dönemlerde inşa edilen bu mescitlere Mescidü'l-Acûz denilmiştir.

Evs'in Mâlik isimli oğlundan türeyen Benî Hatme yurdunun da diğer ikisinden bir farkı bulunmamaktadır. Hz. Peygamber burada da ev ziyaretlerine bulunmuş, namaz kılmış, namaz kıldığı evlerin yerine yapılan mescitler de bu yüzden Mescidü'l-Acûz olarak isimlendirilmiştir. Nitekim İbn Şebbe rivayetinde "Benî Hatme'deki Mescidü'l-Acûz'da namaz kıldı." ifadesine karşılık aynı ifadeye yer veren Matârî, cümlelerin devamında O Benî Süleym'e mensup bir kadındı.²¹² diyerek, Mescidü'l-Acûz ifadesindeki acûz kelimesinin, Resûlullah'ın evini ziyaret ettiği Benî Süleym'li bir kadından kaynaklandığı adeta izah etmektedir. Semhûdî ise kadının mensubiyetini "O, Benî Süleym ve Benî Zafar'a mensup bir kadındı." sözleriyle ifade etmiştir.²¹³ Muahhar siyer kaynaklarından Şâmî'nin (ö. 942/1536) İbn Zebâle'ye nispetle verdiği yer verdiği rivayet ise ev ziyareti ile mescit ziyaretini ayırması yönüyle ilginçtir. İlgili rivayette Şâmî İbn Zebâle'den naklen, "Hz. Peygamber Benî Hatme'ye geldi. Yaşlı bir kadının evinde namaz kıldı. Sonra çıktı ve Benî Hatme Mescidi'nde namaz kıldı. Sonra kuyularına

210 İbn Şebbe, I, 47; Semhûdî, III, 242. Matârî'nin eserinde yine İbn Zebâle kaynaklı olan rivayette kabilenin ismi "Hutme" olarak harekelenmiştir. Bk. Matârî, s. 218.

211 İbn Şebbe, I, 51.

212 Matârî, s. 218.

213 Semhûdî, III, 242.

gitti.”²¹⁴ demek suretiyle açıkça bir ev ziyaretinden bahsetmiş, sonra da mescide gidildiğini ifade etmiştir. Oysaki Semhûdî kaynaklı İbn Zebâle rivayetinde ev ziyareti ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Eldeki veriler bir bütün olarak incelendiğinde, tıpkı Benî Hatme çevresinde yer aldığı anlaşılan Benî Vâil ve Benî Selime yurduna yapılan ziyaretlerde olduğu gibi Benî Hatme yurduna yapılan ziyaretin de yaşlı bir kadının evine gerçekleştiğini, sonradan burada inşa edilen mescide de bu olaya atıfla Mescidü'l-Acûz denildiğini düşünmemize sebep olmaktadır. Her ne kadar kaynaklarımızda Benî Hatme'nin yurdunun konumu ile ilgili net bir bilgi elde edilememişse de Benî Vâil ve Benî Selime yurtları ile birlikte anıldığından, Benî Hatme yurdunun da Âliye bölgesinde yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır.

5. Resûlullah'ın Akîk Vadisinde Namaz Kıldığı Mekânlar

Akîk Vadisi, Medine'nin güneybatısında yer alan, su kaynakları, kuyuları ve hurma bahçeleriyle meşhur verimli bir vadidir. Arap Yarımadası'nın pek çok bölgesinde aynı adla anılan yerler bulunmakta iken Medine çevresi söz konusu olduğunda Akîk, Büyük Akîk ve Küçük Akîk olarak ikiye ayrılır.²¹⁵ Medine'den Mekke'ye gidilirken kullanılan ana güzergâhın başlangıcındaki bu vadi aynı zamanda Hz. Peygamber'in, Medinelilere mikat yeri olarak belirlediği Zülhuleyfe'nin de bulunduğu bölgedir.²¹⁶ Âliye Mescid-i Nebevî'nin güney yönünde yer alırken Akîk Vâdisi güney batı istikametinde Mekke'ye giden yol üzerinde uzanmaktadır. Âliye bölgesinden sonra araştırmamızda şimdi de Akîk Vadisi'nde Hz. Peygamber namaz kıldığı için ilk dönemde mescit inşa edilmiş olan üç mekân hakkında bilgi verilecektir.

5.1. Büyûtu's-Sukyâ

Sukyâ, Medine-Mekke sahil yolu üzerinde, Medine'nin güneyine doğru Akîk Vadisi ve Harretülgarbiye üzerinde ilerlerken Ebvâ'ya varmadan, Kızıldeniz sahiline yakın, tatlı suları ile meşhur bir bölgedir.²¹⁷ İsmi de tatlı sularından almıştır. Medine'ye olan uzaklığı hakkında yürüme mesafesi olarak iki ile dört gün arasında farklı rakamlar zikredilmiştir.²¹⁸ Hz. Peygamber Bedir Gazvesi için

²¹⁴ Şâmî, VII, 227.

²¹⁵ Bekrî, III, 953; Yâkût, IV, 156.

²¹⁶ Buhârî, “Hac”, 7-12; Müslim, “Hac”, 11-18.

²¹⁷ Semhûdî, IV, 157.

²¹⁸ Semhûdî, IV, 92.

yola çıktığında Benî Dinâr Yolu²¹⁹ denilen bir yol üzerinde ilerlemiş Medine'ye yaklaşık 150 km. mesafede bulunan Bedir kuyularına varmadan önce, Buk' denilen yerde konaklamıştır. Vâkîdî, Büyûtu's-Sukyâ'nın burada olduğunu ifade etmiştir.²²⁰ Sukyâ kelimesi Arapçada tatlı su kaynaklarını ve bu kaynaklardan istifade edilmek üzere açılmış pek çok kuyuyu ifade etmektedir. İşte bu kuyulara ve çevresinde oluşan yapılara bir bütün olarak Büyûtu's-Sukyâ ismi verilmiştir.

Sukyâ Mescidi'nin inşasına sebep olan hadise Hz. Peygamber'in Bedir kuyularına varmadan önce konakladığı Buk' ya da Sukyâ bölgesinde namaz kılıp dua etmiş olmasıdır. Konu ile ilgili başlıca rivayetler Tirmizî (ö. 279/892) ve İbn Şebbe kaynaklıdır. İbn Şebbe rivayetinde Hz. Peygamber'in Bedir'e doğru giderken Harre'deki Sukyâ'da müslümanları teftiş ettiği ve namaz kıldığı ifade edilmiştir.²²¹ Tirmizî ise hasen-sahih kaydıyla Ali b. Ebû Tâlib'in (ö. 40/661) şöyle söylediğini rivayet eder: "Hz. Peygamber'le çıktık, Harretü's-Sukyâ'da Sa'd b. Ebû Vakkâs'a (ö. 55/675) ait araziye geldiğimizde Hz. Peygamber "Bana abdest suyu getirin." dedi. Abdest aldı, sonra kalktı, kibleye döndü ve şöyle dua etti: "Allahım, İbrahim senin kulun ve halilin idi ve Mekke halkının bereketi için dua etti. Ben de senin kulun ve Resûlünüm ve Mekkelilere verdiği bereketi Medinelilere de nasip etmeni, Medinelilerin kazancını bereketli kılmanı diliyorum."²²² Tirmizî rivayetinde "Sa'd b. Ebû Vakkâs'a ait Harretü's-Sukyâ"²²³ ifadesi kullanılmıştır. Bölgenin ve buradaki su kuyularının durumu bilinmezse bu ifade, sanki o toprakların tamamı Sa'd'a aitmiş gibi algılanabilir. Bizim bu ifadeyi "Harretü's-Sukyâ'da Sa'd b. Ebû Vakkâs'a ait arazi" şeklinde tercüme etmemizi kolaylaştıran, coğrafya kitaplarının verdiği bilgiler yanında araziye, su kaynaklarını ve Sa'd'ın orada mülkü olduğunu net bir şekilde ifade eden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) rivayetidir. Rivayetdeki ifade şu şekildedir: Hz. Peygamber abdest aldı, sonra Harre'nin Büyûtu's-Sukyâ olan tarafında bulunan ve Sa'd b. Ebû Vakkâs'a ait olan arazide namaz kıldı." Ahmed b. Hanbel rivayetinde, Resûlullah'ın dua lafzına ilişkin farklılıklar mevcuttur. Buna göre Resûlullah yukarıdaki ifadeler ek olarak "Allahım, bize Mekke'yi sevdirdiğin gibi Medine'yi de sevir, vebayı oradan uzak eyle. Halilin İbrahim nasıl Mekke'nin harem olduğunu ilan etti ise ben de Medine'nin iki kara taşlığı arasını harem olarak belirledim." demiştir.²²⁴ Her üç rivayette de harre ifadesinin geçtiği görülür. Buradaki harreden kasıt, Medine'nin

219 Benî Dinâr Neccâroğulları'nın bir koludur. Bk. Semhûdî, IV, 157.

220 Vâkîdî, I, 21.

221 İbn Şebbe, I, 52; Aynî, IV, 403; Semhûdî, III, 197.

222 Tirmizî, "Menâkıb", 67; Semhûdî, III, 198.

223 "بحرة السقيا التي كانت لسعد بن أبي وقاص".

224 Ahmed b. Hanbel, 1661/V, 309. Heysemî, Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği hadisin ricâlinin sahih ricâli olduğunu söylemiştir. Bk. Heysemî, III, 654; Semhûdî, III, 198.

güneyi boyunca uzanan ve Sukyâ bölgesini de içine alan Harretülgarbiye olabilir. Vâkıdî, Hz. Peygamber'in Sukyâ kuyuları yakınlarında namaz kılıp Medine için detayları yukarıda zikrettiğimiz duayı ettiğini nakletmiştir.²²⁵

İbn Zebâle öncesi ya da sonrası tüm kaynaklar Hz. Peygamber'in hali hazırda inşa edilmiş bir mescitte değil bölgede, kuyuların yanındaki arazide namaz kıldığını ifade etmişken Semhûdî'nin aktardığına göre İbn Zebâle, şöyle bir anlatım tarzını tercih etmiştir: "Hz. Peygamber Sukyâ'da Bedir ordusunu teftiş etti, mescidinde namaz kıldı. Medine halkının kazancını bereketli kılması ve her yerden şehre rızık gelmesi için dua etti."²²⁶ Oysa ki Sukyâ ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz rivayetler, Hz. Peygamber döneminde orada mescit olmadığını açık bir şekilde gözler önüne sermektedirler. Bu durumda İbn Zebâle rivayeti, bölgenin Hz. Peygamber dönemindeki değil, müellifin yaşadığı dönemdeki yani hicrî ikinci yüzyılın sonu itibarı ile içinde bulunduğu durumu tasvir etmektedir. Şehir tarihçileri İbnü'n-Neccâr ve Matari'nin Sukyâ Mescidi ile ilgili sessizlikleri, mescidin ve kalıntılarının zamanla yok olduğunu gösterse de Semhûdî, araştırmacı tarihçilik örneği göstererek bölgeyi incelemiş ve mescide ait olabilecek bir temel keşfince hemen bir ekip kurarak temelin içerden kazılmasını istemiştir. Böylece mescidin mihrâbı, kare yapısı, üst üste konulmuş taş ve kireçle örülmüş duvarlarına dair kalıntılar ortaya çıkarılmıştır. Semhûdî, mescidin temeline ait kireçle kaplanmış kısmın yarım zirâ'dan fazla olduğunu, uzun zaman önce yapılmış izlenimi bıraktığını ifade etmektedir. Semhûdî'nin anlattığına göre temel açığa çıkınca pek çok kimse görmeye gelmiş ve sonrasında inşa edildiği ilk dönemdeki kare temel esas alınarak 7 zirâ genişliğinde yeni bir mescit inşa edilmiştir.²²⁷ *Vefâ'nın nâşiri Kâsım es-Sâmerrâi*, Semhûdî'nin mescidin bânîsini zikretmemesinin yeniden inşa çalışmalarının finansörünün kendisi olmasından kaynaklı olabileceğini ifade etmiştir.²²⁸

5.1. Feyfâülhabâr

Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi'ne giderken takip ettiği güzergâh üzerinden bulunan Feyfâülhabâr²²⁹ Akik Vadisi'nin batısında vadiye akan üç büyük su kaynağından ikincisinin yanında yer almaktadır. İbnü'l-Fakîh'in bildirdiğine göre

225 Vâkıdî, I, 22; Makrîzî, *İmtâ'ü'l-esmâ' bimâ li'r-Resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (nşr. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsi), I-XV, Beyrut 1999, I, 82; Semhûdî, III, 199.

226 Semhûdî, III, 200.

227 Semhûdî, III, 200.

228 Semhûdî, III, 200, 3. dipnot, nâşirin notu.

229 Yâkût, II, 392.

Akık Vadisi'ne akan üç su kaynağı (الجماعات/جاء) rıdatkamnulub. Birincisi "Tudâru' Suyu:تضارع:جاء" ikincisi "Ümmü Hâlid Suyu:خالد:جاء ام" ve sonuncusu da "Âkir Suyu:العاق:جاء" olarak bilinmektedir.²³⁰ Feyfâülhabâr, Hz. Peygamber'in sağmal develeri ile zekât develerinin otlatıldığı işte bu ikinci su kaynağının yani Ümmü Hâlid suyunun aktığı yerde bulunmaktadır.²³¹ Matari'nin verdiği bilgilere göre Feyfâülhabâr'a ulaşabilmek için Akık Vadisi'nin batısında yer alan ve Cemâvât denilen sıra dağların batısına geçmek gerekmektedir.²³² Semhûdî de bu yöne doğru yürüyerek Matari'nin verdiği bilgileri doğrulamış ve bizzat gördüğü Cemâvât dağlarını büyük bir sıradağ olarak tanımlamıştır.²³³

Hiz. Peygamber, hicretin ikinci yılında sahil yoluyla Suriye'ye gitmekte olan bir Kureyş kervanına baskın yapmak üzere yola çıkar. Medine'den çıkınca önce Hazrec'e bağlı Benî Neccâr'ın bir kolu olan Benî Dînâr'ın yerleştiği yurda giden dağ yolundan ilerleyen Resûlullah, ardından, su kaynaklarının bol olduğu, toprağı yumuşak, zemininde yakın bir zamanda çekilen suların taşıdığı küçük taşlar olan düzlük bir alana, bir vadiye ulaşır (Bathâ:بطحاء; Feyfâülhabâr: فيفاء الخبار).²³⁴ Feyfâülhabâr denilen bu yerde sık dalları olan ve dallarının üzerinde çiçekler açmış bulunan bir ağacın²³⁵ altında konaklar, burada namaz kılar. Sonra da pişirilen yemekten yiyip Müşterib/Müşeyrib²³⁶ denilen su kaynağından getirilen sudan içer. İbn İshâk, Resûlullah'ın burada namaz kıldığını ifade ettikten sonra "فتم مسجده" demek suretiyle, burada sonradan mescit inşa edildiğini ifade etmiştir.²³⁷ Kaynaktaki ifade tam olarak şu şekildedir: "ونزل تحت شجرة ببطحاء ابن ازهر يقال لها ذات الساق" Dikkat edileceği üzere İbn İshâk rivayeti Hz. Peygamber'in Feyfâülhabâr'daki bir mescitte namaz kıldığını değil, bir ağacın yanında namaz

230 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân* (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1996, s. 82. Ümmü Hâlid suyu için ayrıca bk. Yâkût, II, 184.

231 İbn Şebbe, I, 96; Yâkût, IV 323; Semhûdî, III, 252.

232 Matari, s. 220.

233 Semhûdî, III, 252.

234 Vadinin durumunu anlatmak için kullanılan Bathâ, Arap Yarımadası'nda pek çok farklı yerin tanımında kullanılan ve bir özel isim olmaktan ziyade mevcut yerin arazi yapısını ifade eden bir terimdir. Bu yüzden Bathâ şeklinde özel isim olarak değil, özellikleri ile metinde vurgulanmıştır. Bk. İbn Manzûr, I, 218. Ayrıca bk. Yâkût, I, 526-527.

235 Rivayette yer alan 'شجرة ابن ازهر يقال لها ذات الساق' ifadesi sanki özel bir ağaç türünü tanımlıyormuş izlenimi verse de yaptığımız araştırmalar, ifadenin ağacın cinsi ya da türünden ziyade dalları ve çiçekleri olduğunu tarif ettiğini ortaya koymaktadır.

236 İbn Hişâm metninde "مُشْتَرِب:المشترَب", Taberî metninde ise "مُشْهَرِب:المشهرِب" olarak zikredilmiştir. Bk. Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), I-XI, Beyrut 1967, II, 405.

237 İfade tam olarak şu şekildedir: "فصلى عندها فتم مسجده". Bk. İbn Hişâm, II, 331.

kıldığını, sonradan namaz kıldığı yerde mescit inşa edildiğini ifade etmektedir. Muahhar şehir tarihi kaynaklarından Matarî ise bizzat bu rivayeti şahit göstererek Resûlullah'ın namaz kıldığı mescitler arasında Feyfâulhabâr Mescidi'ni zikretmiştir.²³⁸ Semhûdî, bu mescidi kendi döneminde Medine'de kalıntısı bulunmayan ancak yönü bilinen mescitler arasında zikretmiş ve Feyfâulhabâr Mescidi başlığı altında önce İbn İshâk'ın rivayetini sonra da konu ile bağlantılı gördüğü diğer bilgileri sıralamıştır. Her ne kadar açıkça Hz. Peygamber'in bu mescitte namaz kıldığını ifade etmese de Semhûdî'nin, ele aldığı mescidin sonradan inşa edildiğini düşündüğünde bunu açıkça ifade ettiği görülmüştür. Feyfâulhabâr'la ilgili herhangi bir yorum yapmamış olması, beslendiği temel kaynaklardan birisi olan Matarî'nin üslubunu benimsediğine işarettir.²³⁹

5.2. Zülhuleyfe

İbn Zebâle, Hz. Peygamber'in Büyük Akîk yolu üzerindeki iki menâreden birincisinin yanında yer alan mescitte namaz kıldığını bildirmiştir.²⁴⁰ Pek çok anlamı olmakla birlikte²⁴¹ menâre, bu rivayette yol üzerindeki işaretleri tanımlamaktadır. Menâre, kelime itibari ile işaret, alamet anlamlarına gelmekte olup, harem sınırlarına koyulan işaretlerin²⁴² yanı sıra seyahat ve haberleşmeyi kolaylaştırmak için belirli miller arasına koyulan işaretleri²⁴³ de ifade eder. Hz. Peygamber'in Medine haremının sınırlarını belirlerken bu vadinin belirli yerlerine işaret koydurduğu bilindiğinden İbn Zebâle rivayeti ile kastedilen yerin Zülhuleyfe olduğu anlaşılmaktadır. Bahsedilen mescidin Hz. Peygamber döneminde var olup olmadığı meselesi ise oldukça karmaşık bir rivayet grubu ile bizleri karşı karşıya getirmektedir. Çünkü Zülhuleyfe aynı zamanda Hz. Peygamber'in hac ya da umre için Mekke'ye doğru yola çıktığında konakladığı, gecelediği ve namaz kıldığı bir yerdir.

Resûlullah, gerek hicretin altıncı yılında umre niyetiyle Mekke'ye doğru yola çıktığında gerekse hicretin onuncu yılında Vedâ Haccı için yola çıktığında

²³⁸ Matarî, s. 219-220.

²³⁹ Semhûdî, III, 251-252.

²⁴⁰ Matarî, s. 212; Semhûdî, III, 250.

²⁴¹ Mescitlerde yakılan kandillerin asıldığı direkler de ezan okunması için yapılan yüksek yerler de menâr kelimesi ile karşılanmakta olup bu kelime ezan okunan yer anlamında Türkçe'de minare olarak kullanılmaktadır. Bk. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi*, I-VI, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, III, 2390-2391.

²⁴² İbn Manzûr, VI, 274.

²⁴³ İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında yer verdiği bir rivayette "menâre" kelimesi Hz. Hasan'ın oğlu Zeyd'in oğlunun öldüğü mevziyi tarif ederken kullanılmıştır. Bk. İbn Sa'd, V, 318.

Zülhuleyfe'de konaklamış, kurbanlıklarını işaretlemiş ve ihrâma girmiştir.²⁴⁴ Kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in Zülhuleyfe'de yaptığı umre ya da hac hazırlıklarını anlatan pek çok rivayet bulunmaktadır. Bunların bir kısmı Hz. Peygamber'in konakladığı, çadırını kurdurduğu, geceyi geçirdiği bölgeden Zülhuleyfe olarak bahsedip detay vermezken, bir kısmı da Zülhuleyfe Mescidi ifadesini kullanarak, Hz. Peygamber'in konaklamaları esnasında burada inşa edilmiş bir mescitte ibadet ettiğini ifade ederler. Örneğin Vâkıdî, hicretin altıncı yılında umre yapmak üzere Mekke'ye doğru yaptığı yolculuk sırasında Hz. Peygamber'in Zülhuleyfe'de konaklayıp kurbanlıkları işaretlediğini, orduyu düzenledikten sonra buradaki mescide girip iki rekat namaz kıldığını ve bineğine mescidin kapısında bindiğini ifade etmiştir.²⁴⁵ Yine tutsak olduğu Mekke'den kaçıp Medine'ye geldiğinde Resûlullah tarafından Hudeybiye Antlaşması (6/628) gereği Mekke'ye iade edilen Ebû Basîr'in (ö. 6/628) öğle namazı sırasında vardığı Zülhuleyfe Mescidi'nde namaz kıldığı ve bu esnada bir fırsatını bulup yanındaki kimselerden kaçtığı Vâkıdî tarafından bildirilmiştir.²⁴⁶ Vâkıdî'den önce siyer-megâzî alanında eser veren İbn İshâk'ın *Sîresi*'nin İbn Hişâm'ın revizyonundan geçmeden günümüze gelen kısımlarında bu konu ile ilgili bilgi bulunmazken, İbn Hişâm'ın eserinde her iki konuya da değinilmekte, fakat altıncı yıldaki umre girişimi anlatılırken Zülhuleyfe ile ilgili hiçbir konuya temas edilmemektedir.²⁴⁷ Ebû Basîr hadisesinde ise durum farklıdır. Çünkü İbn Hişâm, Ebû Basîr'in kendisini Mekke'ye götüren kimselerden kaçarken dinlendiği yeri Zülhuleyfe Mescidi değil bölgedeki bir duvar dibi olarak anlatmıştır.²⁴⁸ Yani Vâkıdî'nin eserindeki rivayetler, Hz. Peygamber döneminde Mekke yolu üzerinde konaklanan Zülhuleyfe'de bir mescit olduğunu ifade ederken, İbn Hişâm'ın eserinde bunu destekleyecek bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

Hadis kaynaklarında tahrîc edilen konu ile ilgili rivayetlerin bir kısmı mescitten bahsederken bazıları ise sadece Zülhuleyfe diyerek mescide değil bölgeye işaret etmektedirler. Bizzat Buhârî ve Müslim'in hac kitaplarında mescit ifadesi olmaksızın Hz. Peygamber'in Zülhuleyfe'de namaz kıldığını, sonra bineğine binip tehlib ve telbiye getirdiğini bildiren pek çok rivayet bulunmaktadır.²⁴⁹ Buhârî ve Müslim'de mescit ifadesi ile nakledilen rivayetler çoğunlukla, Salim-İbn Ömer tarikiyle gelmekte veya "Sâlim'in babası İbn Ömer'den" şeklinde nakledilmektedir. Söz konusu nakiller bazen de doğrudan İbn Ömer'den (ö.

244 Vâkıdî, II, 573; Buhârî, "Hac", 23, 107; Müslim, "Hac", 30.

245 Vâkıdî, II, 574.

246 Vâkıdî, II, 625.

247 İbn Hişâm, III, 606-607.

248 İbn Hişâm, III, 617.

249 Bk. Buhârî, "Hac", 14, 23, 24, 25, 27, 29; Müslim, "Hac", 24, 29,

73/693) nakledilmiştir. Buhârî ve Müslim rivayetine göre Salim, babası İbn Ömer'in şu sözünü aktarmaktadır: “Hz. Peygamber mescidin yanı dışında herhangi bir yerde tehlil getirmedi. Yani Zülhuleyfe Mescidi'nin yanında.”²⁵⁰ Müslim'de yer alan bir diğer rivayetten ise bizler İbn Ömer'in bu sözleri, Hz. Peygamber'in Beydâ'da tehlil getirdiği yönündeki açıklamalara kızarak söylediğini, üstelik yine Müslim versiyonuna göre sözlerinde mescit ifadesinin yer almadığını görüyoruz. İlgili rivayette Sâlim, babasının Beydâ ile ilgili sözleri duyunca kızıp Hz. Peygamber'in Beydâ'da ihrama girdiğini söyleyenlerin yalan söylediklerini, Hz. Peygamber'in bineği üzerine ayakta tehlil getirirken ağacın yanında olduğunu ifade ettiğini bildirmiştir.²⁵¹ Kast edilen ağaç Zülhuleyfe'deki Semüre ağacıdır ve yine Buhârî'nin yer verdiği bir rivayete göre Hz. Peygamber'in yanında tehlil getirdiği bu ağacın olduğu yerde sonradan bir mescit inşa edilmiştir. Buna göre Abdullah b. Ömer şu ifadeleri kullanmaktadır: “Hz. Peygamber umre ya da hac yapmak üzere yola çıktığında Zülhuleyfe'deki bir semüre ağacının yanında konaklardı ki Zülhuleyfe'de bu semüre ağacının olduğu yerde bir mescit inşa edilmiştir.” Hatta rivayetin devamında Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerleri iyi bildiğinden, yolculukları esnasında mescitlerde değil de içinde az miktarda su bulunan bir halicin kenarında namaz kıldığı ifade edilmiştir.²⁵² Konu ile ilgili Abdullah b. Ömer'den gelen bir diğer rivayette ise ne sadece ağaçtan ne de sadece mescitten bahsedilmektedir. Buhârî'de geçen söz konusu rivayete göre İbn Ömer Hz. Peygamber'in Mekke'ye doğru yola çıktığında Şecere Mescidi'nde namaz kıldığını bildirmektedir²⁵³ ki bilindiği üzere “şecere: شجرة” Arapçada “ağaç” anlamına gelmektedir. Böylece konu ile ilgili İbn Ömer'in açıklamalarında yer alan nüanslar, mescit ve ağaç ifadelerinin birleştirilmesi ile farklı bir boyuta taşınmıştır.

Yukarıda yer verdiğimiz rivayetlerdeki kronoloji, Hz. Peygamber'in Mekke yönüne gitmek üzere Medine'den ayrıldığında ve dönerken konakladığı Akik Vadisi üzerinde çeşitli yerlerde, onun namaz kıldığı noktalar tespiti çalışılarak mescit inşa edildiği tezini doğrulamaktadır. Bu durumda konunun başlangıcında belirttiğimiz İbn Zebâle rivayetinde söz konusu edilen Zülhuleyfe'deki mescit de bölgede sonradan inşa edilmiştir. Bu rivayette söz konusu edilen “Akik Vadisi, iki menâre” şeklindeki ifadeler, sanki Zülhuleyfe'den farklı bir yeri tanımlıyormuş izlenimi uyandırır da bizzat İbn Zebâle'nin yer verdiği bir başka rivayet, bu bağlantıyı ilginç bir şekilde gözler önüne sermektedir. Semhûdî'nin aktardığı göre İbn Zebâle, Hz. Peygamber'le sahâbe arasında iki menâre arasındaki

250 Buhârî, “Hac”, 20; Müslim, “Hac”, 23.

251 Müslim, “Hac”, 24.

252 Buhârî, “Salât”, 89.

253 Buhârî, “Hac”, 15.

Cebelülâhmer’de geçen bir diyaloga yer vermiş ve şu sözleri aktarmıştır. “Çürümeye yüz tutmuş bir koyun leşi gördüler. Yayılan rahatsız edici kokudan ötürü burunlarını kapattılar. Hz. Peygamber yanındaki sahâbîlere, “Sizce sahibi bu koyuna ne kadar değer veriyordur?” diye sordu. Sahâbîler, bu koyuna herhangi bir kimsenin değer vereceğini zannetmiyoruz.” dediler. Hz. Peygamber “İşte dünya da Allah katında bu koyunun sahibi için taşıdığı değerden çok değil, sadece biraz fazla (ehven) değer taşımaktadır.” buyurmuştur.²⁵⁴ Bu hadise İbn Zebâle rivayetine göre yukarıdaki mescidin olduğu iki menâre arasındaki bölgede gerçekleşmiştir. İbn Mâce’nin (ö. 273/887) yer verdiği bir rivayet ise aynı durumu Hz. Peygamber’le sahâbîler arasında Zühleyfe’de gerçekleşmiş bir diyalog olarak aktarmaktadır. Sehl b. Sa’d’ın bildirdiğine göre Hz. Peygamber ve sahâbîler Zühleyfe’de iken çürümeye yüz tutmuş bir koyun görürler ve devamında yukarıdaki diyalog gerçekleşir.²⁵⁵ Coğrafyacılara Cebelülâhmer’i Akik Vadisi’nin Kubâ’ya yakın olan ucunda bir dağ olarak tanımlamışlardır.²⁵⁶ Matari, İbn Zebâle’nin tarif ettiği mescidin kendi döneminde yerinin bilinmediğini, Akik Vadisi üzerinde olduğunun anlaşıldığını ifade etmekle yetinirken²⁵⁷ Semhûdî, isminin En’um olduğunu belirttiği dağa çıkarak İbn Zebâle’nin bahsettiği mescidin temeli olduğu düşünülebilecek kalıntılara rastladığını ifade etmiştir.²⁵⁸

Medine’de inşa edilmiş tüm mescitleri eserinde zikretmeyi amaç edindiği anlaşılan Semhûdî’nin, kendi döneminde bilinmeyen mescitleri incelediği kısımda, yer verdiği en ilginç başlık “Bir Mescit” ismini taşımaktadır. Bu başlık altında Semhûdî, İbn Zebâle dışında hiçbir kaynaktan tek satır bilgi tespit edemediği bir mescide dair bilgiler vermektedir. İbn Zebâle rivayeti şu şekildedir: Hz. Peygamber, Cescâse ile Seddâd kuyusu arasındaki bir tepede bulunan mescitte namaz kılmıştır. Abdullah b. Sa’d b. Sâbit, yakınlarındaki bir araziye iktâ olarak almış ve mescidi inşa etmiştir.²⁵⁹ Firûzâbâdî, Cescâse’yi Akik Vadisi’nde Medine yakınlarında bir yer olarak tanımlamıştır.²⁶⁰ İbn Zebâle’nin Resûlullah’ın namaz kıldığı yeri önce mescit olarak zikreden, sonra Abdullah b. Sa’d tarafından alınıp inşa edildiğini bildiren üslubu, esasen tam tersi yöndeki kronolojiyi ortaya

254 Semhûdî, III, 250.

255 İbn Mâce, “Zühd”, 3. Kaynaklarımızda Hz. Peygamber’in “Dünya Allah için ancak bu leşin sahibi için taşıdığı değer kadar değer taşımaktadır.” sözü zaman-mekân belirtilmeksizin ya da “Âliye’de bir çarşıda” şeklinde farklı detaylarla farklı bağlamlarda da aktarılmıştır. Örneğin bk. Ahmed b. Hanbel, 1023/III, 366; 1290/IV, 229; Dârimî, “Rekâik”, 27.

256 Yâkût, III, 522; Semhûdî, III, 189.

257 Matari, s. 212.

258 Semhûdî, III, 251.

259 Semhûdî, III, 252.

260 Firûzâbâdî, s. 86.

koyar niteliktedir. Yani bu rivayet, Cescâse'nin Akik Vâdisi'nde yer aldığı bilgisi ile tamamlandığında, Resûlullah'ın yine muhtemelen Zülhuleyfe istikametinde çıktığı bir yolculuk sırasında konaklayıp namaz kıldığı bir yerde sonradan mescit inşa edilmiş olabileceğine işaret etmektedir.

Sonuç

Câhiliye dönemindeki ismiyle Yesrib, hicret sonrası Medinetü'r-Resûl'e dönüşürken Mescid-i Nebevî'nin inşa edilmesiyle birlikte daha önce sahip olmadığı bir merkeze kavuşmuştur. Muhacirlerin Medine'ye yerleşmesi, Evs ve Hazrec arasındaki uzun yıllara dayanan kan davasının bitmesi ve üç büyük yahudi kabilesinin şehirden çıkarılması, demografik yapıyla birlikte şehrin fiziki yapısını da değiştirmiştir. Bu değişimde Medine mescitlerinin inşasının rolü önemlidir. Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî ile eş zamanlı olarak varlığını sürdüren mescitleri ya da bunlar içerisinde Hz. Peygamber'in namaz kıldıklarını topluca bir arada zikreden rivayetlerdeki mescit sayısının altı ile on arasında değiştiği tespit edilmiştir. Buna karşılık başta İbn Zebâle ve İbn Şebbe'nin nispeten erken dönemde yazılmış eserleri olmak üzere muahhar şehir tarihlerindeki rivayetler incelendiğinde, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bildirilen mescit sayısının, bu rakamın çok üzerinde olduğu görülmüştür. Bunun nedeni ise Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bağ-bahçe, boş arazi ya da savaş karargâhı olan ve Resûlullah'ın vefatından sonra mescit inşa edilen bazı mekânların, bu aşamalar unutulmuş ya da bilindiği varsayılarak şehir tarihlerinde, Hz. Peygamber namaz kıldığında da orada bir mescit varmış gibi nakledilmesi yani anakronizme düşülmesidir. Medine mescitlerinin önemli bir çoğunluğunun Hz. Peygamber'in vefatının ardından, onun namaz kıldığı mekânlar gözetilerek inşa edildiğini bildiren rivayetler bu durumu açıkça göstermektedir. Medine mescitleri ile ilgili bilgi veren çağdaş araştırmaların, tarih usul ve metodolojisine uygun bir şekilde rivayetleri tahkik etmedikleri için şehir tarihlerindeki anakronizmi fark etmedikleri ve Allah Resûlü namaz kıldığı için üzerinde mescit inşa edilen birçok mekân hakkında bilgi vermedikleri sonucuna varılmıştır. Bu çalışmada mekânlarla mescitlerin ayrılması işlemi gerçekleştirilmiş, tespit edilen mekânların tasnifinde, daha önce herhangi bir kaynak ya da araştırmada kullanılmayan Âliye-Sâfile bölgesel ayırımın önemine dikkat çekilmiştir. Âliye'de yer alan ve Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bahçe, tarla, arazi ya da boş alan olduğu halde erken dönem İslâm tarihinde üzerinde mescit inşa edilen toplam on sekiz mekân tespit edilmiş ve detaylıca incelenmiştir. Sonuç olarak şehir tarihçilerinin, konu hakkındaki bütün malzemeyi toplamak üzerine kurulu olan sistemlerinin yanı sıra Medine mescitlerinin yerini, kendi dönemlerindeki konumlarından hareketle izaha çalışmalarının anakronik yorumlara sebep

olduğu görülmüştür. Problemleri olsa dahi İslâm tarihi kaynaklarının kullandığı ve bugün rivayetçi tarihçilik kapsamında değerdendirilen bu kapsayıcı yazım tarzı, on dört asır sonra bile bir araştırmacıya, konuyu farklı açılardan ele alıp yorumlama imkânı veren malzemeyi sunduğu için değeri bulunmuştur.

KAYNAKÇA

- Ahmed B. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, Lübnân 2004.
- Algül**, Hüseyin, "Mescid-i Dırâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIX, 272-273, Ankara 2004.
- Arslantaş**, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016.
- Aydınlı**, Abdullah *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 2009, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2009.
- Aynî**, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahihi'l-Buhârî* (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), I-XXV, Beyrut 2009.
- Bekrî**, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr (ö. 487/1094), *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'il-bilâd ve'l-mevâzi' (mevâkı')* (nşr. Mustafa es-Sakkâ), I-IV, Kahire 1945-1951.
- Belâzürî**, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93), *Ensâbü'l-eşrâf* (nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî.), I-XIII, Beyrut 1996.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870), el-Câmi'u's-sahîh, *Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf: el-kütübü's-sitte* içinde, 3. Baskı, Riyad 2000.
- Cevâd Ali**, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, I-X, y.y 1380.
- Dârekutnî**, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *es-Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), I-VI, Beyrut 2004.
- Demîrî**, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhîrî eş-Şâfiî (ö. 808/1405), *Hayâtü'l-hayevân* (nşr. İbrahim Salih), I-IV, Dımaşk 2005.
- Ebû Dâvud**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), es-Sünen, *Mevsû'atü'l-hadîsi's-şerîf el-kütübü's-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000.
- Ebû Dâvud**, *el-Merâsîl* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1988.
- Fîrûzâbâdî**, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *el-Megânimü'l-mutâbe fî me'âlimi Tâbe: Kısmu'l-Mevâdi'* (nşr. Hamed Casir), Riyad 1969.

- Halîl B. Ahmed**, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Dâvud Sellûm-Dâvud Selmân), Beyrut 2004.
- Heysemî**, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân (ö. 807/1405), *Buğyetü'r-râid fî tahkiki Mecma'î'z-zevâ'id* (nşr. Abdullah Muhammed Dervîş), I-X, Beyrut 1994.
- İbn Abdülber**, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İnbâh alâ kabâili'r-ruvât* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut 1985.
- İbn Abdülhak El-Bağdâdî**, Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh (ö. 739/1338), *Merâsîdü'l-ıhlâ' 'alâ (fî) esmâ' il-emkine ve'l-bikâ'* (nşr. Ali Muhammed Bicâvî), I-III, Beyrut 1954.
- İbn Asâkir**, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî (ö. 571/1176), *Târîhu medîneti Dimaşk* (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), I-LXX, Beyrut 1995-1998.
- İbn Ebû Hâtîm**, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Beyrut t.y.
- İbn Ebû Hâtîm**, *İlâlü'l-hadîs* (nşr. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd-Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreyşî), I-VII, Riyad 2006.
- İbn Ebû Şeybe**, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Kitâbü'l-Musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), I-VII, Beyrut 1989.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-XIV, Riyad 2000.
- İbn Hacer**, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Hamîd Abdülmevcûd), I-IX, Beyrut 2005.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *Cemheretü ensâbi'l-'Arab* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun), Kahire 1982.
- İbn Hişâm**, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Muhammed Ali el-Kutb-Muhammed ed-Dâlî Balta), I-IV, Beyrut 2005.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887), *es-Sünen, Mevsû'atü'l-hadîsi's-şerîf el-kütübü's-sitte içerisinde*, 3. Baskı, Riyad 2000.

- İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I- VII, Beyrut 1997.
- İbn Receb**, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân (ö. 795/1393), *Fethu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Mahmûd b. Şa'bân-Mecdî b. Abdülhâlîk ve dğr.), I-X, Kahire 1996.
- İbn Sa'd**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1968.
- İbn Sa'd**, *et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-kısmü'l-mütemmim* (nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr), Medine 1983.
- İbn Seyyidünnâs**, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî (ö. 734/1334), *Uyûnü'l-eser fî fûnüni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer* (nşr. Muhammed el-İd el-Hatrâvî-Muhyiddîn Mestû), I-II, Beyrut 1992.
- İbn Şebbe**, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî (ö. 262/876), *Târihü'l-Medîneti'l-münevvere* (nşr. Ali Muhammed, Yâsin Sa'düddîn Beyân), I-II, Beyrut 1996.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ-Muhammed Abdülkâdir Atâ), I- XVIII, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Cevzî**, *el-Mevzûât* (nşr. Abdurrahmân Muhammed Osmân), I-III, y.y 1983.
- İbnü'l-Esîr**, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Lübâb fî tehziibi'l-Ensâb*, Beyrut t.y.
- İbnü'l-Fakîh**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî (III-IV./IX-X. yüzyıl), *Kitâbü'l-Büldân* (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1996.
- İbnü'l-Kelbî**, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 204/819 [?]), *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr* (nşr. Nâcî Hasen), I-II, Beyrut 1988.
- İbnü'n-Neccâr**, Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hasen (ö. 643/1245), *ed-Dürretü's-semîne fî ahhârî'l-Medîne* (nşr. Muhammed Azb), Kahire 1995.
- İbnü'z-Ziyâ**, Ebü'l-Bekâ Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ziyâiddîn Muhammed el-Ömerî es-Sâgânî (ö. 854/1450), *Târihu Mekkete'l-müşerreffe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Medîneti's-şerîfe ve'l-ğabri's-şerîf* (nşr. Alâ İbrâhîm el-Ezherî – Eymen Nasr el-Ezherî), Beyrut 1997.

- Kamacı**, Fatımatüz Zehra, Muahhar Siyer Kaynaklarında Mevzû Hadis Kullanımı, *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, yıl 1, sayı 1, s. 12-74.
- Makrîzî**, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442), *İmtâ'ül-esmâ' bimâ li'r-Resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (nşr. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî), I-XV, Beyrut 1999.
- Matarî**, Cemâlüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 741/1340), *et-Ta'rîf bimâ enseti'l-hicre min meâlimi dâri'l-hicre* (nşr. Süleyman er-Ruhaylî), Riyad 1426/2005.
- Merâgî**, Zeynüddin Ebû Bekir b. Hüseyin Meragî (ö. 816/1413), *Tahkikü'n-nusre bi-telhisi meâlimi dari'l-hicre* (nşr. Saîd Abdülfettah), Mekke 1997.
- Muhammed B. Habîb**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî (ö. 245/860), *Muhtelifü'l-ğabâ'il ve mü'telifühâ* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire t.y.
- Müslim**, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), el-Câmi'u's-sahîh, *Mevsûatü'l-hadisi's-şerîf: el-kütübü's-sitte* içinde, 3. Baskı, Riyad 2000.
- Mütercim Âsım Efendi**, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, I-VI, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Öztürk**, Levent, Hz. Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri, İstanbul, 2001.
- Sarıçam**, İbrahim, "Muhârib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXI, 3, İstanbul 2006.
- Sem'ânî**, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166), *el-Ensâb* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî ve dğr.), I-X, Haydarabad 1962.
- Semhûdî**, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî (ö. 911/1506), *Vefâ'ül-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ* (nşr. Kâsım es-Sâmerrâî), I-V, Beyrut 2001.
- Semhûdî**, *Hulâşatü'l-Vefâ bi-ahhâri dâri'l-Mustafâ*, Cidde 1983.
- Sezgin**, Fuat *Târihu't-Türâsi'l-Arabî:et-Tedvînü't-târihi* (trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî), Riyad 1983.
- Süheyli**, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli (ö. 581/1185), *er-Ravzû'l-ünûf* (nşr. Mecdî b. Mansûr b. Seyyîd), I-IV, Beyrut ty.

- Şâmi**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfiî (ö. 942/1536), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sireti hayri'l-'ibâd* (nşr. Âdil Ahmed-Ali Muhammed), I-XIV, Beyrut 1993.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), I-XXVI, Riyad 2003.
- Taberî**, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), I-XI, Beyrut 1967.
- Türkçe Sözlük**, *Türk Dil Kurumu*, Ankara 2005.
- Uçar**, İlyas, Hz. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat, Fecr Yayınları, Ankara 2019.
- Ukaylî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî (ö. 322/934), *ed-Du 'afâ ü'l-kebîr* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), I-IV, Beyrut 1984.
- Vâkıdî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823), *Kitâbü'l-Megâzî* (nşr. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1989.
- Yâkût**, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân* (nşr. Ferid Abdülaziz el-Cündî), I-VI, Beyrut 1410.
- Zehebî**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XXV, 3. baskı, Beyrut 1981-1988.



Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Gönderim Tarihi: 8.9.2021

Makale Kabul Tarihi: 4.11.2021

G. H. A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili

Rahile Kızılkaya Yılmaz*

Kadir Sekmen**

Özet

Oryantalist paradigmanın İslâmî paradigmadan farklı öncüllere sahip olduğu ve yapılan araştırmaların bu ön kabullere dayandığı bilinmektedir. Batılı araştırmacıların hadisle ilgili ön kabullerinin anlaşılmasının bir yolu, onların ricâl literatürüne yaklaşımlarından geçmektedir. Bu bağlamda hadis ilminin alt disiplinlerinden biri olan ricâl ilmi hakkında da önemli çalışmalar yayınlayan G. H. A. Juynboll'un (ö. 2010) ricâl literatürüne dair temel iddialarının bir kısmı bu makalede incelenmiştir.

Makalede öncelikle Hollandalı oryantalist Juynboll'un kullandığı kaynaklara doğrudan müracaat edilerek ilgili iddiaların söz konusu eserlerle muvafık olup olmadıkları tetkik edilmiştir. Daha sonra bu iddiaların Juynboll tarafından temellendirilmesi üzerinde durularak bunların vakayı yansıtmayı yansıtmadığı hadis usulü prensiplerinden ve ricâl literatüründen hareketle değerlendirilmiştir. Böylece oryantalist paradigmanın ricâl literatürüne yaklaşımına dair bazı iddia ve verileri, ilgili paradigmanın içinden üreten araştırmacıların yöntemini ortaya koymak üzere, temsil gücü yüksek bir müsteşrik olan Juynboll bağlamında ele almak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, oryantalizm, G. H. A. Juynboll, ricâl literatürü, uydurma, hafifletme, adalet, yaş hilesi.

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, rahile.yilmaz@marmara.edu.tr,
orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2711-7914>.

** Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı,
k.sekmen69@gmail.com, orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8685-8777>.

Essential Claims of G. H. A. Juynboll about *Rijāl* Literature and Analysis of Them

Extended Abstract

19. century and later, Muslims approaching Islamic sources with certain premises encountered the views of western researchers that approaches these sources with different presuppositions. *Hadīth* is one of the primary sciences that these approaches, which distinguish Orientalists from Muslims, are seen most intensely. However, when the Orientalists' approach to *hadīth* is observed closely, especially with Ignaz Goldziher (d. 1921) and Joseph Schacht (d. 1969), it can be said that their claims remain mostly theoretical. On the other hand, Gualtherus Hendrik Albert Juynboll (1935-2010) gained an important place in understanding the orientalist paradigm in terms of putting forward new claims, putting them into practice and exemplifying them beyond adopting the claims of his predecessors in general and taking them further. In this article, some of Juynboll's claims on the *rijāl* books that contain information about the narrators that constitute a chain (*sanad*), which is an indispensable element of *hadīth*, are discussed and analyzed. Thus, through the evaluations of Juynboll, a scholar who represents the orientalist paradigm, determinations about the approach of western researchers to *hadīth* are revealed.

Some of the questions sought to be answered in this article are as follows: What are the distinguishing premises of the Islamic paradigm and the orientalist paradigm? As a prominent Orientalist, what is Juynboll's general approach to the science of *hadīth*? What are Juynboll's claims about *rijāl* literature? Was he objective in his claims? Are his claims accurate? Does he provide proof for his claims? How was the response to these claims? What can be said about the general principles of the orientalist paradigm, based on Juynboll's views on *rijāl* literature? Do Juynboll's claims provide sufficient data for understanding the orientalist paradigm?

In the article, consulting directly the sources used by Juynboll, first it was examined whether the related claims were compatible with the works in question. Afterwards, Juynboll's ground for these claims were elaborated and whether they reflect the case or not was evaluated based on the principles of methodology of *hadīth* and *rijāl* literature. Besides, while analyzing the arguments, we tried to stand by classical sources. In this context, the earliest sources available were used when evaluating or invalidating a claim. In addition to this, today's researchers' proven and appropriately expressed opinions against some claims, are included in this article.

Before moving on to Juynboll's claims about *rijāl* literature, some antecedents that distinguish the orientalist paradigm from the Islamic paradigm are mentioned. As a matter of fact, knowing the general tendency of the orientalist paradigm contributes to a better understanding of the views of Juynboll. In addition, Juynboll's general perspective on the science of *hadīth* has been tried to be revealed through some fundamental issues about this science itself. This information about his general approach to *hadīth* will actually help to understand what kind of thought his claims about *rijāl* literature stem from. Eventually, after preparing the main topic of the article with the information in question, Juynboll's claims about *rijāl* literature are analyzed in detail.

It is necessary to clarify that the intention of this article is not to analyze all of Juynboll's claims about *rijāl* literature. However, it is aimed to identify and evaluate his essential claims on this topic. In this context, the allegations in question, as Juynboll claims that the data of *rijāl* literature in general cannot be trusted, and which we have identified and analyzed, are as follows: "There are many made-up homonym narrators in *rijāl* literature," "Some fake (or real) narrators have been tried to be confused with the famous one," "By shedding light on the terms in works of *rijāl*, a liar and the *hadīth* he invented have been made acceptable," "Despite of the data showing that they were not truthful (*ʿādil*), the Companions were considered truthful and were not criticized in *rijāl* books," "In order to create false *isnads*, many narrators have written some narrators to have a longer lifespan by resorting to age cheating," "The information about the narrators is contradictory and the provisions of science of *al-jarh wa al-ta'dīl* (the science of criticism and praise) also contradict each other. *Rijāl* authors have written selectively and adopted biased attitudes in their evaluations about the narrators."

This article focuses on Juynboll's main claims about *rijāl* literature. It has been put forth that his claims are devoid of any dependable basis. Juynboll, who is understood to choose examples that would support his own claims and ignore the others, made generalizing judgments about *rijāl* literature based on minor examples. First and above all, this attitude is far from scientific approach. Additionally, Juynboll is observed to have a prejudiced, biased and skeptical attitude towards the *rijāl* books those are characterized as information repositories about the narrators in the chains, and he reflects the general approach of the orientalist paradigm. Moreover, it has been determined that he carried the skeptical claims of his predecessors further. Therefore, although Juynboll claims himself to be objective and scholarly, it can be said that he exhibits an attitude similar to his predecessors that adopted the basic principles of the orientalist paradigm towards *rijāl* literature, and even more than them in some cases. As a result, it has been determined that his views are devoid of solid evidence, even available to be used as data against the claim made in some respects, containing superficial and generalizing analysis and prejudices. In light of this information, it does not seem possible to accept Juynboll's claims aimed to discredit *rijāl* literature as objective and impartial in a scientific framework.

Keywords: Hadīth, orientalism, G. H. A. Juynboll, *rijāl* literature, Fabrication, mitigating, truthfulness, age-trick.

GİRİŞ

Yirminci yüzyılın hadis alanında çalışan önemli oryantalistlerinden Gualtherus Hendrik Albert Juynboll (1935-2010), Ignaz Goldziher (ö. 1921) ve Joseph Schacht (ö. 1969) çizgisinin takipçisi olarak hadis tarihi ve isnad sistemi hakkında pek çok iddia ileri sürmüştür. Oryantalist paradigmanın bir mensubu olarak Juynboll'un bazı ön kabulleri olduğu ve bu ön kabullerin¹ onun hadis ilmine yaklaşımını etkilediği izahtan varestedir. İslâmî verilere karşı oryantalist paradigmada belli bir noktaya kadar getirilen şüpheciliği ortaya attığı iddialarla daha ileriye taşıyan Juynboll, Goldziher ve Schacht'tan fikir bakımından etkilendiğini söylemektedir.² Müşterek râvi teorisiyle de bu isimlerin etkisiyle ilgilendiğini,³ ancak kendisini onlardan ayıran önemli hususlardan birinin üslup olduğunu belirtmektedir. Schacht'ı gereksiz atıflarla karmaşılaştırılmış bir üslup kullanması sebebiyle eleştiren Juynboll, oryantalist çalışmalarda İslam uleması ile gerginliğe sebep olacak bir üslup yerine daha ılımlı olunması gerektiği kanaatindedir.⁴ Bu durum Juynboll'un oryantalist söylemin yakın takipçisi ve aynı zamanda yönlendiricisi olduğunu düşündürmektedir.

İslâmî paradigma ile oryantalist paradigmayı birbirinden ayıran bazı temel ilkelerin/ön kabullerin bulunduğunu belirten çalışmalarda,⁵ bu ilkeler; "Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul/inkâr, sahâbenin ayrıcalıklı konumunu kabul/red, selefe umumi itimat etmek/etmemek, literatürle irtibatın varoluşsal olup olmaması üzerinden imal veya ihmalin takdimi, aksi ispat edilene kadar hadisleri sahih/uydurma kabul etmek, isnatlara itimat etmek/etmemek, ricâl literatürünü belirleyici kabul etmek/etmemek" şeklinde sıralanmaktadır. Bu tespite göre hadis literatürüne yönelik şüphecî yaklaşımı benimseyen bir paradigmaya sahip oryantalistlerden Goldziher ile Schacht ricâl literatüründen faydalanmamayı tercih etmişlerdir.⁶ Esasında hadisin sıhhatini tespit etmede hayli önemli bir yere sahip olan isnada yönelik yaklaşım, oryantalist araştırmacıların hadise ve

1 Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013) 37-56.

2 Mustafa Ertürk, "Hadis Oryantalisti G. H. A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Çalışmaları ve Yaklaşımları", *Oryantalizm'i Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Mayıs 2002), 253.

3 Kızıl, "Gualtherüs (Gautier) Hendrik Albert Juynboll", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2012), 182.

4 G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası -İlk Dönemde Hadisin Ortaya Çıkış Zamanı, Yeri ve Sorumlularına İlişkin İncelemeler-*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 26-27.

5 Wael B. Hallaq, "Quest for Origins of Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 2/1 (2002-2003), 1-31. Söz konusu ilkelerin detaylı incelemesi için bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 37-56.

6 Kızıl, *Müşterek Râvi*, 53.

ricâl literatürüne dair görüşlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Hatta isnadın değeri hakkındaki kanaatleriyle ricâl kaynaklarından istifade etmeleri arasında güçlü bir ilişki vardır.⁷ Zira Batıdaki hadis tarihlendirmelerinde isnada dair şüpheli bir tutum sergileyen oryantalistlerin, ricâl literatürüne yönelik daha fazla şüphe taşıdıkları belirtilmektedir.⁸

Şüpheli tavrıyla ricâl eserlerindeki bilgileri dikkate almayan Juynboll da “çok ünlü bir râvinin isminin geçtiği isnadların zamanla artması, aynı isimli râvilerin belirli merkezlerde toplanması, Sâbit ve Nâfi’ gibi iyi ve güzel anlamları olan isimleri taşıyan çok sayıda râvinin ortaya çıkması, ünlü bir râvinin isminin suistimal edilerek aynı ismi taşıyan birden fazla râvi uydurulması” gibi gerekçeler öne sürerek ricâl edebiyatını birçok tarihi olmayan kişi içeren bir isim deposu olarak tavsif etmesiyle⁹ ricâl kitaplarını güvenilirmez gören seleflerinin yolunu devam ettirmiştir. Bu makalede Juynboll’un söz konusu iddiaları ve tarafımızdan tespit edilen; ancak yine ona ait olup ricâl literatürüyle irtibatlı iddiaların tahlili yapılacaktır. Böylece yukarıda İslâmî paradigma ile oryantalist paradigmayı birbirinden tefrik etme imkânı sunan ilkelerden yedincisi olarak zikredilen “ricâl literatürünü belirleyici kabul etmek/etmemek” ön kabulü, Juynboll’un ricâl literatürüne yönelik temel yaklaşımı ve iddiaları çerçevesinde tetkik edilecektir.

Juynboll’un ricâl literatürüne yönelik temel yaklaşımı ve bu bağlamda ortaya attığı iddiaların nasıl bir araştırmanın sonucu olduğu, bu iddialara nasıl bir incelemeyle ulaşıldığı, hangi ön kabullere sahip olduğu, sunulan iddiaların gerçeği ne kadar yansıttığı, iddiaların temellendirildiği delillerin durumu, öne sürülen iddiaların dışında ne gibi ihtimallerin olabileceği, muhtemel durumlara Juynboll tarafından temas edilip edilmediği de çalışma boyunca cevabı aranan sorular arasında yer almaktadır.

I. Juynboll’un Hadis İlminin Bazı Temel Meselelerine Yönelik Yaklaşımı

Bir araştırmacının belli bir meseledeki iddiaları, onun genel düşünce yapısıyla ilgili ipuçları taşıdığı gibi kişinin genel yaklaşımını bilmek de onun bir konu hakkındaki düşüncelerini anlamaya olanak sağlar. Bu sebeple Juynboll’un ricâl literatürüne dair iddialarına geçmeden önce onun hadis ilminin ricâli ilgilendiren/isnadla ilgili bazı temel meselelerine yönelik düşünceleri ve genel

7 Ayşe Özgür, “*Oryantalistlerin Tek Râvili Tariklerle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi*” (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 180.

8 Özgür, “*Tek Râvili Tarikler*”, 12.

9 Kızıl, *Müşterek Râvi*, 56.

yaklaşımı ile ilgili bazı bilgilere yer verilecektir. Böylece başlıkta zikredilen meselenin daha iyi anlaşılması amaçlanmaktadır.

A. İsnadın Ortaya Çıkışı

İsnada dair bakış açısını gerek “Erken Dönem Hadis Literatüründen Hareketle İlk Fukaha Hakkında Bazı Mülâhazalar” başlıklı makalesinde gerek *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* isimli kitabında ortaya koyan Juynboll, hadis tarihini isnadın gelişimi üzerinden incelemektedir. Ona göre isnad sistemi, hicrî 63-73 yıllarında Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Emevî yönetimi arasında gerçekleşen ve kendisinin “ikinci savaş [fitne]” dediği dönemde ortaya çıkmıştır.¹⁰ Juynboll, isnadların en erken 70’li/690’lı yıllarda kullanılmaya başlandığını¹¹ ve bu zaman diliminden sonra da ancak sahte isnadların var olabileceğini iddia etmiştir. O, sistematik anlamda isnadlı hadis rivayetinin hicrî birinci yüzyılın son çeyreğinden (hicrî 70 veya 80’lerden) önceki bir tarihe götürülemeyeceğini düşünmektedir.¹² Ona göre bu kronoloji, ilk müşterek râvilere dair kendisinin

10 Juynboll, “Erken Dönem Hadis Literatüründen Hareketle İlk Fukahâ Hakkında Bazı Mülâhazalar”, çev. Rahile Yılmaz, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009), 125.

Juynboll, fitnenin tarihlendirilmesine yönelik bir makale kaleme almıştır. Bk. Juynboll, “The Date of Great Fitna”, *Arabica* 20/2 (1973), 142-159. Söz konusu makale Mustafa Ertürk tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Bk. Juynboll, “İslam’da İlk Büyük Siyasî Fitnenin Tarihi”, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, der. ve çev. Mustafa Ertürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 51-75.

11 Juynboll, “İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, der. ve çev. Mustafa Ertürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 155, 177; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 50. Juynboll, haberin kaynağına yönelik ilk sistematik sorgulamanın Şa’bî (ö. 104/722) tarafından 61/680 yılında Kerbelâ Savaşı’nda ölen Rebî’ b. Huseym’e yapıldığına dair bir bilgi aktarır. Her ne kadar Şa’bî’nin hicrî 20 veya 31 yıllarında doğduğuyla ilgili bilgiler varsa da Juynboll bunları muhaddislerin yaşlarını büyötmeleri ameliyesinden biri kabul eder. O, kaynak açısından herhangi bir delile dayanmayan kendi çıkarımıyla Şa’bî’nin hicrî 40 yılı veya daha sonrasında doğduğunu söyleyerek 60’tan önce veya 60’ların başında isnad kullanımının olmadığını göstermeye çalışsa da (a. mlf., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 50-51) kaynaklarda Şa’bî’nin 17’den 31’e kadar verilen yıllarda doğduğu ifade edilir. (M. Yaşar Kandemir, “Şa’bî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/217) Bunlardan hicrî 19 yılı tercihe şayan görülse de zikredilen rakamlardan en geç olan 31 yılında doğduğunun kabul edildiği durumda bile Şa’bî’nin, Rebî’nin vefat ettiği zaman 30 yaşlarında olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Şa’bî’nin sistematik araştırması en geç hicrî 61 yılında yapmasının önünde bir engel yoktur. Bu sebeple söz konusu bilgilerin Juynboll’un isnadın 70’li/690’lı yıllarda kullanılmaya başlandığı iddiasını nakzettığı söylenebilir.

12 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 36, 55. “...düzenli hadis rivayeti yukarılarda

yaptığı tarihlendirmeler ile de uyumludur.

Çalışmalarını daha ziyâde isnad merkezli yapan Juynboll'a göre isnad, aslında hadisin güvenilirliğini tespit etmede işlevsel bir kriter değil, aksine zaten uydurma kabul ettiği hadisin nerede, ne zaman ve kimin tarafından uydurulduğunu tespit etmek açısından önem arz etmektedir. Ona göre hadis isnadları, en az metinleri kadar geniş çapta uydurulmuştur.¹³

B. İsnadların Geriye Doğru Gelişimi

Juynboll'a göre önce fakihler bazı meselelerde fikir beyan etmişler, daha sonra görüşlerinin kaynağı sorulunca da görüşlerini Hz. Peygamber'e dayandırmışlardır. Böylece mürsel hadisler ortaya çıkmıştır. Ancak mürsel hadislerdeki inkıta bir kusur olarak algılandığında bunlar, muttasıl insadlarla sahâbeye izafe edilmiş ve mevkuf hadisler haline dönüş(türül)müşlerdir. Son aşamada ise Hz. Peygamber'e muttasıl şekilde izafe edilen merfû hadisler haline ge(tiri)lmışlerdir.¹⁴ *İsnadların geriye doğru gelişimi (the backgrowth of isnads)* denilen bu teori,¹⁵ Juynboll'un hadis tarihini açıklamada hareket noktasını temsil etmektedir. Bu iddiaya göre hicrî birinci asrın ilk yarısında fukahanın sözleri olarak görülen metinler, zamanla Hz. Peygamber'e kadar atfedilerek (merfû) hadislerle otorite kazandırılmıştır.¹⁶

Muttasıl merfû hadislerin, akvâl, merâsîl ve mevkûfâtan sonra oluşturulduğu düşüncesi Juynboll'a göre daha makuldür. Bu düşüncesinin Schacht'ın (ö. 1969) Şâfiî üzerinden ortaya koyduğu yaklaşımıyla da uyuşması Juynboll'un sıkı takipçisi olduğu selefinden aldığı desteği göstermektedir.¹⁷ Bu destek onun söz konusu düşüncesine daha da güvenmesi ve miras aldığı şüpheciliği daha ileri

gösterilmeye çalışıldığı gibi isnadlı ilk hadislerin tedavüle çıktığı tarih olan birinci yüzyılın [son] birkaç on yılına/700-720'lere ait bir uygulamadır" diyerek (a. mlf., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 127. Asıl metindeki "the last" ifadesi (Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 74) tercümeye yansıtılmamıştır. Mananın bozulmasına sebep olan bu ifade tarafımızdan köşeli parantez içerisinde verilmiştir) yukarıda olduğu gibi tahmini yıl aralığı (miladî 700-720 seneleri hicrî 80-100 aralığına tekabül etmektedir) vererek isnadlı hadis kullanımını hicrî birinci yüzyılın son çeyreğine hasretmektedir.

13 Juynboll, *Muslim Tradition*, 4.

14 Juynboll, "Erken Dönem Hadis Literatürü", 124.

15 Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 246-251.

16 Juynboll, "Erken Dönem Hadis Literatürü", 129-131.

17 Juynboll, "Erken Dönem Hadis Literatürü", 131-132.

boyutlara taşınmasıyla sonuçlanmaktadır.

C. Müşterek Râvi Teorisine Katkısı

Schacht'ın *Origins* adlı eserinden metodoloji anlamında hayli etkilendiği belirtilen Juynboll,¹⁸ Schacht'ın mimarı olduğu ama kendisi tarafından geliştirilen *müşterek râvi* (*common link*) kavramını detaylandırarak hadis külliyyatı üzerinde uygulamıştır.¹⁹ Bu kavram, hadisin Hz. Peygamber'den kendisine kadar tek isimler üzerinden gelen ve isnadın kendisinden sonra yayıldığı râviyi, hadisi formüle eden isim olarak gö(ste)rilmektedir.²⁰ Müşterek râvi, kısmî müşterek râvi (*partial common link*) ve muammerûn olgularına değinen Juynboll, sayılan üç hususu da güvenilmez haldeki hadislerin güvenilir hale getirilmeye çalışıldığı faaliyetler olarak ele almaktadır.²¹

Rivayetin kendisinden itibaren birtakım kollara ayrılmaya başladığı kişi, müşterek râvidir.²² Müşterek râvileri hadislerin uydurulmasından sorumlu kişilerden sayan Juynboll'a göre, Hz. Peygamber'den iki üç nesil tek tarikten gelen bir hadisin müşterek râviden sonra çoğalması makul değildir. Ona göre bu durum müşterek râvinin hadisi geriye doğru uydurduğunun bir göstergesidir.²³ Yani bir müşterek râviden bir hadisin yayılma kanalı ne kadar fazlaysa, o rivayetin söz konusu müşterek râviye aidiyeti (onun tarafından uydurulduğu) o kadar muhtemeldir. Böylece özellikle 2./8. asra geçildiğinde oluşan halkalarla birlikte hadislerin kendilerinden alınarak yayılması açısından hadis ilminin en önemli simaları olarak değerlendirilebilecek medâru'l-hadisler, Juynboll'un nazarında müşterek râviye dönüşerek birer yalancı konumuna gelmektedirler.

Müşterek râviden rivayeti alan ya da alıyor görünen kişilerin birden fazla râvisi varsa bunlar kısmî müşterek râvi olarak nitelenir.²⁴ Müşterek râvisi Zührî (ö. 124/742), kısmî müşterek râvileri ise İbn Uyeyne (ö. 198/814) ile Ma'mer b.

18 Harald Motzki, *Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, ed. Bülent Uçar (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006), 85.

19 Schacht, müşterek râvi teorisi ile isnadların ancak müşterek râvi ile müdevvinler arasındaki kısmını otantik kabul etmiş, müşterek râviden Hz. Peygamber'e ulaşan kısmının ise müşterek râvi tarafından uydurulduğunu iddia etmiştir. Ancak Juynboll'a göre, müşterek râvilerle müdevvinler arasındaki kısımda yer alan tariklerden ancak kendi belirlediği şartları taşıyanlar otantiktir.

20 Juynboll, "Erken Dönem Hadis Literatürü", 126.

21 Juynboll, "Erken Dönem Hadis Literatürü", 125-127.

22 Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi", *İsnad Analiz Yöntemleri*, der. ve çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 143.

23 Juynboll, "Erken Dönem Hadis Literatürü", 129.

24 Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimler", 143.

Râşid (ö. 153/770) olan bir hadis üzerinden yaptığı değerlendirme,²⁵ Juynboll'un kısmî müşterek râvi ile ilgili görüşünü ortaya koyar. Buna göre müşterek râviden üç ve üzeri kısmî müşterek râvi nakilde bulunuyorsa, o kişinin gerçek müşterek râvi olması kuvvetlenir. Ancak bir müşterek râviden iki kısmî müşterek râvi nakilde bulunuyorsa hadisi uyduran asıl kişinin kısmî müşterek râvilerden biri olduğu, diğerinin ise onu kopyalayarak onun ismini (atlayarak) zikretmeden müşterek râvi görünümlü kişiye atıfta bulunması (dalış yapması/diving) mümkündür.²⁶

D. Mütâbaat ve Şevâhid'in Farklı Yorumlanması

Mütâbaat ve şevâhid konularını Juynboll "dalış/atlama" (diving) fenomeni ile ifade etmektedir. İslâmî paradigmada bu tür tarikler, örneğin medâru'l-hadîs konumundaki Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) naklettiği bir hadisi destekleyen unsurlar iken, oryantalist paradigmanın önde gelen isimlerinden Juynboll'a göre diğer râvilerin müşterek râvi konumundaki İmam Mâlik'in metnini ona isnad etmeden (onu atlayarak) kopyalamalarından ibarettir.²⁷ Bu yaklaşıma göre İmam Mâlik, hadisi uyduran müşterek râvidir ve İmam Mâlik, hadisi Hz. Peygamber'e kadar isnad ederken bazı isimler sıralamıştır. Diğerleri de İmam Mâlik'ten aldıkları bu rivayeti onu atlayarak doğrudan onun (olup olmadığı belli olmayan) hocasının ismini zikrederek (ona dalış yaparak) hadisi aktarmışlardır. Böylece İmam Mâlik'in ismini zikredenler sayesinde onun müşterek râvi olduğunun zahiri olarak görüldüğü durumların yanında kendisinin atlanması sonucu açık bir şekilde müşterek râvi olduğu belli olmamakta ve tek râvili isnadlar ortaya çıkmaktadır.²⁸

E. Tek Râvili Tarikler

Tek râvili tariklerin/isnadların (single-stranded isnad) Juynboll'a göre hiçbir geçerliliği olmadığı gibi bu tür rivayetler ya müdevvinin ya da onun hocasının

25 Juynboll, "Erken Dönem Hadis Literatürü", 134-136.

26 Yani Juynboll'a göre burada hadisi uyduran kişi aslında müşterek râvi görünümlü Zühri değil, kısmî müşterek râvilerden (İbn Uyeyne ya da Ma'mer) biri olabilir. Bu bakış açısıyla hareket eden Juynboll, Schacht'tan daha şüpheli bir tavır sergilemektedir. Zira Schacht'a göre müşterek râviden Hz. Peygamber'e doğru olan kısım uydurma iken, müşterek râvi ile müdevvin arasındaki isnad otantiktir. Bunun ilk kısmına katılan Juynboll'a göre ise müşterek râvi ile müdevvin arasında da uydurma faaliyeti olabilir.

27 Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimler", 154-156.

28 Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimler", 157.

marifetidir.²⁹ Bu tür atlamaların özellikle tek râvili rivayet zincirlerinde olduğuna değinen Juynboll,³⁰ belli bir yerden sonra yayılan rivayetleri uyduran olarak müşterek râviyi sorumlu tutarken tek râvili geldiği durumda da sorumluluğu müdevvinlere veya onların hocalarına yükleyerek neredeyse her durumda senedlerin ve dolayısıyla hadislerin uydurma ve güvenilmez olduğuna değinmeye çalışmıştır.³¹ Onun bu iddialarına göre bir hadisin uydurma olmaması için sahâbe tabakasından itibaren çokça kişi tarafından nakledilmesi, başka bir deyişle müşterek râvisinin Hz. Peygamber olması gerekmektedir.³² Çok nadir durumlar istisna edildiğinde böylesi nakillerin 1./7. asrın rivayet aktarım şartlarıyla uyuşmadığı³³ belirtilmelidir.

Buraya kadar Juynboll'un genel olarak hadis meselelerine yönelik yaklaşımı ortaya koyulmuştur. Juynboll, isnadın gelişimi üzerinden ele aldığı hadis tarihine dair kurgusunu alt disiplinlere yönelik değerlendirmeleriyle de desteklemektedir. Bu alt disiplinlerden biri de ricâl ilmidir. Yukarıdaki bilgileri göz önünde bulundurarak aşağıdaki meseleleri okumak bir bütünlük sağlaması itibarıyla önem arz etmektedir.

II. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Yönelik İddiaları ve Tahlili

Juynboll'un ricâl literatürü ile ilgili temel iddialarını ele almadan önce, onun ricâl ilmine yönelik bakışının esasında isnada yönelik yaklaşımıyla uyum arz ettiği belirtilmelidir. Bu doğrultuda o, ricâl ilminin verileri üzerinden yapılacak bir isnad değerlendirmesinin, hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini doğrulayacağı

29 Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimler", 144.

30 Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimler", 157.

31 Oryantalistlerin tek râvili tariklerle ilgili iddialarını ve bunlara yönelik değerlendirmeleri görmek için bk. Özgür, "*Tek Râvili Tarikler*", 183-210.

32 Juynboll şu cümlesiyle bunu ifade etmektedir: "Şayet hadis literatüründeki isnad kümelerinin çoğunluğu tâ Peygamber'den itibaren dallanan isnad zincirleri demetine sahip olsaydı, sonra o demette görülen her sahabiden ve tabiidan itibaren aynı şekilde dallanma olsaydı ve bu böyle devam etmiş olsaydı, o zaman hadisin gerçekten usûl kitaplarında zikredilen yollarla zamanla geliştiğini söyleyebilirdik." Bk. Juynboll, "İsnad Analiz Metotları: Kadın-Karşıtı Birkaç Rivayet Örneği", *İsnad Analiz Yöntemleri*, der. ve çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 68.

33 1./7. asırdaki hadis rivayetinin ihtiyaca binaen ve yarı sistematik olduğuna, 2./8. asra geçildiğinde ise oluşan hadis halkalarıyla birlikte hadis naklinin sistemleştigiine dair bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebü irâdi'l-hadîs* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

anlamına gelmediğini özellikle vurgulamıştır.³⁴ Zira isnadın ortaya çıkışı ve sistematik kullanımı hususunda hayli geç bir dönem tespit eden Juynboll, ricâl kaynaklarını kullanarak hadislerin ortaya çıkış sürecini, rivayet dönemi olarak nitelenen ilk üç asır ricâlini farklı bir açıdan değerlendirmektedir.³⁵

Şu'be b. el-Haccâc'ın (ö. 160/776) İslam dünyasında hadis râvilerini incelemeye/tenkide tabi tutan ilk isim olduğunu kabul eden Juynboll, onu bu konuda Yahyâ b. Saïd el-Kattân (ö. 198/813) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi isimlerin takip ettiği kanaatindedir. Bu münekkitlerin çabalarının sonradan yazıya aktarılmasıyla tabakât literatürü ortaya çıkmıştır. Juynboll, râvilerin tabaka veya ikamet esasına göre sıralandığı bu eserlerin yerini, daha titiz bir yaklaşımı benimseyen ve alfabetik olarak tasnif edilmiş kitapların aldığı görüşündedir.³⁶ Ona göre tabakât türü eserlerin ilk örneği İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ı, alfabetik eserlerin ilk örnekleri ise Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târihu'l-kebir*'i ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*'idir. Juynboll, sonraki kitapların bu temel eserlerdeki bilgileri geliştirdikleri ve gelişimin İbn Hacer (ö. 852/1449) ile zirveye çıktığını düşünmektedir. İbn Hacer'den sonra onun eserlerini aşan bir ismin çıkmadığını düşünen Juynboll, onun önceki ricâl âlimlerinin birikimini aktaran kitabı *Tehzibü't-Tehzib*'i ricâl konusunda faydalanılması gereken önemli bir eser olarak görmektedir.³⁷

Juynboll, *Tehzib*'in râviye dair olumsuz özelliklerin peşinden olumlu değerlendirmeleri sıralayan üslubunun, Goldziher ve sonraki oryantalistler tarafından yöneltilen ve şimdiye kadar cevaplanmamış pek çok soruya cevap vereceği düşüncesindedir. Juynboll'un *Tehzib* üzerinden cevabını bulmayı ümit ettiği soru; "İlk üç asırda yaşamış 7300 râvinin gerçek kişiler olup olmadığı"dır. Bir çalışmasının sonucundaki "*Tehzib*'de ve diğer ricâl kitaplarında muhtemelen yüzlerce uydurma râvinin bulunduğu gerçeği..."³⁸ ifadesiyle ricâl literatüründe fazlaca uydurma râvinin var olduğunu açıkça iddia eden Juynboll, bazı isimler üzerinden değerlendirmelerini sunmaktadır.³⁹

Juynboll'un ricâl literatürüne yaklaşımında şüphecilğin hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Onun söz konusu şüpheci yaklaşımla ortaya attığı iddialar arasında şunlar sayılabilir: Ricâl literatüründe çok sayıda uydurma adaş râvi

34 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 209-210.

35 Kuzudişli, "G. H. A. Juynboll, Çeviri: Salih Özer, Hadis Tarihinin Yeniden İnşası, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, 383 sayfa, tanıtan: Bekir Kuzudişli", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 7 (2002), 139.

36 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 209.

37 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 210.

38 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 242.

39 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 213-240.

vardır. Bazı sahte (veya gerçek) râviler meşhur olanla karıştırılmak istenmiştir. Ricâl eserlerindeki terimler hafifletilerek yalancı kişi ve onun uydurduğu hadis kabul edilebilir hale getirilmiştir. Bazı isimler taşıdıkları olumlu anlama binaen uydurulmuş olabilir. İsnadlarda ittisali sağlamak için “yaş hilesi”ne başvurularak râviler daha uzun yaşamış gibi gösterilmiştir. Âdil olmadıklarına dair verilere rastlanmasına rağmen sahâbiler âdil sayılarak ricâl eserlerinde eleştirilmemiştir. Râviler hakkındaki bilgiler birbirine aykırıdır. Cerh-ta’dil hükümleri birbirine tamamen zıt olacak şekilde çelişkilidir. Ricâl müellifleri râviler hakkındaki değerlendirmelerde seçmeci alımlar yapmakta ve taraflı tavırlar takınmaktadırlar.⁴⁰

A. Aynı Adı Taşıyan Râvilerin Sayısı Etrafında Oluşan Şüpheler ve Bunların Tahlili

Juynboll’un ricâl literatürüne yönelik ortaya attığı iddialardan biri, aynı şekilde tekrar eden isimlerin varlığıdır. Hem kendi adı hem baba adı aynı olan râvilerin çokluğu Juynboll’un zihninde şüphe uyandırmaktadır. O, bu duruma örneklik teşkil edecek isimlere yer vererek aşağıda ayrıntılı bir şekilde zikredilecek bazı isimler üzerinden iddiasını ispatlama çabasına girmektedir.

1. Hafs b. Ömer Örneği

Hafs b. Ömer, Juynboll’un dikkatini çeken ilk isimdir. *Tehzib*’de 35 tane Hafs bulunduğunu, bunlardan on üçünün baba adının Ömer olduğunu tespit eden Juynboll, bunların sekizinin çağdaş olmasına şüpheyile bakmaktadır. Kendisine göre şüphesini haklı kılan sebep olarak sekiz çağdaş Hafs b. Ömer’den üçünün Şu’be b. el-Haccâc’ın (ö. 160/776) öğrencileri olmasını zikretmektedir. İbn Hacer’in temel hadis kitapları dışındaki râvileri ele aldığı *Lisânü’l-Mizân*’da ise kırk üç Hafs’tan yirmisinin baba adının Ömer olduğunu tespit eden Juynboll, bunlardan beş ismin Şu’be’nin meclislerine katıldığını ifade etmektedir. Bu iki veriden hareketle aynı dönemde yaşamış ve aynı hocaya talebelik yapmış sekiz kişinin varlığı Juynboll’un iddiasını ortaya koyması için yeterli görünmektedir.⁴¹ Onun bu iddiasına göre bir râvinin çokça meşhur olması ve belirli bir yer ve zamanda saygı görmesi, o râvinin isminin geçtiği isnadların çoğalmasına yol açmıştır. Söz konusu meşhur râviye atfedilemeyecek çelişkili rivayetlerin ortaya çıkması, isnadların artmasına ve bu isnadlara uygun isimlerin uydurulmasına

40 Her başlık altında genellikle ilgili başlıktaki konu ele alınsa da aynı başlık altında Juynboll’un birkaç iddiasına rastlanabileceği belirtilmelidir.

41 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 213.

neden olmuştur.⁴²

Juynboll, Hafs b. Ömer isminin izini diğer ricâl kitaplarında kronolojik olarak sürmüş ve tarihi gelişimini takip etmiştir. Hafs b. Ömer ile ilgili verilen bilgilere değinen Juynboll, bunlar arasında bazı farklılıklardan ve fazlalıklardan kaynaklı çelişkilere dikkat çekmiştir. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ında Hafs b. Ömer'in künyesi ve nereli olduğuna dair bilgi; Halife b. Hayyât'ın (ö. 240/854-55) *Tabakât*'ında azatlı köle olduğu; Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târihu'l-kebîr*'inde saygıdeğer olan en-Nemir soyundan geldiği; İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*'inde de bir şecere bilgisi yer almaktadır. İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Tehzîb*'inde ise Hafs b. Ömer'in azatlı köle olduğu "yukâlu" kaydıyla olmak üzere önceki bilgilere rastlanır. *Tabakât*'ta bir tane Hafs b. Ömer varken Buhârî'nin *Târih*'inde bu sayı, on altıya çıkmış; İbn Ebî Hâtim'de ise otuz beşe yükselmiştir. Bunların on beşi (Juynboll'un esas râvi olarak belirlediği) Hafs b. Ömer'den önceyken yirmisi onunla çağdaştır.⁴³ İbn Ebî Hâtim ile İbn Hacer'i karşılaştıran Juynboll, râvi sayısında dikkate değer bir artışın olmamasına rağmen bilgi hacminin arttığını söylemektedir. Juynboll'a göre bu artışın sebebi, Hafs b. Ömer gibi meşhur bir râvi adına uydurulan rivayetlerin çoğalmasındır. Sayısı artan Hafs'lar arasında uyum sağlanamayacağı için zamanla yeni Hafs b. Ömer'ler türetilmiştir.⁴⁴ Tüm bunlardan sonra Juynboll, Hafs b. Ömer adlı kişilerin çoğunu, özellikle yaklaşık hicrî 220 yılında öldüğü söylenenleri uydurma kişiler olarak telakki etmektedir. Hatta o, "çok yaygın olmayan bir isim çok kişi tarafından paylaşılıyorsa bu kişiler muhtemelen bir veya iki gerçek kişiden türetilmiş uydurma kişilerdir" şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.⁴⁵

Juynboll'un verileri incelendiğinde onun zikrettiği isimlere ek olarak *et-Târihu'l-kebîr*'de fazladan bir râvi, *Tehzîb*'de üç, *Lisânü'l-Mizân*'da ise iki râvi tespit edilmiştir. Bu durumda Juynboll'un râvilerin tespitinde bazı eksikliklerinin olduğunu söylemek mümkün olsa da bu farklılığın kullanılan nüshalardan kaynaklanabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Söz konusu bilgileri aşağıdaki gibi tablolastırmak mümkündür.

42 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 214.

43 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 215 vd.

44 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 215 vd.

45 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 213-217. Meseleyi değerlendiren bir çalışma için bk. Alam Khan, "Takdîmu nazâriyyâti Cûnbul havle'l-hadîsi'n-nebevî (Juynboll'un Hadisle İlgili Teorileri Üzerine Değerlendirme)" (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 94 vd.

Yazarlar	Kitaplar	Juynboll'un Ulaştığı Sayı	Kontrol Sonucu Ulaşılan Sayı
İbn Sa'd (ö. 230/845)	<i>et-Tabakâtü'l-kebîr</i>	1	1
Buhârî (ö. 256/870)	<i>et-Târihu'l-kebîr</i>	16	17
İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938)	<i>el-Cerh ve'ta'dîl</i>	35	35
İbn Hacer (ö. 852/1449)	<i>Tehzîbü't-Tehzîb</i>	13	16
İbn Hacer	<i>Lisânü'l-Mizân</i>	20	22

Tablo 1. Juynboll'un tespit ettiği Hafs b. Ömer isimli râvi sayısı ve kontrol sonucu ulaşılan sayıyla karşılaştırılması

Râvi sayıları kontrol edildikten sonra Juynboll'un bu örnekten hareketle ulaştığı sonucun ve iddianın doğruluğu üzerinde durulmalıdır. Juynboll tarafından esas alınan bu ricâl eserlerinin farklı dönemlerde yazılmış olması ve yazılış amaçları dikkat çekilmesi gereken ilk husustur. Bu kitapların müellifleri bütün rivayetleri veya râvileri kaydetmek gibi bir iddiada bulunmamışlardır. Bilakis onlar kendilerine ulaşan râvileri uygun gördükleri kriterlere göre kitaplarına almışlardır. Nitekim İbn Ebî Hâtim, kitabının hedefini ve metodunu şu şekilde izah etmektedir:

Cerh ve ta'dîl otoritelerinin râvilerle ilgili değerlendirmelerinden, tenakuz içermeyen ve râviye en uygun olan görüşü zikrettik. Hakkında cerh ve ta'dîl yapılmayan pek çok râviyi, kitabımızın o râvileri kapsaması için ve onlar hakkındaki cerh ve ta'dîl değerlendirmelerinin ileride bulunabileceği ümidiyle kaydettik. Arayan kimsenin aradığını kolaylıkla bulabilmesi için isimleri alfabetik olarak; aynı adla çok sayıda isim geçtiğinde ise, bu isimleri baba adlarını dikkate alarak sıraladık.⁴⁶

Burada Juynboll'un özellikle atıfta bulunduğu bazı ricâl kitaplarındaki râvi sayıları üzerinden bir değerlendirmenin yapılması uygun görülmüştür.

46 Yusuf Ziya Keskin, "İbn Ebî Hâtim (v. 327/938) ve 'el-Cerh ve't-ta'dîl'indeki Metodu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 12-13.

İbn Ebî Hâtim'in ifadelerinin yer aldığı asıl metin için bk. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1371-73/1952-53), 2/38.

Yazarlar	Kitaplar	Râvi Sayısı
İbn Sa'd (ö. 230/845)	<i>et-Tabakâtü'l-kebir</i>	5554
Buhârî (ö. 256/870)	<i>et-Târihu'l-kebir</i>	13782
İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938)	<i>el-Cerh ve't-ta'dîl</i>	18040
Zehebî (ö. 748/1348)	<i>Siyeru a'lâmi'n-nübelâ</i>	5925
İbn Hacer (ö. 852/1449)	<i>Tehzîbü't-Tehzîb</i>	12355
İbn Hacer	<i>Lisânü'l-Mizân</i>	9164

Tablo 2. Juynboll'un en sık kullandığı ricâl kitaplarındaki râvi sayıları⁴⁷

İbn Ebî Hâtîm ve Buhârî'nin kitaplarında farklı sayıda râvi bulunmasını iki kitap arasındaki metod ve zaman farkıyla ilişkilendirmek mümkündür. Nitekim *et-Târihu'l-kebir*'de 13782 râvi varken *el-Cerh ve't-ta'dîl*'deki râvi sayısı 18040'tır. Benzer şekilde *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin kitaplarında yer alan râvilerinin tercemelerini barındıran *Tehzîb*'de *Tabakât*'tan daha fazla râvi ismine rastlamak normaldir. Zira İbn Sa'd döneminde henüz *Kütüb-i Sitte* diye bir mecmua oluşmamıştır. Dolayısıyla *Tabakât*'ında 5554 râviyi inceleme konusu yapan İbn

47 Tablo oluşturulurken tespit edilen sayılarda kullanılan kitapların nüshaları şöyledir: Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer, 11 Cilt (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, thk. Hâşim en-Nedvi v. dğr., 9 Cilt (b.y.: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.); İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî, 9 Cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1371-73/1952-53); Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut v. dğr., 25 Cilt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981-1409/1988); Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 13 Cilt (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1414/1993); İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 10 Cilt (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002) Baskılar arasında verilen sayılarda farklılıklar olabilirse de burada amaçlanan tam rakamlardan ziyade kitaplar arası râvi sayılarının kıyaslaması olduğu için ufak farklılıklar mümkündür. Bazı ricâl kitaplarındaki râvi sayılarına dair bir liste sunan Muhammed Takî Osmânî'nin zikrettiği rakamlar için bk. Muhammed Takî Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016), 117. İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mizân*'ındaki râvi sayısı 9164 kadardır. (İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 9/236) Ancak kitabın sonraki sayfalarında 3577 kişilik bir liste de sunulmaktadır. (a. mlf., *Lisânü'l-Mizân*, 9/248-504) Ayrıca Osmânî'nin listesinde *Lisânü'l-Mizân*'daki râvi sayısı 5991 olarak verilmektedir. Bu sayının tarafımızca tespit edilenden çok daha az olması ise dikkat çekmektedir.

Sa'd, *Tehzib*'inde 12355 râviye temas eden İbn Hacer'in ilgilendiği pek çok râviyle ilgilenmemiş olabilir. *Lisânü'l-Mizân* ile *Tehzib*'deki sayıların farklı olması ise İbn Hacer'in bu iki eseri telif amacıyla ilgilidir. Nitekim *Lisânü'l-Mizân*, zayıflıkla müttehem râvilere tahsis edilmiş bir kitaptır ki, bu yönüyle sadece *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin râvilerini esas alan *Tehzib*'den farklıdır.

Yukarıdaki tablodan ulaşılabilecek sonuçlardan biri de Juynboll'un iddiasının aksine ricâl kitaplarının uydurma râvilerle zaman içerisinde kabarmadığıdır. Zira dikkatli bakıldığında Buhârî sonrasında sadece İbn Ebî Hâtim'de yüksek sayıda râviye yer verildiği görülürken, ondan sonraki ricâl kitaplarının hiçbirindeki râvi sayısı, Buhârî'nin verdiğini geçmemektedir. Sadece İbn Hacer'in *Tehzib*'i ile *Lisân*'ı birlikte değerlendirildiğinde önceki iki müellifin kitaplarında tespit edilen ricâl sayısı aşılabilmektedir. Nitekim Buhârî'nin *Târîh*'indeki 13782 râvi sayısı ile İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dil*'indeki 18040 râviye karşılık İbn Hacer'in ismi geçen iki kitabında tespit edilen toplam râvi sayısı 21519'dur. Buna göre İbn Hacer'in eserlerindeki râvi sayısı, kendisinden önce en fazla râviyi içeren İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dil*'indekinden 3479 fazladır. Juynboll'un iddiasını destekliyor gibi görünen bu sayısal mukayese, aslında onun yaklaşımıyla uyumlu değildir. Zira duaî eserlerinde zayıf râviyle aynı isme sahip sika bir râviye de bilerek yer verilebilmektedir. Söz konusu zayıf râvinin sikayla karıştırılmasını önlemek için böyle bir yönteme başvurulmuştur.⁴⁸ Aynı durum, bir duaî kitabı olan *Lisânü'l-Mizân* için de geçerlidir. Dolayısıyla aynı isme sahip kişilerin *Lisânü'l-Mizân*'da geçmesi, bunların hepsinin zayıf olduğu anlamına gelmeyeceği gibi, *Tehzib*'deki sika bir râvinin *Lisânü'l-Mizân*'da tekrar geçmesi de muhtemeldir. Buradan hareketle söz konusu iki kitapta tekrar eden râviler çıkarıldığında 21519 sayısı azalacak, böylece bu iki kitaptaki toplam râvi sayısı ile İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dil*'i arasındaki fark 3479'dan çok daha az olacaktır. Ayrıca İbn Ebî Hâtim ile İbn Hacer arasındaki yaklaşık beş asırlık zaman farkı da düşünüldüğünde kendi vefatından sonra yaşamalarından dolayı ilk müellifin kitabına alma imkânı bulamadığı birçok râviye ikinci müellifin kitaplarında rastlamak mümkündür. Böylece *Tehzib*'deki ve *Lisân*'daki râvi sayısının fazlalığını, müteahhir hadisçilerden İbn Hacer'in kendisinden önce (İbn Ebî Hâtim'den

48 Duaî eserlerinin herhangi bir gerekçeyle tenkide uğramış râvileri toplayan eserler olmalarından dolayı bu eserlerde sika râvilere de rastlanıldığına dair bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler Duaî Literatürü ve Zayıf Rivayetler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 36. Mesela Zehebi'nin *Mizânü'l-i'tidâl*'inde birkaç ufak tenkide uğramış râvilerin de bulunduğuna dair bk. a. mlf., *Zayıf Râviler*, 169. Duaî literatüründe zayıf olduğu kadar sika râvilere de yer verilebilmektedir. Bunun sebebi zayıf râvi ile aynı ismi taşıyan sika râvinin birbirleriyle karıştırılmaması hususunda tembihtir.

sonra yazılanlar da dâhil olmak üzere) telif edilmiş ricâl kitaplarından istifade etmesiyle açıklanabilir. Bu sebeple iki müellifin eserlerindeki râvî sayılarında bir artmanın mevcudiyeti normal karşılanmalıdır. Bunu doğal bir sürecin gereği kabul etmeyip ricâl kitaplarının zamanla birçok uydurma râvîyle genişle(til)diğini iddia etmek, ilmi değildir. Dolayısıyla ricâl kitaplarının mukayesesi yapılırken bu eserlerin yazıldığı zaman, amaç ve yöntemlerinin kapsamlarına etki ettiği dikkate alınmadığında yanlış sonuçlara ulaşılabileceği söylenebilir.

Juynboll'un, *Lisânü'l-Mizân*'ı İbn Hacer'in temel hadis kitapları dışındaki râvileri ele aldığı eser şeklinde tanımlaması dikkat çekicidir. Şöyle ki o, üçü İbn Hacer'in *Tehzib*'inde beşi *Lisânü'l-Mizân*'ında olmak üzere Şu'be'nin sekiz tane Hafs b. Ömer adlı öğrencisi olduğu sonucuna ulaşır. İbn Hacer'in adı geçen eserlerine müracaat edildiğinde Şu'be'den rivayette bulunan râvî sayılarının Juynboll'un dediği gibi olduğu görülür. Ancak bu râviler hakkındaki bilgiler incelendiğinde bunların birbirine karıştırılmasına değil, karıştırılmamasına gayret edildiği müşahade edilmektedir. Meselenin daha iyi anlaşılması için söz konusu sekiz Hafs b. Ömer'in zikrediliş şekillerini sunmak yerinde olacaktır.

Tehzib'deki Şu'be'den nakilde bulunan üç Hafs b. Ömer şunlardır:

- Hafs b. Ömer b. el-Hâris b. Sahbera el-Ezdî en-Nemerî Ebû Ömer el-Havdî el-Basrî⁴⁹
- Hafs b. Ömer b. Meymûn el-Adenî Ebû İsmail⁵⁰
- Hafs b. Ömer el-İmâm Ebû İmrân er-Râzî⁵¹

Lisân'daki beş Hafs b. Ömer ise şunlardır:

- Hafs b. Ömer b. Câbân⁵²
- Hafs b. Ömer el-Bezzâz⁵³

49 İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, nşr. İbrahim Zeybek-Âdil Mürşid (Hicaz: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 1/453-454. Hakkında verilen bilgilerin tamamı onun sika olduğuna yöneliktir. 225 yılında vefat etmiştir.

50 İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/455-456. Kendisine Ferh [civciv/yavru] lakabı verilmiştir. Hakkındaki ifadelerin çoğu menfi yöndedir.

51 İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/457. Hakkındaki kanaatler olumsuzdur. [Merv'deki] Bağ Köyü'nden olup İbnü's-Sindî'nin komşusudur. Kendisine marangoz denirdi.

52 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/232. Muhakkik Ebû Gudde, Zehebî'nin *ed-Divân*'ında bu râvinin Hafs b. Ömer er-Reffâ' olma ihtimali üzerinde durduğunu ifade eder. Meşhur münekkit Ebû Hâtim, Hafs b. Ömer er-Reffâ' hakkında yalancı demiştir. Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/233.

53 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/232. Muhakkik Ebû Gudde, Zehebî'nin *ed-Divân*'ında bu râvinin Halep kadısı Hafs b. Ömer olma ihtimali üzerinde durduğuna değinir. Bu râvî hakkındaki kanaatler menfi yöndedir. Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/231-232.

- Hafs b. Ömer er-Reffâ⁵⁴
- Hafs b. Ömer b. Ebi Hafs el-Vâsî en-Neccâr⁵⁵
- Basralı Hafs b. Ömer⁵⁶

Öncelikle belirtilmelidir ki zikredilen sekiz⁵⁷ Hafs b. Ömer'in Şu'be'den rivayette bulundukları doğrudur. Ancak bu durum onların hepsini Şu'be'nin talebesi yapmak için yeterli değildir. Özellikle Şu'be'den sadece bir rivayet nakleden ve bunda da yalan söylediği tespit edilen, yani Şu'be'ye dayandırarak yalan bir rivayet aktaran Hafs b. Ömer er-Reffâ' gibi râvileri, hadis ilmindeki otoritesinde şüphe edilmeyen Şu'be'nin kendine talebe kabul etmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim râviler hakkında konuşan, buna teşvik eden ve bunun için özel zaman ayıran,⁵⁸ bu sebeple râvileri çok iyi bilen⁵⁹ Şu'be'nin herkese değil, genel olarak tanıdığı kişilere hadis rivayet ettiği⁶⁰ düşünüldüğünde çoğu cerh edilen yukarıdaki Hafs b. Ömer'lerin hepsinin onun talebesi olduğuna dair iddianın geçersizliği kuvvet kazanmaktadır.⁶¹ Dolayısıyla sadece naklettiği rivayeti kendisine dayandırmasından hareketle Şu'be'nin toplam sekiz tane Hafs b. Ömer isimli öğrencisinin varlığına ulaşmak doğru değildir. Ayrıca bu kişiler, ricâl eserlerinde künyeleri, nisbeleri, şecereleri, varsa lakapları, hoca ve talebeleri, cerh-ta'dîl ilmi bakımından durumları, meslekleri, vefat tarihleri gibi

54 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/233. Yalancı olduğu vurgulanan bu râvinin Şu'be'den bir hadis rivayet ettiği, onda da yalan söylediği kaydedilmiştir.

55 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/233-234. Hakkındaki kanaatler olumsuzdur. 201 yılında vefat ettiği ifade edilmektedir.

56 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/235. Basralıdır. Ancak Bağdat'ta ikamet etmiştir. Ebû Hâtım "metrûkü'l-hadîs" diyerek bu râviyi cerh etmiştir.

57 Zehebi'nin *ed-Divân*'ında Hafs b. Ömer b. Câbân'ın Hafs b. Ömer er-Reffâ' olduğuna dair temas ettiği ihtimal kabul edilirse söz konusu sayı yediye düşecektir.

58 Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (b.y.: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1357), 45.

59 Yahyâ b. Saîd, "Şu'be, râvileri en iyi bilendi" demiştir. Bk. İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/20.

60 Abdulvahap Özsoy, "Şu'be İbnu'l-Haccâc ve Hadisçiliği", (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 98-100.

61 Şu'be'nin İslam dünyasında hadis râvilerini incelemeye/tenkide tabi tutan ilk isim olduğunu kabul eden Juynboll'un (Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 209), hakkında birçok cerh ifadesine yer verilen (birkaçı yalancılıkla itham edilmektedir) yukarıdaki Hafs b. Ömer'lerin hepsini Şu'be'nin kendisine talebe kabul etmeyeceğini tahmin etmesi ve meseleye daha ihtiyatlı yaklaşması gerekirdi. Ancak Juynboll'un Şu'be'yi hadisleri uyduran hadis ilminin merkez isimlerinden biri olarak görmesi, onun talebeleri arasında da böyle kişilerin bulunmasını normal karşılamasıyla sonuçlanmış gibidir. Juynboll'un Şu'be'nin hadis uyduran biri olduğuna dair iddiaları ve değerlendirmesi için bk. Özsoy, "Şu'be İbnu'l-Haccâc ve Hadisçiliği", 135-140.

farklı açılardan değerlendirilerek sunulmaktadır. Netice itibariyle *Tehzib*'deki ve *Lisân*'daki râvi sunumları dikkate alındığında Hafs b. Ömer'lerin birbirinden farklı kişiler olduğu ve birbirinden ayrıştırıldığı rahatlıkla söylenebilir.⁶² Dolayısıyla birbirlerine karıştırılmamaları için büyük bir çaba sarfedilerek ortaya koyulan bunca bilgiyle oluşan ve yukarıda net bir şekilde görülen bu farklılıklar göz önünde bulundurulmadan söz konusu kişilerin tamamının aynı kimse olduğu ön kabulünden hareket etmek, aceleci bir yaklaşımdan öteye geçmeyecektir.

Juynboll'un Hafs b. Ömer'in biyografisinde eleştirdiği diğer nokta ise isim, künye ve nisbelerdeki farklılıklardır.⁶³ Ancak bu farklılıklar iki ayrı kişi olduğuna hükmedecek kadar net değildir. Ricâl kitaplarındaki söz konusu farklılığın nisbelerde olması dikkat çekicidir. Kişinin nereli olduğunun yanı sıra ikamet ettiği yerle de ilgili olan nisbeler, zaman içinde râvinin yaşadığı bölgeye, yaptığı mesleğe göre değişiklik arz edebilir. Juynboll'un iddiasının akla getirdiği bir soru da rivayetleri artırma gayretinin bir sonucu olan râvi uydurma faaliyetinin niçin daha meşhur ve güvenilir bir isim üzerinden değil de Hafs b. Ömer ismi üzerinden yapıldığıdır.

Juynboll, Hafs b. Ömer'in tercemesinin bazı ricâl kitaplarındaki kronolojik sıralamasındaki farklar ve fazlalıklardan hareketle bir çelişkinin varlığına dikkat çekmektedir. Bir âlimin bildiğine başka bir âlimin edindiği ilave bir bilgiyi eklemesinde bir tuhaflıktan bahsedilemeyeceği izahtan varestedir. Aslında burada çelişkili görünen tek durum, Hafs b. Ömer'in Halife b. Hayyât'ın *Tabakât*'ında azatlı köle olarak geçmesine rağmen sonraki kaynaklarda Juynboll tarafından saygın bir soya mensup olduğuna işaret edilen en-Nemerî nisbesiyle anılmasıdır. Aslında nisbede geçen soyun saygın olup olmadığı bir araştırma konusudur. Saygın bir soy olduğu kabul edilmesi halinde problem olarak görünen durum, Hafs b. Ömer'in azatlı köle olduğu bilgisini açıklamaktır. Juynboll tarafından zikredilen kaynaklar arasında sadece Halife b. Hayyât'ın eserinde geçmesi ve İbn Hacer'in eserinde azatlı köle bilgisini cezm sigasıyla değil de tarihî bir değer atfedilemeyeceğini ifade eden "yukâlu" temrîz sigasıyla sunması, bu bilgiye ihtiyatlı yaklaşmak için yeterlidir. Buradan hareketle Halife b. Hayyât'ın hatalı bir bilgi vermesi ihtimalinden söz edilebilecekken bunun üzerinde hiç

62 Bunun tek istisnası, Hafs b. Ömer el-Câbân'ın, Hafs b. Ömer er-Reffâ' olduğuna dair Zehebî tarafından zikredilen bir ihtimaldir. Söz konusu ihtimal üzerinden hareketle bunların farklı kişiler olmasına rağmen aynı kişiymiş gibi gösterildiği, dolayısıyla bunun Juynboll'un iddiasını desteklediği söylenemez. Zira farklı kişiler olsalar bile hakkında pek bilgiye sahip olunmayan Hafs b. Ömer el-Câbân ile yalancı olduğu belirtilen Hafs b. Ömer er-Reffâ'nın birbirine karıştırılmak istenmesinin ne gibi bir amaçla yapılabileceği merak konusudur.

63 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 215.

durulmayıp ricâl literatürünün tamamını eleştirmek hem aceleci hem genelleyici bir davranışa neden olmuştur.⁶⁴

Juynboll'a göre 'ismi ve baba isminin aynı olması açısından bir adashlık fazlaca bulunduğunda bunlardan bir veya ikisi gerçek kişi olup diğerleri uydurma şahıslardır' iddiası hakkında şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Esmâ ve künâ, elkab, ensâb, mü'telif-muhtelif (yazı şekli benzer ancak telaffuzu farklı olan isim, künye, lakap ve nisbeler), müttefik-müfterik (yazı şekli ve telaffuzu aynı, fakat değişik şahıslara ait olan isim, künye ve nisbeler), vefeyat vb. râvilerin doğru şekilde tanınması ve birbirinden ayırt edilmesine yönelik oldukça fazla bilgi ihtiva eden kitapları⁶⁵ detaylı bir şekilde incelemeyen adashlıkla ilgili söz konusu iddiayı ortaya atmak, ilmi bir yaklaşımdan uzaktır. Zira adalet, secaat ve basiretiyle öne çıkan İslam'ın ikinci halifesi Hz. Ömer'in sahip olduğu Ebû Hafs künyesi, ismi Ömer olan kişileri, (ilk) erkek çocuklarına Hafs ismini vermeye teşvik etmiş/yöneltilmiş olabilir.⁶⁶ Bu, günümüzde de sıklıkla karşılaşılabilen bir durumdur. Tüm bu ihtimallerin⁶⁷ göz ardı edilmesiyle aceleci ve genellemeci bir yaklaşım sonucu bu kişilerin uydurulduğunu iddia etmek, doğru değildir.

2. İkrime Örneği

Juynboll'un "çok saf bir araştırmacının dahi inanmayacağı tesadüfler"⁶⁸ olarak nitelediği isimlerden biri de İkrime'dir.⁶⁹ Juynboll, biri Ebû Cehil'in oğlu olan bir sahâbî, diğer beşi de tâbiî olmak üzere İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) azadlı kölesi olan İkrime'yle (ö. 105/723) aynı dönemde yaşamış altı İkrime'nin daha bulunduğunu ve bunların pek çoğunun uydurulmuş şahıslar olduğunu öne sürmektedir. Ona göre bu isimler, tek bir İkrime'nin isnadlara eklenirken değişikliğe uğraması sonucu ortaya çıkmış kimselerdir ki aslında bunlar var olmamışlardır. Juynboll, İkrime'lerin özellikle dördünü isimleriyle sıralayıp bu isimler arasında son derece küçük değişikliklerin olduğunu söyleyerek iddiasını

64 Bu bilgiler her ne kadar başlıkta vurgulanan mevzudan ziyade, daha çok râviler hakkındaki bilgilerin birbiriyle çelişmesi bahsiyle ilgili olsa da Juynboll'un iddiasını sunarken takip ettiği konu bütünlüğünün bozulmaması adına burada temas edilmiştir.

65 Bu kitaplarla ilgili genel bilgi edinmek için bk. Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018), 117-328.

66 İnsan, sevdiği/değer verdiği kişinin adını yaşatmak arzusu ve kendi evladının onun gibi olması beklentisiyle takdir ettiği bir şahsın ismini çocuğuna verebilir. Günümüzde olduğu gibi aile büyüğünün isminin çocuklara verilmesi geleneği, aynı aile içerisinde aynı isme sahip bireylerin olmasına neden olmaktadır.

67 Buraya kadarki ve buradan sonraki konularla ilgili tarafımızca Juynboll'un değinmediği bazı ihtimallerden bahsedilmektedir. Farklı açılardan bakan kişiler tarafından bu ihtimallerin arttırılması mümkündür.

68 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 217, 225.

69 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 217.

ortaya koymaya çalışmaktadır. Junboll'un "tümünün müstakil kişiler olduğunu söylemek gerçekten zordur" diyerek⁷⁰ zikrettiği bu İkrime'ler şunlardır:

- İkrime b. Hâlid b. el-Âs b. Hişâm b. el-Mugîre b. Abdillâh b. Ömer b. Mahzûm⁷¹
- İkrime b. Seleme b. el-Âs b. Hişâm⁷²
- İkrime b. Seleme b. Rebî'a⁷³
- İkrime b. Abdirrahmân b. el-Hâris b. Hişâm b. el-Mugîre b. Abdillâh b. Ömer b. Muhammed⁷⁴

70 Junboll, *Hadis Tarihini Yeniden İnşası*, 218.

71 İkrime b. Hâlid b. el-Âs b. Hişâm b. el-Mugîre b. Abdillâh b. Ömer b. Mahzûm b. Yakaza b. Mürre b. Ka'b b. Lüi (Lei) b. Gâlib b. Fehr el-Mahzûmî el-Kureşî. Pek çok âlim onun sika olduğunu ifade etmiştir. Atâ b. Ebî Rebâh'tan (ö. 114/732) kısa bir süre sonra vefat ettiği belirtilmiştir. (Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuid Han (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 5/231; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983-1413/1992) 20/249-251 (4004. Terceme); Zehebi, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990-1421/2000), 7/425 (500. Terceme); İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/131-132) Buna göre 114 veya 115 yılı civarında vefat ettiğini söylemek mümkündür.

72 İkrime b. Hâlid b. Seleme b. el-Âs b. Hişâm b. el-Mugîre b. Abdillâh el-Mahzûmî. Yukarıda geçen İkrime b. Hâlid'in amcaoğlunun oğludur. Yani önceki İkrime ile aralarında akrabalık ilişkisi vardır. Zayıf olduğu ifade edilse de vefatı belirtilmemiştir. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/251-252 (4005. Terceme); Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 7/426 (501. Terceme); İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/132) Ancak öncekinin amcaoğlunun oğlu olduğuna göre hicrî ikinci asırda yaşadığını söylemek mümkündür. Ayrıca Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*'de bir önceki sika olan İkrime ile zayıf olduğunu belirttiği bu İkrime'nin biyografilerini peş peşe vermektedir. Böylece aynı isimdeki iki râvinin birbirinden farklı kimseler olduğuna dikkat çekmektedir.

73 Mizzî, söz konusu râvinin vefat tarihini belirtmemiştir. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/252-253 (4006. Terceme)

74 İkrime b. Abdirrahmân b. el-Hâris 103 yılında vefat etmiştir. Bk. Salâhuddin Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Mustafa et-Türkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 20/39 (48. Terceme). Zehebi'nin *Siyer*'inde iki yerde geçiyor. İlk geçtiği yere göre: İkrime b. Abdirrahmân el-Mahzûmî b. el-Hâris b. Hişâm b. el-Mugîre 100 yılından sonra vefat etmiştir. (Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut v. dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981-1409/1988), 4/370-371 (149. Terceme) İkinci geçtiği yere göre: İkrime b. Abdirrahmân el-Mahzûmî'nin 103 yılında vefat ettiği söylenmiştir. (Zehebi, *Siyer*, 4/419 (166. Terceme) Zehebi *Târihu'l-İslâm*'ında 103 yılındaki hadiselerle değinirken bu yılda ölenler arasında İkrime b. Abdirrahmân b. el-Hâris'i zikretmektedir. (Zehebi,

Juynboll, bu İkrime'lerin aslında tek bir kişi olduğunu; ancak rivayet sayılarını artırma çabasının bir sonucu olarak ricâl âlimleri tarafından farklı kişiler şeklinde takdim edildiklerini iddia etmektedir.⁷⁵

Juynboll'un İbn Abbas'ın azadlı kölesi olan meşhur İkrime dışında altı kişi olarak tespit ettiği⁷⁶ İkrime'lerden biri, Ebû Cehil'in oğlu İkrime'dir.⁷⁷ Bu şahsın İbn Abbas'ın azadlı kölesi İkrime'den başkası olduğu bilinmektedir. İkrime b. Hâlid ve İkrime b. Abdırrahmân'ın ise uzun künyelerine ve anne isimlerine İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında yer verilmiştir. Bu bilgilerden hareketle iki İkrime'nin isim benzerliği bulunsa da farklı şahıslar olduğu anlaşılmaktadır. Juynboll, *Tehzib*'deki isimleri esas almış ve isimlerin benzerliğinden hareketle bunların aynı şahıstan türetilmiş uydurma isimler olduğuna hükmetmiştir. Ancak ilgili râviler hakkında dipnotlarda verilen bilgilere dikkat edildiği takdirde ilk iki İkrime'nin akraba, ilkinin sika ve yaşça daha büyük, ikincisinin zayıf ve yaşça daha küçük olduğuna ve bu iki râvinin birbirine karıştırılmaması için ricâl kitaplarında durumlarına özellikle dikkat çekildiği anlaşılabacaktır. Örneğin, Mizzi'nin *Tehzibü'l-Kemâl*'inde söz konusu iki İkrime peş peşe verilmiş, daha sonra bunların birbirinden farklı kişiler olduğuna değinilmiştir.⁷⁸ Benzer bir durum, Juynboll'un iddialarını sunarken esas aldığı kitap olan İbn Hacer'in *Tehzib*'inde de vardır. Yani İbn Hacer, iki râvinin biyografisini arka arkaya vermek suretiyle⁷⁹ aralarındaki farklılığa dikkat çekmektedir. Bu, aynı ismi taşıyan râvilerin aralarını ayırmaya ve farklı kimseler olduğuna dikkat çekmek için ricâl literatüründe uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntem, ricâl âlimlerinin ve hadis münekkidlerinin titiz yaklaşımlarını ve ilmi tutumlarını ortaya koyacak mahiyettedir. Dolayısıyla söz konusu râvilerin aynı olduğu veya birbirine karıştırıldığını iddia etmek, ilgili literatürden hareketle varılabilecek bir kanaat değildir.

Juynboll'un Hafs b. Ömer örneğinde ricâl literatürüne uyguladığı yöntem,

Târihu'l-İslâm, 7/10.) İbn Hibbân bu râvinin 103 yılında vefat ettiğini belirtmiştir. (İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, 5/232; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 3/132)

75 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 218.

76 Juynboll'un isim olarak temas etmediği tek İkrime, İkrime b. Ammâr el-İclî Ebû Ammâr el-Yemâmî'dir. Hakkında bilgi edinmek için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 3/132-134. Juynboll, İkrime ismi dışında diğerleriyle benzeşen bir nisbesinin olmamasından dolayı bu râvinin ismini zikretmemiş gibidir. Ayrıca vefatının 159 yılı gibi diğerlerine göre daha geç olduğu dikkate alındığında onun asıl İkrime ile aynı dönemde yaşamamış sayılabileceği de söylenebilir. Bu bilgiler, Juynboll'un ona -iddiasını desteklemeyeceği için- değinmediğini düşündürmektedir.

77 İkrime b. Ebî Cehil Amr b. Hişâm b. el-Mugîre b. Abdillâh b. Ömer b. Mahzûm el-Kureşî. Hakkında bilgi edinmek için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 3/131.

78 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, 20/249-251.

79 İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 3/131-132.

İkrime üzerinden uygulandığında İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında 6, Halife'nin *Tabakât*'ında 5, Buhârî'nin *Târih*'inde 12, İbn Ebî Hâtim'de 14, İbn Hacer'in *Tehzîb*'inde 7 ve *Lisân*'ında 6 İkrime olduğu müşahede edilmektedir.

Yazarlar	Kitaplar	İkrime İsimli Râviler
İbn Sa'd (ö. 230/845)	<i>et-Tabakâtü'l-kebîr</i>	6
Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55)	<i>et-Tabakât</i>	5
Buhârî (ö. 256/870)	<i>et-Târihu'l-kebîr</i>	12
İbn Ebi Hâtim (ö. 327/938)	<i>el-Cerh ve't-ta'dîl</i>	14
İbn Hacer (ö. 852/1449)	<i>Tehzîbü't-Tehzîb</i>	7
İbn Hacer	<i>Lisânü'l-Mizân</i>	6

Tablo 3. Ricâl kitaplarındaki İkrime isimli râvi sayısı

Görüldüğü üzere, sonraki dönem eseri denilebilecek *Tehzîb*'deki ve *Lisân*'daki İkrime ismi toplam 13'tür. Bu sayı, özellikle *Kütüb-i Sitte*'nin oluştuğu ve râvilerin kimliklerin daha da netleştiği dönemin iki müellifi olan Buhârî ve İbn Ebi Hâtim'in kitaplarındaki sayılarla neredeyse aynıdır. Bu da ricâl eserlerinin, gelişimsel bir süreçten ziyade kendi sistematikleri ve incelemeye tabi tuttukları râvi kriterleri açısından değerlendirilmesinin daha isabetli olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Diğer taraftan ricâl kitaplarında İkrime'nin aleyhinde pek çok bilgi bulunmaktadır.⁸⁰ Bu durum dikkate alındığında, şayet bir râvi uydurulmak istenseydi, İkrime dışında başka bir ismin uydurulması daha makul karşılanırdı.

Juynboll'un isim benzerliği üzerinden yaptığı genelleme ve bu genellemeden hareketle düştüğü hata, *et-Tabakâtü's-seniyye* müellifinin şu açıklaması ve verdiği örnekle daha iyi anlaşılabilir. Zira Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyâ en-Nehrevânî'nin (ö. 390/1000) anlattığı şu olay isim benzerliklerinin ne boyutlara ulaşabileceğine dair kayda değer bir örnektir: “Bir sene haccetmişim. Teşrik günlerinde Mina'daydım. Birinin ‘Ey Ebü'l-Ferec’ diye seslendiğini duydum. ‘Belki beni kastediyor’ dedim. Sonra insanlar arasında Ebü'l-Ferec künyeli çok kişi vardır’ diye düşünerek cevap vermedim. ‘Ey Ebü'l-Ferec el-Muâfâ’ diye seslendi. Cevap vermeye niyetlendim. Sonra ‘İsmi el-Muâfâ künyesi de Ebü'l-Ferec olanlar olabilir’ dedim ve cevap vermedim. ‘Ey Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyâ en-Nehrevânî’ diye seslendi. Bunun üzerine ‘Seslendiği kişinin ben olduğum hususunda şüphe kalmadı. Zira künyemi, ismimi, babamın ismini, beldemi zikretti’ diye içimden geçirerek ‘Ben burdayım, ne istiyorsun?’ dedim. ‘Galiba sen Doğu Nehrevân’dansın’ dedi. ‘Evet’ dedim. ‘Biz Batı Nehrevân’ı kastediyoruz’

⁸⁰ Aleyhinde kullanılan bazı ifadeler için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/135-136. Hakkında genel olarak bilgi edinmek için bk. a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/134-138.

dedi. Bu benzerliğe şaşırmıştım.”⁸¹

3. Bişr Örneği

“En saf araştırmacının bile bir tesadüf olarak göremeyeceği”⁸² diğer bir örnek, Bişr isminin İslam beldeleri arasındaki dağılımıdır. *Tehzib*’de geçen Bişr’leri inceleyen Juynboll, bu isimlerin dağılımının şehirdeki râvi sayısı ile orantılı olması gerekirken Basra’da açık bir yoğunluk olduğunu tespit etmektedir. *Tehzib*’deki verilere göre sayıları on yediye ulaşan Basralı Bişr’lerin varlığını tatmin edici bir açıklamayı gerektiren bir problem olarak telakki etmesine sebep olan bu durum, Juynboll’un Basralı Bişr’lerin çoğunun uydurma kişiler olduğuna hükmetmesi için yeterli gözükmektedir.⁸³

Tarafımızca yapılan incelemeye göre *Tehzib*’deki 38 Bişr’in 17’si Basralı nisbesiyle anılmaktadır. Dolayısıyla Juynboll’un da belirttiği gibi Basra’daki Bişr isimli râvi sayısı diğer bölgelere göre daha yoğundur. Juynboll’a göre tatmin edici bir açıklamayı gerektiren bu meseleye dair birkaç ihtimalden bahsetmek mümkündür. Öncelikle Bişr isimli birçok sahâbînin varlığına değinilebilir.⁸⁴ Zira Müslümanların çocuklarına isim verirken Hz. Peygamber’in sahâbîlerinin isimlerini dikkate alacakları ve bunlara öncelik verecekleri beklenen bir durumdur. Ancak Basra’daki Bişr isimlerinin diğer şehirlere göre fazlalığını sahâbe isimlerinden olmasıyla açıklamak tek başına yeterli değildir. Tam da bu noktada Bişr b. Abd (ö. ?) ve Bişr b. Amr b. Haneş el-Mu’allâ el-Cârûd el-Abdî

81 Bk. Takiyüddin b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî, *et-Tabakâtü’s-seniyye fî terâcimi’l-hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hılv (Riyad: Dâru’r-Rifâ’î, 1403-1410/1983-1989), 1/25-26.

Müellif, şu örneğe de yer vermektedir: “Benzer bir durum, *el-Evâil* kitabının sahibi Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh el-Askerî (ö. 400/1009’dan sonra) ile *et-Tashîf* adlı eserin müellifi dilci Ebû Ahmed Hasan b. Abdillâh el-Askerî (ö. 382/992) arasında da vardır. Zira ikisi de Hasan b. Abdillâh el-Askerî’dir. Bu âlimler, isim, baba ismi, nisbe, alem açısından aynı oldukları gibi yaşadıkları dönem itibarıyla de hayli yakınlardır. Onları birbirinden ayıran tek özellik, sahip oldukları künyeleridir. Zira ilkinin künyesi Ebû Hilâl, ikincisinin Ebû Ahmed’dir. Bu benzerlik sebebiyle birçok tarihçi ilgili âlimleri birbirinden ayıramayıp onları tek kişi zannetmiştir. Buna benzer başka durumların olduğu da hatırdâ tutulmalıdır.”

82 Juynboll, Bişr örneğinde bu ifadeleri tekrar ettiği için tarafımızdan onun vurgusunu ortaya koymak üzere yeniden kullanılmıştır.

83 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 218-219.

84 Bişr isimli sahâbîlere dair bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İsti’âb fî ma’rifeti’l-ashâb*, nşr. Âdil Mürşid (Ürdün: Dâru’l-A’lâm, 1423/2002), 83-85; İzzüddîn b. el-Esîr Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.) 1/380-392.

(ö. 20/641 [?]) olarak takdim edilen iki sahâbî özellikle kayda değerdir. Zira kaynaklarda Bişr isimli bu iki sahâbînin Basra'ya yerleştiğine değinilmektedir.⁸⁵ Ayrıca sahâbî olduğu ifade edilen Bişr Ebû Halîfe'nin de Basralılardan sayıldığına temas edilmektedir.⁸⁶ Bu durum, şehirlerine yerleşmiş ve kendileriyle irtibata geçmiş bu sâhâbîlerin ismini çocuklarına vermesi açısından bölge Müslümanlarını teşvik etmiş olabilir. Bir diğer ihtimal Basralı âlimler ve âbidler arasında Bişr ismine sahip olanların varlığıdır. Nitekim çocuklarına isim verirken kendi şehirlerindeki önde gelen bir âlimin veya hayırla anılan bir âbidin isminin Müslümanlar tarafından dikkate alınacağını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Bu minvalde âbidliğiyle anılan Bişr b. Mansûr es-Selîmî (ö. 180/796-97) ile hem âlimliği hem de âbidliğiyle öne çıkan Bişr b. el-Mufaddal'dan (ö. 187/803 [?]) bahsedilebilir. Zira ilki, Basra'nın en hayırlı ve âbid kişilerinden biri;⁸⁷ ikincisi ise Basra'nın en önde gelen muhaddislerinden biri telakki edilmektedir.⁸⁸ Bu sebeple özellikle konumuzla ilgili olan on yedi Bişr'in yaklaşık üçte birinin hicrî üçüncü asırda vefat ettiği düşünüldüğünde, bunlara verilen isimlerde zikredilen meselenin etkisinden bahsetmek mümkün hale gelmektedir. Ancak bu, mevzu bahis Bişr'lerin tümünün değil, bir kısmının isminin neden Bişr olduğuyla ilgili muhtemel bir açıklamanın ötesine geçmemektedir. Üçüncü bir ihtimal de Basra'da önderlik yapmış devlet görevlileri olarak Bişr isimlilerin mevcudiyetidir. Basralı Müslümanların çocuklarını isimlendirirken kendilerine liderlik yapmış kişileri de dikkate alacakları söylenebilir. Bu bağlamda Emevî Halifesi Mervân b. Hakem'in üçüncü oğlu Ebû Mervân Bişr b. Mervân b. Hakem'den (ö. 75/694) bahsedilebilir. Bişr'in Basra'da belli bir süre valilik yaptığı, halkın herhangi bir engelle karşılaşmadan huzuruna çıkıp onunla konuşabildiği, tenkit edilen sadece bir davranışının olduğu aktarılan bilgiler arasındadır. Tarihçilerin Bişr'den Basra'da vefat eden ilk emîr olarak bahsetmeleri de bunlara eklenmelidir.⁸⁹ Bu gibi vasıfları sebebiyle Basra halkının çocuklarına isim verirken şehirleri(nin tarihi) için önemli siyasî simalardan biri olan Bişr'i dikkate almaları da pek tabiidir. Yukarıdaki üç ihtimal bir arada düşünüldüğünde Basra'da Bişr isminin fazla olmasını sağlayan pek çok durumdan söz etmek mümkün hale gelmektedir.

85 Bişr b. Abd'ın Basra'ya yerleştiğine dair bk. İbn Abdilberr, *el-İsti'âb*, 84; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/387. Bişr b. Amr'ın Basra'ya yerleştiğine dair bk. İbn Abdilberr, *el-İsti'âb*, 127-128; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/498-499.

86 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/383.

87 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/232.

88 Cerh ve ta'dil ilminin önde gelen âlimlerinden Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Main'in ilgili ifadeleri için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/366; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/232.

89 Abdülkerim Özeydin, "Bişr b. Mervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222-223.

Dolayısıyla zikredilen ihtimaller ortadayken yüzeysel bir yaklaşımla söz konusu Bişr'lerin uydurma kişiler olduğuna yönelik bir izlenim veren Juynboll'un kasıtlı olarak sunduğu bu fikirleri benimsemek mümkün görünmemektedir.

Yukarıda detaylı bir şekilde yer verilen ihtimaller bir tarafa *Tehzib*'deki on yedi Bişr'in kimliklerine dair zikredilen bilgilere değinmek de meseleyi⁹⁰ biraz daha anlaşılır kılacaktır. Bu münasebetle söz konusu Bişr'lerin tanıtımları olduğu gibi şöyle sıralanabilir:

- Bişr b. Adem b. Yezîd el-Basrî el-Esgar, Ebû Abdîrrahmân b. Binti Ezher b. Sa'd es-Semmân⁹¹
- Bişr b. Adem ed-Darîr Ebû Abdillâh el-Bağdâdî el-Ekber, Basriyyu'l-Asl⁹²
- Bişr b. Sâbit el-Basrî, Ebû Muhammed el-Bezzâr⁹³
- Bişr b. Harb el-Ezdî Ebû Amr en-Nedebî el-Basrî⁹⁴
- Bişr b. Hasan el-Basrî, Ebû Mâlik es-Saffî⁹⁵
- Bişr b. es-Serî el-Basrî, Ebû Amr el-Efveh⁹⁶
- Bişr b. Şegâf ed-Dabbî el-Basrî⁹⁷
- Bişr b. Âiz el-Minkarî el-Basrî⁹⁸

90 Her ne kadar Juynboll, Basralı olarak anılan Bişr'lerin diğer bölgelere göre daha fazla olduğuna dair tatmin edici bir cevap istese de onun asıl vurgulamak istediği, söz konusu Bişr'lerin birçoğunun ve belki de tamamına yakınının aslında hiç yaşamamış uydurma şahıslar olduğudur. Bu sebeple aşağıda sunulan liste ve peşinden yapılan değerlendirmelerde, Juynboll tarafından üstü kapalı zikredilen şüphenin arkasındaki asıl iddianın tahlilinin yapılması hedeflenmektedir. Dolayısıyla buradan itibaren sunulan bilgilerin bu doğrultuda okunması önem arz etmektedir.

91 Bu râvinin 254 yılında vefat ettiği belirtilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/224.

92 Bu râvinin 150'de doğduğu ve 218 yılının Rebi'u'l-evvel ayında vefat ettiği ifade edilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/224.

93 Hakkında bilgi edinmek için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/224-225.

94 Yûsuf'un Irak hükümdarlığında vefat ettiğine değinilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/225-226.

95 Basra mescidinin ilk safında kalmayı elli sene bırakmadığı için "es-Saffî" olarak isimlendirilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/226.

96 Çokça vaaz verdiği için "el-Efveh" olarak isimlendirilmiştir. Mekke'ye yerleşmiştir (sekene Mekke). 195 veya 196 yılında 63 yaşındayken vefat ettiği ifade edilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/227-228.

97 Hakkında bilgi edinmek için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/229.

98 Bişr el-Muhtefiz ile aynı kişi olduğu tahmin edilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/229, 231.

- Bişr b. 'Ubeys b. Mahrûm b. Abdilazîz b. Mihrân el-Attâr el-Basrî, mevlâ âl-i Muâviye⁹⁹
- Bişr b. Ömer b. el-Hakem b. 'Ukbe ez-Zehrânî el-Ezdî, Ebû Muhammed el-Basrî¹⁰⁰
- Bişr el-Muhtefiz el-Basrî¹⁰¹
- Bişr b. Mu'âz el-'Akadî, Ebû Sehl el-Basrî ed-Darîr¹⁰²
- Bişr b. el-Mufaddal b. Lâhik, er-Rakkâşî mevlâhum, Ebû İsmail el-Basrî¹⁰³
- Bişr b. Mansûr es-Selîmî, Ebû Muhammed el-Basrî¹⁰⁴
- Bişr b. Nümeyr el-Kuşeyrî el-Basrî¹⁰⁵
- Bişr b. Hilâl es-Savvâf Ebû Muhammed en-Nümeyrî el-Basrî¹⁰⁶
- Bişr b. el-Vaddâh el-Basrî Ebû'l-Heysem¹⁰⁷

Yukarıda sıralanan Bişr'lerden baba isimleri aynı olan sadece ilk ikisidir. İbn Hacer bunu fark etmiş olmalı ki Bişr b. Adem isimli iki râvinin birbirine karıştırılmasını engellemek amacıyla bunları peş peşe zikretmiş, 254 yılında vefat eden ilk Bişr'in daha küçük olduğunu "el-Esgar" ifadesiyle; 218 senesinde vefat eden ikinci Bişr'in ise ilkinden daha büyük olduğunu "ve hüve el-Ekber"

99 Hicaz'a yerleşen (sekene el-Hicâz) bu râvinin 230 veya 238 yılında vefat ettiği söylenmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/230.

100 Bu râvinin 207 yılında Basra'da vefat ettiği belirtilmektedir. Ayrıca onun 206 senesinin sonu veya 207'nin başında Pazar gecesinde, 209 yılında ve bir bilgiye göre de Şaban ayında vefat ettiği ifade edilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/230.

101 Bu râvinin önceden zikredilen Bişr b. 'Aiz el-Minkarî ile aynı kişi olabileceğine tahmin edilmektedir. Hakkında bilgi edinmek için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/231.

102 Bu râvinin 245'te veya bu yıldan az önce ya da az sonra vefat ettiği belirtilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/231.

103 Basra'nın önde gelen muhaddislerinden olduğu, her gün dört yüz rekat namaz kıldığı ve güneşin oruç tuttuğu söylenmektedir. Vefatının 186 veya 187 yılında olduğu ifade edilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/231-232.

104 Allah'tan çokça korktuğuna, her gün beş yüz rekat namaz kıldığına ve Kur'an'ın üçte birini [okumayı] vird edindiğine değinilmektedir. 180 yılında vefat ettiğini oğlu söylemektedir. Basralıların en hayırlılarından ve en âbidlerinden olduğu ve gözlerini kaybettikten sonra vefat ettiği ifade edilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/232.

105 Yalancı olduğu doğrultusunda birçok bilgi verilmektedir. 140 ile 150 yılları arasında vefat edenler arasında zikredilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/232-233.

106 247 yılında vefat ettiği belirtilen râvi hakkında bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/233.

107 221 yılında vefat ettiği ifade edilen râvi hakkında bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/233.

ifadesiyle kaydetmiştir. Ayrıca diğerleri arasındaki Bişr b. Âiz el-Minkarî ile Bişr el-Muhtefiz'in aynı kişi olması muhtemeldir. Bu ihtimali doğru kabul ettiğimiz takdirde Basralı nisbesiyle anılan Bişr'lerin sayısı on altıya düşecektir. Dikkat çeken bir başka husus, söz konusu Bişr'lerin birçoğunun Basra'yla birlikte başka şehirlere nisbet edilmeleridir. Başka bir şehre de nisbet edilmelerinden hareketle onlardan bazılarının doğduğu, diğer bir kısmının ise uzun süre yaşadığı bir yer olması hasebiyle Basralı olarak nisbelendiği ihtimali akla gelmektedir. Bu sebeple yukarıda zikredilen her Bişr'in doğduğu yer olması cihetiyle Basralı olarak nisbelendiğine dair bir iddia ortaya atmak, -Juynboll'un yüzeysel çıkarımlarının aksine- bir incelemeyi gerektirmektedir. Bütün bu açıklamaların yanı sıra Bişr'lerin birçoğunun vefat yıllarına dair sunulan bilgiler de bu râvilerin birbirinden ayırt edilmesini sağlamaktadır. Zikredilen Bişr'lerle ilgili "sekene Mekke" ve "sekene el-Hicâz" gibi ifadelerle yerleştikleri şehirlere değinilmesi, "es-Saffî", "el-Efveh" ve "ed-Darîr" gibi ifadelerle dikkat çeken özelliklerine yer verilmesi, cerh-ta'dîl durumlarının zikredilmesi gibi bazı bilgilerin de bu ayırtırmayı kolaylaştırdığı söylenebilir.¹⁰⁸

Netice itibarıyla *Tehzîb*'deki verilen bu bilgilerden hareketle söz konusu Bişr'lerin gerçek dışı kişiler olduğu iddia edilemez. Ayrıca Juynboll'un aynı isimdeki râvilerin dağılımının şehirlerin râvi sayısına orantılı olmasını beklemesi de pek makul görünmemektedir. Zira bazı isimlerin farklı sebeplerin etkisiyle şehirlere, bölgelere hatta ülkelere göre yoğunluk kazandığı bilinen bir husustur. Zâtı farklı ismi aynı olan Ahmed ve Muhammed ismine sahip pek çok insanın varlığı göz önünde bulundurulursa, bu durumda Basralı râviler arasında Bişr isminin yaygın olmasını olağan karşılamak gerekir. Ayrıca bu râvilerin isimleri dışında aynı, farklı veya uydurma şahıs olup olmadıkları hakkında önemli bilgilerin ricâl kitaplarında mevcut olduğu bilinen bir husustur.

4. Ebû İshak Örneği

Juynboll'un tespit ettiği "inanılması zor tesadüflerden" biri de Ebû İshak künyeli râvilerin Kûfe ve Basra'da diğer şehirlere kıyasla oldukça yoğun olmasıdır. Ayrıca *Tehzîb*'deki 154 İbrahim'in 51'inin künyesi Ebû İshak'tır. Ancak İshak b. İbrahim ismini taşıyan râvi sayısı sadece 15'tir. Bütün bu sayısal veriler, Juynboll'un Ebû İshak ismini taşıyan râvilerin meşhur iki Ebû İshak¹⁰⁹

108 Bu paragrafta değinilen meseleler, her ne kadar Juynboll'un bu başlık altındaki iddialarına doğrudan değilse de dolaylı bir cevap hüviyeti taşımaktadır. Bu sebeple râvilerin karıştırılmak istendiğine dair "Bazı Sahte (veya Gerçek) Râvilerin Meşhur Olan Râvilerle Karıştırılmak İstendiği İddiası ve Tahlili" başlığında ele alınacak Juynboll tarafından ortaya atılan iddiaya da yönelik bir malumat ihtiva etmesi sebebiyle kayda değerdir.

109 Ebû İshak künyesiyle meşhur iki râvi vardır. Bunlardan biri Amr b. Abdillâh es-Sebî'i

sebebiyle uydurulduğu kanaatine sahip olması için yeterli görünmektedir.¹¹⁰ Söz konusu veriler, ilk anda Ebû İshak künyeli İbrahim'lerin çoğunun uydurma olduğu izlenimi verse de bu isabetli değildir. Zira künye verme sebeplerinden en bilineni en büyük erkek çocuğun ismiyle künyelenmektir. Ebû İshak künyesine sahip İbrahim'lerin ilk erkek çocukları olan İshak'ların *Kütüb-i Sitte* râvisi olmaması veya hadis rivayetiyle ilgilenmemeleri mümkündür. Bu bilgiler ışığında *Tehzîb*'deki İshak b. İbrahim sayısının Ebû İshak künyesini taşıyan İbrahim sayısı ile örtüşmemesi muhtemeldir. Yalnızca bu bilgiden hareketle Ebû İshak künyeli İbrahim'lerin çoğunun uydurma râviler olduğu yönündeki iddianın isabetli olmadığı söylenebilir.

Ebû İshak'ların sadece Kûfe ve Basra'da fazla olduğu bilgisi ise kısmen hatalıdır. Çünkü Kûfe'de 9, Basra'da 8 Ebû İshak künyeli İbrahim varken Medîne'deki sayı 9'dur. Bunların yanında Bağdat'ta 4, Mekke'de 3 Ebû İshak vardır. Juynboll'un bu isimlerin Kûfe ve Basra'da yoğunlaşmasından hareket ederek ilgili râvilerin uydurma olduğunu iddia etmesi,¹¹¹ Bîşr örneğinde de belirtildiği üzere doğru bir çıkarım değildir. Zira bazı isimlerin bölgeden bölgeye yoğunlaşabileceği, hem mümkün hem de bilinen bir vakıadır. Medine ve Mekke'de İbrahim ve İshak isimlerinin Kûfe ve Basra'ya mukabil az olması ise bu iki şehrin çok kültürlü yapısıyla da ilgili olabilir. Nitekim artan fetih hareketleri sonucu kurulan Basra ve Kûfe barındırdıkları etnik ve dinî çeşitlilikle meşhur olan şehirlerdir. Söz konusu çeşitlilik içerisinde yer alan Yahudi ve Hristiyanların da kullandığı İbrahim ve İshak isimlerinin bu iki şehirde yaygın olması kadar normal bir durum söz konusu olamaz.¹¹²

Benzer veya aynı isimli (nisbe ve künye de buna eklenebilir) kişilerin varlığını sosyo-kültürel bir vaka olarak değerlendiren ve bunun Doğu ve Batı olmak üzere dünyanın her yerindeki mevcudiyetine dikkat çeken Ahmet Yücel'in, bizzat iddiayı ortaya atan Juynboll'un kendisi, babası ve dedesinin isim benzerlikleri üzerinden yaptığı şu değerlendirmeye konuya son vermek -yukarıda zikredilen dört örnekle anlatılmaya çalışılanları bir yerde özetlemesi açısından- uygun olacaktır: "Nitekim farklı bir sosyo-kültürel ortamda yetişen Juynboll'un babasının adı Theodorus Willem Juynboll (ö. 1948), dedesinin

(ö. 127/745), diğeri ise Süleyman b. Ebî Süleyman eş-Şeybânî'dir (ö. 129/747).

110 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 220.

111 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 220.

112 Kaldı ki henüz çocuğu olmayan kimselere de künye verilmekte olup İbrahim ismine sahip kimseler, henüz çocuk sahibi olmadan kendileri için Hz. İbrahim'in oğullarından hareketle Ebû İshak veya Ebû İsmail künyelerini kullanmışlardır. Bu durum, râvileri iyice araştırmadan peşin hüküm vermenin mahzurlu olabileceğine yönelik bir delil sayılabilir.

ismi ise Theodorus Willem Johannes Juynboll (ö. 1887) olarak bilinmektedir... Görüldüğü gibi Juynboll torun, baba ve dedenin müşterek ismi; Theodorus Willem ise babası ve dedesi tarafından kullanılan müşterek isimdir. İsimlerdeki bu müşterek yapı, bunlardan ikisinin uydurma/hayali, birinin ise gerçek kişi olduğu anlamına gelmemektedir.”¹¹³

B. Bazı Sahte (veya Gerçek) Râvilerin Meşhur Olan Râvilerle Karıştırılmak İstendiği İddiası ve Tahlili

Daha önce Juynboll'un bazı isimler üzerinden iddialarını sunduğuna değinilmişti.¹¹⁴ Önceki başlıklarla ilgili olmasına rağmen, farklı bir yapı ve içerikle sunulan iddiayı ortaya koymak için bir örnek tetkik edilecektir. Söz konusu isimlerden kendisi hakkında hayli geniş bir değerlendirmenin yapıldığı İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) bağlamında Juynboll'un iddiaları ortaya koyulacaktır.

Juynboll, tedvin faaliyetiyle ön plana çıkan İbn Şihâb'ın *Tehzib*'de belirtilen toplam 2200 hadis rivayet etmesini “düşük bir tahmin gözükse de” en eski birkaç hadis eserindeki sayı karşısında çok fazla bulmaktadır.¹¹⁵ İsnadlarda çokça karşılaşılan Zühri isminin birden fazla kişi olduğunu ispatladığında Zühri'den -*Tehzib*'de belirtildiği gibi- çok sayıda hadis nakledilmesinin mümkün olacağına temas eden Juynboll, söz konusu yaklaşımıyla bu kadar çok hadisin bir kişiye aidiyetini anormal karşılamaktadır. Bu sebeple kendisi hadisleri başka Zühri'lere yayarak rivayetlerin bir kişide bu kadar fazla toplanamayacağını kanıtlamaya çalışmaktadır.¹¹⁶

113 Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 113-114. Aslında Theodorus Willem Johannes Juynboll (ö. 1861), Juynboll'un dedesinin babasıdır. Juynboll'un dedesi ise Abraham Willem Theodorus Juynboll'dur (ö. 1887). Bk. Hilal Görgün, “Juynboll, Theodorus Willem Johannes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/588. Babası da Theodorus Willem Juynboll'dur (ö. 1948). Bk. Frederick De Jong, “Juynboll, Theodorus Willem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/587. Dolayısıyla Yücel, Juynboll'un büyük dedesini dedesiyle karıştırmıştır. Ancak bunun sunduğu tezini nakzeden bir tarafı yoktur. Hatta desteklediğini söylemek mümkündür. Zira onun bu tavrı, söz konusu kişilerin birbirlerine karıştırılma ihtimalini göstermektedir. Ancak yine de Theodorus Willem, Juynboll'un büyük dedesi ile babasının müşterek ismi olduğu belirtilmelidir. Dedesinin ismindeki Willem Theodorus ise bu müşterek iki ismin yer değiştirmiş halidir. Dolayısıyla Juynboll'un babası, dedesi ve büyük dedesinin isimleri aynı veya benzerdir.

114 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 213-240.

115 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 227.

116 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 227-228. Juynboll'un söz konusu Zühri'lerin

Seçilen birkaç eserdeki hadis sayısından hareketle Zühri'nin rivayet ettiği hadis miktarını "ok fazla" bulan ve bu durumu tuhaf karşılayan Juynboll'un söz konusu kitaplardaki toplam hadis sayısını dahi zikretmemesi, metodolojik anlamda tenkit edilmeyi gerektirmektedir. Hicrî ilk asrın sonu ile ikinci asrın başlarında İbn Şihâb ez-Zühri'nin devlet desteğiyle resmî düzeyde bir tedvin faaliyeti yürüttüğü bilinmektedir. O, diğer bazı akranları gibi sadece merfû hadisleri değil, her konuyla ilgili merfû, mevkuf ve maktû rivayetleri toplamış ve aktarmıştır.¹¹⁷ Bu bağlamda zaten "ok fazla" hadis aktarması beklenen bir âlimin 2200 kadar hadis nakletmesi -üstlendiği resmî görev sebebiyle- nisbî anlamda az bile karşılanabilir. Bu durumda tarihi şartlar göz önüne alındığında Zühri'nin şaşılacak seviyede fazla sayıda hadis naklettiğinden söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple bizzat Juynboll tarafından da "düşük bir tahmin" ifadesiyle sunulan bu meselenin onun tasvir ettiği duruma muvafık olmadığı anlaşılmaktadır.

Verdiği bilgilerin Zühri'nin birden çok kişi olduğuna yönelik kesin bir kanıt değil, dolaylı bir kanıt olabileceğini daha baştan itiraf eden Juynboll,¹¹⁸ 120 adet Zühri ismi tepit ettiğinden, bunların 66'sının Zühri ile çağdaş hatta çoğunun İbn Şihâb'ın öğrencisi veya hocası olduğundan söz etmektedir. Bunların 39'unun Zühri ile akraba, diğerlerinin de çoğunlukla azatlı köle olduklarını belirtmektedir.¹¹⁹ Böylece o, söz konusu Zühri'lerin büyük muhaddis Zühri ile karıştırmak için bu şekilde adlandırılmak istendikleri tezini ortaya atmaktadır.¹²⁰

Zühri'nin hadis ilminin önemli simalarından biri olmasının yanı sıra yukarıda değinilen bazı sebeplerden dolayı aktardığı hadis sayısının fazla olması, esasında olağan karşılanmalıdır. Tarihi şartlara ve vakiya muvafık bu durumu kabul etmeyip kesin olmayan "dolaylı delillerle" başka Zühri'lerin varlığını ve bunlarla asıl Zühri'nin karıştığını veya Zühri'nin adı kullanılarak birçok hadis uydurulduğunu ispatlamaya çalışmak, aslında ricâl literatürüne yönelik güvensizliği izhar etmektedir. Buna göre Juynboll her halükarda bu kişi/kişilerin veya hadislerin uydurma olduğunu söyleyerek özelde ricâl literatürünün, genelde ise hadis literatürünün güvenilmez olduğu iddiasını ihsas etmektedir.

Birçok Zühri'den söz eden Juynboll, bunların meşhur İbn Şihâb ez-Zühri ile karıştırmak için bu şekilde adlandırılmak istendiklerine dair bir iddia da ortaya

uydurma kişiler olduğunu ve dolayısıyla rivayetlerinin de uydurma olduğunu iddia edebilmek için böyle bir tespitte bulunmaya çalıştığı müşahade edilmektedir.

117 Halit Özkan, "Zühri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/546. Zühri'nin hadis müktesebatına dair bk. a. mlf., "Zühri", 44/546-547.

118 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 228.

119 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 229-230.

120 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 230.

atmakta ve Zührî nisbeli olup meşhur İbn Şihâb ez-Zührî ile karıştırılma ihtimali olan birkaç kişiye değinmektedir.¹²¹ Öncelikle mutlak olarak İbn Şihâb veya Zührî ismi zikredilen isnadlarda ilgili isim, kronolojik anlamda Zührî'nin yaşadığı döneme tekabül ediyorsa, bu râvinin meşhur İbn Şihâb ez-Zührî olduğu ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Diğer Zührî'lerin -özellikle İbn Şihâb ez-Zührî ile aynı dönemde yaşadığı ifade edilen Zührî'lerin- meşhur olmamaları sebebiyle isnadlarda çoğunlukla sadece Zührî şeklinde geçmeleri uzak bir ihtimaldir. Bunun dışında bir, iki veya daha fazla rivayeti bulunan Zührî'lerin varlığında bir tuhafılık aramak, ilmî bir yaklaşımın neticesi değildir. Zira meşhur Zührî'den sonraki dönemde yaşayan Zührî nisbeli bir kişinin, bir isnadda sadece Zührî olarak yer alması dahi normal karşılanabilecek bir durumdur. Bu durumda kişinin Zührî dediğinde belli bir hocasını kastettiği anlaşılır veya hoca-talebe ilişkilerinden bu kişinin kimliği tespit edilebilir. Yani karıştırmanın vuku bulabilmesi için bir isnadda peş peşe sadece "Zührî an Zührî" şeklinde bir durumun varlığı bile yeterli değildir. Çünkü hoca ve talebe ilişkileri bu kişilerin kimliğini detaylarıyla birlikte açıklamak için çoğu zaman yeterli malumatı sağlamaktadır. Bu sebeple sadece isim benzerliğinden hareketle karışıklık oluştuğunu iddia etmek, yersiz bir iddiadan öteye gidememektedir. Ayrıca Juynboll'un karıştırılabilecek Zührî'ler şeklinde sunduğu kişilerin, meşhur Zührî'den farklı kişiler olduğunu kendisinin bile tespit etmesi, esasında bunları İbn Şihâb ez-Zührî ile karşılaştırma ve karıştırma gibi bir gayretin olmadığına delil teşkil etmektedir.

Juynboll, Zührî'den rivayetleri dolayısıyla tenkit edilen veya Zührî adını kullanarak hadis uydurduğu tespit edilen bazı kişilere de yer vermiştir.¹²² Bir kişi hadis uyduracağı zaman bunu -bazen- hadis rivayetinde meşhur ve daha önde gelen isimlerden birine atfetmek suretiyle yapabilir ki bu durumun muhtemel olduğu bilinmektedir. Zira hadis uyduran, meşhur râviden çok fazla hadis nakledildiği için hem kendi uydurduğunu bunların arasına sokuşturabileceğini hem de önde gelen bir ismi zikrederek etki uyandırabileceğini¹²³ düşünebilir. Ancak Juynboll'un verdiği bilgilerde bile söz konusu kişilerin kimliklerinin ve uydurdukları hadislerin tespit edildiği görülebilir. Bu bilgilere rağmen onun birazdan temas edilecek sonuca ulaşması, anlaşılması zor bir durumdur.

Juynboll'un ulaştığı sonuç şöyledir: "Kısaca gerçek Zührî hadislerini, uydurma olanlarından ayırmak artık imkânsızdır; ya da bizim iddiamıza göre gerçek İbn Şihâb ez-Zührî hadislerini, muhtemelen yüzlerce olan sahte Zührî

121 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 230 vd.

122 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 231-238.

123 Uydurma metnin kabulünü sağlamak üzere saygın râvilere atfedildiğini Juynboll da belirtmektedir. Bk. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 128.

hadislerinden ayırmak bile artık imkân dahilinde değildir”¹²⁴ Dolayısıyla ona göre doğruyla yanlışın ayırt edilmesi mümkün olmadığından ricâl literatürünün sunduğu verilere güvenilemez. İddiasına yönelik ilk açıklamalarında kesin kanıtlarının olmadığını söylemesine ve uydurma rivayetlerde bulunanlar ile hakkında şüphelenilen kişilerin tespitinin mümkün olduğunu görmesine rağmen Juynboll’un “imkânsız” ve “imkân dahilinde değildir” şeklinde keskin ve kesin yargılara nasıl ulaşabildiği, cevaplanması gereken sorular olarak akıllarda kalmaktadır. Ayrıca o, bu yargısından sonra aynı isimli iki farklı râvi için hataen Zühri ve İbn Şihâb lakaplarının kullanıldığı yegâne örneğin varlığına temas etmektedir.¹²⁵ Zühri’leri birbirine karıştırma durumuna dair sadece bir örneğin varlığından bahsedebilen Juynboll’un iddiasının geçersizliği, sadece bu tekil örnekten hareketle dahi söylenebilir. Hatta onun karıştırmanın sadece bir örnekte geçtiğini tespit edebilmesi ve bunun da hata ile vaki olduğuna temas etmesi, esasında ricâl literatüründeki incelemelerin ne kadar hassas yapıldığını kanıtlayacak mahiyettedir. Dolayısıyla bu durumun Juynboll’un karıştırma iddiasının lehine değil, aleyhine bir delil teşkil ettiğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Juynboll, karıştırma iddiasını destekleyecek bir duruma daha işaret etmektedir. Buna göre kıssacının biri, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Yahyâ b. Maîn’in (ö. 233/848) ismini kullanarak hadis uydurmuş, meşhur Ahmed b. Hanbel’in dışında 17 farklı Ahmed b. Hanbel’den hadis yazdığını söylemiştir.¹²⁶ Bu hikâye ile değerlendirmesine son veren Juynboll, iddiasını somut hale getirdiğini düşünmektedir. Söz konusu durum, Ahmed b. Hanbel’in dışında farklı Ahmed b. Hanbel’lerin uydurulduğu ve bunların gerçek Ahmed b. Hanbel ile karıştırıldığı şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Hatta aktarılan bu kıssanın, Juynboll’un iddialarını desteklediği zannedilse de kıssacının aktardığı hadisin uydurma olduğu, kıssada isimleri zikredilen hadis münekkitleri Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn tarafından tespit edildiği bilgisi yer almaktadır. Ayrıca hadis ilmiyle metin ve râvi açısından uğraşan kişilerin temyize sahip kimseler olduğu göz önünde bulundurulursa kıssacının uydurduklarıyla ancak avamı şüpheyeye düşürebileceği anlaşılabacaktır. Buna göre zaten mevzu bahis kişinin naklettiğinin uydurma olduğu tespit edildiğinden bu örnek, bir karışıklık veya hadis ilmüne güvensizlik durumuna delil teşkil edecek mahiyette değildir. Bilakis Juynboll’un iddiasının aleyhine bir delil olacak özelliğindedir.

124 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 238. Vurgular bize aittir.

125 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 239.

126 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 239-240. Kıssanın geçtiği asıl yer için bk. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumey'i, 1420/2000), 1/80-81.

Juynboll'un bazı isimler üzerinden iddialarını sunduğu çalışmasının sonucundaki bir tespit de onun karıştırma iddiasının aleyhinedir. Buna göre o, şöyle demektedir: "Kimi 'tesadüfler' açısından sağlıklı olan bir şüpheciliği kullanarak belirli kişiler hakkındaki gerçek tarihsel malumatın, az bir çabayla uydurma adaşlarına ilişkin sayısız tercemeden ayrılabilceğini gördük. Gördük ki -Nâfi, Halid, İkrime, Sabit vb. başka- bir isim ne zaman görünürde biraz sık geçerse, çoğu durumda gerçek kişiler, gerçek olmayanlardan temyiz edilebilmektedir."¹²⁷ Menfi görünen bu değerlendirmenin müsbetliğinden bahsedilebilecek yönü, Juynboll'un saydığı meşhur kişilerin -Juynboll'a göre uydurma, ricâl ilmi açısından daha az meşhur ya da meşhur olmayan- diğer râvilerden kolay bir şekilde ayrılabilirdi. Az bir çabayla bile diğerleri adaş oldukları meşhur hadisçilerden/râvilerden ayrılabiliyorsa, bu durum karıştırma iddiasının aleyhine delil teşkil edecek özelliktedir.

Netice itibariyle Nâfi, Hâlid, İkrime, Sâbit vb. bahsi geçen râvilerin doğru şekilde tanınması ve birbirinden ayırt edilmesine yönelik detaylı bilgiler ihtiva eden kitaplar incelenmeden¹²⁸ karıştırma iddiasını ortaya atan Juynboll'un -kendisinin de itiraf ettiği üzere- delilleri kesin olmayıp dolaylıdır. Ancak dolaylı olduğu daha baştan belirtilen deliller ile kesin sonuçlara ulaşmanın ne denli itbara alınabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Juynboll'un öne sürdüğü delillerin birer ihtimal, hatta bazen onun iddiasının aleyhine deliller olabildiği de belirtilmelidir.

Juynboll, İbn Şihâb ez-Zühri'nin kimliğini tespit edemediğini de ileri sürerek hadis kitaplarında Zühri adında 120 kişiyi tespit ettiğini belirtmekte ve bunların hangisinin gerçek ve hangisinin hayali kişi olduğunun ayırt edilmesinin zorluğuna dikkat çekmektedir.¹²⁹ Juynboll'un söz konusu iddiasını değerlendiren

127 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 241.

128 İstisnai bir durum da olsa Juynboll'un Hatib el-Bağdâdî'nin *el-Müttefik ve'l-müfterik* adlı eserinde Sa'd b. Ebî Saîd isimli on dört kişinin olduğuna temas ettiği söylenmelidir. Ancak o, bu on dört Saîd'in birinin diğerinden ayırt edilebilecek şekilde haklarında detaylı bilgiler olmadığını ifade ederek (Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 225) söz konusu karıştırılma iddiasına gönderme yapmaktadır. Detaylı bir inceleme yerine bu kadar aceleci bir yargıda bulunmak bazı ön kabullerin göstergesi gibidir.

129 Juynboll, *Hadisin Tarihinin Yeniden İnşası*, 237-240. Juynboll iddiasını ispatlamak için önce Haşim b. Haşim ez-Zühri'nin, Ahmed b. Beşir el-Kufî'nin şeyhi olduğu tespitini yapmış, daha sonra ismi zikredilmeyen ve "Zühri" nisbesiyle anılanları meçhul addetmiştir. Bu minvalde Sa'lebe b. Suheyl, Cüveyriye bint Esmâ ve Hammâd b. Yahyâ'nın hocaları arasında zikredilen Zühri'yi meçhul saymıştır. Fakat bu kişilerin hocası meçhul değil meşhur olan Zühri'dir. Burada Zühri isminin mutlak olarak zikredilmesi onun kim olduğunun bizatihi anlaşılmasından dolayıdır. Eğer o esnada farklı bir isim kastedilecek olsaydı kanaatimizce ayırt edilerek ifade edilirdi.

Ahmet Yücel, esasında onun ricâl kaynaklarında bulunan yüzlerce râvinin hayali kişiler olduğunu ve bu râvilerin isnadlardaki eksiklikleri tamamlamak gayesiyle uydurulduğunu varsaydığını belirtmektedir.¹³⁰ Hâlbuki hadis âlimleri 'kimliği bilinmeyen, adı malum olmakla birlikte hadis eğitimiyle meşguliyeti olmayan' râvileri mechûlül'-ayn olarak nitelemişler ve bu tür râvileri konu edinen çalışmalar kaleme almışlardır. Söz gelimi Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Muvazzıhu evhâmi'l-cem' ve't-tefrik* adlı çalışmasında, farklı adlarla anılan ve kimliklerinin tespiti problemlili olan râvileri, meşhur isimlerini vermek suretiyle alfabetik olarak sıralamıştır. Ancak Zühri'nin, Hatîb el-Bağdâdî'nin söz konusu kitabında ve meçhul râvileri ele alan diğer çalışmalarda da yer almadığı ifade edilmiştir.¹³¹ Dolayısıyla Zühri'yi bilinmeyen hayali bir kişi şeklinde değerlendirmek doğru değildir.

Juynboll, Zühri'yi meçhul olduğu gerekçesiyle tenkit ettiği gibi, onu ref olgusunu ilk defa ortaya çıkaran kişi olması yönüyle de eleştirmektedir.¹³² Bir taraftan Zühri'yi kimliği bilinmeyen hatta hayali bir şahsiyet olarak sunan Juynboll'un aynı kişiyi ilk defa ref olgusunu¹³³ ortaya çıkaran kimse şeklinde sunması çelişkili bir durum arz etmektedir. Zira kimliğini tespit edemediğini iddia ettiği kişinin, maktû ve mevkuf hadisleri Peygamber'e isnad ederek nakletmeyi ilk defa başlatan kimse olduğunu nasıl tespit ettiği izahı gerektiren bir meseledir.

C. Ricâl Eserlerindeki Bazı Terimlerin Hafifletilmesi İddiası ve Tahlili

Juynboll, ricâl kitaplarındaki teknik terimlere yüklenen anlamların değişmesini ele alırken zaman, mekân, kişi ve eser faktörüne göre bazı kavramların farklı anlamlarda kullanılmasını olağan karşılamak yerine tenkit

Juynboll'un söz konusu iddialarının değerlendirilmesi için bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı*, 138-143.

130 Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı*, 140 vd.

131 Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı*, 142.

132 Juynboll, "İlk Devir İslam Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri", *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, der. ve çev. Mustafa Ertürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 151.

133 Sahâbe, tâbiûn ve sonraki nesilden gelen bazı kişilerin birtakım söz ve fiillerinin kasten veya hataen Hz. Peygamber'e nispet edilerek merfûlaştırılması şeklinde ifade edilebilecek "ref olgusu"na dair detaylı bilgi için bk. Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015); Sabri Çap, "Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi" (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

etmektedir.¹³⁴ Ona göre terimlere yüklenen anlam değişikliği sebebiyle bazı yalancılar ve uydurma hadisler daha kabul edilebilir hale sokulmaktadır. O, bu iddiasını 'hafifletme' (mitigating/extenuating) tabiriyle müstakil bir şekilde ele aldığından dolayı bu başlık altında onun kullanımına vurguda bulunmak üzere ilgili tabir tercih edilmiştir.

Râvilerin tenkidinde ileri sürülen kıstaslardan biri, İbn Sirîn'e (ö. 110/729) atfedilmiştir. Buna göre bir bid'ate eğilimi olan veya onun dâiliğini yapan kişiye itibar edilmez. Ancak İbn Hacer'in *Tehzib*'inde değişik bid at düşüncesine mensup birçok saygın kişiden bahsedilmesi İbn Sirîn'in ortaya attığı kritere pek itibar edilmediğini gösterir. Bunlardan hareketle "Bu kriter bir kimsenin herhangi bir bidate eğilimine ilişkin en ufak bir îmânın, onun sorgusuz sualsiz hadisle bağını keseceği şeklinde anlaşılmamıştır"¹³⁵ yargısını çıkaran Juynboll, aynı zamanda râvilerin değerlendirilmesinde münekkittler arasında düzensizliğin/farklılığın olduğuna temas eder.¹³⁶ Ona göre bu farklılıklardan biri, tedlis kavramında görülür. Nitekim Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*'inde altı çeşidi olduğu ifade edilen tedlis; râvinin hocasından duyduğu rivayetlerle duymadıklarını birbirine karıştırması şeklinde hataya hamledilme anlamında kullanıldığı gibi, olduğundan daha güvenilir göstermek için senedde oynama yapmak şeklinde bir anlamı da vardır.¹³⁷ Hâkim, tedlis "lekesini" özellikle meşhur hadis âlimleri hakkında kullanırken 'kasıtsız hataya muhtemil' olarak hafifletilmiş şekliyle kullanmaktadır. Mesela Yahyâ b. Maîn'e (ö. 233/848) atfedilen bir sözde onun Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) hakkında "emîru'l-müminin fi'l-hadis ve kâne yudellisu" demesini¹³⁸ bununla ilgili gören Juynboll,

134 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 265-281.

135 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 269.

136 İbn Sirîn'in bid'at ehli kişinin hadislerinin alınmasına dair ortaya koyduğu kriterle İbn Hacer'in *Tehzib*'de övdüğü bid at ehlinden bazı kişilerin varlığını, önceki kritere itibar edilmediği yönünde algılamak, Juynboll'un 'râviler hakkındaki kriterleri bile uyuşmayan bir ilme itibar edilemeyeceğini' vurgulamaya yönelik bir iddiası şeklinde değerlendirmek mümkündür. Ancak bu farklı değerlendirmeler, birer ictihad olarak görülebilir. İctihadlar arasında farklılıkların bulunması da kaçınılmazdır. Ayrıca bir kişinin sadece bid at ehlinden olması sebebiyle hadislerinin alınmayacağı gibi bir yargının genel olarak benimsenmediği İbn Hacer'in *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin kitaplarındaki râviler hakkında bilgiler ihtiva eden *Tehzib*'inde yer alan birçok bid at fırkaya mensup olduğu ifade edilen râvi tercemelerinden anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/305-306, 3/194, 559-560, 676-677, 4/43-44. Söz konusu mesele, çalışmamızda "Râviler Hakkındaki Hükümlerin Çelişkili ve Ricâl Kitaplarındaki Sunumların Seçmecî/Tarafî Olduğu İddiaları ve Tahlîli" başlığı altında detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

137 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 270.

138 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 271 (93. Dipnot).

buna karşılık Kerâbîsî (ö. 248/862) ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931)¹³⁹ tedlîsi açık bir şekilde ve küçük düşürücü anlamında kullandıklarına temas eder. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) de Hâkim gibi tedlîs kelimesinin anlamı noktasında kararsız bir tavır takındığını ifade eden Juynboll, iddiasını delillendirmekten geri durmaz. Buna göre Dârekutnî, mecruh râvilerden duyduklarında tedlîs yaptığı için İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) tedlîslerinden kaçınılması uyarısını yaparken bu tarz tedlîsleri sikalardan yapan İbn Uyeyne'nin (ö. 198/814) tedlîslerinde bir sakınca görmemiştir.¹⁴⁰

Mu'tezilî Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin önceki hadisçiler hakkında bilgi verirken daha tarafgir bir tutum sergilediği bilindiğinden¹⁴¹ değerlendirmelerine ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Dolayısıyla onun selef hakkında özellikle menfi içeriğe sahip aktardığı bilgilerin ölçü alınması veya başka bilgilerle karşılaştırılmasıyla varılan sonuçların doğruluğundan bahsetmek zor görünmektedir. Hâkim'in tedlîsi özellikle meşhur râviler hakkında hafifletici bir anlamda kullandığına temas eden Juynboll'un verdiği örneğe göre Yahyâ b. Maîn, Süfyân es-Sevrî hakkında "emîru'l-müminin fi'l-hadis ve kâne yudellisu" demiştir. Hadis ilmindeki otoritesi bilinen Süfyân es-Sevrî'nin "emîru'l-müminin fi'l-hadis" şeklinde nitelenmesi normaldir. Buna rağmen bazı hataları olduğuna delâlet etmek için tedlîs yaptığını söylemek, tedlîs kelimesini hafifletmek için değil, ilgili kavramın taşıdığı anlamlardan birine işaret etmek içindir. Aynı şekilde Dârekutnî'nin zayıflardan tedlîste bulunan İbn Cüreyc'in tedlîs yaptığı hadislere dikkat edilmesi tembihine rağmen İbn Uyeyne'nin sikalardan yaptığı için tedlîslerinde problem görmemesi, Juynboll'un dediği gibi bir karışıklıktan ziyade detaylı ve mudakkik bir ilmî yaklaşımın ürünüdür. Dolayısıyla ne Hâkim'in özellikle meşhur râviler hakkında zikrettiği tedlîste bir yumuşatma gayreti ne de Dârekutnî'nin zayıf ve sika râviden yapılan tedlîs arasında fark gözetmesi bir kafa karışıklığına delâlet eder. Bilakis bu, güvenilir birinin bazı hatalarına muttali olduğundan dolayı ta'dilin üst mertebesinde bir lafızla nitelemenin yani 'emîru'l-müminin fi'l-hadis' yanına tedlîs ifadesini yerleştirebilecek kadar ilmî bir tavrın, zayıfla sikadan yapılan tedlîsleri birbirinden ayırt edecek kadar detaylı bir yaklaşımın sonucudur.

Erken dönemlerde senedlerdeki oynama ve hileleri anlatmak için yeterli bir

139 *Kabûlü'l-ahbâr* müellifi Mu'tezilî âlim Ebü'l-Kâsım el-Belhî, her ne kadar "Ka'bi" nisbesiyle daha meşhur ve tanınır olsa da biz metnimizde Juynboll'un kullanımını esas aldık.

140 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 271.

141 Bu iki münekkidin söz konusu yaklaşımları için "Râviler Hakkındaki Hükümlerin Çelişkili ve Ricâl Kitaplarındaki Sunumların Seçmecî/Tarafî Olduğu İddiaları ve Tahlili" başlığı altında Zührî, İbn İshak ve A'meş üzerinden sunulan iddialara bakılabilir.

kelime olarak görülen tedlisin 2./8. asırdaki uydurma faaliyetiyle birlikte kezib gibi sert bir ifadenin yanında hafif bir anlam kazandığına temas eden Juynboll, bu bağlamda tedlis yapan kişide lika şartı aranıp aranmayacağına tartışıldığı ve tedlis yaptığı düşünülen kişinin mu'an'an rivayetlerine yoğunlaşıldığına değinir.¹⁴² Kizbin yanında tedlisin daha hafif bir cerh anlamı kazanması gibi bir süreçten ziyade zaten ricâl değerlendirmelerinde bu yönde bir yaklaşım görmek mümkündür. Nitekim tedlis ihtimalinin mu'an'an rivayetlerde aranması, bu yaklaşımın bir göstergesidir.¹⁴³ Şöyle ki eğer bir râvi almadığı bir hadisi "haddesenâ", "ahberanâ", "semi'tu" gibi semâa delâleti açık rivayet lafızlarından birini kullanmak suretiyle naklederse bu kişi yalancı olur ve böyle birinin hadislerine zaten güvenilmez. Ancak müdellis râvi, semâa delâleti açık olmayan bir rivayet lafzı kullanırsa bu durumda mu'an'an naklettiği için böyle bir izlenim verir. Dolayısıyla yalancı mesabesinde değerlendirilmez. Bu sebeple böyle bir râvinin rivayeti naklettiği şeklinde görünen kişiyle mülaki olup olmadığı araştırılmış ya da yukarıda ifade edildiği gibi râvinin sikalardan mı yoksa zayıflardan mı tedliste bulunduğu dair detaylı incelemelerde bulunulmuştur. Esasında Juynboll'un söz konusu iddiasının aksine hangi münekkidin hangi râvi hakkında tedlisi hangi anlamda, hangi şartlarda ve neden kullandığına¹⁴⁴ dikkat edilirse ortada herhangi bir ifadenin hafifletilmeye çalışılmasından ziyade derin ve yoğun bir ilmî faaliyetin söz konusu olduğu görülecektir.

"Sâlih" ve "sadûk" lafızları, Juynboll'a göre kezzâb, metrûk, daif gibi daha fazla eleştiri ihtiva eden cerh ifadelerini hafifletmek amacıyla kullanılan terimlerdenidir. Bu minvalde Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) 'sâlih kişileri hadiste olduğu kadar hiçbir şeyde yalancı görmedikleri' şeklindeki sözünü zikreden Juynboll, sâlih ve sadûk terimlerinin uydurdıkları cezbedici hadisleri yayan kişiler hakkında edeb-i kalam olarak kullanılmalarını makul görmektedir.¹⁴⁵

142 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 272-273.

143 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 188-192; Ebû Amr Osman. b. Abdirrahmân eş-Şehrezûri İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 73; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâreyâbî (Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415/1994), 1/244-247.

144 Detaylı bilgi için bk. Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, 339-358; Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 355-371; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 73-76; Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/256-267. Abdullah Aydın'ının on üç çeşit tedlisten söz etmesi, bunun bir göstergesi olsa gerektir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015), 313-315.

145 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 278-279.

Bu ifadelerden hareketle Juynboll'un her gördüğü sâlih ve sadûk kelimesini âbid ve zâhid kişi olarak telakki ettiği anlaşılmaktaysa da durum, onun tasvir ettiği gibi değildir. Nitekim sâlih ve sadûk ifadeleri, âbidliği ve zâhidliğiyle ilgili olmaksızın bir kişinin rivayetlerinin itibar için yazılabileceği anlamına da gelmektedir.¹⁴⁶ Bu durumun göz ardı edilerek her sâlih ve sadûk ifadesiyle râvinin âbid ve zâhid olduğuna işaret edildiğini zannetmek, -Juynboll'da da görüldüğü üzere- yanlış anlaşılmalara sebep olacaktır. Ayrıca hadisçilerin hadis uyduran birini uydurduğunun cezbediciliğinden dolayı sâlih saymalarını makul görmek doğru değildir. Sâlih ve sadûk terimleri kezzâb ve vaddâ' gibi râvinin yalancı olduğunu ifade eden nitelemelerle birlikte geçiyorsa bunlar kişinin âbid ve zâhid bir hayat yaşasa da hadis rivayeti açısından uydurma hadisleri olduğuna işaret eder. Bunların yani âbid ve zâhid bir hayat yaşamasına rağmen hadis uydurduğu ve yalancı olduğu tespit edilmiş kişilerin hadislerine itibar etmek veya onları güzel göstermeye çalışmak söz konusu değildir.¹⁴⁷ Birçok âlimin değerlendirmelerinde bu gibi kişileri hadis uyduranlar arasında en tehlikeli zümre olarak görmesi,¹⁴⁸ söz konusu iddianın geçersizliğini ortaya koymak için yeterli olsa gerektir.

Juynboll'a göre "ercû ennehû" ifadesi, münekkitletlerin ihtiyatlı yaklaşımlarını yansıtabilir. Ancak bundan daha önemli olan, bu ifadenin münekkitletlerin râvilerin çoğu hakkında kesin ve güvenilir bilgilere sahip olmadıklarını göstermesidir.¹⁴⁹ Yani burada "ercû ennehû" ifadesinin asıl anlatmaya çalıştığı şey ikinci durumdur. Dolayısıyla birinci durumun ön plana çıkarılmasıyla ikincisi hafifletilmiş olmaktadır gibi bir yaklaşım söz konusudur. İkinci durumda "çoğu" ibaresinin yer alması dikkat çekicidir. Zira bu ibareyle münekkitletlerin çoğu râvi hakkında güvenilir bilgilere sahip olmadığı, dolayısıyla meselenin incelendiği "Hadislerin Kabulü, Seneddeki Ravileri Tanımakla Mümkündür" şeklindeki genel başlıkla¹⁵⁰

146 Sâlih ve sadûk ifadelerinin bu anlamlarına dair bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 261-262, 271-272.

147 Örnekler üzerinden münekkitletlerin sâlih terimiyle bir râvinin ibadete düşkünlüğünü kastetmelerinin yanı sıra, ayrıca onun cerh-ta'dil bakımından durumunu da açıkladıklarına, dolayısıyla râvinin âbid oluşuyla cerh-ta'dil açısından durumunu birbirinden ayrı ele aldıklarına dair bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı*, 144-145.

148 Muhammed Acâc el-Hatib, *es-Sünne kable't-tedvîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1383/1963), 214; Muhammed Zübeyr Siddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkidi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), 67-68; Kandemir, *Mevzû Hadisler: Menşe'i-Tanım Yolları-Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015), 54-57, 201-202. Abdulfettâh Ebû Gudde, *Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Takdim Yayınları, 2020), 124.

149 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 279.

150 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 243.

da irtibatlı olarak bu ilme güvenilemeyeceği ve hadislerin kabul edilemeyeceği ihsas edilmektedir. Söz konusu iddiadaki kesin yargıya varabilmek için öncelikle “ercû ennehû” ifadesinin kaç râvi hakkında söylendiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak görünen o ki Juynboll, böyle bir veriyle iddiasını ortaya atmamıştır. Hâlbuki ihtiyat manasına sahip bir ifade olan “ercû ennehû”nun, kesin bilgi içermediği açıktır. Bu sebeple herhangi bir veri ortaya koymadan ve genellemede bulunarak yapılan bir iddianın öne sürülmesi doğru karşılanmaz.

Yukarıdaki iddialarından hareketle Juynboll, şu sonuçlara ulaşmıştır: Tedlîs ilk dönemlerde isnadlarda oynamalara işaret eden genel bir terimken, daha sonra hem bilerek isnadlara müdahale etmek hem de dikkatsizlikten dolayı isnaddaki belirli kişileri zikretmemek şeklinde daha hafif bir cerhe dönüştürülmüştür. Görünüşte övgü ifade eden sâlih, sadûk ve ercû ennehû gibi terimler, daha keskin cerhleri hafifletmek için kullanıldıklarından şüpheli ifadelerdir. Zira birçok hadis cezbediciliğinden dolayı kezzâb ve vaddâ' gibi nakledeninin uydurmacı olduğunu ortaya koyan ifadelerden ziyade sâlih, sadûk, hâfız gibi hafifletici ifadelerle sunulmakta ve bu hadisler terğîb ve terhîb başlığı altında hadis kitaplarına girmektedir. Buna rağmen bir şahsın sâlih olarak nitelenmesi o kişinin hemen yalancı olduğu anlamına gelmez; ancak sâlih, sadûk vb. ifadeler kezzâb, vaddâ', metrûk, müdellis, lâ yuhteccu bihi gibi nitelemelerle birlikte kullanılırsa bu durum, o kişinin âbid ve zâhid bir hayat yaşamasına rağmen Hz. Peygamber adına hadis uyduran (görünüşte) saf biri olduğu anlamına gelebilir.¹⁵¹

Juynboll, kezzâb ve vaddâ' gibi râvinin yalancı olduğuna işaret eden ifadelerin sâlih ve sadûk gibi hafifletici kelimelerle sunulduğundan ve daha kabul edilebilir hale getirilen bu hadislerin terğîb ve terhîb başlığı altında hadis kitaplarına sokuşturulduğundan bahsetmektedir.¹⁵² İslam âlimlerinin akaid ve helal-haram ahkâmı gibi dinin temel meselelerine taalluk etmemesi sebebiyle terğîb ve terhîb konulu hadislerin kabulü noktasında biraz daha müsamahakâr davrandıkları¹⁵³ ve hatta ileriki dönemlerde (özellikle Nevevî [ö. 676/1277] sonrasında) belli seviyelerdeki bazı zayıf hadislerle amel ettikleri bilinmektedir.¹⁵⁴ Ancak bu durum, hiçbir zaman yalancı biri tarafından uydurulduğu tespit edilmiş bu

151 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 280-281.

152 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 280.

153 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, thk. Merkezü'l-Buhûs (Beyrut: Dâru't-Ta'sîl, 1435/2014), 3/6; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 133-134; *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 2/122-123; Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/350-351.

154 Konunun detaylı incelendiği bir çalışma için bk. Ayşe Esra Şahyar, “Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-49.

tür hadislerin cazibesine kapılarak yalancıyı sâlih ya da sadûk nitelemesiyle yumuşatmak ve hadisini kabul etmek gibi bir aşırılığa götürmemiştir.

Tedlîsin hafifletildiği, sâlih, sadûk ve ercû ennehû gibi terimlerin daha keskin cerhleri hafifletmek için kullanıldıklarından şüpheli ifadeler olduğu yönündeki Juynboll tarafından ileri sürülen iddiaların geçersizliği ortadadır. Söz konusu terimlerin râviler, usul kitapları ve onlar tarafından nakledilen hadislerin yer aldığı rivayet türü eserlerin detaylı incelemeye tabi tutulması gerekirken tikel örneklerden genellemeye varılarak yapılan bir araştırma sonucunda bu ifadelerin hepsinin eldeki uydurma malzemeyi ya da yalancı şahısları kabul edilebilir hale getirmek için kullanıldığı şeklindeki bu iddianın, ricâl literatürü özelinde hadis ilmini itibarsızlaştırdığı söylenebilir.

D. Âdil Olmadıklarına Dair Verilere Rastlanmasına Rağmen Sahâbîlerin Âdil Sayılarak Ricâl Eserlerinde Eleştirilmedikleri Yönündeki İddia ve Tahlili

Juynboll'a göre, ricâl eserlerinde sahâbenin hepsi âdil kabul edilerek tenkitten muaf tutulsalar da sahâbenin âdil olmadığına dair bazı veriler vardır.¹⁵⁵ Bu bağlamda onun verdiği bilgilerde genel olarak sahâbenin adaletine yönelik eleştiriler bulunsa da özellikle Ebû Hüreyre (ö. 58/678) üzerinde durulmuştur. Buna göre az da olsa sahâbe birbirine karşı 'kezip' ifadesini kullanmış ve Ebû Hüreyre bazı sahâbîler tarafından eleştirilmiştir. Onunla sahâbe arasında az sayıda başka örnekler olsa da bunların Zehebi (ö. 748/1348) tarafından geçersiz kılındığını ifade eden Juynboll, doğru söyleyip söylemediğiyle ilgili Semure b. Cündeb'den (ö. 60/680) şüphelenildiğine değinmiştir. Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) ise İbn Ömer'e (ö. 73/693) yalancı dediğini; ancak İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) bunu öfke anında söylenen bir söz olduğunu ifade ederek etkisiz hale getirdiğini söylemiştir.¹⁵⁶

Bazı hatalı nakillerinden dolayı kimi sahâbînin diğer sahâbîler tarafından eleştirildiği bilinmektedir.¹⁵⁷ Juynboll'un burada asıl üzerinde durduğu nokta

155 Oryantalist paradigmayı İslâmî paradigmadan ayıran kurucu ilkelerden biri sahâbenin ayrıcalıklı konumunu reddetmektir. (Kızıl, *Müşterek Râvi*, 37) Paradigmanın önde gelen isimlerinden Goldziher, Peygamber hakkındaki nakillerin onun hayatında başladığını kabul etmesinin yanında "sahâbe" ve sonrakilerin yeni uydurmalarla bu nakillerin sayısını arttırdığı kanaatindedir. (a. mlf., *Müşterek Râvi*, 41) Juynboll da mensup olduğu paradigmanın ön kabullerini yansıtacak bir yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

156 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 285-290.

157 Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn: neş'etuhû ve*

ise sahâbenin adaletini sarsacak kezip ifadeleridir. Ancak sahâbenin birbirlerine karşı kullandıkları kezip ifadesi neredeyse tamamen hata anlamındadır. Ayrıca bazı kezip ifadelerinin İbn Abdilberr'in belirttiği gibi öfke anında söylenmesi kuvvetle muhtemeldir. Nitekim hakkında kezip kelimesi kullanılan, kendisinden hiçbir şekilde hadis alınamayacağı söylenen ve toplumdan tecrid edilerek dışlanan bir sahâbî bilinmemektedir.¹⁵⁸ Bundan dolayı sahâbenin birbirine karşı az sayıda kullandıkları kezip kelimesiyle yalancılığın kastedilmediği, bunun 'hata' anlamına geldiği veya kızgınlıkla söylenen bir kelime olarak değerlendirilmesi gerektiği¹⁵⁹ söylenmelidir.

Juynboll'un sunduğu bir bilgiye göre Mu'tezili âlim Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) *Kabûlü'l-ahbâr*'da sahâbeden büyük muhaddislere kadar haklarında menfi bilgiler topladığı bölümün başında Ebû Hüreyre'ye yaklaşık beş sayfa ayırmıştır. Bu minvalde Ebû Hüreyre'nin öfke ve hayal kırıklığıyla Iraklılar'a kendisinin Hz. Peygamber adına yalan söylediğini zannettiklerine dair "Iraklılar! Sizin işiniz kolaylaşsın, günahı da benim olsun diye Rasulullah'a yalan sözler isnad ettiğimi zannediyorsunuz" şeklindeki sözüne yer veren Ebü'l-Kâsım, bu bilginin, o zamanlarda bu kişilerin Ebû Hüreyre'yi yalancı kabul ettiklerini ispatladığı sonucuna ulaşmıştır.¹⁶⁰ Bu ifadeden Belhî'nin ulaştığı gibi bir neticeye varmak, hayli zorlama bir yorumdur. Söz konusu bilgilerden anlaşılan o ki Ebû Hüreyre yalancılıkla itham edilmemiştir. Iraklılar'a yaptığı hitap ise hatalı naklettiği gerekçesiyle eleştirilmesine karşın ve rivayet ettiği bazı hadislerle tam olarak riayet edilmemesinden dolayı Ebû Hüreyre'nin bir siteminin ifadesidir.¹⁶¹ Ayrıca Ebû Hüreyre'nin Medine'de değil de güvensizliğin yaygın hale geldiği Irak'ta bu ifadeleri kullanması manidardır. Dolayısıyla o, böyle bir bölgede Hz. Peygamber'e yalan isnad etmediğini söyleme gereksinimi duymuş olabilir. Onun Kûfe'de sürekli "men kezebe" hadisini hatırlatması da rivayetlerine karşı bu mesafeli tavırla ilgili olsa gerektir.¹⁶² Ebü'l-Kâsım'ın aktardığı bir rivayette İbrahim en-Nehaî'nin "Onlar, Ebû Hüreyre'nin bazı hadislerini (bir tarihte sözlerini ifadesi

târihuhû (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 3. Basım, 1410/1990), 126; Nevzat Âşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti (Tahammül, Nakil ve Tenkidleri)* (İzmir: Akyol Neşriyat, 1981), 254-267.

158 Enbiya Yıldırım, "Ashâbın Adâletinin Akli Temelleri", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 54-56.

159 A'zamî, *Menhecû'n-nakd inde'l-muhaddisîn*, 121-122; Bünyamin Erul, "Sahabe Döneminde "Tekzib" Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999) 467-486.

160 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 290-291.

161 Erul, "Sahabe Döneminde "Tekzib" Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti", 478-480.

162 Kuzudişli, *Hadis Rivâyetinde Bağlam: Sebebü irâdi'l-hadis*, 195-198.

geçer) terk ederlerdi” şeklindeki ifadesi¹⁶³ de bu çerçevede değerlendirilmeyi gerektirmektedir.

Juynboll’a göre Ebû Hâtım (ö. 277/890), sahâbenin toplu ta’dil doktrinini açıkça ifade eden ilk kişidir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise sahâbenin âdil olduğundan dolayı durumlarını incelemeyi gerekli görmemiştir. Yirminci yüzyıla kadar sahâbenin ta’dili meselesinin eleştirilmediğine temas eden Juynboll, Ebû’l-Kâsım’ın iddiasının, Ebû Hüreyre üzerinden sahâbenin toplu ta’dilini sorgulamaya yönelik son ciddi girişim olabileceğini söylemektedir. Özellikle Irak’ta çıkan büyük çapta isnad uydurmasına dikkat çeken Juynboll, Ebû Hüreyre ve diğer sahabîlerin içinde yer aldıkları isnadlardan büyük ihtimalle sorumlu tutulamayacaklarını ifade eder.¹⁶⁴ Juynboll’un değindiği bir nakle göre Abbâsî Halifesi Hârûn er-Reşîd’in (halifelik süresi: 170/786-193/809) huzurundaki bir tartışmada bazıları Ebû Hüreyre’nin rivayet konusunda şüphe duyulması gereken biri olmasını öne sürerek onun naklettiği hadisin delil olmayacağını söylemişler ve böylece Ebû Hüreyre’nin yalancı olduğunu düşündürmüşlerdir. Ancak mecliste bulunan Ömer b. Habîb (ö. 206/821), Ebû Hüreyre’nin sika olduğunu vurgulamış ve Hârûn er-Reşîd’e sahâbenin yalancı olduğunun düşünülmesi durumunda şeriatın bâtil olacağını söylemiştir. Hârûn er-Reşîd de kendisine farklı bir bakış açısı sağladığı için onu ödüllendirmiştir.¹⁶⁵ Juynboll, bu hikâyenin 2./8. asrın son çeyreğinde sahâbenin toplu ta’dil doktrinini desteklemek için uydurulduğu ihtimaline değinmekte; ancak bunun diğerlerine göre daha zayıf bir ihtimal olduğunu da sözlerine eklemektedir. Bunların doğruluk derecesi bir tarafa Juynboll’a göre sahâbenin adalet doktrinini, 2./8. asrın son çeyreğinde ilerleme kaydetmiş, 3./9. asrın son çeyreğinde ise tam olarak yerleşmiş, hatta kabul edilmemesi durumu inançsızlık olarak telakki edilmiştir.¹⁶⁶

Ebû Hâtım’in, sahâbenin toplu ta’dil doktrinini açıkça ifade eden ilk kişi olması veya Hatîb’in sahâbenin tenkitten beri olduğunu ifade etmesi, bu yaklaşımın söz konusu âlimlerden sonra ortaya çıktığını göstermez. Nitekim Juynboll’un kendisi Hârûn er-Reşîd’in halifeliği zamanında, yani 2./8. asırda sahâbenin yalancı olduğunun düşünülmesi durumunda şeriatın batıl olacağının ifade edildiğine

163 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 298-299.

164 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 291-293. Juynboll’un selefleri Goldziher ve Schacht gibi sahâbîleri içinde bulundukları isnadlardan sorumlu tutmamasının sebebi, zikredilen selefleri gibi onun da hadislerin büyük oranda hicri ikinci asırda ortaya çıktığını, dolayısıyla sahâbe isimlerinin isnadlara sonraki nesiller tarafından eklendiğini kabul etmesiyle ilgili olsa gerektir. Bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı*, 129.

165 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 295-297.

166 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 297-298.

dair bir bilgi nakletmektedir.¹⁶⁷ Juynboll'un bunun 2./8. asrın son çeyreğinde sahâbenin toplu ta'dîl doktrinini desteklemek için uydurulduğu ihtimalinden söz etmesi bile hicrî ikinci asırda böyle bir yaklaşımın varlığına delildir. Juynboll'un bu bilgiyi kabul etmemesi bir tarafa bırakılırsa bundan daha önce yani sahâbe döneminde sahâbilerin Hz. Peygamber adına yalan söylemedikleri zaten ifade edilmiştir. Berâ b. Âzib (ö. 71/690 [?]) birçok meşguliyetleri bulunması sebebiyle Allah Resûlü'nün her hadisini bizzat işitmediklerini belirttikten sonra sahâbeyi kastederek şöyle der: "İnsanlar o gün[lerde] yalan söylemezlerdi. Şahit olan olmayana hadisleri aktarırdı."¹⁶⁸ Kendisine rivayet ettiği bir hadisi Hz. Peygamber'den duyup duymadığı sorulduğunda Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12), Hz. Peygamber'den bunu işittiğini veya yalan söylemeyen birinin kendisine naklettiğini ifade ettikten sonra sahâbenin yalan söylemediğini yemin ederek vurgulaması¹⁶⁹ da bu açıdan kayda değerdir. İsmi geçen iki sahâbinin yalan söylememe üzerinde durmaları, onlar hayattayken yalan faaliyetinin başladığına delil olsa da özellikle sahâbenin bu yalan söyleme faaliyetinde yer almadığını ortaya koyması açısından önemlidir. İslâmî paradigmada eser önceliği veya sonralığı gibi bir şartın bulunmaması sebebiyle 463/1071 yılında vefat eden Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinde yer alan Berâ b. Âzib'den aktarılan söz ile 292/905 senesinde vefat eden Bezzâr'ın kitabındaki Enes b. Mâlik'in ifadesi kabul edilebilir. Buna karşın 277/890 yılında vefat eden Ebû Hâtîm'den daha erken kaynaklarda geçmemesinden dolayı Juynboll tarafından bu iki bilginin kabul edilmeyebileceği hatırdâ tutulmalıdır. Ancak Berâ b. Âzib'in sözü "Her hadisi bizzat Allah Resûlü'nden işitmezdik. Ashabımız [sahâbe] O'ndan [Hz. Peygamber'den] bize hadisler aktarırdı..."¹⁷⁰ şeklinde yalana temas etmeyen bir tarikle Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*'inde de yer almaktadır. Buna göre -bir doktrin şeklinde açıkça olmasa da- sahâbenin birbirine güvendiğine dair yaklaşım, Ebû Hâtîm öncesi bir kaynak olarak 241/855 yılında vefat eden önemli bir hadis âliminin kitabında geçmektedir. Böylece söz konusu yaklaşımın erken döneme ait bir kaynaktaki varlığı üzerinden Juynboll'un ortaya attığı iddia, müntesibi olduğu oryantalist paradigmanın kabullenebileceği bir şekilde de çürütülebilir. Binaenaleyh söz konusu yaklaşımı Ebû Hâtîm tarafından

167 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 295-297.

168 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 1/174.

169 Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr: Müsnedü'l-Bezzâr*, nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh v. dğr. (Medine: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1426/2005), 13/483 (Hadis no: 7288).

170 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 30/450 (Hadis no: 18493); *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001), 2/566.

söylenmesinden hareketle sonraki bir döneme atfetmek doğru olmasa gerektir. Dolayısıyla sahâbenin âdil olduğu erken dönemden itibaren -arada istisna teşkil eden Şîa, Hâriciler ve Mu'tezile'den birtakım kişilerin varlığı bilinse de- kabul edilmiştir.¹⁷¹

Juynboll'un ifade ettiği gibi kendi aralarında veya sonradan sahâbeye yönelik eleştirilerin varlığı malumdur. Ancak bunlar istisna kabilinden ve sahâbenin adaletine taalluk etmeyen eleştirilerdir. İstisna da olsa Şîa ve Mu'tezile'ye mensup aşırı grupların sahâbeye sövdüğü ve onları yalancılıkla itham ettikleri bilinmektedir. Yalancılıkla itham eden cüz'i kısmın bu iddialarının itibara alınmadığına yukarıda değinilmiştir. Sövenlerin bu ifadelerinin de tarafgirliklerinden kaynaklandığı tespit edilmiştir. Buna rağmen bu kişilerin bile şayet yalan söyledikleri ortaya konulmamışsa, rivayetlerine *Kütüb-i Sitte*'de rastlanmaktadır.¹⁷² Bu durum, yalan olgusunun rivayet edilen hadislerin kabulünde birinci derecede rol oynadığını göstermektedir. Yani bir kişi tarafgirlik, husumet, öfke vb. durumlardan hangisiyle olursa olsun sahâbe hakkında kötü bir düşünce taşımasına rağmen hadis rivayetinde yalan söylemiyorsa o kişinin bu durumuna rağmen rivayetlerine muteber hadis kitaplarında rastlanabilmektedir. Söz gelimi Buhârî, Hz. Ali'yi şehit eden Abdurrahman b. Mülcem'i (ö. 40/661) bu fiilinden dolayı şiiriyle öven Hâricî İmrân b. Hittân'dan¹⁷³ hadis nakletmiştir.¹⁷⁴ Sonrakiler hakkındaki durum böyle iken sahâbenin yalan söylediğine dair bazı imalardan çıkarımda bulunmak, doğru neticelere götürmeyecektir.

Juynboll'un değindiği bir başka mesele, Ebû Hüreyre'nin kezip ile ilk bağlantısının, Ebû'l-Kâsım'ın aktardığı bir rivayette geçmesidir. Bu rivayete göre İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) "Onlar Ebû Hüreyre'nin bazı hadislerini (bir tarikte 'sözlerini' ifadesi geçer) terk ederlerdi" demiştir. Sahâbenin başlangıçtan itibaren cerhe maruz kaldığı ve aralarında birçok ihtilaf çıktığı sonucuna ulaşan Juynboll, daha sonra farklı siyasî tarafların oluştuğundan ve Hz. Ali taraftarlarının diğer üç halife hakkında menfi sözler sarf ettiklerinden bahsetmiştir. Mesela Yahyâ b. Maîn, bir Râfîzî olan Yûnus b. Habbâb'ı¹⁷⁵ Hz. Osman'a söven kötü biri

171 Emin Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi Cerh ve Ta'dîl İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 39-42.

172 Buhârî ve Müslim'in doğru sözlü olması kaydıyla bid'atına davet eden kişiden dahi hadis aldıklarına dair bk. Cemâlüddîn el-Kâsımî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1399/1979), 5.

173 Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Kahire: Mektebetü İbni Sînâ, ts.), 86.

174 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5. Buhârî'nin senedinde İmrân b. Hittân'ın geçtiği halde naklettiği hadisler için bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Libâs", 25, 90.

175 Her ne kadar Yücel, râvinin adını Yunus b. Habîb olarak verse de (Yücel, *Oryantalistlerin*

olarak tavsif etmiştir. Cûzecânî (ö. 259/873) yalancı olduğunu, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ise sahâbeye sövdüğünü ifade ederek onu cerh etmişlerdir. Ancak bu kişinin sika ve sadûk olduğuna dair değerlendirmeler de yapılmış ve rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'nin dördünde yer almıştır.¹⁷⁶

Hadis uydurma faaliyetiyle birleşen keziב noktasında önce sahâbe arasında suçlular aranmış, özellikle Ebû Hüreyre üzerinde durulmuştur. Ancak 3./9. asrın sonlarına doğru sahâbenin toplu ta'dili doktriniyle Ebû Hüreyre daha az eleştirilmiştir. Hatta tâbiünden iki kişi (A'meş [ö. 148/765] ve Ebû Sâlih [ö. 101/719-20]) Ebû Hüreyre'nin hadislerini nakleden kişilerin yalan mı doğru mu söylediklerini bildiklerini belirtmiştir. Juynboll'a göre sekiz yüzden fazla kişiye hadis naklettiği düşünüldüğünde Ebû Hüreyre hakkındaki bu yargı, palavraya benzemektedir.¹⁷⁷ Juynboll'un Ebû Hüreyre'den nakledilen hadislerin karşılaştırılmasının yapılması, kahir ekseriyetinin diğer sahâbiler tarafından da nakledildiği Ebû Hüreyre hadislerinin diğer sahâbilerin nakliyle karşılaştırılması, râvilerin durumlarına dikkat edilmesi gibi rivayetlerin doğru olanının yanlıştan ayrılmasına imkân tanıyan birçok ihtimali göz ardı ederek doğrudan "palavra" yargısına varması ilmi bir yöntemden uzaktır.

Sahâbenin güvenilirlik doktrininin biryansıması olarak tedlis olgusundan söz eden Juynboll, Zehebî'ye göre Ebû Hüreyre'nin tedlislerinde bir zarar olmadığına değinmektedir.¹⁷⁸ Böylece terimler kısmında tedlisin kandırma manası üzerinde duran Juynboll, böyle kandırmaların önde gelen bir hadis âlimi tarafından bile normal karşılandığını düşünmektedir. Bu şekilde bir göndermenin varlığı dikkate alındığında sahâbenin tedlisinden sahâbe mürsellerinin kastedildiği sonucuna ulaşılabilir. Ancak sahâbe arasındaki güven ortamının yaygınlığından dolayı bir sahâbinin diğer sahâbiden aldığı, onun ismini zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber'e izafe etmesi hakkında pek çok örnek bulmak mümkündür. Mesela Berâ b. Âzib'in (ö. 71/690 [?]) ifadesiyle sahâbenin her duyduğu doğrudan Hz. Peygamber'den değildir. Birbirlerine güvendiklerinden ve yalan söylemeyen bir topluluk oldukları için birbirlerinden (birbirlerinin ismini zikretmeye ihtiyaç

Hadis Anlayışı, 119) râvinin asıl ismi Yûnus b. Habbâb'dır. Bk. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, 32/503-507 (7174. Terceme); İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 4/468-469.

176 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 298-300. Bu bilgi, bir râvinin her ne kadar menfi özellikleri bulunsa da yalancı olmadığı müddetçe rivayetlerinin kabul edilebileceği yönündeki önceki paragraftaki yargıya örneklik teşkil etmektedir. Ayrıca bu meselenin râviler hakkındaki hükümlerin çelişkili olmasından dolayı ricâl ilminin verilerine güvenilemeyeceğine yönelik ileride temas edilecek iddiayla ilgisi vardır.

177 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 300-301. "Palavra" ifadesi, Juynboll'a aittir.

178 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 301.

duymadan) hadis naklediyorlardı.¹⁷⁹ Yine Hz. Ömer ile Ensar'dan komşusunun nöbetleşerek birbirlerine Hz. Peygamber'den haberler getirmeleri,¹⁸⁰ sahâbenin birbirine güvendiğini göstermektedir. İddialar çoğunlukla Ebû Hüreyre'ye yöneltildiği için onunla ilgili bir örneğe yer verilmesi uygun olacaktır. Mesela Ebû Hüreyre'nin Fazl b. Abbas'tan (ö. 13/634 [?]) duyduğu bir hadisi onun ismini zikretmeden Hz. Peygamber'e nispet ederek rivayet etmesi,¹⁸¹ bizzat Ebû Hüreyre'nin mürsel rivayeti olağan karşıladığını göstermektedir.¹⁸² Bu sebeple Zehebî'nin Ebû Hüreyre'nin tedlisle naklettiği rivayetlerinde bir mahzur görmemesi, daha iyi anlaşılmaktadır.

Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sındaki Ebû Hüreyre'nin talebe sayısının, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Tehzîbü't-Tehzîb*'indekiyle karşılaştırıldığında daha az olduğuna¹⁸³ işaret eden Juynboll bu mukayeseden hareketle 8./14. yüzyıl gibi geç bir tarihte ricâl ilminin (olmayan isimler eklenmiş gibi bir) gelişim gösterdiği sonucuna ulaşmaktadır.¹⁸⁴ Juynboll'un, sayısal verilerden yoksun bu iddiasını ortaya atmak için ismi geçen kitapların hangi nüshalarını kullandığı bir tarafa, bu kitaplara müracaat edildiğinde durumun hiç de onun dediği gibi olmadığı anlaşılır. Nitekim Zehebî'nin *Siyer*'inde Ebû Hüreyre'nin 345 civarı talebesinin ismine rastlanmaktadır.¹⁸⁵ Buna karşın bu sayı, İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde 82 kadardır.¹⁸⁶ Ayrıca Zehebî ile çağdaş olup ondan altı yıl önce vefat eden ve İbn Hacer'in kitabının asıl kaynağı durumundaki Mizzi'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl*'inde Ebû Hüreyre'nin yaklaşık 275 talebesinin ismine yer verilmiştir.¹⁸⁷ Yani Zehebî'deki Ebû Hüreyre'nin talebesi olarak verilen isim sayısı, İbn Hacer'dekinin dört katından daha fazla; İbn Hacer'in asıl kaynağı Mizzi'deki sayı da İbn Hacer'inkinin üç katından fazladır. Böylece Juynboll'un Zehebî ile İbn Hacer karşılaştırması yaparak ortaya attığı iddianın geçersizliği söz konusu

179 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/450 (Hadis no: 18493); Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis*, 130; Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1414/1993), 1/359; Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rîfeti'l-usûl*, nşr. Said Bektaş (Medine: Dârü's-Sirâc, 2. Basım, 1437/2016), 392.

180 Buhârî, "Mezâlim", 25.

181 Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye - Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991), "Siyâm", 75.

182 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/360; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 391.

183 Bu mesele ricâl literatüründe ek râviler türetilmesine dair önceden sunulan konularla ilgilidir.

184 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 304.

185 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/579-585.

186 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/601-602.

187 Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 34/367-377.

kaynaklara müracaat edildiğinde anlaşılmaktadır.

Ebû Hüreyre'nin kendi ismi altında dolaşan rivayet malzemesinden sorumlu tutulamayacağını ifade eden Juynboll, bir şüphe daha ortaya atmakta ve Ebû Hüreyre'nin belli özellikteki hadisleri niçin belli bir şehrin öğrencilerine rivayet ederken, bundan tamamen farklı hadisleri başka bir şehrin öğrencisine naklettiği sorusunu sormaktadır. Ona göre bu problem, Ebû Hüreyre'nin isnadlardaki sözde pozisyonuna değer veren herkes tarafından cevaplanmalıdır.¹⁸⁸ Juynboll bu yaklaşımıyla her bölgedeki kişinin kendi ilgisine göre hadis uydurup Ebû Hüreyre'ye attığı gibi bir algı oluşturmaya çalışmaktadır. Hadis uyduracak kişinin Ebû Hüreyre'nin adını kullanmasının mümkün olduğu düşünülebilir. Ancak yine de Ebû Hüreyre'nin bir bölgeden gelen râviye onun ihtiyaç duyduğu hadisleri rivayet etmesi, rivayetten önce zaten talebenin bu minvalde rivayetleri kendisine nakletmesini istemesi ya da birçok hadis almasına rağmen talebenin memleketine gittiğinde onları ilgilendirenleri orada nakletmesi gibi ihtimaller bir tarafa bırakılarak böyle bir şüpheden bahsetmenin taraflı bir bakışın mahsulü olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda mensup olunan paradigmaya göre meselelere yaklaşım şeklinin ve ulaşılan sonuçların değişebileceği bir kez daha vurgulanmalıdır.

Ebû Hüreyre özelinde genel olarak sahâbenin âdil olduğu erken dönemden itibaren benimsenen bir yaklaşımdır. Dolayısıyla bu doktrinin sonraki dönemlerde yerleştiği gibi bir durumdan bahsedilerek sahâbeyi töhmet altında bırakmak doğru değildir. Mu'tezile ve Şîa'dan buna karşı çıkan, ancak muteber karşılanmayan kimselerden farklı görüşler sadır olsa da genel kanaat, sahâbenin âdil olduğu yönündedir. Bu minvalde ricâl kitaplarında sahâbenin adaletine yönelik töhmetlerle karşılaşılmasına şaşılmalıdır. Bu münasebetle ricâl kitaplarında sahâbenin adaletine dair eleştirilere rastlanmaması bir çarpıtma değil, olanı mevcut haliyle ortaya koymak şeklinde telakki edilmelidir. Juynboll'un Mu'tezilî Ebû'l-Kâsım el-Belhî gibi şâz isimlerin menfi bir yaklaşımla sunduğu bilgilerden hareket ederek yüzeysel bazı ihtimalli çıkarımlardan oluşan sonuçları dikkate alması, itibar edilecek bir durum değildir. Bu sebeple onun iddialarını dikkate alarak sahâbenin âdil olmadığını, sahâbîlerin tenkidine ayrılan bilgilerin olmamasından dolayı ricâl literatürünün güvenilir bilgiler içermediğini ve taraflı bilgiler sunduğunu savunmak, Hz. Peygamber adına yalan söylemedikleri vaki olan sahâbeyi yalancı durumuna koymak, hatta ilmî olan tavrın bu olduğunu

188 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 304-305. Enes b. Mâlik'in neden Basralı ve Medineli talebelerine aynı hadisleri öğretmediği üzerinde duran Juynboll, adı geçen sahâbî üzerinden de benzer bir şüpheyi ortaya atmaktadır. Bk. a. mlf., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 118-119.

iddia etmeye çalışmak, pek makul gözükmemektedir.

E. Râvinin İsmi'nin Anlamı Etrafında Oluşan Şüpheler ve Tahlili

Juynboll, bazı isimlerin taşıdıkları olumlu anlama binaen uydurulmuş olabileceklerini iddia etmektedir. Bunlar arasında Sâbit, Sâlim, Hammâd, Sâlih, Saïd, Abbâd, Kesîr, Hâlid, Rebî', Ziyâd vb. isimleri saymaktadır. Juynboll, güvenilirliğe vurgu yapan bu tür isimlere sahip râvilerin hayali olduğunu iddia etmektedir.¹⁸⁹ Sadece râvinin isminin anlamından hareketle ve bu isimlerin yaygınlığını ileri sürerek bu kişilerin var olmadığını söylemek, esasında önyargılı ve aceleci bir yaklaşıma işaret etse de, söz konusu iddia tahlili gerektirmektedir. Juynboll bu hususta özellikle Nâfi' ismi üzerinde durmaktadır. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ında on iki, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Târih*'inde yirmi dokuz Nâfi' varken, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dil*'inde bu sayı otuz altıya çıkmıştır. Sayının İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Tehzîb* ve *Lisânü'l-Mizân*'ında yirmi altıya inmesi Juynboll'u hayrete düşürmektedir.¹⁹⁰ Ayrıca bu Nâfi'lerden hiçbirinin 200'den sonra yaşamamış olması da şüphe uyandırıcıdır. Bunların çoğu ya azadlı köle yahut tâbiî veya hem azadlı köle hem tâbiîdir. Bu veriler Juynboll'u tek bir sonuca götürmektedir. O da söz konusu Nâfi'lerin çoğunun uydurma olduğudur. Nâfi' (faydalı) isminin anlamı da Juynboll'a göre oldukça manidardır. Silsiletü'z-zeheb olarak bilinen Mâlik-Nâfi'-İbn Ömer-Hz. Peygamber isnadı bu durumda en güvenilir değil, uydurma riski en yüksek sened haline gelmektedir.¹⁹¹ Ancak Juynboll'un önceki örneklerinde de belirtildiği gibi ricâl eserleri arasında aynı isimli râvilerin sayı bakımından farklı olması, söz konusu kitapların sistematığı, yazıldığı dönem ve hedefleriyle ilgilidir.

Juynboll'un Nâfi' hakkındaki iddiaları,¹⁹² sonraki hadis çalışmalarına da konu olmuştur.¹⁹³ Juynboll'un öne sürdüğü ilk delile göre İbn Ömer'in (ö.

189 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 222, 225.

190 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 221.

191 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 222.

192 Juynboll'un Nâfi' ile ilgili iddialarını kaleme aldığı makale için bk. Juynboll, "Nâfi', the mawlâ of Ibn 'Umar, and his position in Muslim Hadîth Literature", *Der Islam* 70 (1993), 207-244.

193 Motzki, Nâfi' hakkında kaleme aldığı makalede Juynboll'un ilgili görüşlerini incelemiştir. Bk. Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, 151-235. Bekir Kuzudişli de *Aile İsnadları* adlı kitabında Juynboll'un iddialarını değerlendirmiştir. Bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), 398-417. İlgili çalışmalarda Motzki ve Kuzudişli'nin Juynboll'a verdikleri cevapların örtüştüğü görülmektedir.

Ayrıca farklı bir yöntem takip edilmiş olsa da konuyla ilgili yazılmış bir kitap (Halis

73/693) azadlısı Nâfi'in (ö. 117/735) biyografisi İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında yer almazken, İbn Hacer'in İbn Sa'd'dan naklen Nâfi'in sika olduğunu söylemesi İbn Hacer'in bu naklini güvenilirmez kılmaktadır. İkinci olarak ricâl kaynaklarında Nâfi' hakkında hem az bilgi bulunmakta hem de kökeni hakkında ihtilaflı nakiller sunulmaktadır. Üçüncü olarak ise Ömer b. Abdilazîz'in (ö. 101/720) Nâfi'i Mısır'a süneni/hadisleri öğretmesi için gönderdiği kimi kaynaklarda yer alırken Nâfi'in ismine dönemin Mısır kadı ve yöneticilerini konu edinen eserlerinde rastlanmamaktadır. *Tabakât*'ta İbn Ömer biyografisinde çokça anıldığını kabul etmekle birlikte bunun, Nâfi'in tarihî bir kişiliğinin olduğunu hissettiren şekilde olmaması, Juynboll için şüphe uyandırıcıdır. Ayrıca Mâlik (ö. 179/795) ile Nâfi' arasındaki yaş farkı Mâlik'in Nâfi'den ancak çok küçük yaşta hadis dinlemiş olabileceğini göstermektedir.¹⁹⁴

Bekir Kuzudişli, Juynboll'un iddialarını sıraladıktan sonra, söz konusu delillerin değerlendirmesini yapmaktadır. Buna göre birinci delil, Juynboll'un elindeki Leiden baskılı İbn Sa'd *Tabakât*'ından Medineli tâbiinin olduğu kısmın hazfedilmiş olmasıyla geçersiz hale gelmektedir. Daha sonra *Tabakât*'ın yeni baskısında bu eksik kısım tamamlanmıştır; ancak Juynboll eksik baskıyı esas aldığı için argümanı hatalıdır.¹⁹⁵ Ricâl kitaplarında Nâfi'in kökeni hakkında ihtilaflı bilgilerin olduğu yönündeki ikinci iddia ise doğrudur. Ancak bu Nâfi'in meçhul bir râvi olduğu anlamına gelmez. Mevâlî râvilerin pek çoğu için benzer bir durum söz konusudur. Nâfi'in Mısır âlimlerine dair telif edilen eserlerde olmadığı iddiası ise geçerli değildir. Çünkü Juynboll'un iddianın merkezine aldığı İbn Yûnus es-Sadeffî'nin (ö. 347/893) *Târihu Mısır* isimli kitabının nüshaları kaybolmuş ve yeniden inşa metoduyla baskısı yapılmıştır. Bu durumda bu kitabı esas alarak Nâfi'in, Mısır'da bulunmadığını söylemek, temelsiz bir iddiadan ibarettir. Ayrıca Nâfi'in ismi daha sonraki Mısır tarihi eserlerinde mevcuttur. Son iddia ise Juynboll'un Arapça'da genç (şaab) kelimesinden hareketle kurguladığı bir senaryodur. Juynboll, henüz Nâfi' hayattayken İmam Mâlik hakkında shaab kelimesinin kullanıldığı ve bunun oldukça genç yaşa işaret ettiği kanaatindedir.

Aydemir, *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 28, 30, 33-37, 42-43, 198, 334) ve makale (Ömer Faruk Akpınar, "G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' Hakkındaki İddialarına H. Motzki'nin Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 13/3 (2013), 33-54) bu bağlamda zikredilebilir.

194 Kuzudişli, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, 399, 400.

195 Juynboll, iddiasını ortaya attıktan sonra *Tabakât*'ın tamamlanmış baskısına muttali olmuş ve orada Nâfi'in yer aldığına değinmiştir. Ancak bunun Nâfi' hakkındaki iddiasını etkilemediğini düşünmektedir. Bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı*, 132 (120. Dipnot).

Ancak Arapça'da şaab kelimesi otuz-kırk yaş arası için de kullanılmaktadır.¹⁹⁶ Böylece Juynboll'un, Mâlik'in Nâfi'i görmediği iddiası geçersiz hale gelmektedir.¹⁹⁷ Ayrıca tercih edilen görüşe göre İmâm Mâlik 93/712 yılında doğmuş, Nâfi' ise 117/735 senesinde vefat etmiştir. Buna göre Nâfi', vefat ettiğinde İmâm Mâlik 23-24 yaşlarındandır. Esasında dönem itibarıyla bu yaş, bir kişinin hocasıyla -belki de uzun bir süre- bir arada bulunması için yeterli karşılanmış olabilir. Dolayısıyla her ikisinin vefat yılları, Mâlik ile Nâfi' arasındaki hoca-talebe ilişkisini engellememektedir.¹⁹⁸

F. Yaş (Sündürme) Hilesi (Age-trick) İddiası ve Tahlili

Juynboll, ricâl kitaplarında biyografileri yer alan pek çok râvinin aslında sahte isnadlar meydana getirmek amacıyla uydurulan isimler olduğunu iddia etmektedir. Bu konuyla ilgili ortaya attığı başka bir temel iddia da isnadlarda ittisali sağlamak için “yaş hilesi”ne başvurularak râvilerin daha uzun yaşamış gibi gösterildiğidir. Oryantalist paradigmada kullanılan yaş hilesi/yaş südürme hilesi (age-trick) teriminin klasik ricâl literatüründeki karşılığının muammerûn (uzun ömürlü râviler) kavramı olduğu akla gelse de esasında Juynboll'un “muammerûnun çoğu uydurma kişilerdir, yaş südürme hilesi de gerçek kişilerden ziyade bunlar kanalıyla kolayca yapılabilmiş olmalıdır”¹⁹⁹ ifadesinden yaş hilesinin sadece muammerûnla sınırlı olmadığı görüşüne sahip olduğu söylenebilir. Zira Juynboll'un farklı çalışmalarında yaş hilesi ile ilgili iddiaları bir arada düşünüldüğünde bununla sadece muammer râvileri kastetmediği anlaşılmaktadır. Muammerûn kavramının zihinde olumsuz bir izlenim bırakması sebebiyle yeniden adlandırılarak yaş hilesinin tercih edildiği ve bunun da oryantalist paradigma içerisinden bir ifade ile kavramlaştırıldığından bahsedilebilir. Söz konusu kavram, isnadların geriye doğru gelişim gösterdiği teorisi ile de irtibatlı bir şekilde ele alınmayı gerektirmektedir.²⁰⁰

Juynboll'un isnad problemlerine ilişkin yaklaşımlarının en farklılarından birisi olarak değerlendirilen yaş hilesi,²⁰¹ isnadları tamamlamak, mükemmel

196 Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları*, 406. Kuzudişli, Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî'den (ö. 429/1038) naklen şaab kelimesinin otuz ile kırk yaş arası için kullanıldığını belirtmektedir.

197 Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları*, 400-410.

198 Yücel, *Oryantalîs Hadis Anlayışı*, 133.

199 Juynboll, “İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi' ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri”, çev. Salih Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017) 123.

200 Kuzudişli, “Oryantalîst Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (Ocak 2016), 20.

201 Salih Özer, “G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri”, *İsnad Analiz Yöntemleri*

hale getirmek ve isnadlara daha büyük prestij kazandırmak amacıyla râvilerle çok büyük yaşların atfedilmesi ya da kendilerinin böyle bir iddiada bulunmasını ifade etmektedir. Nitekim Juynboll'a göre çoğu muhaddis kendini gerçek yaşından daha büyük göstermektedir.²⁰² Aynı şekilde Irak kökenli isnadlarla ilgili değerlendirmesinde, Iraklı tâbiûnun uzun bir ömre sahip olması bilgisinin neticesinde doğum yılı hakkında yalan söylemenin Irak'ta yaygın bir uygulama olduğu teorisini öne sürmektedir.²⁰³ Bu şekilde uzun ömrün "imkânsızlığını" ortaya koymak için 7. ve 8. yüzyıl Irak'ındaki yaşam koşullarını ileri sürer ve bu koşulların o tarihte, o bölgede yaşayan erkeklerin 20. yüzyıl Batı'sındaki erkeklerin yaşam ortalamasından oldukça ileri bir yaşta öldüklerinin kabul edilmesine imkân tanımayacağını ifade eder.²⁰⁴ Motzki ise elimizde o günün koşullarının insanın ömrünü kısaltacak kadar kötü olduğuna veya bölge ikliminin yaşam süresi üzerindeki etkilerine dair sağlıklı veriler bulunmadığını söyleyerek bu görüşü tenkit eder.²⁰⁵

Yaş hilesinin, sağlam isnadlar meydana getirmenin yeterli ve neredeyse tümüyle kontrolsüz aracı olduğunu²⁰⁶ düşünen Juynboll'a göre uzun ömürleri sayesinde isnadların müşterek râviyle sahâbî arasındaki zaman farkını kapatabilen kişilerin doğum tarihleriyle ilgili yalan söylenmiş, muhaddisler de bu bilgiyi hemen kabul etmişlerdir. Özellikle müşterek râvilerin sahâbîleri seçerken kimi zorluklarla karşılaştıklarını ve râvi uydurma çabalarında çok miktarda yaş sündürme girişiminin gözlemlenebileceğini söylemektedir.²⁰⁷ Bu bağlamda Juynboll, Ammâr b. Yâsir adlı meşhur sahâbînin tercemesinde Ammâr'ın 37/658 yılında Sıffin'de 93 yaşında öldüğü konusunda herkesin hemfikir olduğunu (icma ettiğini) örnek olarak vermektedir.²⁰⁸ Juynboll'un iddiasının doğrulanabilmesi için muammer olduğu iddia edilen birinin daha geç bir yılda vefat etmesi beklenir. Zira ancak bu durumda sonrakiler ondan hadis aldıklarını iddia edebilirler. Hâlbuki Ammâr'ın 37/658 gibi erken bir yılda vefat etmesi, sonrakilerin ona yettiği iddiasında bulunmalarını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu kadar erken bir dönemde vefat eden bir sahâbînin muammer olmasının rivayet açısından sonrakilerle arasındaki zaman farkını kapatmadığı ortadadır. Bu sebeple Ammâr'ın muammer olarak sunulmasının, Juynboll'un

(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017) 24-25.

202 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 50.

203 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 87.

204 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 87.

205 Harald Motzki, "Whither Hadith Studies", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzi Hadith*, ed. Harald Motzki, (Leiden: Brill, 2010) 69.

206 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 130.

207 Juynboll, "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi", 124.

208 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 88.

iddiasına delil teşkil ettiğinden bahsetmek zordur. Ayrıca Ammâr b. Yâsir'in biyografisine bakıldığında İslam'a ilk girenlerden olmasının yanı sıra hayatı hakkında detaylı bilgi bulunduğu görülmektedir.²⁰⁹ Bu durum da böylesine meşhur bir sahâbînin vefat ettiği zamanki yaşının herkes tarafından bilinmesinin normal karşılandığını ortaya koymaktadır. Birisinin sahte doğum yılına ilişkin hikâyeyi yayma konusunda kendi çevresini ikna etmesi halinde, yaşayan hiç kimsenin bunun aksi yönünde tanıklıkta bulunamayacağını düşünen Juynboll, bir kimsenin yaşı hakkında yalan söylenilmesinin çok zor olmadığını ifade etmektedir.²¹⁰ Doğum yılı hakkında yalan söylemenin, kişiye bir tâbîi ya da sahâbî statüsü kazandırdığını iddia eden Juynboll, bu tarz hilelerin isnadlarla oynamayı daha kolay hale getirdiği ve hadislerin bu şekilde çoğaldığı görüşündedir.²¹¹

Juynboll, birbirine hadis aktaran kişilerin yaşlarıyla oynama konusu hakkında her ne kadar Kûfe ve Basra'yı²¹² ön plana çıkarsa da bu durumun hadislerin tedvin edilip sonraki nesillere aktarılmaya başlandığı İslam dünyasının tüm merkezlerinde yaygın bir uygulama olmadığını düşünmektedir. Hatta o, böylesi bir duruma kalkışmayı ilk muhaddislerin temel bir özelliği olarak değerlendirmektedir.²¹³ Başka bir ifadeyle Juynboll, yaş hilesi şeklinde ifade ettiği uygulamanın neredeyse isnadlar ortaya çıkar çıkmaz başladığı görüşündedir. Yaş hilesine Hz. Muhammed'in ölüm tarihi 11/632 ile isnad talebinin ortaya çıktığı hicri birinci asrın seksenleri civarı (yaklaşık yedi yüzler) arasında geçen uzun zaman diliminin neden olduğunu söylemektedir. Ayrıca isnad uygulamasının başlarında isnadların ilk fakihlerin isimleriyle başladığını; fakat zamanla bu yeterli görülmeyerek yaşça büyük tâbiünün isimlerinin sahâbe isimleriyle birlikte zikredildiğini böylelikle yaş hilesi unsurunun devreye girdiğini belirtmektedir.²¹⁴

Juynboll'un yaş hilesi uygulamasının gündeme gelmesine sebep olarak ileriye sürdüğü diğer bir durum ise, daha az râvi ile meydana gelen âli isnad talebinin ortaya çıkmasıdır. Juynboll âli isnadı bir şart şeklinde değerlendirmekte ve daha eski ve uzun isnadların "gerektiği kadar uzun bir zaman periyodunu kapsayan olabildiğince az râvi içeren" isnadlarla yer değiştirdiklerini söylemektedir.

209 İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 4/473-474.

210 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 88.

211 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 87-88, 130.

212 "Peygamber'den müşterek râviye kadar uzanan Kûfeli isnadların en önemli hususiyeti, güya Allah'ın bir lütfu olarak yaşamış, çok ileri yaşlardaki râvilerin bu isnadlarda çok sık yer almış olmasıdır. Kûfe isnadlarındaki bu özellik, Basra isnadlarında küçük çapta var olmakla birlikte, başka hadis merkezlerinin isnadlarında bulunmamaktadır." Bk. Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 156.

213 Juynboll, "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi", 121; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 90.

214 Juynboll, "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi", 121-122.

Bu noktada Kûfe kökenli isnadlara vurgu yapıp hicrî birinci asrın son yarısını kapsayan iki râvî yerine, öldüğünde 120 veya daha üst yaşta bir tâbîi olup muammer denilen sadece bir kişi görüldüğünü ifade etmektedir.²¹⁵ Ayrıca Juynboll, dönemsel şartlar gereği ‘sade ve basit isnad ihtiyacı’ ortadan kalkınca muammerûn fenomenine gerek kalmamasıyla birlikte ara sıra bu olgunun izlerinin görüldüğü görüşündedir.²¹⁶

Juynboll, muammerûnun ricâl eserlerindeki tercemelerinin iddia ettikleri yaş konusunda en ufak bir şüphe uyandırmayacak şekilde hayli övgü dolu olduğunu ve ilgili isnadları muammer râviler veya meçhul kişiler tarafından meydana getirilip getirilmediğine bakılmamasının, isnadlarla oynamayı kolaylaştırdığını ileri sürmektedir.²¹⁷ En erken dönemdeki tabakât kitaplarında muammer râvilerin sadece 100-120 arasında veya daha fazla yaşlarda vefat ettiği iddia edilen kişiler olarak kaydedildiğini, bu râvilerin çok ileri yaşlarda vefat ettiklerine dair iddiaların asla sorgulanmadığını ve bu kişilerin şöhretleri sebebiyle tenkit dışı bırakıldıklarını söylemektedir.²¹⁸ Bu noktadaki iddiasını genelleyen Juynboll, konuyu hadis tenkitçiliğinin çok geç bir tarihte başlamasına getirmektedir. Juynboll, isnad tenkidıyla münhasır değerlendirdiği hadis tenkitçiliğinin, gerçekten isnadındaki en yaşlı râviye atfedilebilecek malzemeyi atfedilemeyecek malzemedan ayırma konusunda yeterli bir araca dönüşmesinin çok geç bir dönemde gerçekleştiğini iddia etmektedir.²¹⁹ Ona göre muammer râvilerin isimlerinin geçtiği isnada sahip hadisler, istisnasız bütün temel hadis kitaplarında yer almaktadır.²²⁰ Esasında Juynboll’un yaş hilesi bağlamındaki bu iddia ve değerlendirmelerinden onun ricâl literatürü ve hadis tenkidi hakkındaki görüşleri de ortaya çıkmaktadır.

Juynboll’un muammer bazı râvilerin şöhretleri sebebiyle tenkit dışı bırakıldığı iddiası isabetli gözükmemektedir.²²¹ Her ne kadar Ebû Râfi’ Nufey b. Râfi’ es-Sâîğ, Kâdi Şüreyh ve Ebû Osman en-Nehdî gibi meşhur muammerler olsa da Ma’rûr b. Süveyd gibi hakkında az bilgi bulunan râviler de vardır. Nitekim Ma’rûr b. Süveyd hakkında az bilgi bulunduğunu Juynboll da ifade etmektedir.²²² Bu durum, meşhur olmalarından dolayı muammerûnun tenkit dışı bırakıldığı

215 Juynboll, “İbn Ömer’in Azadlı Kölesi Nâfi”, 123.

216 Juynboll, “İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, 177.

217 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 110.

218 Juynboll, “İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, 156.

219 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 129.

220 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 110.

221 Yücel, *Oryantalîs Hadîs Anlayışı*, 100.

222 Juynboll, “İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, 167.

iddiası ile çelişmektedir.²²³ Ancak Ma'rûr b. Süveyd'in tercemesinde İsmail b. Recâ ez-Zübeydî, Bukeyr b. el-Ahnes, Cevvâb et-Teymî, Sâlim b. Ebi'l-Ca'd, Süleyman el-A'meş, 'Âsım b. Behdele, Muğîre b. Abdillâh el-Yeşkûrî, Vâsıl b. el-Ahdeb'in kendisinden hadis rivayet ettiği ve Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve İbn Hacer'in onu sika olarak değerlendirdiği görülmektedir.²²⁴ Ayrıca Ebû Hâtim; A'meş'in İbn Süveyd'i 120 yaşında saç ve sakalı siyah haldeyken gördüğünü bildirmekte²²⁵ ve İbn Hacer de 120 yıl yaşadığı bilgisini vermektedir.²²⁶ Hadis münekkitlerinin hakkında az bilgi bulunduğu iddia edilen bir râviyle ilgili olarak görüş belirtmesi dahi meşhur olmalarından dolayı muammerûnun tenkit dışı bırakıldığı (on the whole beyond criticism) iddiası ile çelişmektedir. Zira hakkında az bilgi bulunan bir râviyi dahi tenkit kriterlerine tabi tutan âlimlerin, meşhur kimseleri öncelikli olarak tenkit süzgecinden geçirmeleri gerekmektedir.

Aynı şekilde Juynboll, 120 yaşlarında 95/713 ile 101/719 yılları arasında vefat ettiği rivayet edilen Ebû Amr Sa'd b. İyâs eş-Şeybânî'nin hiç tanınmadığını söylemektedir.²²⁷ Ancak Junybolll'un hiç tanınmadığını söylediği Ebû Amr Sa'd b. İyâs'dan; İsmail b. Ebi Hâlid, Hâris b. Şübeyl, Hasan b. Ubeydillâh en-Nehaî, Seleme b. Küheyl, Süleyman el-A'meş, Süleyman et-Teymî, Ebû Ferve Urve b. el-Hâris, Ebû Muâviye Amr b. Abdillâh en-Nehaî, Ebû İshak Amr b. Abdillâh es-Sebî'i, İsa b. Abdirrahmân es-Sülemî, Müslim el-Batîn, Mansûr b. Mu'temir, Velid b. Ayzâr'ın rivayette bulunduğu ve Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) onun hakkında sika dediği bilinmektedir.²²⁸ Juynboll'un Ebû Amr'ı hiç tanınmayan biri (totally obscure) şeklinde ifade etmesiyle mezkûr râvilerin kendisinden rivayette bulunması ve hadis münekkitlerinden Yahyâ b. Maîn'in hakkında görüş belirtmesi, birbiriyle çelişkili gözükmektedir.

Juynboll nazarında muammer bir râvinin yer aldığı her isnad halkası esas alındığında, isnad zincirinde aslında kimin muammer râviyi ileri sürdüğüne dair doğru bir tahminde bulunmak mümkün hale gelir. Ancak bu tahmini doğrulamak için muammerûnun müşterek râvi olarak da bilinen sözde kendisinden ilim alan/nakilde bulunan öğrencilerini tespit etmek gerekmektedir. Bu tespit işleminde görülecek ki söz konusu öğrencilerden birisi, müşterek râvidir ve belirli bir muammeri ortaya çıkarmaktan sorumludur. "Şayet o muammer dikkat çekici ve tarihî bir rol üstlenmiş kişi olarak ahbâr kaynaklarında yer almışsa, muammerin

223 Yücel, *Oryantalîs Hadîs Anlayışı*, 100.

224 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/262; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb* (b.y: Dârü'l-Âsime, ts.), 959.

225 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/263.

226 İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 959.

227 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 170.

228 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/259.

buradaki rolünün hadislerin ravisi olarak sadece müşterek raviden dolayı değil, ama aynı zamanda bizzat kendi şahsıyla ilgili olduğu doğrultusunda bir netice ortaya çıkar.”²²⁹

Juynboll, muammer râvilerin neredeyse tamamının tâbiûn neslinden olmaları sebebiyle isnaddaki ittisali sağlamak için sahâbe neslinden râvilere ihtiyaç duyulduğunda, ittisali temin etmek üzere bazı râvi isimlerinin uydurulup isnada derc edildiğini de iddia etmektedir. Ayrıca o, sahâbî adlarının tespitiyle muammerûn fenomeninin özellikle Kûfe kökenli isnadlarda neden karşılaşıldığı sorusuna bir cevap bulunabileceği kanaatindedir.²³⁰ Bu noktada Juynboll, muammerûnun yer aldığı isnad halkalarında İbn Mes‘ûd’un diğer sahâbîlerden daha fazla gözükmesinin aslında muammerûn olgusunun ortaya çıkışını daha anlaşılır hale getirdiğini düşünmektedir.²³¹ Zira ona göre muammerûn olgusu, “Hz. Peygamber > İbn Mes‘ûd > İbn Mes‘ûd’un ilim halkasında bulunan biri > İbrahim en-Nehâî > müşterek râvi” şeklinde olması gerekirken, bu müşterek râvi daha kısa ve işlevsel bir yoldan “Hz. Peygamber > İbn Mes‘ûd > muammer > müşterek râvi” isnadını oluşturmuştur.²³² Juynboll’un bu iddiasına karşılık müşterek râvilerin, bir sahâbîye ulaşmak için hicrî seksenli yıllarda vefat eden uzun ömürlü şahıslar uydurmak yerine zaten söz konusu zaman diliminde vefat eden sahâbîleri niçin kullanmadıkları sorusu yöneltilmektedir.²³³ Ayrıca Juynboll’un kendisi de Kûfeli olup uzun süre yaşayan sahâbîlerden Ebû Cühayfe Vehb b. Abdillâh b. Müslim es-Süvâî (ö. 74/693)²³⁴ ve Ebû Muâviye Abdullah b. Ebî Evfâ el-Eslemî’nin (ö. 86/705)²³⁵ isimlerini zikretmekte; ancak hadislerinin nispeten az ve önemsiz olduklarını iddia ederek meselenin ardını sorgulamamaktadır.²³⁶ Bununla birlikte bu sahâbîlerle alakalı olarak “...muammerûn kelimesinin tam anlamını vermesi açısından, ölüm tarihlerinin geç olmasından dolayı, daha sonraki müşterek râvilere hizmet etmemiştir.” ifadesiyle muammerûnun bir gerçeklik olmayıp

229 Juynboll, “İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, 161.

230 Juynboll, “İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, 161.

231 Juynboll, “İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, 162.

232 Juynboll, “İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, 163.

233 Kuzudişli, “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, 21; Yücel, *Oryantalîs Hadîs Anlayışı*, 103.

234 İsmi Kûfe’de en son vefat eden sahâbîler arasında zikredilen Ebû Cühayfe, sığar-ı sahâbeden olup, Resûlullâh’ın (s.a.) vefatında henüz büluğ çağında idi. Bk. Mehmet Efendioğlu, “Vehb el-Hayr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/607.

235 Kûfe’de en son vefat eden sahâbîler arasında zikredilen Abdullah b. Ebî Evfâ, Ebû Hanîfe’nin görebildiği dört sahâbîden biridir. Bk. Ali Yardım, “Abdullah b. Ebû Evfâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/96.

236 Juynboll, “İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, 172.

sadece seneddeki tarihsel bağlantıyı kurmak amacıyla uydurulduğunu tekraren vurgulamaktadır. Vehb b. Abdillâh'ın Hz. Peygamber'in yanına vefatına yakın bir dönemde geldiği ve vefatında bulûğa ermediğinden dolayı Vehb b. Abdillâh'ın vefat tarihinin nispeten geç bir tarihte olması normal gözükmektedir.²³⁷ Ayrıca sadece *Tehzibü'l-Kemâl*'de Abdullah b. Ebi Evfâ'dan rivayette bulunan yaklaşık yirmi dört râvinin ismi geçmektedir.²³⁸ Bu sayı nispeten az olsa bile Juynboll'un iddia ettiği gibi rivayetlerinin önemsiz olduğunu göstermez.

İbn Mes'ûd (ö. 32/652) ile ilgili iddiaya dönülecek olursa, onun vefat tarihine dikkat edildiğinde, aslında hicrî 80'li yıllarda vefat eden ve 20'li yaşlarda ilimle meşgul olmaya başlayan herhangi bir râvinin, İbn Mes'ûd ile müşterek râvi arasındaki boşluğu kapatabilmesi için 70 senelik bir ömrün iktifa edeceğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla muammerûn için belirtilen 120 yıla esasen ihtiyaç olmadığı ortaya çıkmaktadır.²³⁹ Zira Juynboll'un muammer olarak zikrettiği râviler, ricâl kaynaklarına göre Câhiliye döneminde doğup hicrî 80 yılları civarında vefat eden kimselerdir. Seneddeki konumları göz önüne alındığında erken doğmaları değil, vefat ettikleri dönem önemli olduğundan müşterek râvilerin yaşam aralığı Câhiliye dönemine uzanan kişileri neden uydurdıkları sorusu cevapsız kalmaktadır.²⁴⁰

Juynboll'a göre Kûfeli isnadlarda bulunan ilk ve en yaşlı muammer, 120 veya 180 yaşlarında vefat ettiği söylenen şahsiyeti, cömertliği ve misafirperverliği darbimesel haline gelen Câhiliye döneminin meşhur kabile reislerinden Ebû Seffâne (Ebû Adî) Hâtim b. Abdillâh b. Sa'd et-Tâi el-Kahtânî'nin (ö. 578 [?]) oğlu sahâbî Ebû Tarîf Adî b. Hâtim b. Abdillâh et-Tâi'dir (ö. 67/686). Adî b. Hâtim'den nakledilen hadislerle ilgili olarak yarısını çok sayıda muhtelif râvinin diğer yarısını ise sadece Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722) naklettiğini söylemektedir. Şa'bî'nin naklettiği hadisleri Adî'nin Hz. Peygamber'den işitip işitmediğine dair kesin bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ileri süren Juynboll, *Tuhfe*'de yer alan 15 isnadın "Hz. Peygamber > Adî > Şa'bî > bir râvi" şeklinde geldiğini ve bunların Bakara sûresinde geçen "siyah ve beyaz iplik" ayet ve av köpeğini besleme ve onun yakaladığı hayvanı yemenin hükümleriyle ilgili olmak üzere iki farklı konuya yönelik iki farklı metni desteklediğini tespit etmektedir.²⁴¹ Juynboll, Şa'bî'nin bu olayda sahâbî Adî'yi uydurmadığını ileri sürmektedir. Ancak ilk dönemdeki tüm kaynaklarda Adî'nin tarihî rolünün hayli zengin ve çeşitli

237 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, 31/133; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/490.

238 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, 14/318-319.

239 Kuzudişli, "Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek", 21.

240 Özgür, "Tek Râvili Tarikler", 252.

241 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 157-159.

olduğunu söyleyerek Şa'bi'nin, Adî'ye Peygamber hadisini nakleden bir râvi rolü yükleyerek onun ileri yaşlarda öldüğüyle ilgili bir düşüncenin oluşmasına katkıda bulunmuş olabileceği ihtimalini hatırlatmaktadır.²⁴² Bu noktada muammer râvi olarak ileri sürdüğü Adî'nin uydurma biri olmadığını kabul etmekte; fakat uzun yaşadığı düşüncesinin kurgulandığını öne sürmektedir. Ancak bu noktada 19/640 gibi erken bir yılda doğmuş Şa'bi, birçok sahâbîden nakletme imkânı varken neden bir muammerden hadis rivayet etme ihtiyacı duysun? gibi bir soruya cevap verilmesi elzemdir. Zira erken dönemde bir muammer kadar hayat sürdüğü anlaşılan Şa'bi'nin aradaki zaman kaybını kapatmak için -ihtiyacı olmamasına rağmen- başka bir muammerden hadis aktarması kanaatimizce Juynboll'un iddiasının aleyhine bir delil teşkil etmektedir.

Juynboll, muammer râvilerin çoğunlukla tâbiûndan olduğunu iddia etmekle birlikte Şa'bi'nin Hz. Peygamber'le kendisi arasında doğrudan bir bağlantı kurmak için rivayete göre yeterince yaşlı olan bir sahâbî râviyi ileri sürmesinin diğer müşterek râviler tarafından taklit edilmediği görüşündedir. Ona göre hayli ileri yaşlarda öldüğü iddia edilen diğer pek çok râvi, özellikle Kûfe'de ilk dönem hadis faaliyetlerinin gerçekleştiği otuz yıllık bir zaman diliminde sahnede yerlerini almaktadırlar. Juynboll, bu râvilerin öldüğü zamandaki yaşlarının sahâbî oldukları iddiasına imkân tanısa da onlardan hiçbirinin sahâbî olduğuna dair rivayetin bulunmamasını şaşırtıcı bulmaktadır. *Tuhfe*'de bu tarzda kaydedilmiş ilk altı muammerin tamamının belirli bir tarihte, yani 82/701'de öldüğünün rivayet edilmesini de bu kişilerin gerçek râviler olmadığının bir göstergesi şeklinde değerlendirmektedir.²⁴³ Ancak Juynboll'a şöyle bir itiraz yöneltilmektedir: "Oysa ki muammerlerin yaşını esneterek senedleri doldurmaya çalışan râvilerin bilakis farklı tarihler kullanarak bu durumun fark edilmesine engel olmaları beklenir. Ayrıca 48 sahâbeden hadis naklettiği kaydedilen Şa'bi'nin, senedlerde bunlardan birisinin adını kullanmak yerine Adî'nin yaşını esneterek bir muammer oluşturma çabasının içinde olması, anlaşılmasa da bir durumdur."²⁴⁴

Juynboll diğer Kûfeli muammerleri şöyle sıralamaktadır: Zirr b. Hubeyş [(ö. 81-3/700-2) 127 yaşında ölmüştür],²⁴⁵ Süveyd b. Ğafele [(ö. 80-2/699-701) 120 veya 130 yaşında ölmüştür; o Peygamber'le aynı yaşta olduğunu iddia

242 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 159.

243 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 160-161.

244 Özgür, "Tek Râvili Tarikler", 236.

245 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 109. Başka bir araştırmasında Zirr'in 82/701 yılında vefat ettiğinin iddia edildiğini söylemektedir. Bk. a. mlf., "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 163. Oysa yapılan incelemede Zirr'in 83/702 yılında vefat ettiği tespit edilmiştir.

etmiştir],²⁴⁶ Zeyd b. Vehb (ö. 82/701 veya 96/714),²⁴⁷ Ma'rûr b. Süveyd [(ö. 82/701) 120 yaşlarında öldüğü rivayet edilmektedir],²⁴⁸ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme [(ö. 82/701) 100 yaşında ölmüştür],²⁴⁹ Rib'i b. Hirâş (ö. 82/701),²⁵⁰ Kays b. Ebî Hâzim [(ö. 84-98/703-716) 100 yaşının üzerinde ölmüştür],²⁵¹ Ebû Amr Sa'd b. İyâs eş-Şeybânî [(ö. 95-101/713-719) 120 yaşlarında iken ölmüştür],²⁵² Şurayh b. Hânî (ö. 78-79/697-698),²⁵³ meşhur kâdi Şurayh b. el-Hâris [(ö. 78-99/697-717) 110-120 veya 180 yaşlarında vefat ettiği kaydedilmiştir],²⁵⁴ Abdülhayr b. Yezîd (120 yaşlarında öldüğü söylenmektedir),²⁵⁵ Ziyâd b. 'Îlâka [(ö. 135/752)

246 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 109. Diğer bir araştırmasında Süveyd'i "128 veya 130 yaşlarında iken 82/701 senesinde öldüğü iddia edilen muhadram" olarak tanıtmaktadır. Bk. a. mlf., "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 165. Fakat yapılan incelemede Süveyd'in 80/699 yılında öldüğü ve onun Fil yılında Hz. Peygamber ile aynı zamanda doğduğunu iddia ettiği tespit edilmiştir. İkinci tespit, Süveyd'in Peygamber'le aynı yaşta olduğunu iddia ettiğine yönelik Juynboll'un verdiği bilgiyi doğrulamaktadır.

247 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 166. Fakat Zeyd'in 83/702 senesinde vefat ettiği tespit edilmiştir.

248 Juynboll, bir muammer olarak Ma'rûr b. Süveyd'i müşterek râvi A'meş'in uydurmuş olduğunu iddia etmektedir. Bk. Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 167. Bu iddianın eleştirisi için bk. Murat Gökâlp, "G. H. A. Juynboll'un İsnadda Muammerûn'un Rolüne Dair İddialarına A'meş-Ma'rûr b. Süveyd Özelinde Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dini Araştırmalar* 4/10 (Mayıs, Ağustos 2001), 17-36.

249 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 167.

250 Juynboll, vefat tarihinin hayli ihtilaflı olduğunu ifade ettiği Rib'i'nin 100-104/718-722 yılları arasındaki bir tarihte de öldüğünün söylendiğini belirtmektedir. Ancak Rib'i'nin 101/719 yılında vefat ettiği tespit edilmiştir.

251 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 109. Juynboll, döneminin meşhur Kûfeli müşterek râvilerinden İsmail b. Ebî Hâlid (ö. 145/762) tarafından Kays'ın uydurulduğunu iddia etmektedir. Bk. a. mlf., "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 168. Kays'ın 97/715 [?] yılında vefat ettiği belirtilmelidir.

252 Juynboll Ebû Amr'ın hiç tanınmadığını söylemektedir. Bk. Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 170. Juynboll, diğer bir çalışmasında Ebû Amr'ın 95-8/714-17 yılları arasında öldüğünü ifade etmiştir. Bk. a. mlf., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 109. Ebû Amr'ın 95/714 yılında vefat ettiği belirtilmelidir.

253 Juynboll, Şurayh b. Hânî'nin isnadlardaki rolünün hayli az olduğunu belirtmektedir. Bk. Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 170. Şurayh, 78/697 senesinde vefat etmiştir.

254 Juynboll, Şurayh b. el-Hâris'in hadis râvisi olarak zikredilen rolünün hayli az olduğunu ifade etmektedir. Bk. Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 171. Tam adı, Ebû Ümeyye el-Kâdi Şüreyh b. el-Hâris b. Kays el-Kindî el-Kûfî'dir. Tarafımızdan yapılan incelemede Şurayh b. el-Hâris'in 80/699 yılında vefat ettiği tespit edilmiştir.

255 Juynboll, Abdülhayr'ın hiç tanınmayan biri olduğunu ifade etmekte ve ölüm tarihinin tam bilinmediğini söylemektedir. Bk. Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde

100'ü aşkın bir yaşta ölmüştür].²⁵⁶

Juynboll'un Kûfeli muammerler arasında saydığı ve hayali bir kişi olduğunu iddia ettiği Ziyâd b. İlâka'dan çok sayıda râvi rivayette bulunmuş, Yahyâ b. Main ve Nesâî (ö. 303/915) sika, Ebû Hâtim ise sadûku'l-hadis olduğunu söylemiştir.²⁵⁷ Kays b. Ebî Hâzim'in ismiyle ilgili olarak Mizzî'nin verdiği bilgiler²⁵⁸ de bu muammer râvilerin uydurma kişiler olduğu iddiasıyla çalışmaktadır. Zira bir kişinin isim farklılığına kadar titiz kayıt tutan âlimler isnadlarda yer alma ihtimali olan hayali kişilerin bilgisini de verirler. Zirr b. Hubeyş'in biyografisinde yaşlılık belirtisi olarak sakalıyla ilgili detaylar²⁵⁹ verilmiş olması da râvi tercemelerinde en küçük ayrıntılara yer verildiğini göstermektedir.

Juynboll'un uzun ömürlerinden dolayı 'hayali şahsiyetler' şeklinde nitelediği bu isimlerin temel ricâl kaynaklarında hocaları ve talebeleri kaydedilmektedir.²⁶⁰ Kendilerinden birçok kişinin hadis aldığı ve hadis münekkitleri tarafından güvenilirliklerinde ittifak edilmiş râvilerin hiç yaşamamış, uydurma, hayali kişiler olduğunu söylemek isabetli görünmemektedir.²⁶¹ Nitekim Juynboll'un da bu durumun farkında olduğu; ancak ortaya attığı iddiayı desteklemediği için göz ardı ettiği görülmektedir. Özellikle Juynboll'un uzun yıllar kadılık yapmış ve Kûfe ve Basra'da kadılık yaptığı için "kâdî'l-mısreyn" diye meşhur olmuş tâbiün devrinin ileri gelen fakihlerinden Ebû Ümeyye el-Kâdî Şüreyh b. el-Hâris b. Kays el-Kindî el-Kûfî'yi (ö. 80/699 [?])²⁶² hem kadı olarak niteleyip hem de hayali bir şahsiyet olduğunu iddia etmesi açık bir çelişkidir.²⁶³

Muammerûnun Rolü", 171.

256 Juynboll, Ziyâd'ın da muhtemelen hayali bir şahsiyet olduğunu iddia etmektedir. Bk. Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 171. Juynboll başka bir çalışmasında Ziyâd'ın neredeyse 100 yaşında öldüğünü ve başka bir rivayete göre onun Câhiliye'de doğduğunu söylemektedir. Bk. a. mlf. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 109.

257 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/499-500.

258 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/10-11.

259 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/338.

260 Juynboll'un de zikrettiği sözü edilen muammer râviler ve rivayetleri hakkında daha detaylı bilgi için bk. Rabia Kurt, "*Hadis Rivâyetinde Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivâyetleri*" (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 22-74.

261 Yücel, *Oryantalîs Hadis Anlayışı*, 98-99.

262 Şükrü Özen, "Kadî Şüreyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/119-121.

263 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 171. Buradaki çelişki, Juynboll'a itirazda bulunanlar tarafından dile getirilmektedir. Bk. Yücel, *Oryantalîs Hadis Anlayışı*, 99.

Kûfe kadar olmasa da Basra'da da isnadların muammerûn ile tamamlandığını ileri süren Juynboll, bu bağlamda öncelikle sahâbî Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) ömrünün uzunluğu ve Enes b. Mâlik-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) rivayetleri üzerinde durmaktadır. Enes b. Mâlik'in isnadlarının tamamına arz edildiğinde Hasan el-Basrî'nin içinde yer aldığı senedlerin sayısının çok az olduğuna dikkat çeken Juynboll, bu durumdan sorumlu tutulabilecek bir müşterek râvi tespit edemediğini söylemektedir. Dolayısıyla ona göre bu isnadlar eksiktir ve büyük ihtimalle Enes'in veya Hasan'ın vefatından sonra tedavüle çıkarılmıştır.²⁶⁴ Ayrıca Enes b. Mâlik'in vefat²⁶⁵ yılının geç oluşunun özellikle ondan hadis duyduklarını iddia ederek tâbiûn tabakasına dâhil olmak isteyenler açısından açık bir engel teşkil ettiğini ve sonraki ricâl münekkitlerinin bu durumu fark ederek *uhsubûhu bi-sinîn* (bir râvinin hem kendisinin hem de şeyhinin yaşını hesapla) cümlesini ortaya çıkardıklarını ifade etmektedir.²⁶⁶ Ebû Osman künyesiyle meşhur, 130 veya 140 yaşlarında iken 95/714 ya da 100/719 senesinde vefat ettiği rivayet edilen tâbiûndan Abdurrahman b. Mil (Mül, Mel) b. Amr en-Nehdî (ö. 100/718-19) ve 107-109/725-727 senesinde 120, 127, 128 ya da 135 yaşında vefat ettiği rivayet edilen muhadram tâbiî Ebû Recâ İmrân b. Teym el-Utâridî (ö. 105/723-24 [?]) isimli iki muammer râvinin bölgenin hadis râvilerine yardımcı olduklarını belirtmektedir.²⁶⁷

Ebû Osman ve Ebû Recâ el-Utâridî Câhiliye'de doğmuş, Hz. Peygamber döneminde Müslüman olmuş, ancak Hz. Peygamber ile karşılaşmamışlardır.²⁶⁸ Kavramsal ifadeyle muhadram muammerlerden kabul edilirler. Bu râviler her ne kadar uzun ömürlü olsalar da Hz. Peygamber'le görüşmemişlerdir. Juynboll'un iddiasına göre vefat tarihleri veya yaşları üzerinde oynanarak uzun ömürlü gösterilmek suretiyle senedlerin ittisali için bu isimler kullanılmış veya uydurulmuş olsa, bu isimlerin Hz. Peygamber ile sohbetlerinin varlığı da uydurularak rivayetlerin sahâbeden nakledildiği izleniminin oluşturulması da beklenirdi.

Juynboll, Kûfe ve Basra dışındaki hadis merkezlerinde muammerûn olgusuna neredeyse hiç rastlanmadığını ve ikinci asrın sonlarına doğru da muammerûn

264 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 173-174.

265 *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*'nda mütercimin 'vefat' yerine 'doğum' yazması, Juynboll'un iddiasının anlaşılmasını engellemektedir. Kitabın orijinalinde Juynboll "late year of death, 90/708" demektedir, ayrıca bazı kaynaklarda Enes b. Mâlik'in vefatıyla ilgili 91, 92, 93 (709-11) yıllarının da verildiğini belirtmektedir. Bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, 46.

266 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 88.

267 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 174-175.

268 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, 17/325, 22/356.

fenomeninin yavaş yavaş kaybolmaya yüz tuttuğunu iddia etmektedir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere ona göre birinci asırda muteber olan âlî isnad prensibi nedeniyle yaklaşık 100 senelik zaman aralığını sözde uzun ömürlü râvilerle kapatma ihtiyacı, ikinci asırda yavaş yavaş azalarak ortadan kalkmış, dolayısıyla muammerûn olduğu iddia edilen râvilerin sayısı hızla azalmıştır.²⁶⁹ Ancak Zehebi'nin *Cüz'ün fîhi ehlü'l-mie* adlı eserinde ilk iki asırda yaklaşık kırk muammer sayıldığı halde hicrî üçüncü asırdan müellifin zamanına kadar geçen dönemde seksen civarında muammerûnun isminin zikredildiği tespit edilerek Juynboll'un iddiasının aksine muammer olgusunun her tabakada devam ettiği ispatlanmıştır.²⁷⁰

Juynboll'un, isnad olgusunun gelişimine ilişkin incelemeler yaparken isnadları son derece titiz bir yapı olarak görmesinin²⁷¹ etkileri, onun yaş hilesi olgusu/muammerûn fenomeni ile ilgili iddialarında da görülmektedir. Zira bu başlık altında verilen açıklamalardan anlaşıldığı üzere o, hadis usûlündeki muammerûnun karşılığı olarak kullandığı 'yaş hilesi' (age trick) kavramı ile erken dönemde muhaddislerin özellikle âlî isnadı elde etme kaygısıyla râvilerin yaşını esneterek müşterek râvi ile Hz. Peygamber arasındaki zaman farkını en az kişiyle kapatmaya çalıştıklarını ve böylelikle yüz yıldan fazla yaşadığı ileri sürülen râvileri senedlere eklediklerini iddia etmektedir. Ona göre 'akıl almaz derecede ileri yaşlara kadar Basra veya Kûfe'de yaşamaları, isnad kümelerindeki müşterek râvilerin hemen altındaki tekli tariklerde görülmeleri ve yaşları itibarıyla bulundukları senedin müşterek râvisi ile sahâbî râvisi arasındaki boşluğu kapatmaları' muammerlerin ortak özelliğidir. Hadis tarihlendirmesinde 70'li yılları esas alan Juynboll, muammerûn olgusunu hicrî 11 yılında vefat eden Hz. Peygamber'e metin isnadı için aradaki yılları dolduran bir hile şeklinde ifade etmekte ve muammer râvilerin de bu aradaki zaman dilimi için köprü vazifesi üstlendiklerini öne sürmektedir. Esasında Juynboll'un iddia ettiği gibi şayet bu köprüyü kuracak râviler gerekli ise, o zaman muammer râvilerin sayısının daha çok olması beklenirdi.

G. Râviler Hakkındaki Hükümlerin Çelişkili²⁷² ve Ricâl

269 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", 176-177.

270 Kuzudişli, "Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek", 23; Yücel, *Oryantalîs Hadîs Anlayışı*, 103.

271 Özer, "Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", 26.

272 Juynboll'un iddiaları arasında râviler hakkında verilen bilgilerin çelişkili olması meselesi de vardır. Bu duruma yukarıda Hafs b. Ömer'in ricâl kitaplarında bir taraftan azatlı köle, diğer taraftan saygın bir soya mensup olması şeklinde geçmesi üzerinden temas edilmiştir. Bundan dolayı bu başlık altında çelişkili bilgilerden

Kitaplarındaki Sunumların Seçmecî/Tarafli Olduğu İddiaları ve Tahlili

Râvi depoları olarak ricâl eserleri hakkında yaptığı bir değerlendirmesinde Juynboll, “Hiç durmadan fadâil dalgasını mesâlib takip etmekte ve sıklıkla insan, durumu ciddi olarak karmaşıklaştıran aşikâr tezadlarla karşılaşmaktadır”²⁷³ der. Onun teorik olarak değindiği bu iddiasının somut hâline özellikle Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931)²⁷⁴ ile İbn Hacer'in (ö. 852/1449) değerlendirmelerinin karşılaştırmalı sunumunun ağır bastığı Zührî (ö. 124/742), İbn İshak (ö. 151/768) ve A'meş (ö. 148/765) isimleri üzerinden temas edilen üç örnekte rastlanmaktadır. Burada bu üç örnek üzerinden '*râviler hakkındaki hükümlerin çelişkili olması*' ile '*ricâl kitaplarının müelliflerinin râviler hakkındaki değerlendirmelerde seçmecî alımlar yaptıkları ve tarafli tavırlar takındıkları*'na dair Juynboll'un iki temel iddiası birlikte sunulacaktır.

Juynboll, öncelikle bazı cerh-ta'dîl âlimlerinin eleştirel yaklaşımlarına dair bilgi verir. Buna göre mesela Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) ve Yahyâ b. Saïd el-Kattân (ö. 198/813) diğer münekkitlere göre nisbeten eleştirel bir tavır takınırken, râviler hakkında geniş malumata sahip olan Yahyâ b. Maïn (ö. 233/848) sert yargılarda bulunur. Bu ilimde bir behresi olmadığı anlaşılan İbn Sa'd (ö. 230/845), râviler hakkında söylenenleri derlemenin ötesinde pek bir şey yapmamıştır. Ebû İshak el-Cûzecânî (ö. 259/873), Şii eğilimler konusunda sert bir yaklaşım sergilerken Buhârî (ö. 256/870), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ve Fesevî (ö. 277/890) fazla eleştirel değildirler. Ebû'l-Kâsım el-Belhî ise Mu'tezilî eğilimlerinden dolayı seleflerine nazaran daha fazla eleştireldir. Hatta İbn Hacer'in Ebû'l-Kâsım tercemesinde bir kitaba yaptığı göndermede onun bu tavrını eleştirdiği anlaşılmaktadır. Buna göre İbn Hacer, râvileri eleştirdiği bu eserin onun engin bilgisinin yanında taassubuna işaret ettiğine değinmiştir. Ebû'l-Kâsım ile İbn Hacer'in râvi değerlendirmelerine dair bilgi içeren kaynakları kullanma konusundaki sergiledikleri tavırların farklılığına temas eden Juynboll'a göre, Ebû'l-Kâsım her zaman kaynaklarda yer alan cerh ifadelerini alırken, İbn Hacer hem cerh hem ta'dîl ifadelerini kullanmıştır.²⁷⁵

Münekkitlerin farklı eleştirel yaklaşımlara sahip olduğunu ve dolayısıyla

tekrar bahsedilmeyip çelişkili cerh-ta'dîl hükümleri üzerinden ortaya atılan iddiaya değinilecektir.

273 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 213. Metinde geçen fadâil ve mesâlib kelimeleriyle (aynı kişi hakkında cereyan eden) müsbet ve menfi ifadeler kastedilmektedir.

274 Buradan itibaren Juynboll'un Ebû'l-Kâsım el-Belhî'de geçtiğini ifade ettiği bilgiler onun *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rîfetü'r-ricâl* adlı eserine matuftur.

275 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 250-252.

râviler hakkındaki cerh-ta'dillerin ictihadî olduğunu ortaya koyan yukarıdaki bilgilerden sonra Zührî, İbn İshak ve A'meş örneklerinden hareketle Juynboll tarafından ortaya atılan iddialara geçilebilir. Özellikle Ebü'l-Kâsım ile İbn Hacer'in yaklaşımlarının karşılaştırılması üzerine yoğunlaşan bu iddialara geçmeden önce Juynboll'un, kendisinden daha eleştirel bir bakışa sahip Kerâbisî'ye (ö. 245/859) çok şey borçlu olduğunu ifade eden²⁷⁶ Ebü'l-Kâsım'ın kaynaklardaki sadece cerhleri alarak taraflı bir tutum sergilerken İbn Hacer'in müsbet ve menfi her hükme değinerek ilmî bir yaklaşım sergilediği tespitinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Farklı kişiler üzerinden çoğaltılabileceğine bizzat kendisinin de temas etmesine rağmen²⁷⁷ Juynboll'un meseleyle ilgili iddialarını üç örnek üzerinden sunmak yeterlidir.

1. Zührî ile İlgili İddiaları ve Tahlili

Zührî hakkında ilk ricâl âlimlerinden oldukça özet ve eleştirel olmayan değerlendirmeler gelmişken Şu'be gibi bir münekkidin Zührî ile ilgili bir şey dediğine rastlanmamaktadır. Juynboll, değerlendirme azlığını ya da birbirinden haberdar olmadığına hamledilebilecek bu gibi bilgileri genellikle ilk dönemdeki bölgeselliğe bağlamaktadır. Yahyâ b. Saîd, Zührî'nin mürsellerine güvenmezken İbn Sa'd, onun sika olduğuna temas eder. Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-89), Zührî hakkında olumlu kanaat belirtirken Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a net bir değerlendirme yapmamaktadır. Ebü'l-Kâsım el-Belhî ise öncekilerin aksine Zührî'nin aleyhine bilgiler sunmuştur. Hatta o, belki de övgü içerikli değerlendirmelere yer vermeyerek olumsuz değerlendirmesini keskin göstermeye çalışmıştır.²⁷⁸

Juynboll tarafından sunulan bu bilgilere bakıldığında sika addedilen Zührî'nin, Ebü'l-Kâsım'a gelince birçok cerhe maruz kaldığı görülmektedir. Ancak Ebü'l-Kâsım öncesinde bazı belli belirsiz cerhlerin hiç olmadığı da söylenemez. Buna göre Yahyâ b. Saîd'in, Zührî'nin mürsellerine güvenmediği ifade edilmektedir. Bunun Zührî'nin sadece cüz'î miktarda olan mürselleriyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu minvalde Yahyâ b. Saîd'in Zührî'nin ekseriyeti oluşturan muttasıl rivayetlerine güvendiği sonucu çıkmaktadır.²⁷⁹ Zaten esahhu'l-esânîd (isnadların en sahihi) kabul edilen birçok isnadda bulunan,²⁸⁰ Şam hadisçileri arasında isnadı yayan, ilk resmi tedvini gerçekleştiren, isnadsız hadisleri ipsiz kulpsuz şeylere benzeterek itibara almayan bir âlim hakkında

276 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 253.

277 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 265 (74. Dipnot).

278 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 254-257.

279 Muttasıl rivayetlerine güvenilen râvinin mürsel rivayetlerine de güvenilmesi gerektiğine dair bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 392-393.

280 Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, 227-229.

başka türlü düşünmek zordur. Bu durumda Zührî'nin mürsel nakillerinin onun veya ondan sonraki birinin unutulması ve hatasından kaynaklanmış olması bir ihtimaldir. Hadisin meşhur olması ya da sadece konuya değinileceği için isnadın muttasıl verilmemesi gibi durumlar da muhtemeldir.

Makul görünen bu ihtimallerin dışında zabtının zayıf oluşu, hadisi aldığı kişinin kendisinden yaşça çok küçük oluşu gibi ihtimallerden dolayı da Zührî'nin hadisi mürsel naklettiği söylenmiştir. İşte bu ikinci çeşit ihtimallerden dolayı cerhte müteşeddid olan Yahyâ'nın, Zührî'yi eleştirdiği belirtilmektedir. Ancak Yahyâ'nın da bu eleştirisinden dolayı tenkit edildiği ifade edilmelidir. Bu sebeple Yahyâ'nın eleştirisinden dolayı Zührî hakkındaki çelişkilerden bahsetmekle yetinilemez. Nitekim isnadlara azamî derecede özen gösteren biri olarak Zührî'nin kasıtlı şekilde râvi saklaması, zorlama bir yorum olsa gerektir.²⁸¹

Juynboll, isnadlarını çokça kullanan Buhârî'nin, Zührî hakkında bilgi verirken pek ilgili olmadığına²⁸² ve Zührî'nin belirsiz (meçhul) bir râviden rivayette bulunmasına dair şüpheyi Zührî'nin tercemesinde değil de başka bir yerde zikretmesine temas etmektedir.²⁸³ Buhârî'nin Zührî hakkında bilgi verirken ilgi göstermediği doğru değildir. Zira 13782 tercemeyi ihtiva eden *et-Târihu'l-kebîr*'inde çoğu râviye birer ikişer satırla veya yarım sayfayı geçmeyecek şekilde değinmekle yetinirken Zührî'ye bir buçuk sayfa ayırması ve hakkındaki olumlu değerlendirmeleri nakletmesi²⁸⁴ Juynboll'un yargısının aksini göstermektedir. Yukarıdaki ihtimaller meçhul râviden rivayet meselesi için de geçerli olmakla birlikte Buhârî'nin bunu Zührî dışında birinin tercemesinde zikretmesi manidardır. Bu tavrıyla Buhârî'nin söz konusu durumdan Zührî'yi değil, başka birini mesul tuttuğu anlaşılmaktadır.²⁸⁵ Nitekim Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'inde yüzlerce rivayetine yer verdiği Zührî'nin mu'an'an hadislerini de aktarması²⁸⁶ onun Zührî'yi zaten sika kabul ettiğinin göstergesidir. Dolayısıyla böyle bir ihtimal söz konusuyken, bilginin altında geçtiği tercemeyle irtibatı incelenmeden bu konuda doğrudan Zührî'ye yönelik bir eleştirinin olduğunu söylemek ilmî olmaz.

281 Zührî'nin mürsel rivayetleri hakkında bk. İdris Tüzün, “İbn Şihâb ez-Zührî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Rivâyetlerinin Hadis Kaynaklarına İntikali”, (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 99-102.

282 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 255.

283 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 257-258.

284 Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 1/220-221.

285 Zührî'nin de isminin geçtiği farklı tercemeler altında yapılan eleştirilerin Zührî'ye değil, ondan hadis aldığı ifade edilen kişilere yöneltildiğine dair bazı örnekler için bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı*, 139-140.

286 Buhârî'nin Zührî'nin mu'an'an hadislerini aldığına dair bazı örnekler için bk. Buhârî, “İlim”, 18, 19, 40, 46; “Vudû”, 4, 11, 34, 71; “Gusûl”, 2, 17; “Salât”, 9, 29, 36, 71; “Ezan”, 93, 95; “Cuma”, 18; “Teheccüd”, 2; “Cenâiz”, 54; “Zekât”, 55; “Hac”, 96; “Savm”, 27, 31.

Ebü'l-Kâsım'ın Zührî'nin meçhul bir râviden rivayet aktarmasını, bir cerh ifadesi olarak kullandığından bahseden Juynboll, Ebü'l-Kâsım'ın Ebû Hâtim'in bir sözünde Zührî'nin tedlisle suçlanabileceğine dair bir imaya yer verdiğini söyler. Ancak iddia edilen değerlendirmenin Ebû Hâtim'in oğlunun ricâl eserinde olmamasını dikkat çekici bulur.²⁸⁷ Söz konusu iki kaynağa müracaat edildiğinde karşılaşılan durum şöyledir: Ebü'l-Kâsım'ın *Kabûlü'l-ahbâr*'ında senedsiz olarak yer alan Ebû Hâtim'in sözü “Zührî bana A'meş'ten daha sevimli gelir. İkisinin de tedlis yapmadıkları 'hadisiyle'²⁸⁸ ihticâc edilir”²⁸⁹ şeklindeyken; İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde “babamı şöyle derken işittim” “semi'tü ebî yekûlü” kaydıyla “Zührî bana A'meş'ten daha sevimli gelir. Onun hadisiyle ihticâc edilir” şeklinde geçmektedir.²⁹⁰ Juynboll'un tartışmaya açtığı konu “tedlis yapmadıkları” (fîmâ lem yüdellisâ) ifadesidir. Zira bu ifadenin söyleyenine aidiyeti kabul edildiği takdirde Ebû Hâtim'in sözünden onun Zührî'nin tedlis yaptığını ima ettiği anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda da görüldüğü gibi Ebü'l-Kâsım'ın nakli senedsiz iken; İbn Ebî Hâtim'in nakli bizzat işittiğine delalet eden bir sigayladır. Dolayısıyla mevzu bahis sözdeki “tedlis yapmadıkları” (fîmâ lem yüdellisâ) ifadesinin Juynboll'un iddia ettiği gibi İbn Ebî Hâtim tarafından zikredilmeden geçildiği ihtimalinden²⁹¹ bahsederek şüpheleri İbn Ebî Hâtim üzerine çekmektense, Ebû Hâtim'in sözünü senedsiz aktaran Ebü'l-Kâsım'ın eserindeki ilgili ifadenin yer almasını bir fazlalık veya tahrif şeklinde değerlendirmek daha ilmî bir yaklaşım olsa gerektir. Bu noktada önemli bir hususa temas edilmelidir. Ebü'l-Kâsım'ın nakline göre Ebû Hâtim'in sözünün tartışmaya konu olan kısmı, “ve kilâhümâ yuhteccü bihadîsihi fîmâ lem yüdellisâ” şeklindeyken; İbn Ebî Hatim'in aktardığına göre “yuhteccü bihadîsihi” şeklindedir. Her iki nakildeki ortak ifadeler “yuhteccü bihadîsihi”dir. Dolayısıyla “bihadîsihi” kelimesinin sonundaki zamir, kelimenin tek kişiye matuf olduğuna delalet ettiğinden aslında hadisiyle ihticâc edilen bir kişiden bahsedilmektedir. Ancak Ebü'l-Kâsım'ın naklinde “garip” bir şekilde söz konusu ifadenin başına “ve kilâhümâ” sonuna da “fîmâ lem yüdellisâ” yerleştirilmiş gibidir. Eğer Ebü'l-Kâsım'ın nakli doğru olsaydı ifadenin “yuhteccü bihadîsihi”

287 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 258.

288 Tarafımızca tırnak içine alınan ifade “hadisle” değil, “hadisiyle” şeklinde bilerek tercüme edilmiştir. Zira söz konusu kelimenin sonunda kelimenin iki kişiye matuf olduğuna işaret eden “hümâ” zamiri değil, tek kişiye matuf olduğuna delalet eden “hû” zamiri vardır. İleride bu zaminin, meselenin anlaşılmasında ve problemin çözümünde kritik bir rol üstlendiği gösterilecektir.

289 Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Ka'bî el-Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rîfetü'r-ricâl*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/402.

290 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/74.

291 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 258 (46. Dipnot).

şeklinde tek kişiye değil, “yuhteccü bihadîsihimâ” şeklinde iki kişiye matuf olarak gelmesi gerekirdi. Bu durum da Ebû Hâtîm’in sözündeki değiştirmenin/tahrifin Ebû'l-Kâsım tarafından yapıldığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Yukarıda yer verilen bilgilerin yanı sıra Zühri'nin rivayetlerinde herhangi bir tedlîse rastlanmadığı da söylenemez. Nitekim Zühri hadislerinde tedlîs görünümlü bazı rivayetlerin nadir de olsa bulunduğu, bunların ya Zühri'den ya da ondan sonraki kişiden kaynaklandığı ve bu nadir durum sebebiyle hadis âlimlerinin Zühri'nin an'aneli rivayetlerini kabul ettiği ifade edilmektedir.²⁹² Bu gibi durumların Zühri dışındakilerden kaynaklanma ihtimali ve Zühri'nin rivayetlerinin tamamında nadir diyebileceğimiz bir sayıya tekabül etmesi göz önünde bulundurulduğunda, buradan hareketle ortaya atılan iddiaların haksız genellemeler barındırdığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte önceki âlimler hakkında sadece cerh ifadelerini toplayıp taraflı bir tavır takınan Ebû'l-Kâsım'ın tedlîs suçlamasına dair verdiği bilginin, Ebû Hâtîm'in râviler hakkındaki görüşlerini topladığı oğluna ait ricâl kitabında geçmemesi, söz konusu eleştiriye ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir. Ayrıca Juynboll'un, hadis ilminin önemli isimlerinden Zühri'nin açık bir şekilde cerh edildiğini dahi söyleyememesi, iddia edildiği gibi bir çelişkidен bahsetmeyi zorlaştırmaktadır.

Esasında mensubu olduğu oryantalist paradigmada Zühri'ye yönelik menfi düşüncenin, Juynboll'u araştırmaları sırasında yönlendirebildiğini söylemek mümkündür. Zira tedlîsine rağmen ricâl âlimlerinin sika kabul ettikleri Zühri,²⁹³ Schacht'ın müşterek râvi olarak nitelediği ve dolayısıyla hadis uydurduğunu iddia ettiği bir râvidir.²⁹⁴ Nitekim tâbiûn tabakasından müşterek râvilerin genel itibarıyla hadis uyduran kişiler değil de müdevvinler şeklinde kabul edilmesi gerektiğini düşünen Motzki bile, Zühri gibi bazı müşterek râvilerin bazen hadis uydurabileceği ihtimalini göz önünde bulundurur.²⁹⁵ Dolayısıyla Juynboll'un Zühri'ye dair iddiaları ilgili paradigmanın genel yaklaşımı içerisinde değerlendirilebilir.

2. İbn İshak ile İlgili İddiaları ve Tahlili

Juynboll'a göre İbn İshak örneğinde Ebû'l-Kâsım'ın verdiği tercemenin

292 Tüzün, “İbn Şihâb ez-Zühri'nin Hadis İlmindeki Yeri”, 97-99.

293 Salâhuddîn Ebû Sa'id b. Halîl Keykeldî el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fî ahkâmî'l-merâsîl*, thk. Hamdî 'Abdûlmecîd es-Selefi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 113; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müde'llisîn*, 29, 38, 45.

294 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: The Clarendon Press, 1975), 173, 174-175, 201, dn. 1.

295 Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence - Meccan Fiqh before the Classical Schools*, çev. Marion H. Kantz (Leiden: Brill, 2002), 25.

kısalığına karşın İbn Hacer'in *Tehzib*'inde İbn İshak'a hayli uzun bir şekilde değinmesi arasında bir tezat vardır. Ayrıca Ebü'l-Kâsım "deccâl" ve "kezzâb" gibi olumsuz değerlendirmeleri aktarmaya yoğunlaşırken İbn Hacer, bunlara değinmenin yanında uydurmaların hadis rivayetiyle ilgili olmadığı gibi yumuşatıcı ifadeler ile olumlu değerlendirmelere yer vermiştir. Şu'be onu hem "emîru'l-mü'minîn" hem de "sadûk" olarak nitelemiştir. Sonraki dönemlerde menfi bir anlam yüklense de Şu'be, "sadûk" kelimesini müsbet anlamda kullanmıştır. Ebü'l-Kâsım'da sadece İbn Maîn'in, İbn İshak'ın hadislerinin hüccet olamayacağına dair değerlendirmesi bulunurken İbn Hacer bunun yanında birçok olumlu değerlendirmeyi aktarır. Ebü'l-Kâsım'ın, Ebû Hâtim'den naklettiği bir söze göre Ma'mer b. Râşid,²⁹⁶ İbn İshak'a "kezzâb" demiştir. Zührî'de olduğu gibi Ebü'l-Kâsım'ın, Ebû Hâtim'e atfederek verdiği bu bilgi, Ebû Hâtim'in oğlunun ricâl kitabında yer almamaktadır.²⁹⁷

Juynboll'un İbn İshak'ın tercemesinin Ebü'l-Kâsım'da az iken İbn Hacer'de fazla olmasını tezat şeklinde değerlendirmesini anlamak pek mümkün değildir. Zira selefe yönelik özellikle menfi değerlendirmeleri toplayan Ebü'l-Kâsım'ın az bilgi verirken ondan hem asırlar sonra yaşayarak birçok değerlendirmeye muttali olmuş hem de lehte ve aleyhteki değerlendirmeleri aktaran İbn Hacer'in verdiği tercemenin uzunca olması normal karşılanmalıdır. Ebü'l-Kâsım, hakkında "deccâl" ve "kezzâb" gibi ifadeleri aktardığı İbn İshak tercemesinde İbn Hacer'in onun uydurmalarının hadislerle ilgili olmadığını söylerken olumlu değerlendirmelere yer vermesi dikkat çekicidir. Öncelikle Juynboll'un, Ebü'l-Kâsım'ın İbn İshak hakkındaki sadece cerh ifadelerine yer verdiğine değinmesi üzerinde durulmalıdır. Zira burada hakkında birçok olumlu değerlendirme bulunan önemli bir şahsiyetle ilgili sebebi zikredilmeyen cerh ifadeleri mevcuttur. Cerhin ancak müfesser olması halinde kabul edilebileceği²⁹⁸ bir yana, Mâlik b. Enes'in bir husumet ve kızgınlıktan dolayı İbn İshak hakkında "deccâllardan bir

296 Juynboll'un Ma'mer b. Râşid olarak zikrettiği isim (Juynboll, *Muslim Tradition*, 171), asıl metinde Mu'temir olarak geçmektedir. Bk. Ka'bî, *Kabûlü'l-ahbâr*, 2/45. Mütercim dikkatini çekmeyen bu hatalı aktarım, tercüme de yansımıştır. Bk. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 258-259.

297 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 258-259.

298 Cerhin müfesser olması da ta'dile takdim edilmesi için tek başına yeterli değildir. Zira birine göre cerh sayılan bir durum diğerine göre cerh değildir. Bundan dolayı gerekçesi açıklanan cerhin dikkate değer bir cerh sebebi olmaması muhtemeldir. Bu münasebetle gerekçesi cerh sayılabilecek müfesser bir cerhin ta'dile takdim edileceğinden bahsetmek daha doğrudur. Bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 28. Detaylı bilgi için bk. Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, 27-49, 54-59; Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 144-146.

deccâldır”²⁹⁹ dediği bilinmektedir.³⁰⁰ Dolayısıyla Ebü'l-Kâsım tarafından zikredilen cerh ifadelerinin böyle bir durumdan kaynaklanma ihtimali vardır. Bu sebeple böylesi cerhlere itibar edilemeyeceğini söylemek zaidir. Ayrıca bir tarihçi olan İbn İshak'ın olayları bütüncül anlatımın etkisiyle hadisleri birleştirmesinden³⁰¹ ve hadisçilerin bu gibi durumlara itibar etmemesinden dolayı İbn Hacer'in ilgili kaydı koymasına şaşılmalıdır.

Şu'be'nin İbn İshak hakkında olumlu anlamda kullandığı iki ifadeden birine sonraki dönemlerde menfi bir anlam yüklenmesinin Şu'be'nin verdiği hükümle hiçbir ilgisi yoktur. Esas olan her münekkidin kullandığı ifadeyle neyi kastettiğidir. Ebü'l-Kâsım'ın sadece menfi değerlendirmeleri aktarmasına karşı İbn Hacer'in menfi ve müsbet her değerlendirmeye yer vermesi ile Ebü'l-Kâsım'ın Ebû Hâtim'den aktardığı bir bilginin (Zührî tercemesinde olduğu gibi) Ebû Hâtim'in oğlunun ricâl eserinde olmaması, cerh-ta'dil ilminin güvenilir olmadığından ziyade, taraflı ve sadece bulabildiği menfi her bilgiyi nakleden Ebü'l-Kâsım'ın değerlendirmelerinin şüpheli olduğuna, onun verdiği bilgilere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine işaret etmektedir.

3. A'meş ile İlgili İddiaları ve Tahlili

Juynboll'a göre önceki münekkitler genel olarak A'meş hakkında lehte ifadeler kullanmışlardır. Kerâbisi ise buna zıt olarak onun Ebû Sâlih diye birinden 1000 hadis rivayet ettiğini belirtmiştir. Juynboll, cerh manasına geldiği pek bilinmeyen bu ifadenin, bir cerh olduğunun Ebü'l-Kâsım'ın verdiği tercemenin başında A'meş'in oyun kâğıdı oynamasından anlaşıldığını söylemiştir.³⁰² Kerâbisi

299 İbn Ebî Hâtim, *Takdimetü'l-ma'rife li-Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1371/1952), 20.

300 Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, 187-189. Özellikle muasırların aralarındaki husumetten kaynaklı cerhlerine itibar edilmediğine dair örneklerle sunulan bilgiler için bk. a. mlf., *er-Ref' ve't-tekmil*, 187-198. Juynboll'un bu meseleyi bildiğine dair bk. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 249 (9. Dipnot). Genel olarak sika addedilen râvi hakkında bir cerhin olması, râvi hakkındaki cerh ve ta'dillerin çeliştiği izlenimi verirken söz konusu cerhin husumet kaynaklı olduğu tespit edildiğinde bu cerhe itibar edilemeyeceğinden dolayı iddia edilen çelişki de otomatik olarak kalmamaktadır. Asıl itibarıyla muteber olmayan bu gibi cerhlerin (muteber olmayan cerh ve ta'dillere dair geniş bilgi için bk. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları Tarih Usûl Tenkid Yorum* (İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2014), 58-84.) vuku bulmasından dolayı cerhin müfesser olması, yani cerh sebebinin açıklanması gerekli görülmüştür. Gerekçesi açıklanmayan cerh-ta'dil hükümleriyle ilgili yaklaşımlara dair bk. Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 139-142.

301 Mustafa Fayda, “İbn İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/94-95.

302 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 259.

ile Ebü'l-Kâsım'ın, A'meş'i kesin olarak gözden düşürmeye çalıştıklarını belirten Juynboll, Ebü'l-Kâsım'ın A'meş'i eleştiren selefâlimlerinden bazı isimler saydığına değinir. Bu değerlendirmeye İbn Hacer de yer vermiştir. Ancak Ma'n b. İsa'ya atfedilen söz, sadece Ebû İshak es-Sebî'i tercemesinde geçmektedir. A'meş'in tedlisle suçlanması da aynı şekilde sadece onun tercemesinde bulunmaktadır. Oysa Ebü'l-Kâsım, A'meş'i müdellisler bâbında özellikle zikretmektedir.³⁰³

Juynboll'un verdiği bu bilgilerde adı geçen Kerâbîsî ile Ebü'l-Kâsım'ın râviler aleyhine bir yaklaşım benimsedikleri ve bu doğrultuda taraflı bilgi topladıkları söylenebilir. Bundan dolayı bu ikisinin râviler hakkında sundukları menfi değerlendirmeler şüpheyile karşılanmalıdır. İhtiyatlı yaklaşılması gereken Ebü'l-Kâsım'ın menfi değerlendirmelerinden hareketle ricâl ilmine dair bir yargıya varmak isabetli değildir. Kesin bir yargıda bulunmamakla birlikte ricâl literatürü tarandığında Ebü'l-Kâsım'ın sözlerine neredeyse hiç yer verilmediği şeklinde bir tespitle bulunulması kuvvetle muhtemeldir. Böyle bir durum literatür içerisinde itibara alınmamış biri üzerinden yapılan değerlendirmenin de dikkate alınmadığıyla sonuçlanacaktır.

Ebü'l-Kâsım'ın, seleften A'meş'i eleştiren bazı âlimlere yer vermesi ve bunlara İbn Hacer'in de değinmesi üzerinde durulabilir. İbn Hacer'in kitabında Ma'n b. İsa'ya atfedilen bilginin doğruluğu bir tarafa A'meş hakkındaki bu eleştiri ile tedlisle suçlanmasına dair bilgileri Ebû İshak tercemesinde zikretmesi dikkat çekicidir. Zira eleştiriler doğrudan Ebû İshak'la bağlantılı olabilir. Buna göre A'meş hakkında doğrudan değil, dolaylı bir eleştirinin varlığına temas eden bu meselenin detaylı bir incelemeye tabi tutulması gerekmektedir. Râvilerle ilgili menfi tutum sergileyen Ebü'l-Kâsım'ın, A'meş'i müdellisler bâbında özellikle zikretmesine şaşılmalıdır. Taraflı tutumu bilinen Ebü'l-Kâsım'ın verdiği bilgilere de şüpheyile yaklaşmak daha uygundur.

Juynboll'un Ebü'l-Kâsım ile İbn Hacer'in râvilere yaklaşımlarıyla ilgili ulaştığı sonuç şöyledir: "Ebu'l-Kasım ve İbn Hacer belirli bir raviyle ilgili değerlendirmeleri seçme konusunda tezat teşkil eden kişiler olarak değerlendirilebilirler; zira önceki, cerhedici malzemeyi seçmeye eğilimli iken, görünen o ki, ikincisi genellikle aleyhteki malzemeyi zikretmeyip övgülü olanlarla yetinmektedir."³⁰⁴

Juynboll'un ulaştığı sonuca şaşırmamak elde değildir. Zira ona göre Ebü'l-Kâsım menfi değerlendirmeleri almaya eğilimliyken İbn Hacer'in eğilimi müsbet değerlendirmeleri almaya yöneliktir. Ulaştığı bu sonucun hemen akabinde Ebü'l-Kâsım'ın râvilere karşı olumsuz tavrını yineleyen Juynboll, İbn Hacer'in hem leh

303 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 262-263.

304 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 263.

hem de aleyhteki bilgilere yer vermesiyle birlikte lehte olanlara yönelimi belirgin âdil bir seçme yaptığını ifade eder.³⁰⁵ İbn Hacer hakkında az önce ulaştığı sonuçla çelişkili görünen bu yargıyı aynı durumun biraz daha yumuşatılmış hali olarak telakki etmek mümkündür. İbn Hacer'in diğer âlimlerin bir râvi hakkında menfi ve müsbet değerlendirmelerine değindikten sonra kendi kanaatini ortaya koyması veya buna yönelik bir sunum yapmasında bir beis olmamalıdır. Bu, lehte tavır takınmaktan ziyade münekkidin olanı ortaya koyduktan sonra değerlendirmelere göre bir görüş benimsemesi şeklinde algılanabilir. Kaldı ki İbn Hacer, cerh edilmiş râvilere yönelik *Lisân* gibi kapsamlı bir eser de telif etmiştir. Bundan dolayı Ebü'l-Kâsım gibi sadece aleyhteki değerlendirmeleri seçerek râviler hakkında bilgi veren biri ile hem leh hem de aleyhteki bilgilere temas ettikten sonra meseleyle ilgili kendi kanaatine göre bir yargıya varmak açısından ilmî bir tutum sergileyen İbn Hacer'i râviler hakkındaki değerlendirmelerin alınmasında iki zıt kutup gibi göstermek doğru olmasa gerektir. Dolayısıyla bu iki âlimin değerlendirmeler karşısındaki tutumlarının karşılaştırılmasıyla böyle iddialarda bulunmak doğru değildir. Esasında Ebü'l-Kâsım'ın taraflı bir yazım sergilediği bilinmeli ve bu sebeple verdiği bilgilere şüpheyle yaklaşılmalıdır. Böylesi bir yaklaşıma sahip olan bir âlimin değerlendirmeleri üzerinden bazı iddialarda bulunan Juynboll'un da söz konusu şüphelerinin geçersizliği hatırd tutulmalıdır.

Juynboll'un Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Katâde (ö. 117/735) ve Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) gibi başka kişiler için de geçerli olduğunu ifade ettiği iddiaları yukarıdaki üç örnekle sınırlı değildir.³⁰⁶ Mesela sayılanlardan ayrı olarak Juynboll, İbn Hacer'in Vâkıdî (ö. 207/823) tercemesindeki bilgilere ve dolayısıyla çelişki iddiasına değinmektedir: "bu tercemede Vâkıdî'nin muasırı olan Abdulaziz b. Muhammed ed-Derâverdi (ö. 186/802) onu 'emiru'l-müminin fi'l-hadis' şeklinde adlandırırken, yine Vâkıdî'nin muasırı olan; fakat ondan biraz küçük olan İbn Hanbel onun yalancı/kezzâb olduğunu söylemektedir."³⁰⁷ Bu bilgidен hareketle Juynboll'un râviler hakkında verilen çelişkili hükümlere dikkat çekmesi önemlidir. Böylece o, râvilere uygulanan cerh-ta'dil kriterlerinin ne kadar farklı ve hatta birbirine tamamen zıt sonuçlara ulaştırabileceğini vurgulamakta ve bu ilme güvenilemeyeceğine gönderme yapmaktadır. Ancak Vâkıdî'nin olayları

305 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 264.

306 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 265 (74. Dipnot).

307 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 265. O, başka bir çalışmadaki bir dipnotta meseleyi şöyle aktarır: "Vakıdî'nin İbn Hacer'in *Tehzib*'indeki tercemesinde kendisinin rivayet faaliyetleriyle ilgili taban tabana zıt iki değerlendirme görmekteyiz: o bir taraftan kezzab olarak adlandırılmış; diğer taraftan ise râvilere verilen en yüksek mertebe emiru'l-müminin fi'l-hadis olarak görülmüştür; bu sıfatı paylaşan bir düzine kişi vardır." Bk. Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimler", 151 (28. Dipnot).

bütün içerisinde anlatmaya çalışan tarih yazımının da etkisiyle (başkalarının da başvurduğu bir yöntem olarak) hadisleri birleştirip bir tek metinmiş gibi sunmasından dolayı (telfiku'l-ehâdis) Ahmed b. Hanbel tarafından ağır şekilde eleştirildiği³⁰⁸ dikkate alındığında İbn Hanbel'in kezzâb ifadesinden hareketle Vâkıdî'nin yalancı olduğu sonucuna varılamayacağı açıktır. Dolayısıyla iddia edildiği gibi bir çelişkiden ziyade 'çelişkili görünen bir durum'dan bahsetmek daha doğrudur. İddiasını destekleyecek her bilgiyi detaylı bir incelemeye tabi tutmadan kullanmanın mahzurlu tarafı bu olsa gerektir. Bu sebeple Juynboll'un öncelikle bir râvi hakkında cerh-ta'dîl hükümlerini değerlendirirken bu işlemi yapan münekkidin salahiyetini, ilgili münekkidin genel eğiliminin -müteseddid, mütevassıt veya mütesahil anlamında- nasıl olduğunu,³⁰⁹ râvi hakkında verilen hükmün taassup veya husumet gibi kişisel durumlardan mı yoksa ilmî bir kaygıdan mı kaynaklandığını tespit etmesi; ayrıca her cerh-ta'dîlin hemen kabul edilmediğini bilerek cerhi gerektiren sebebin peşine düşmesi beklenirdi. Böylece râvi hakkında çelişkili görülen hükümlerin şartlı bir cerh-ta'dîlden³¹⁰ kaynaklanıp kaynaklanmadığı bilgisine ulaşması mümkün olurdu.

SONUÇ

Juynboll'un ricâl literatürüne dair iddiaları bu çalışmada ele alınanlardan ibaret değildir. Ancak makalenin kapsamı açısından bu temel konularla sınırlandırmak uygun görülmüştür. Bu iddialardan hareketle Juynboll'un var olmayan pek çok râvinin uydurulduğu ve bunlarla dol(durul)an ricâl kitaplarının tarihi seyir içinde hacminin büyüdüğü yönündeki yaklaşımının hatalı olduğu ortaya koyulmuştur. Juynboll'un kendi iddiasını destekleyecek örnekleri kasıtlı olarak seçtiği ve bunları bütün ricâl literatürüne teşmil ettiği onun ele aldığı örnekler üzerinden izah edilmiştir. Diğer yandan Juynboll'un bu iddiaları tikel olarak düşünüldüğünde onun önyargılı bir bakışla hareket ettiği, söz konusu disiplini, prensiplerini ve işleyişini göz ardı ettiği, dönemin sosyal durumu, Arap dilinin kullanıma has yapısı, hâlâ yaygın olan Arap âdetleri vb. unsurları dikkate almadığı belirtilmelidir.

Juynboll, her ne kadar objektif olma iddiası taşısa da onun ricâl literatürüne

308 Fayda, "Vâkıdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/473.

309 İslâmî paradigmada cerhte müteseddid münekkidin cerh ifadeleri kullandığı râviler ve hadislerle ta'dilde mütesahil yaklaşıma sahip münekkidin ta'dil/tevsik ettiği râviler ve hadislere ihtiyatlı yaklaşılmıştır. Bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, 59-63.

310 Bk. Aşıkutlu, "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 49-80.

ait bilgileri değerlendirme yöntemi, kendi paradigmasının hadise yönelik yaklaşımından izler taşımaktadır. Hatta onun ricâl literatüründeki bilgileri, kendi hadis tarihlendirmelerini destekleyecek mahiyette kullandığını söylemek mümkündür. Söz konusu durum, Juynboll'un kaynak kullanımında özellikle kendini göstermektedir. Zira ricâl eserlerine vukufiyeti bilinen Juynboll'un bu kitapların dönemsel ve metodolojik farklılıklarından bihaber kaldığını düşünmek, “en saf araştırmacının bile inanmayacağı” bir durumdur.

Oryantalistlerin hadis ilminin önemli isim, eser ve rivayetlerine yönelik menfi bir yaklaşımla hadislerin güvenilir olmadıklarını ortaya koymaya çalıştıkları bilinmektedir. Müslümanlar tarafından en güvenilir hadis kitabı addedilen Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inin güvenilir olmadığını öne sürmeleri, silsiletü'z-zeheb kabul edilen Mâlik-Nâfi'-İbn Ömer-Hz. Peygamber senedini uydurma ihtimali en yüksek senedlerden biri olarak gö(st)rmeleri, mütevatir kabul edilen hadislerin başında yer alan “men kezebe” hadisinin uydurma olduğunu belirtmeleri, sahâbe arasında en fazla hadis nakleden Ebû Hüreyre'yi yalancı, sahtekâr ve hadis uydurucusu gibi ifadelerle tanı(t)maları bu bağlamda değerlendirilebilir. Oryantalist araştırmacılar tarafından itibarsızlaş(tırıl)masına gayret edilen hadis ilminin önemli simaları Ebû Hüreyre gibi sahâbilerden ibaret değildir. Zira onlar, sahâbe nesli sonrasında hadislerin rivayetinde kritik rol oynayan Nâfi', Zührî, A'meş, Şu'be gibi isimler hakkında da şüpheler oluşturmaya çalışmışlardır.

Selefinin şüpheci yaklaşımını daha ileri boyutlara taşımayı bir görev telakki edinen Juynboll'un hadis ilminin önde gelen isimleri üzerinden şüphe oluşturma boşuna değildir. O, bir taraftan hadis ilminin kilit isimleri, diğer taraftan bunlar hakkında verilen bilgi ve hükümler üzerinden ricâl literatürünün güvensizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda o, ricâl literatüründe çok sayıda uydurma adaş râvi olduğunu, bazı sahte (veya gerçek) râvilerin meşhur olanla karıştırılmak istendiğini, ricâl eserlerindeki terimlerin hafifletilerek yalancı kişi ve onun uydurduğu hadis kabul edilebilir hale getirildiğini, âdil olmadıklarına dair verilere rastlanmasına rağmen sahâbilerin âdil sayılarak ricâl eserlerinde eleştirilmediğini, bazı isimlerin taşıdıkları olumlu anlama binaen uydurulmuş olabileceğini, isnadlarda ittisali sağlamak için “yaş hilesi”ne başvurularak râvilerin daha uzun yaşamış gibi gösterildiğini, râviler hakkındaki bilgilerin birbirine aykırı, cerh-ta'dil hükümlerinin ise birbirine tamamen zıt olacak şekilde çelişkili olduğunu, ricâl müelliflerinin râviler hakkındaki değerlendirmelerde seçmeci davrandıklarını ve taraflı tavırlar takındıklarını iddia etmektedir.

Makalede değinilen birçok ihtimal -bilerek veya bilmeyerek- bir kenara bırakılarak, detaylı bir araştırma yapılmadan, yüzeysel ve genellemeci bir incelemeyle, itibar edilemeyecek bazı ihtimallerin kesin delil gibi addedilmesiyle

ortaya atılan bazı iddialar, kimi zaman Juynboll'un aleyhine delil olabilecek bir tablo ortaya koymaktadır. Böylece o, ricâl literatürü özelinde genel olarak hadis ilmine itimadı zedelemeye ve bu ilmi itibarsızlaştırmaya çalışmaktadır. Bundan dolayı ön yargılı hareket ettiği düşünülen Juynboll'un ilmi görünüm vermeye çalıştığı iddialarının tarafsız ve objektif olduğuna inanmak, pek mümkün değildir. Juynboll'un ricâl literatürüne dair iddialarının kendisine has orijinal yönleri sahip olduğu söylenebilse de, bu iddiaların genel itibarıyla seleflerinden tevarüs ettiği kanaatler, hatta onların ortaya attığı fikirlerin daha ileriye taşınmış hali olduğunu söylemek mümkündür.

Hadisin vazgeçilmez unsuru olan isnada yönelik şüphecî yaklaşımın bir uzantısı sayılan ricâl literatürünün verilerini dikkate almamaları, oryantalist araştırmacıların isnadlardan elde edilen bilgileri, hoca-talebe arasındaki ilişkileri ihmal etmelerine neden olmaktadır. Özellikle rivayetlerin nakil sürecini anlama ve bu süreçte ortaya çıkan problemleri tespit etme açısından ricâl literatürünün sunduğu bilgilerin dâhil edilmediği hadis araştırmalarının nâkıs kalacağı izahtan varestedir.

KAYNAKÇA

- Acâc el-Hatîb**, Muhammed. *es-Sünne kable't-tedvin*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1383/1963.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvut – Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Akpınar**, Ömer Faruk. "G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' Hakkındaki İddialarına H. Motzki'nin Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 13/3 (2013), 33-54.
- 'Alâî**, Salâhuddîn Ebû Sa'îd b. Halîl Keykeldî. *Câmi'u't-tahsil fî ahkâmî'l-merâsil*. thk. Hamdî 'Abdûlmecîd es-Selefi. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- Âşık**, Nevzat. *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti (Tahammül, Nakil ve Tenkidleri)*. İzmir: Akyol Neşriyat, 1981.
- Âşıkkutlu**, Emin. "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 49-80.
- Âşıkkutlu**, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi Cerh ve Ta'dil İlmi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Aydemir**, Halis. *Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Aydınlı**, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.
- A'zamî**, Muhammed Mustafa. *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn: neş'etuhû ve târihuhû*. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 3. Basım, 1410/1990.
- Bağdâdî**, Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Haşit. Kahire: Mektebetü İbni Sînâ, ts.
- Bezzâr**, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *el-Bahru'z-zehhâr: Müsnedü'l-Bezzâr*. nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh v. dğr. 20 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1426/2005.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*, 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî v. dğr., 9 Cilt. b.y.: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Çap**, Sabri. “Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi”. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- De Jong**, Frederick. “Juynboll, Theodorus Willem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/587. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Gudde**, Abdulfettâh. *Mevzû Hadisler*. çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Takdim Yayınları, 2020.
- Efendioğlu**, Mehmet. “Vehb el-Hayr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/607 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Eren**, Mehmet. *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Ertürk**, Mustafa. “Hadis Oryantalisti G. H. A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Çalışmaları ve Yaklaşımları”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Mayıs 2002), 251-272.
- Erul**, Bünyamin. “Sahabe Döneminde “Tekzib” Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 467-486.
- Fayda**, Mustafa. “Vâkıdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/473. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fayda**, Mustafa. “İbn İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gökalp**, Murat. “G. H. A. Juynboll’un İsnadda Muammerûn’un Rolüne Dair İddialarına A’meş-Ma’rûr b. Süveyd Özelinde Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Dini Araştırmalar* 4/10 (Mayıs, Ağustos 2001), 17-36.
- Görgün**, Hilal. “Juynboll, Theodorus Willem Johennes”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/588. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hâkim en-Nisâbü’rî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Hâkim en-Nisâbü’rî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ‘ala’s-Sahihayn*. thk. Merkezü'l-Buhûs. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Ta’sîl, 1435/2014.
- Hallaq**, Wael B. “Quest for Origins of Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse”. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*. 2/1 (2002-2003), 1-31.

- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî'*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. 2 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. b.y.: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1357.
- İbn Abdilberr**, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. nşr. Âdil Mürşid. Ürdün: Dâru'l-A'lâm, 1423/2002.
- İbn Ebî Hâtîm**, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî. 9 Cit. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1371-73/1952-53.
- İbn Ebî Hâtîm**, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm er-Râzî. *Takdimetü'l-ma'rife li-Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tabakâtü'l-müde'llisîn*. thk. Âsım b. 'Abdillâh el-Karyûtî. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1983.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. b.y.: Dârü'l-Âsime, ts.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. nşr. İbrahim Zeybek-Âdil Mürşid. 4 Cilt. Hicaz: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 13 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1420/2000.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmûîd Han. 10 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Sa'd**, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbnü'l-Esir**, İzzüddîn b. el-Esir Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadis*. thk. Nuredin İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

Juynboll, G. H. A. "Erken Dönem Hadis Literatüründen Hareketle İlk Fukahâ Hakkında Bazı Mülâhazalar". çev. Rahile Yılmaz. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009), 121-144.

Juynboll, G. H. A. "Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi". *İsnad Analiz Yöntemleri*. der. ve çev. Salih Özer. 141-190. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Juynboll, G. H. A. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası -İlk Dönemde Hadisin Ortaya Çıkış Zamanı, Yeri ve Sorumlularına İlişkin İncelemeler-*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.

Juynboll, G. H. A. "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri". çev. Salih Özer. *İsnad Analiz Yöntemleri*. 103-148. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.

Juynboll, G. H. A. "İlk Devir İslam Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri". *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*. der. ve çev. Mustafa Ertürk. 93-154. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.

Juynboll, G. H. A. "İslam'da İlk Büyük Siyasî Fitnenin Tarihi". *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*. der. ve çev. Mustafa Ertürk. 51-75. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.

Juynboll, G. H. A. "İsnad Analiz Metotları: Kadın-Karşıtı Birkaç Rivayet Örneği". *İsnad Analiz Yöntemleri*. der. ve çev. Salih Özer. 59-97. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Juynboll, G. H. A. "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü". *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*. der. ve çev. Mustafa Ertürk. 155-182. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.

Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Juynboll, G. H. A. "Nâfi', the mawlâ of Ibn 'Umar, and his position in Muslim Hadîth Literature". *Der Islam* 70 (1993), 207-244.

Juynboll, G. H. A. "The Date of Great Fitna". *Arabica*. 20/2 (1973), 142-159.

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rîfetü'r-ricâl*. thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdîrrahîm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler: Menşe'i-Tanıma Yolları-Tenkidi*. İstanbul:

- Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Kandemir, M. Yaşar.** “Şa’bî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/217. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit.** *Zayıf Râviler Duaîfâ Literatürü ve Zayıf Rivâyetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Kâsımî, Cemâlüddîn.** *el-Cerh ve’t-ta’dil*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1399/1979.
- Keskin, Yusuf Ziya.** “İbn Ebî Hâtim (v. 327/938) ve ‘el-Cerh ve’t-ta’dil’indeki Metodu”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 5-29.
- Khan, Alam.** “*Takdimu nazâriyyâti Cünbul havle’l-hadîsi’n-nebevî (Juynboll’un Hadisle İlgili Teorileri Üzerine Değerlendirme)*”. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kızıl, Fatma.** “Gualtherüs (Gautier) Hendrik Albert Juynboll”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2012), 181-184.
- Kızıl, Fatma.** *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile.** *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta’*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Kurt, Rabia.** “*Hadis Rivâyetinde Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivâyetleri*”. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kuzudişli, Bekir.** “G. H. A. Juynboll, Çeviri: Salih Özer, Hadis Tarihinin Yeniden İnşası, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, 383 sayfa, tanıtan: Bekir Kuzudişli”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 7 (2002), 138-146.
- Kuzudişli, Bekir.** *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Kuzudişli, Bekir.** *Hadis Rivâyetinde Bağlam: Sebebü irâdi’l-hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kuzudişli, Bekir.** “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”. *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (Ocak 2016), 7-30.
- Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay.** *er-Ref’ ve’t-tekmîl fi’l-cerh ve’t-ta’dil*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Mizzî, Ebü’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân.** *Tehzibü’l-Kemâl fî esmâ’ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1403/1983-1413/1992.
- Motzki, Harald.** *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*. ed. Bülent Uçar. İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006.

- Motzki**, Harald. *The Origins of Islamic Jurisprudence -Meccan Fiqh before the Classical Schools*. çev. Marion H. Kantz. Leiden: Brill, 2002.
- Motzki**, Harald. "Whither Hadith Studies". *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadith*. ed. Harald Motzki. 47-124. Leiden: Brill, 2010.
- Müslim**, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye – Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991.
- Osmânî**, Muhammed Takî. *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*. çev. Mehmet Özşenel. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Özaydın**, Abdülkerim. "Bişr b. Mervân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özer**, Salih. "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri". *İsnad Analiz Yöntemleri*. 11-52. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Özen**, Şükrü. "Kadi Şüreyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özgür**, Ayşe. "Oryantalistlerin Tek Râvili Tariklerle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özkan**, Halit. "Zührî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özsoy**, Abdulvahap. "Şu'be İbnu'l-Haccâc ve Hadisçiliği". Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Pezdevî**, Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. nşr. Said Bektaş, Medine: Dârü's-Sirâc, 2. Basım, 1437/2016.
- Polat**, Salahattin. *Hadis Araştırmaları Tarih Usûl Tenkid Yorum*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Safedî**, Salâhuddîn Halil b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut-Mustafa et-Türki. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Schacht**, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- Serahsî**, Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1414/1993.

- Sıddîkî**, Muhammed Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkidi*. trc. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.
- Suiçmez**, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Süyûtî**, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbî'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâreyâbî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415/1994.
- Şahyar**, Ayşe Esra. “Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-49.
- Temîmî**, Takiyüddin b. Abdilkâdir ed-Dârî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hılv. 4 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rıfâ'î, 1403-1410/1983-1989
- Tüzün**, İdris. “İbn Şihâb ez-Zührî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Rivâyetlerinin Hadis Kaynaklarına İntikali”. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yardım**, Ali. “Abdullah b. Ebû Evfâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/96. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yardım**, Ali. “Buhâri ve et-Târih'ul-Kebîr'i”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 181-193.
- Yıldırım**, Enbiya. “Ashâbın Adâletinin Aklî Temelleri”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri-*. 54-56. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Yücel**, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Zehebî**, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut v. dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981-1409/1988.
- Zehebî**, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 53 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990-1421/2000.



Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Gönderim Tarihi: 29.11.2021

Makale Kabul Tarihi: 11.12.2021

Siyer-Tefsir İlişkisi Bağlamında Hafâcî'nin Beyzâvî'ye Yönelttiği Tenkitler*

Adem Görmüş**

Özet

Kur'an'ın nüzul süreci tamamlandıktan sonra, onunla bir metin olarak karşılaşan tâbiün, âyetlerin kimin hakkında, ne zaman ve hangi şartlarda indiğini, sürecin şahitleri olan ashâbdan öğrenmişlerdir. Bu bilgilerin nakledildiği rivayetler, âyetlerin tefsirleri olmakla beraber Hz. Peygamber'in hayatı ve mücadelesiyle de ilgilidir. Dolayısıyla siyer ve tefsir rivayetleri bir ilişki içerisinde. Birbirinin benzeri rivayetlerin hem tefsir kitaplarında hem de siyer eserlerinde bulunması bu ilişkinin sonucudur. Tefsir ilminin başlangıcından itibaren var olan bu münasebet, tefsirde yeni yöntem arayışlarının yoğun olduğu XX. asırda müstakil bir konu başlığı altında incelenmiştir. Nüzul sırası esaslı tefsir çalışmaları, siyer ve tarih bilgisinin etkin kullanımını öne çıkarmıştır. Mushaf sırası esas alınarak yapılan klasik tefsirde ise siyerle ilişkili bu rivayetler benzer doğrultuda kullanılmıştır. Fakat bu nakiller benimsenen yöntem gereği ilgili âyet geldiğinde paylaşılmış, bu sebeple dağınık bir görünüm arz etmiştir. Hâlbuki tefsir külliyatında bulunan bu rivayetler, bir araya getirilse bir siyer mecmuasına dönüşebilir.

Siyer bilgisi istisnasız tüm tefsir kitaplarında mevcuttur. Öyle ki; Kur'an'ın tefsiri için siyeri bilmenin önemi bazı tefsir tanımlarına dahi yansımıştır. Sebeb-i nüzul, Mekki-Medenilik, nâsih-mensûh ve mübhemât gibi ulûm'ul-Kur'ân konuları altında değerlendirilen bu malumat, Kur'an tefsiri için temel kaynaklardır. Fakat bu rivayetlerin bağlamı göz ardı edildiğinde özgün mana ile uyumlayan anlama ve yorumlamalar gerçekleşebilir. Tetkik ve tahkiki yapılmamış bazı nakiller anakronik bilgiler içerebilir. Siyer ve tefsir rivayetlerinde görülen bu durum tefsir, melâhim ve meğâzî gibi ilimlerin aslı olmadığı düşüncesinin dile getirilmesine sebep olmuştur.

* Bu çalışma Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "Hâşiyeciliğin Tefsir İlmine Katkısı: Hâşiyetü's-Şihâb Örneği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ademgormus@yandex.com, orcid: 0000-0002-6671-1126.

Klasik tefsir literatürü içerisinde önemli bir yeri bulunan Envâr'u't-tenzîl adlı tefsir kitabının müellifi Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Şiraz kâdilkudâtlığı yaptığından kâdî olarak da bilinir. Tefsiriyle meşhur olsa da kelâm ve fıkıh başta olmak üzere farklı ilim dallarında da eserler vermiştir. Beyzâvî'nin Envâr'ı İslam dünyasındaki en meşhur tefsirlerdendir. Tefsir hâşiyeciliği açısından ise ilk sırada gelmektedir. Şüphesiz onu bu alanda eşsiz kılan veciz bir üslupla telif edilmiş olmasıdır. Kendinden önceki tefsir eserlerini özetlemesi ve âyetlere getirdiği özgün dilbilimsel izahlar onun yetkinliğinin göstergesidir. Eş arî-Şâfi bir âlim olan Beyzâvî, eserindeki kelâm ve fıkıh âyetlerini bu çizgide yorumlamıştır. Envâr, siyer-tefsir ilişkisi bakımından da öne çıkmaktadır. Beyzâvî dirâyet tefsirlerinin en önemli örneklerinden birini inşâ ederken rivayetleri kullanmayı da ihmal etmemiştir. Beyzâvî'nin tercih ettiği bazı rivayetler ise bazı yönleriyle problemlidir. Onun eserine hâşîye yazan birçok âlim bu hususu dile getirmiş ve onu eleştirmiştir. Bu âlimlerden biri de Şihâbüddin el-Hafâcî'dir.

Şihâbüddin el-Hafâcî mısırlı Hanefî bir âlimdir. Osmanlı Devleti'nde kadılık ve kazaskerlik yapmıştır. Meşhur bir Arap dâilcisi ve şâir olan Hafâcî, Beyzâvî tefsirine yazmış olduğu hâşîye ile de tanınmaktadır. Beyzâvî'nin en meşhur hâşiyelerinden olan bu eser, Osmanlı Devleti'nin son döneminde basılmıştır. Bu hâşîye birçok açıdan önemlidir. Öncelikle onun ana metindeki tüm kelimeleri açıklamaya çalışması, Beyzâvî'nin üslubu açısından kullandığı ibare ve ifadelere getirdiği yorum ve eleştiriler onun edîb kimliğinin bir yansıması olarak düşünülebilir. Bunun yanında onun hadis tahrîci, şiirleri tamamlaması ve şâirin kimliğindeki karışıklıkları gidermesi, dil ve belâgat konularındaki tespitleri, ahkâm âyetlerindeki tutumu gibi hususlar hâşîyesini ayrıcalıklı kılmaktadır. O, Arap dili ve edebiyatında mâhir bir âlim olarak bilirse de Envâr'a yazdığı hâşîye ile daha çok tanınmaktadır.

Hafâcî'nin Beyzâvî'ye olan eleştirilerine bakıldığında bunların ilmî bir üslupla yapıldığı ve ilmin kadrinin âlimden üstün tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle onun hâşîyesinde yer yer daha öncekilerde bulunmayan ağır eleştiriler yer almaktadır. Fakat çoğu yerde Hafâcî'nin Beyzâvî'yi övdüğü de görülmektedir. Zirâ mukaddimesinde bu tefsiri seçmesinin sebeplerini anlatırken onun özgün ve keşfedilmemiş yanlarının olduğunu söylemektedir.

Hafâcî'nin Beyzâvî'yi tenkit ettiği hususlar, uydurma rivayetlerin kullanımı, rivayetin farklı aktarımı, bazı rivayetlerin esbâb-ı nüzul kategorisinde değerlendirilmesi, Zemahşerî'den etkilenecek aktardığı rivayetler, rivayetlerdeki ifadelerden olayın zamanının farklı anlaşılması başlıkları altında zikredilebilir.

Beyzâvî uydurma rivayetleri daha çok "kîle" formundaki temrîz sîgasıyla vermektedir. Fakat Hafâcî bu şekilde bir yaklaşımın uygun olmadığına işaret ederek eleştirmektedir. Hafâcî'nin tenkitleri, bilginin tahkik edilmiş kaynaklara ve genel kabul görmüş verilere uygun olmaması noktasındadır. Beyzâvî'nin rivayetlerin siyer kaynaklarındaki versiyonlarından haberi olup olmağını bilinmemekle beraber, Hafâcî'nin bu rivayetlerin sıhhatlerine vâkıf olması oldukça önemlidir. Ayrıca rivayetlerdeki, tarih, şahıs ve olayların makbul verilerden farklı olanlarını tespiti siyer bilgisine ne kadar hâkim olduğunu göstermektedir.

Beyzâvî tefsirinin en önemli kaynaklarından biri Zemahşerî'nin Keşşâf adlı tefsir kitabıdır. Beyzâvî ondan büyük ölçüde yararlanmış ve etkilenmiştir. Bu etkilenmenin bir sonucu olarak da ondan birkaç rivayeti nakletmiştir. Beyzâvî'nin Zemahşerî'den naklettiği rivayetlerde birtakım problemler bulunmaktadır. Fakat o bunları fark etmeden tefsirinde bunlara yer vermiştir. Hafâcî ise bu rivayetlerdeki makbul bilgilere uygun olmayan farklılıkları tespit ederek tenkit etmiştir.

Hafâcî'nin İnâye'de Beyzâvî'nin ifadelerine yönelik birçok eleştirisini görmek mümkündür. Bunların bazıları üslubun daha güzel olması için yapılmış olsa da bazılarının da farklı anlamalara sebep olacağından sunulduğu görülmektedir. Genel olarak Hafâcî'nin tenkitlerine bakıldığında, onun buradaki amacının makbul siyer bilgileriyle çelişen rivayetlere yer verilmemesi, zayıf bir görüşü belirttiği açıkça yazılmasına rağmen genel kabule uymayan nakillerin paylaşılmasıdır. Bu tenkitleri yaparken çoğu kez siyer eserlerine atuf yapması bir yandan onun siyer ilmindeki seviyesini diğer yandan siyer-tefsir ilişkisinin boyutunu göstermektedir.

Yaklaşık bir asırdır olumsuz yorumlara maruz kalmış hâşiyeciliğin özelde de tefsir hâşiyeciliğinin icrâ ettiği önemli fonksiyonları vardır. Bunlardan biri de hâşîye yazarının metne yönelik tenkitleridir. Hafâcî'nin Beyzâvî'ye yönelik tenkit ve yorumları da bu bağlamda hâşiyeciliğin tefsir ilmine yaptığı katkıları göstermesi bakımından önemlidir. Hâşiyeciliğin metnin muğlak yerlerini açıklama gibi genel bir yargıdan çok eleştirel zihni diri tutmayı sağlamaya yönelik işlevinin de bulunduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Beyzâvî, Şihâbüddin el-Hafâcî, hâşîye, tefsir-siyer ilişkisi.

al-Khafâj's Criticisms of al-Bayḍawī in the Context of the Relation Between Tafsīr and Sīra

Extended Abstract

After the revelation process of the Qur'an was completed, the subject, who encountered it as a text, learned from the companions, who were the witnesses of the process, about whom, when and under what conditions the verses were revealed. Although the narrations in which this information is conveyed are the interpretations of the verses, they are also related to the life and struggle of the Prophet. Therefore, the *sīra* and *tafsīr* narrations are connected. The fact that similar narrations are found both in *tafsīr* books and in *sīra* works is the result of this connection.

This connection, which has existed since the beginning of the science of *tafsīr*, has been studied under a separate title in the XX century. Interpretation studies based on the order of the *nuzūl* emphasized the effective use of the knowledge of *sīra* and history. In the classical *tafsīr* based on the order of the mushaf, these narrations related to *sīra* were used in a similar way. However, these transmissions were shared when the relevant verse came due to the method adopted, and therefore, they were not in an order. In fact, if these narrations in the *tafsīr* corpus were brought together, they could turn into a *sīra* journal.

Sīra information is available in all *tafsīr* books without exception. Therefore, the importance of knowing *sīra* for the interpretation of the Qur'an is reflected even in some *tafsīr* definitions. This information, which is evaluated under the subjects of '*ulūm al-Qur'ān*' such as *asbāb al-nuzūl*, *al-makkī-al-madani*, *al-nāsiḥ-al-mansūḥ* and *al-mubhamāt*, are the main sources for Qur'anic exegesis. However, when the context of these narrations is ignored, meanings and interpretations that do not match the original meaning may occur. Some transplants that have not been examined and investigated may contain anachronistic information. This situation, which is seen in the narrations of *sīra* and *tafsīr*, has led to the thought that sciences such as *tafsīr*, *al-malāḥim* and *al-mağāzī* are not original.

Ḳāḍī al-Bayḍāwī (d. 685/1286), the author of the *tafsīr* book *Anwār al-Tanzīl*, which has an important place in the classical *tafsīr* literature, is also known as Ḳāḍī because he was Ḳāḍī al-Ḳuḍāt of Shīrāz. Although he is famous for his *tafsīr*, he also produced works in different branches of science, especially in *‘ilm al-kalām* and *‘ilm al-fiqh*. Al-Bayḍāwī's *Anwār* is one of the most famous *tafsīrs* in the Islamic world. In terms of *tafsīr* annotation, it comes first. Undoubtedly, what makes it unique in this field is that it has been written in a concise style. Summarizing the previous *tafsīr* works and the original linguistic explanations he brought to the verses are indicative of his competence. Al-Bayḍāwī, an al-Ash‘arī-al-Shāfi‘ī scholar, interpreted the *‘ilm al-kalām* and *‘ilm al-fiqh* verses in his work in this line. *Anwār* also stands out in terms of the *sīra-tafsīr* relation. While constructing one of the most important examples of the interpretations of wisdom, al-Bayḍāwī did not neglect to use the narrations. Some of the narrations preferred by al-Bayḍāwī are problematic in some aspects. Many scholars who wrote annotations on his work mentioned this and criticized him. One of these scholars is Shihāb al-Dīn al-Khafājī.

Shihāb al-Dīn al-Khafājī is an Egyptian Ḥanafī scholar. He worked as a judge and *kadi* in the Ottoman Empire. Al-Khafājī, a famous Arabic linguist and poet, is also known for the annotation he wrote on *tafsīr* of al-Bayḍāwī. This work, which is one of the most famous annotations on al-Bayḍāwī's book, was published in the last period of the Ottoman Empire. This summary is important in many ways. First of all, his attempt to explain all the words in the main text, the comments and criticisms he brought to the phrases and expressions used by al-Bayḍāwī in terms of his style can be considered as a reflection of his literary identity. Besides, his *hadith* editor, completing the poems and eliminating the confusions in the identity of the poet, his determinations on language and rhetoric, his attitude in the verses of judgment make his annotation special. Although he is known as a skillful scholar in Arabic language and literature, he is more known for the annotation he wrote for *Anwār*.

When we look at al-Khafājī's criticisms of al-Bayḍāwī, it is understood that they were made in a scientific style and that the rank of knowledge was superior to the scholar. For this reason, in his annotation, there is heavy criticism that was not found in the previous ones by other scholars. However, it is seen that al-Khafājī praises al-Bayḍāwī in many parts because in his introduction while he was explaining the reasons for choosing this *tafsīr*, he says that it has unique and unexplored sides. The issues that al-Khafājī criticizes al-Bayḍāwī are the use of fabricated narrations, the different transmission of the narration, the evaluation of some narrations in the category of *asbāb al-nuzūl*, and the narrations he transmitted influenced by al-Zamakhsharī, can be mentioned under the headings of different understanding of the time of the event from the expressions in the narrations.

Al-Bayḍāwī gives fabricated narrations mostly in the form of “kīla” with the *tamrīz* siga. However, al-Khafājī criticizes such an approach by pointing out that it is not appropriate. Al-Khafājī criticizes that the information is not suitable for verified sources and generally accepted data. Although it is not known whether al-Bayḍāwī was aware of the versions of the narrations in the *sīra* sources, his knowledge on the authenticity of these narrations is not known.

Keywords: Tafsir, al-Bayḍāwī, Shihāb al-Dīn al-Khafājī, ḥāshiya, relation between tafsīr and sīra.

Giriş

Tefsir ilminin temel kaynaklarından biri siyerdir. Zira ashâb şahit olduğu olayları tâbiûna aktarırken âyetlerin ne zaman, nerede ve kimler için indiğiyle ilintili ayrıntılara değinmiştir. Bu ilişki, erken dönem tefsir ve siyer eserlerinde görülmektedir. Her iki kaynak türüne bakıldığında benzer rivayetlere rastlamak mümkündür.¹ Siyer-tefsir ilişkisi daha çok modern çalışmaların konularındandır. Çağdaş dönemde bu münasebet, nüzûl sırasının tayiniyle ilintili bir çerçevede ele alınır. Sanılanın aksine klasik tefsir müellifleri de konuyu, benzer düzlemde ele almıştır. Âyetlerin iniş nedenlerini anlatan sebab-i nüzûl rivayetlerinin zikredilmesi, nerede indikleriyle alakalı olarak Mekki-Medenî ayırımının yapılması, aynı konuda hüküm veren âyetlerin hangisinin önce ve sonra indiğiyle ilgili olarak nâsîh ve mensûhun belirlenmesi gibi ulûmu'l-Kur'ân konuları bunun delilidir. Ayrıca tüm tefsir kitaplarında siyer bilgisi yer almaktadır.

Âlimler, tefsir ilmini, “âyetin sebab-i nüzulünü ve kimler hakkında indiğini bilmek” olarak tanımlarlar. Bu da Kur'an'ın anlaşılmasında Hz. Peygamber'in döneminin bilinmesine atfettikleri ehemmiyeti gösterir.² Kur'an'ın indiği ortamı yansıtmaya açısından önemli olan siyer rivayetleri, bağlamı dikkate alınmadığında âyetlerin yanlış anlaşılmasına sebep olabilir. Yeterli derecede tetkik edilmeyen rivayetlerde, şahıs isimleri ve olaylar arasındaki zamansal ilişki gibi bilgiler yanlış aktarılabilir. Tefsir ve siyer rivayetlerinde çokça görülen bu problem, Ahmed b. Hanbel'in “üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melâhim ve meğâzî” sözünü akla getirmektedir. Aslında bu sorun kelam, hadis, tefsir, fıkıh ve siyer gibi İslâmî ilimlerin karşılaştığı ve çözümünü için farklı yollar kullandığı bir meseledir.

Envâru't-Tenzîl adlı tefsirin müellifi Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), bazı âyetlerin tefsirinde sıhhat ve bağlam yönünden problemlili rivayetlere yer vermektedir. Müellifin tefsirine hâşîye yazan Şihâbüddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659) ise onun tercih ettiği rivayetlerin hatalarıyla ilgili bazı siyer kaynaklarına atıf yaparak tenkitlerde bulunmaktadır.

Bu çalışmada, Beyzâvî Tefsiri ve Hafâcî hâşîyesi kısaca tanıtılmış ve siyer-tefsir ilişkisi bağlamında Hafâcî'nin Beyzâvî'ye olan eleştirileri ele alınmıştır.

1 Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 30.

2 Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957), 2/148.

1. Beyzâvî ve Tefsiri

Beyzâvî'nin asıl adı Abdullah b. Ebu'l-Kasım Ömer b. Muhammed b. Ebu'l-Hasen Ali'dir. Kaynaklarda künyesi *Ebu'l-Hayr*, lakabı ise *Nâsıru'd-Din* olarak kaydedilmiştir. Beyzâvî nisbesi ise Şiraz yakınında bulunan ve doğduğu yer olarak rivayet edilen Beyzâ kasabasına dayandırılır.³ Doğum yılı bilinmemekle birlikte hicrî VI. asrın sonları VII. yüzyılın başları olarak tahmin edilir. Küçük yaşlarda babasıyla birlikte Şiraz'a giden müellif eğitimi orada tamamlamıştır. Telif ettiği *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* adlı tefsiriyle şöhret bulan Beyzâvî, bir müddet kadılık görevi icra etmiş sonrasında da kendini ilme vermiştir. Tefsir sahasında meşhur olsa da kelam ilminde yetkin bir âlim olduğu *Tavâilu'l-envâr* adlı eserinden anlaşılmaktadır.⁴ Bunun yanında fıkıh ilminde önemli eserler veren Beyzâvî'nin bu alanda ilgi gören eseri *Minhâcu'l-Vusûl*'dür.⁵ Bunların dışında Beyzâvî'nin çeşitli ilim dallarında eserler verdiği aktarılmaktadır. Kaynaklarda hocaları hakkında bilgi bulunmayan Beyzâvî'nin öğrencileri arasında Kemâleddin el-Merâğî (ö.?), Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 749/1349), Ahmed b. Hasan el-Çârberdî (ö. 746/1345) ve Zeynüddin el-Henkî'nin (ö.?) isimleri zikredilmektedir. Vefat tarihi konusunda farklı görüşler bulunsun da çoğu tarihçi 685/1286 yılı üzerinde ittifak eder.⁶

Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzil*'i üzerine en fazla hâşiye yazılan tefsirdir. Müellif eserinde dirâyet tefsiryöntemini benimsemiştir. Bununla birlikte onun rivayetlere müracaat etmeyi ihmal etmediği görülür. Hatta onun İsrâiliyat türü nakilleri de mevcuttur. Nahiv yönünden incelemeleri ağırlıklı olan eserde kullanılan dil zaman zaman oldukça edebîdir. Eş'arî-Şâfi bir âlim olan Beyzâvî bu doğrultuda kelamî ve fikhî görüşlerini önde tutmuş, konularla ilgili Mu'tezile-Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflara değinerek Mu'tezile mezhebini çoğunlukla ağır bir şekilde eleştirmiştir. Bununla birlikte Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşeri'nin *Keşşâf* adlı tefsiri de Beyzâvî'nin ana kaynakları arasında yer alır. Beyzâvî, Zemahşeri'nin

3 Hamevî, Şihâbüddin Ebu Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rumî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 529; Tacuddin Abdulvehhâb b. Takıyyuddin Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1993), 157.

4 Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullâh, *Keşfu'z-zunûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Musennâ, 1941), 2/1116; Kemal Tiftik, *Kadı Beyzâvî'nin Tavâli'ul-Envâr'ının Mustafa Sıtkı'ya Ait Tercümesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1997), 18.

5 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1879; Feyyaz Özel, *Kadı Beydâvî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri (Minhâcu'l-Vusûl Adlı Eseri Bağlamında)* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016), 10-18.

6 Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullâh b. Ömer, *el-Ğâyetu'l-kusvâ* (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2008), 1/68-75.

belagat yönünden istifade ederken kelimî görüşlerinden etkilenmiştir.⁷

Beyzâvî üslup açısından kısa ve öz ifadeleri tercih eder. Bazı yerler öylesine kısa ve özdür ki çoğunlukla ilim ehline hitap eder. Bu nedenle ilmi yetkinliğini ispatlamak isteyen birçok âlim ona hâşiye yazmak istemiştir. Diğer yandan Beyzâvî'nin üslubu açısından eleştirildiği noktalar da bulunmaktadır.⁸ Beyzâvî, esbâb-ı nüzûl ve âyetlerin tefsiri için naklettiği rivayetler hususunda da siyer malzemesinden faydalanmıştır. Özellikle bir âyet hakkında sebep-i nüzûl rivayeti varsa Beyzâvî onu zikretmeye özen göstermiştir. Çoğunlukla da tefsir ve tevillerini ilgili rivayetin bağlamında yapmaya çalışmıştır.⁹ Beyzâvî'nin *Envâr*'ı siyer bilgisine yer vermesi açısından tefsir tarihinde önemli bir yer teşkil eder. Bunda hâşiye ve ta'liklerin payı oldukça büyüktür.

2. Hafâcî ve *Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-râdî* adlı Hâşiyesi

Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî 977/1569-70 yılında Osmanlı hakimiyetindeki Kahire civarında bulunan Seryâkus'ta doğmuştur. Kaynaklarda Hafâce kabilesine mensup olduğu kayıtlıdır.¹⁰ İlk eğitimini dönemin âlimlerinden olan babası Muhammed b. Ömer el-Hafâcî'den (ö. 1011/1602) almıştır. Arap Dili ve Belagati derslerini ise dönemin Sibeveyh'i olarak andığı dayısı Ebû Bekr eş-Şenevânî'den (ö. 1019/1611) tahsil etmiştir. Hafâcî'nin ilim aldığı diğer hocaları, Nüreddin ez-Zeyyâdî (ö. 1024/1615), İbn Gânim Nüreddin el-Makdisî (ö. 1004/1596), Cemâleddin el-Alkamî (ö. 994/1585), Şemseddin eş-Şâmî (1012/1603) ve Ahmed el-Înâyâtî (1014/1605)'dir.¹¹

Hafâcî, Kahire dışında ilk seyahatini Hicaz'a yapmıştır. Burada dini vecibesini ifa etmenin yanında dönemin Mekke müftüsü Ali b. Cârullah (ö. 1010/1601) ve Ali b. İsmail el-İsferâyîni'den (ö. 1007/1598) dersler almıştır. İkinci seyahatini İstanbul'a yapan Hafâcî, buradaki ilmî ortamdan yararlanmış ve birçok âlimden istifade etmiştir. Aldığı dersler sırasında hocalarının dikkatini çeken Hafâcî devlet adamlarıyla da diyalog kurmuş ve bir süre sonra Rumeli kadılığına, ardından Üsküp ve Selanik kadılığına tayin edilmiştir. Sultan IV. Murad'ın takdirini kazanan Hafâcî, terfi ettirilerek memleketi Mısır'a kazasker olarak gönderilmiştir.

7 Mehmet Bağış, *Beydâvî Tefsiri'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlili* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 15-21.

8 Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 58.

9 Bağış, *Beydâvî Tefsiri'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlili*, 90.

10 Muhibbî, Muhammed Emin b Fazlullah b Muhibbillah ed-Dımaşkî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yanî'l-karnî'l-hâdî aşer* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1/331; Adil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1988), 1/75.

11 Hafâcî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Reyhânetu'l-elibbâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/327-329.

İstanbul'da hakkında çıkan dedikodular sonucunda tekrar İstanbul'a çağırılmış ve Şeyhülislam Yahya Efendi (1053/1644) ile arası bozulunca görevden alınıp bir miktar maaş bağlanarak Mısır'a geri gönderilmiştir. Ömrünün son zamanlarında eser telifi ve ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. 1069/1659 yılında Kahire'de vefat etmiştir.¹²

Înâyetu'l-Kâdi ve kifâyetu'r-râdi, Kâdi Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* isimli tefsirine yazılan hâşiye olup, Şihâbüddin el-Hafâcî'nin en hacimli eseridir. Hafâcî, eserin mukaddimesinde kısaca Beyzâvî'nin tefsirini neden seçtiğini edebî bir dille anlatmış, müellifin hayatı hakkında bilgiler vermiştir. Hafâcî, Beyzâvî üzerine hâşiye yazma nedenlerini, Beyzâvî'nin bazen ağdalı bir dil kullanması, ifadelerinin ve fikirlerinin orijinal olması ve kendisine kadar yazılan hâşiyelerin yetersiz kalması olarak açıklamıştır.¹³

Eserin dili genel olarak sade ve anlaşılırdır. Ancak mukaddime gibi bazı yerlerde oldukça edebî bir dil kullanılmıştır. O, hâşiyesinde hemen hemen her kelimeyi açıklama yoluna gitmiştir. Hafâcî, eserinde sûrelerin isimleri ve bu isimlerin gerekçeleri, konuları, harflerin ve kelimelerin sayıları, nüzûl tarihleri, zamanlarıyla ilgili bilgilere yer vermektedir. Ayrıca bu hususlarda Beyzâvî'nin hata ettiği veya unuttuğu noktaları ekleyerek düzeltir. Noktalama işaretlerinin kullanılmadığı bu dönemlerde sözlerinin bittiği yere "bitti" ya da "bu sûreye dair ta'likimiz bitti" ifadelerini kullanır. Sûrelerin bittiği kısımlarda Hafâcî, edebî bir kapanış yapar. Bunun en güzel örneği de hâşiyesini bitirirken Nâs sûresinin sonunda yazdığı münacattır.¹⁴

Hafâcî eserinde, Besmele'deki "Allah" lafzına dair izahları, Yûsuf sûresi 5. âyette yer alan rüyanın tarifiyle ilgili açıklamaları gibi konularda geniş izahlar yapmıştır. Bununla birlikte Hafâcî, sahip olduğu bilgi ve donanımın farkında olarak, eserini -başka hâşiyelerde bulunamayacak hususları sebebiyle- övmekten çekinmemiş, bu konuda bazı âlimlerin eleştirisine maruz kalmıştır. Hafâcî *Înâye*'de, soru cevap üslubunu ve muhataba "sen" diyerek hitap etme üslubunu kullanmıştır. Hâşiyesinin dili genel olarak sade ve anlaşılır olup zaman zaman edebî ifadelerle yer vermiştir. Eserinde birçok kaynaktan faydalanmış ve müracaat ettiği müellifler için bazı özel sıfatları tercih etmiştir. Örneğin Beyzâvî'den bahsederken genellikle "musannif" bazen de "kâdi" demektedir.¹⁵

12 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yanî'l-karnî'l-hâdi aşer*, 1/333.

13 Hafâcî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Înâyetu'l-Kâdi ve kifâyetu'r-râdi* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/4-5.

14 Hafâcî, *Înâyetu'l-Kâdi ve kifâyetu'r-râdi*, 9/610-611; Nihat Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 88-89.

15 Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri*, 90-91.

3. Şihâbüddin el-Hafâcî'nin Beyzâvî Tefsirine Siyer-Tefsir İlişkisi Bağlamındaki Tenkitleri

Şihâbüddin el-Hafâcî hâşiyesinde Beyzâvî tefsirinin bazı hususlarını değerli bulmanın yanında bazılarını da birtakım eleştiriler getirmiştir. Bu tenkitlerin bazıları Beyzâvî'nin kullandığı ibarelerle alakalı bazıları da tercih ettiği görüşlerle ilgilidir. Bu bağlamda Hafâcî tenkitlerini yaparken bazı konularda sert bir dil kullanmıştır. Fakat o, eleştirilerini genel olarak seviyeli bir dille yapmıştır. Bunun yanında haksız yere Beyzâvî'yi eleştirenlere karşı onu savunmuştur.¹⁶

Hafâcî'nin Beyzâvî'yi tenkit ettiği hususlardan birisi siyer rivayetlerinin kullanıldığı konulardır. Bunlar, siyer-tefsir ilişkisinin irdelendiği konular arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Hafâcî'nin Beyzâvî'ye yönelttiği eleştirileri; uydurma rivayetlerin kullanımı, rivayetin yanlış aktarımı, bazı rivayetlerin esbâb-ı nüzûl kategorisinde değerlendirilmesi, Zemahşerî'den etkilenecek aktardığı hatalı rivayetler gibi başlıklar altında toplanabilir.

3.1. Uydurma Rivayetlerin Kullanımı

Hafâcî'ye göre; Beyzâvî'nin uydurma rivayetleri aktardığı yerlerden biri Bakara sûresi 14. âyetin¹⁷ tefsiridir. Söz konusu rivayet şu şekildedir:

“...Abdullah b. Übey ve arkadaşları bir gün Resûlullah'ın ashâbından bir toplulukla karşılaştılar. Abdullah b. Übey, arkadaşlarına bakın bu sefihleri sizden nasıl uzaklaştıracam dedi. Sonra Ebû Bekr'e gidip elini tutarak dedi ki: “Merhaba Sıddık, Teymoğullarının efendisi, şeyhülislâm, mağarada Resûlullah'ın arkadaşı, malını ve canını onun için harcayan”. Ardından Ömer'in elini tutarak dedi ki: “Merhaba Benî Adiy b. Ka'b'ın efendisi, Allah'ın dininde fâruk, malını ve canını Resûlullah için harcayan”. Sonrasında Ali'nin elini tutarak dedi ki: “Merhaba Resûlullah'ın amcaoğlu ve damadı, Resûlullah'tan sonra Hâşimoğullarının efendisi”. Sonra oradan ayrıldılar. Abdullah arkadaşlarına dedi ki: “Gördünüz mü ne yaptım? Siz de onları gördüğünüzde benim yaptığımı yapın. Onları övün”. Bunun üzerine Müslümanlar Resûlullah'a gittiler ve bu olayı ona haber verdiler. Allah da bu âyeti indirdi.”¹⁸

Münafıkların müminleri aldattıklarını konu alan bu âyetle ilgili verilen yukarıdaki rivayetin Hafâcî tarafından iki yönüyle eleştirildiği görülmektedir.

16 Bk. Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri*.

17 İman edenlerle karşılaşınca “inandık” derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise “Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz” derler.

18 Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018), 18.

Birincisi, hadis otoritelerinden İbn Hacer'e atıfta bulunarak rivayetin aslı olmadığını söylemesidir. İkincisi ise rivayette Abdullah b. Übey'in Hz. Ali'ye "Resûlullah'ın damadı" şeklindeki hitabıdır. Bu ise anakronik bir ifadedir. Zira âyet hicretin ilk yılında inmiş; Hz. Ali ise Hz. Fâtıma'yla ikinci yılda evlenmiştir.¹⁹

Uydurma rivayetlerin kullanımıyla ilgili olarak başka bir örnek, Bakara sûresi 131. âyetin²⁰ tefsirinde yer alır. "Kile" lafzıyla aktarılan rivayette iki yeğenini İslam'a davet eden Abdullah b. Selâm'dan bahsedilir. Resûlullah'ın Tevrat'ta zikredilmesiyle alakalı sözlerini desteklemek için bu âyetin indirildiği aktarılır. Hafâcî, bu rivayeti hadis kitaplarında ve müsned tefsir rivayetlerinin içerisinde bulamadığını zikreden Suyûtî'ye atıf yaparak eleştirir.²¹

3.2. Rivayetin Farklı Aktarımı

Hafâcî'nin Beyzâvî'yi eleştirdiği konulardan biri de rivayetin yanlış aktarımıdır. Bu konuda, Bakara sûresinin 217. âyetinin²² tefsirinde yer alan rivayet ele alınabilir. Âyette haram aylarda savaşmanın hükmünden bahsedilir. Bu bağlamda Beyzâvî'nin aktardığı rivayette yer alan olayın ne zaman gerçekleştiği ile ilgili bilginin siyer kaynaklarında farklı olduğunu iddia eden Hafâcî, rivayetin hatalı olduğunu ifade eder. Haberde Cemâziyelâhîr ayı olarak bahsedilen ayın Recep ayı olduğunu beyan eden Hafâcî, seriyyenin savaşmak için değil Kureyş'in durumunu öğrenmek için gönderildiğini zikretmiştir. Ayrıca Beyzâvî'nin âyetin başında "sana haram ayda savaşmanın hükmünü soruyorlar" ifadesinin müşriklere isnad etmesini yanlış bulan Hafâcî, bu soruyu soranların ashâb olduğunu belirtmiştir.²³

Aynı şekilde Hafâcî'nin eleştirdiği diğer bir rivayet, Hâlid b. Velid'in Müslüman oluşunun tarihinin yanlış verilmesiyle ilgilidir. Musannif bu rivayete Fetih sûresi 24. âyetin²⁴ tefsirinde yer verir. Hudeybiye'de Müslümanların

19 Hafâcî, *Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-râdî*, 526.

20 Çünkü rabbi ona, "Bana teslim ol" buyurmuş; o da, "Âlemlerin rabbine teslim oldum" demişti.

21 Hafâcî, *Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-râdî*, 1/394.

22 Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahtır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahtır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır. Güçleri yeterse sizi dininizden çevirinceye kadar durmadan sizinle savaşsınlar. İcinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennemnin dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdırlar.

23 Hafâcî, *Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-râdî*, 2/512-513.

24 Mekke vadisinde size onları yenmeyi nasip ettikten sonra onların ellerini sizin

üzerine gelen orduya karşılık Resûlullah'ın Hâlid b. Velid komutasında bir ordu gönderdiğini nakleder. Fakat Hafâcî, bu rivayetin tenkide uğradığını ve Hâlid b. Velid'in Müslüman oluşunun siyer kaynaklarına göre Hudeybiye'den sonra olduğunu belirtir.²⁵

3.3. Bazı Rivayetlerin Esbâb-ı Nüzûl Kategorisinde Değerlendirilmesi

Beyzâvî, bazen bir rivayeti âyetin sebep-i nüzûlü olmasa da onunla ilişkilendirir. O, Bakara sûresi 229. âyetin²⁶ inmesine sebep olarak Abdullah b. Übey b. Selûl'ün kızının kocasını sevmeyişi, hatta onu çirkin bulduğu ve aldığı mehri vermesi karşılığında boşandığı hakkındaki rivayeti naklemektedir.²⁷ Ancak Hafâcî, Taberî'nin (ö. 310/923) de âyetin tefsirinde bu rivayeti naklettiğini kaydeder. Hafâcî'ye göre Taberî, bu rivayetle ilgili olarak sebep-i nüzûl ibaresine yer vermez. Ancak Taberî, bu âyetin Sâbit b. Kays ve karısı Cemile hakkında indiğini aktarır.²⁸ Ama yine de Hafâcî, rivayetin lafzında "bunun üzerine indirildi" ibaresinin yer almadığını belirterek bu rivayeti tenkit etmiştir.

3.4. Zemahşeri'den Etkilenerek Aktardığı Rivayetler

Beyzâvî'nin en önemli kaynakları arasında Zemahşerî tefsiri yer alır. O Zemahşerî'den genel anlamda dil ve belagat konularında yararlanmış olmakla birlikte başka hususlarda ondan etkilenmiştir. Bunlardan biri de esbâb-ı nüzûl rivayetleridir. Beyzâvî'nin Nisâ sûresinin 7. âyetinin²⁹ tefsirinde yer verdiği habere

üzerinizden, sizin ellerinizi de onların üzerinden çeken de O'dur. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.

25 Hafâcî, *Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-râdî*, 531; İbn Sa'd Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 4/190.

26 Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. (Eşlerin) Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.

27 Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2017), 141.

28 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 4/556.

29 Anne babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere pay vardır; yine anne babanın ve akrabanın bıraktıklarından kadınlara da pay vardır; azından çoğundan, belli pay.

göre Evs b. Sâmit vefat etmiş ve ardında eşini ve kız çocuklarını bırakmıştır. Evs'in amcaoğulları da câhiliye adeti olarak onun eşini ve kız çocuklarını mahrum bırakıp mirasa el koymuşlardır. Evs'in eşi de Resûlullah'a gelerek durumunu anlatmış ve âyet bunun üzerine inmiştir.³⁰

Hafâcî'nin bu rivayete eleştirisi vefat eden sahâbînin adının yanlış aktarımı hususundadır. O, sahâbînin adının Evs b. Sâbit olması gerektiğini, çünkü Evs b. Sâmit'in Hz. Osman'ın halifelik dönemine kadar yaşadığını belirtmiştir.³¹ Zemahşerî'ye kadar yazılan esbâb-ı nüzûl eserleri ve tefsir kitaplarında sebeb-i nüzûl olarak zikredilen bu rivayette sahâbînin isminin Evs b. Sâbit olarak geçmesi Hafâcî'yi doğrulamaktadır.³² Ayrıca bu bilginin Zemahşerî tefsirinde bulunması, Hafâcî'nin Beyzâvî'nin Zemahşerî etkisinde kaldığı yönündeki eleştirisini haklı çıkarmaktadır.³³ Beyzâvî'nin tefsirinde bu hatayı ilk fark edenin Hafâcî olduğu göz önünde bulundurulduğunda onun hâşiyesinin önemi ortaya çıkar.

Beyzâvî Nisâ sûresi 84. âyetin³⁴ tefsirinde yer verdiği rivayette Rasulullah'ın Bedr-i Süğrâ'da insanları savaşa davet ettiği ve insanların bundan hoşlanmaması üzerine âyetin indiği, ardından Resûlullah'ın sadece yetmiş kişiyle savaşa gittiği ve gelmeyenleri önemsemediği anlatılır.³⁵ Hafâcî, Beyzâvî'nin yer verdiği bu rivayette savaşa gelen kişilerin sayısının hatalı verildiğini, doğru sayının bin beş yüz olduğunu belirterek onun Zemahşerî etkisinde kalarak böyle bir yanlışla düştüğünü söyler.³⁶ Hafâcî'nin eleştirerek naklettiği bu bilgi, bazı siyer ve meğazi eserlerinde, hicretin dördüncü yılında gerçekleşen ve Ebû Süfyan'ı karşılamak için çıkan bedr-i mev'id seferine aittir. Bu sefere Resûlullah'la birlikte bin beş yüz kişinin katıldığı bilinmektedir.³⁷

30 Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 223.

31 Hafâcî, *Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-râdî*, 3/213.

32 Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 3/33.

33 Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili fî vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 1/466.

34 Şu halde Allah yolunda savaş. Sen ancak kendinden sorumlu olursun. Müminleri de teşvik et. Allah, inkâra sapanların gücünü kıracaktır. Allah'ın gücü daha çetin, cezası daha şiddetlidir.

35 Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 249.

36 Hafâcî, *Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-râdî*, 3/319.

37 Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Meğâzî* (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 1/387.

3.5. Rivayetteki İfadelerden Olayın Zamanının Yanlış Anlaşılması

Bir metnin üslubu içerisinde ifadelerin karmaşık olması yanlış anlamalara sebep olabilir. Hafâcî, Beyzâvî'nin tefsirine yaptığı hâşiye ve ta liklerde buna özen göstermiş; zaman zaman onun üslubunu eleştirmiştir. Çünkü Hafâcî, Beyzâvî'nin esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde kullandığı ifadelerin, anlatı içerisindeki olayların zamansal açıdan karıştırılmasına sebep olabileceğini düşünür. Bu konuda Haşr sûresinin sebep-i nüzûlü hakkındaki eleştirisi örnek verilebilir. Rivayete göre Resûlullah Medine'ye geldiğinde Nadiroğulları ile bir anlaşma yaptı ve bu anlaşmada Nadiroğulları tarafsız kalmayı kabul etti. Bedir Savaşı kazanılınca onun Tevrat'ta zafer kazanacak peygamber olarak anlatılan kişi olduğunu söylediler. Fakat Uhud savaşında mağlup olunca Nadiroğulları şüpheye düşüp anlaşmalarını bozdular. Ardından Ka'b b. Eşref kırk kişiyle Mekke'ye gitti ve Ebû Süfyan'la anlaştı. Bunun üzerine Resûlullah, Ka'b'ın öldürülmesini emretti. Sonra Resûlullah, Nadiroğullarını kuşattı ve sonunda sürgünle cezalandırıldılar. Haşr sûresi de bu olay üzerine indirildi. Hafâcî, bu sözlerden; Ka'b'ın öldürülmesinden sonra kuşatmanın gerçekleştiğinin anlaşıldığını, fakat Ka'b'ın, Uhud savaşından önce öldürüldüğünü ve siyer kitaplarının da bunu doğruladığını zikrederek bu konuda Beyzâvî'yi tenkit eder.³⁸

Sonuç

Dirâyet tefsirleri içerisinde şöhret bulmuş Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzil* adlı eseri, tefsir tarihi açısından değerli bir eserdir. Onun değerini artıran başka bir husus ise üzerine yazılmış hâşiye literatürüdür. Bu hâşiyeler onun tefsirine katkılar sunmakla birlikte birçok konuda onu tenkit etmiştir. Beyzâvî hâşiyeleri içerisinde Hafâcî'nin *Înâye*'sinin ayrı bir yeri vardır. Bir Osmanlı kadısı olan Şihâbüddin el-Hafâcî, Beyzâvî'nin metninde problemli bulduğu bazı noktalarda onu tenkit etmiştir. Bunlar içerisinde siyerle ilişkili rivayetler de bulunmaktadır. Hafâcî, siyer kaynaklarına atıf yaparak onun tercih ettiği bazı nakillerin makbul siyer haberlerine uygun olmadığını belirtmiştir. Hafâcî'nin yapmış olduğu tenkit ve tashihler daha çok farklı anlamalara yol açabilecek bilgilere yöneliktir. O kabul görmüş bilgilerle uyuşmayan verileri tespit ederek Beyzâvî'nin metnine ciddi katkı sunmuş ve kendisinin siyere olan hâkimiyetini göstermiştir. Hafâcî'nin tenkitlerinde Beyzâvî'nin rivayetleri temriz³⁹ sığasıyla vermesi mazur

38 Hafâcî, *Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-râdî*, 1/387; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik Cemâluddîn, *es-Sîratu'n-Nebeviyye* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1955), 2/57.

39 Rivayetin zayıflığına işaret etmek için kullanılan terim.

görülmemiştir. Çünkü Hafâcî'ye göre bu usul âyetlerin bağlamından koparılarak farklı anlaşılmalarının önüne geçemeyecektir. Dolayısıyla sıhhatinde sorun bulunan rivayetlere ilmî tartışmalarda yer vermek sorunları çözmek yerine daha da büyütecektir. Hafâcî'nin Baydâvî'ye yönelik eleştirilerinin biri de konu hakkında yeterince açıklamaya yer verilmemesi durumunda bilgilerin karıştırılması ve yanlış anlamalara yol açması tehlikesidir. Bu bağlamda Hafâcî, âyetlerin tefsiri hakkında muteber kaynakların kullanımını önemseyerek gördüğü çelişkileri zikretmekten çekinmemiştir.

KAYNAKÇA

- Bağış**, Mehmet. *Beyzâvî Tefsiri'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Beyzâvî**, Nâsiruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer. *el-Ğâyetu'l-kusvâ*. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2008.
- Beyzâvî**, Nâsiruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, Birinci Baskı, 2017.
- Hafâcî**, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Înâyetu'l-Kâdî ve kifâyetu'r-râdî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Hafâcî**, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Reyhânetu'l-elibbâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Hamevî**, Şihâbüddin Ebu Abdillâh Yakut b. Abdillâh er-Rumî. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- İbn Hişâm**, Ebû MuhammedAbdumelik Cemâluddin. *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, İkinci Baskı, 1955.
- İbn Sa'd**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Kâtip Çelebî**, Mustafa b. Abdullâh. *Keşfu'z-zunûn*. Bağdat: Mektebetu'l-Musennâ, 1941.
- Maden**, Şükrü. *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil Hâşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 1. Basım, 2005.
- Muhibbî**, Muhammed Emin b Fazlullah b Muhibbillah ed-Dımaşkî. *Hulâsatü'l-eser fi a 'yani'l-karni'l-hâdi aşer*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Nüveyhid**, Adil. *Mu'cemu'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 3. Basım, 1988.
- Öz**, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Özel**, Feyyaz. *Kâdî Beyzâvî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri (Minhâcu'l-Vusûl Adlı Eseri Bağlamında)*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016.
- Subkî**, Tacuddin Abdülvehhâb b. Takıyyuddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. Cize: Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1993.

- Taberî**, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tiftik**, Kemal. *Kadı Beyzâvi'nin Tavâli'ul-Envâr'ının Mustafa Sıtkı'ya Ait Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Uzun**, Nihat. *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Vâhidî**, Ebu'-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018.
- Vâkıdî**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, Üçüncü Baskı, 1989.
- Zemahşerî**, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki'ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Altıncı Baskı, 2015.
- Zerkeşî**, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957.

TERCÜMELER
TRANSLATIONS



Tercüme / Translation

Suudi Arabistan'daki Kaya Sanatı Çalışmaları Üzerine Eleştirel İnceleme

Majeed Khan*

Çev: Hakan Temir**

Suudi Arabistan Krallığı'ndaki "Kapsamlı Arkeolojik Araştırma Programı" sonucu Eski Eserler ve Müzeler Dairesi himayesinde yürütülen çok sayıda kaya sanatı alanı kaydedildi. Bu alanlar hakkında *Journal of Saudi Arabian Archaeology: Atlâl*'da¹ kısa raporlar yayınlandı; işin doğrusu Anati'nin² çalışmaları (1968, 1972, 1974) dışında, Suudi Arabistan'ın kaya sanatı üzerine çok az çalışma neşredilmiştir. Sonrasında Anati'nin Orta Arabistan kaya sanatı (1968, 1972, 1974) için tasarladığı tarihlendirme ve analitik şema yöntemlerini içeren metodu kullanılarak, Hanakiya (Courtenay-Thompson 1975) ve Arabistan kaya sanatı (Zarins 1980,1982,1985) üzerine makaleler yayımlanmıştır.³

* Dr., Danışman arkeolog, Suudi Arabistan Turizm ve Antikalar Komisyonu, P.O. Box 3734, Riyad 11481, Suudi Arabistan Krallığı; e-Mail: majeedkhan1942@yahoo.com. (Consultant archaeologist, Saudi Commission for Tourism and Antiquities, P.O. Box 3734, Riyadh 11481, Kingdom of Saudi Arabia; e-Mail: majeedkhan1942@yahoo.com). *East and West*, December 1998, Vol. 48, No. 3/4 sayısında yayımlanan bu çalışmanın tercüme izni alınmıştır.

** Doç. Dr., Tokat Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, h.temir@hotmail.com, orcid: 0000-0002-4142-6310.

1 Bk. أطال : حولية الآثار العربية السعودية. (Çev).

2 Emmanuel Anati, 1930'da Floransa'da Yahudi kökenli bir ailede dünyaya geldi. Daha sonra Kudüs'e taşındı ve 1952'de İbrâni Üniversitesi'nden arkeoloji bölümünden mezun oldu. 1959'da Harvard Üniversitesi'nde antropoloji ve sosyal bilimler alanında uzmanlaştı ve 1960 yılında doktora derecesini aldı. 1950'lerde kaya oymaları Avrupa'daki en büyük kaya sanatı alanlarından biri olan Val Camonica'yı keşfetti. 1964 Yılında tarih öncesi ve kabile sanatını incelemek ve bu kültürel mirasın geliştirilmesine katkıda bulunmak için Capo di Ponte'de Centro Camuno di Studi Preistorici'yi (CCSP) kurdu. Bk. https://en.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_Anati (Çev).

3 Bu yazarın Anati'nin kitapları hakkında ayrıntılı bir eleştiri yazısı Atlâl'da (14. Baskı) yayımlanmıştır.

1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında, Suudi Arabistan'ın uzak bölgelerinde geniş çaplı arkeolojik araştırmalar başladığında, arkeologlar ya kaya sanatı alanlarını dikkate almadılar ya da elde edilen veriler detaylı ve özenli bir şekilde kaydedilmedi. Çoğunlukla, erişimi kolay veya çarpıcı bir şekilde tasvir edilen alanlar kayıtlara girdi. Kaya oymaları ve yazıtlar birbirine girdiğinde epigrafistler, petroglifleri sıklıkla ihmal ettiler. Böylece kaya sanatı uzun süre bilinmezlikte kaldı. Bu durumda, Anati'nin Orta Arabistan'daki kaya sanatı üzerine yaptığı öncü nitelikteki çalışması (1968, 1974), arkeologlar ve kaya sanatı öğrencileri tarafından ayakta alkışlandı. Bu alanda ilklerden olmasıyla Arabistan'ın diğer bölgelerinden gelen materyaller de onun çalışmasına atıfta bulunularak tarihlendirildi ve sınıflandırıldı (örneğin, Zarins 1981, 1982). Kaya sanatı çalışmaları Suudi Arabistan'da daha büyük bir ölçekte başladığında ve *Atlâl*'da (1985-1992) raporlar yayınlandığında bile, Michael Jung'un (1991b) daha da yakın tarihli bir makalesi hâlâ Juris Zarins'in eski çalışmasına ile Anati'nin tarihlendirmesine ve sınıflandırmasına bağlıydı. Ayrıca Kuzey Yemen'deki kaya resimleri, Anati'nin Arabistan'daki çalışmalarıyla bağlantılı olarak yorumlanıp tarihlendirilmişti.

[Anati'nin alandaki öncülüğüne rağmen] Suudi Arabistan'ın orta ve güney kısımlarının daha yakın tarihli kaya sanatı ve epigrafi araştırmaları (Kabawi, Khan & Zahrani 1990), Anati'nin tarihlendirme, analiz ve yorumlarının yeniden değerlendirilmesi ve çalışmalarının yeni kanıtlar ışığında gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Anati'nin bu alanları bizzat ziyaret etmediğini ve çalışmalarının tamamının 1951-52 Philby-Ryckmans-Lippens keşif gezisi tarafından kendisine sağlanan fotoğraflara dayandığını söylemek dikkate değerdir. İşin doğrusu Anati'nin yöntemi, Orta Arabistan kaya resimlerini aşağıdaki oldukça genelleştirilmiş ve esnek dönemlere bölmekten ibaretti:

Dönem	Tarih Aralığı
İslâm	m.s. 622'den sonra
Okuryazarlık Dönemi	m.s. 650-1000
Geç Avcılık ve Çobancılık	m.ö. 500-1200
Orta Avcılık ve Çobancılık I	m.ö. 1000-2000
Orta Avcılık ve Çobancılık II	m.ö. 2000-3000
Orta Avcılık ve Çobancılık III	m.ö. 3000-4000
Erken Avcılık ve Çobancılık	m.ö. 4000-6000
İlk Avcılar	m.ö. 6000'den önce

(Anati 1968: 160)

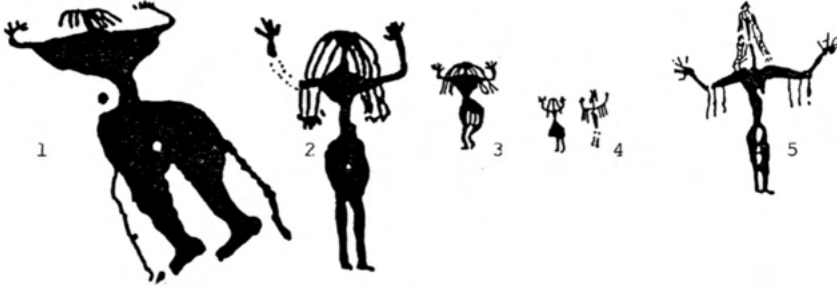


Şekil 1- Anati'nin Orta Arabistan üzerine kitaplarından alınan kaya oymaları: 1-6. Kaya K-59 (Anati 1974: 96); 7. Zât Hami Sitali⁴ (Anati 1974: 47); 8. Mahaş Sitali (Anati 1972: 150).

Anati, otuz beş figürü tespit edip ve yukarıdaki sınıflandırmaya yerleştirmiştir. Yine de sınıflandırmada bir muğlaklık görünüyor. Figürleri üretmek, büyük ölçüde figürlerin şekline, ana hatlarına, boyutuna ve 'hiyerarşik/ast üst/kazınma vakti' özelliklerine bağlıdır. Fakat bu yaklaşım yine de belirsizdir. Buna göre, 'zarif ve genelleştirilmiş şekil' (Necd Hair Stili için yaptığı tanım) ve 'vücudu tamamen veya kısmen oyulmuş/gagalanmış oldukça zarif hayvan figürleri' (Samma Stili için yaptığı tanım) arasındaki farkın temelini ayırt etmek pratik olarak imkânsızdır. Basit morfolojik genellemeler de yetersizdir. Anati'nin Orta Arap kaya sanatının tarihlendirmesi, stilizasyona dayanmaktadır. Ancak Anati, bir figürü Avcılık ve Çobancılık II, bir diğerini de Avcılık ve Çobancılık III evresinde göstermesinin herhangi bir nedeni yoktur. Tarihlendirmesinin hangi kanıtlara dayandığına dair hiçbir fikrimiz yok. Tarihlendirmesini bölgenin arkeolojisiyle ilişkilendirmek için de herhangi bir girişimde bulunmuyor. Bazı durumlarda evreleri sınıflandırması patinadaki farklılığa dayansa da, kaya sanatını farklı kronolojik evrelere göre nasıl sınıflandırdığını hâlâ bilmiyoruz; örneğin, Yazı Öncesi Avcılar ve Çobanlar Dönemi, Geç, Orta, I, II ve III olarak alt bölümlere ayrılmıştır, ancak önerilen aşamaları ve bunların tarihlendirilmesini destekleyen hiçbir kanıt sağlamamaktadır. Sınıflandırma ve tarihlendirme konusundaki kuşkular, Orta Avcılık ve Çobancılık III'ün hangi kanıta dayanarak

⁴ Dhat-Badan, Dhat-hami, Zat-Badar eski Araplarda dağ keçisi formundaki dişi kraliçedir. Bk. <https://ms.wikitreve.com/wiki/Dhat-Badan> (31.12.2021) (Çev).

en eski olarak kabul edildiği ya da diğer alt aşamaları nasıl tarihlendirdiği hiçbir zaman açıklığa kavuşturulmamıştır.



Şekil 2- Anati'nin Orta Arabistan üzerine kitaplarından alınan kaya oymaları: 1-2. Uzun saçlı kadın; 3. İslâmi Dönem; 4. Okuryazarlık Dönemi; 5. Okuryazarlık Öncesi Dönemi

Anati'ye göre her figürün kendi figüratif repertuarı vardır ve her repertuarın sahneler ve kompozisyonlara yaklaşımları birbirinden farklıdır. Ayrıca kültürel farklılıkların figürlere yansımış olabileceğini ve tarz farklılıklarının insan gruplarındaki kültürel farklılığa işaret edebileceğini söyler (1972: 30). Ancak benzer tarzdaki figürleri kendi tanımına göre sınıflandırmaz. Ortak özellikler taşıyan ve aynı tarzda tasvir edilen bazı kadın temsillerinin yine de farklı tarihli olmaları, yaratılan kafa karışıklığına bir örnektir. Bunlardan biri (Şekil 2.1) 'Uzun Saçlı İnsanlar Stili' (m.ö. 1200-500) içerisinde yer almaktadır; diğeri (Şekil 2.3) İslâmi Dönem'e dâhildir (m.s. 622'den sonra). Her sitili ayrı ayrı tanıma ve sınıflandırmadaki bu başarısızlık, Anati'nin çalışmasının önemli bir eksikliğidir. Örneğin, K-59 kayası üzerinde tasvir edilen figürler (Şekil 1) Zât Hami Stili olarak sınıflandırılmıştır. Anati'nin Zât Hami Stili tanımına bakarsak, bu kayadaki figürlerden hiçbirinin, Zât Hami Stili için yaptığı 'karakterize edilmiş küçük boyutlu stilize hayvanlar' tanımına uymadığını görürüz. Gövde oldukça ihmal edilmiş ve ağırlıklı olarak ön kısım oyulmuştur. Öküzlerin bir kısmı boğa olarak görünürken, hayvanların çoğu hareket halinde görünür ve bunlar büyük sürü izlenimi verirler. Antropomorfik figürler melez olup boynuzları vardır, bu da hayvana özel bir önem verildiğini gösterir (1970: 122).

K-59 kaya figürlerine baktığımızda (Şekil 1), üzerlerinde Zât Hami Stilinin belirli özelliklerini göremeyiz. Örneğin, Şekil 1.2 bir öküzünki, Anati'nin Zât Hami Stili tanımıyla çelişen bir gövdeye sahiptir. Şekil 6'daki hayvan bütündür ve profilden tasvir edilmiştir; Şekil 1.5, vücudu tamamen gagalanmış olarak tasvir edilen kimliği belirsiz bir hayvan gibi görünmektedir; Şekil 1.2, Şekil 1.1'deki yaylı boynuzların aksine V-şekilli boynuzları göstermektedir. Böylece her bir K-59 kaya figürü, özelliklerinde ve biçiminde farklılıklar gösterir ve bunların hiçbirisi Zât Hami Stili tanımına uymaz. Ayrıca, Şekil 2.3, Şekil 2.2'dekine benzer

özelliklere sahiptir. Her ikisi de bele kadar uzanan uzun saçları, yarı yukarı kaldırılmış kolları, uzanmış parmakları olan açık avuç içi, üçgen gövde, küçük boyun ve dar bel ile gösterilmiştir. Bu iki figürün özellikleri benzer olmasına rağmen, Anati onları farklı tarihlendirmiş ve iki farklı döneme ayırmıştır. Şekil 2.2 Uzun Saçlı İnsanlar Modeli altında, Şekil 2.3 ise İslâmî Dönem’de yer almaktadır. Öte yandan, tüm farklı özellikleriyle Şekil 2.5, yazı öncesi dönemde Şekil 2.2’ye dâhil edilmiştir. Bu, Anati’nin bazen kendi tanımlarının karakteristik özelliklerini görmezden geldiğini, figürleri çeşitli biçimlere ayırdığını ve ortak veya farklı biçim özelliklerini dikkate almadan ayrı ayrı tarihlendirdiğini göstermektedir.



Şekil 3- 1. Anati tarafından Abha’da bir yazıtla ilişkilendirilmiş m.ö. 5000-1200 yıllarına tarihlenen hayvan başlı kadın figürü.

Şekil 2’de yer alan tüm figürler, sözde efsanevî dişiler veya tanrıçaların temsillerinin temel özelliklerinde benzer olduğunu ortaya koymaktadır. Bunları farklı tarzlara veya aşamalara ayırmak için iyi bir neden yoktur. Görünüşe göre aynı modele, aynı zamana ve kültüre aittirler. Anati 1. bölümü (s. 68-69), hayvan benzeri bir yüze sahip şematik bir insan figürü içeriyordu. O bunu ‘Yazı Öncesi’ temsili olarak değerlendirirken, aynı bölgeye yaptığım son ziyaretimde İslâm öncesi ‘Azun’ adında bir tanrıdan bahseden yazıtla bağlantılı olarak benzer bir figür buldum (Şekil 3). Böylece Anati’nin tarihlendirmesinin hatalı olduğu bir kez daha ortaya çıktı.

Anati’nin tarihlemesi ve model sınıflandırması sadece yetersiz arkeolojik ve ya teknik temellere dayanmayıp aynı zamanda vardığı sonuçlar da varsayımsaldır. Anati 4. bölümü, E. Techerno tarafından yazılmış “fauna analizi” üzerine bir bölüm içermektedir. Techerno bir yerde şöyle yazmıştır: “Zât Hami Stili ile bir Hint gravür tarzı arasındaki belirgin benzerlikler çok ilgi çekicidir. Gravür tekniği bir Hint kaynağından türetilmişse, hem sanatsal üslubun hem de sığırların ve

belki de tüm kültürün Mezopotamya yoluyla tanıtıldığını tahmin edebiliriz.” (Anati 1974: 240-41). Bu iddialar, oldukça stilize edilmiş tek bir sığır temsiliinin konumuna dayanmaktadır (Şekil 5.3). Zebu, Arabistan’a muhtemelen Tunç/ Demir Çağı’nda oldukça geç tanıtıldı (Clason 1975: 94-95). Techerno’nun 8.000 yıldan önce yalnızca Zebu’nun değil, “tüm kültürün Mezopotamya aracılığıyla Arabistan’a tanıtıldığı” yönündeki önerileri, Anati’nin “Oval Başlı insanların Orta Arabistan’da dördüncü yüzyılın sonlarına doğru ya da m.ö. 3. binyılın başlarında ortaya çıktığını öne sürdüğü” sonuçlarıyla çelişir. (Anati 1068a: 100). Anati ayrıca şunu da ekler, “zenci nüfus, Orta Arap “diasporasında” 2. bin yılın sonuna kadar mutlu bir şekilde yaşamış görünüyor. Bu sırada, bazı dış etkenler, muhtemelen daha güçlü insan gruplarının bölgeye gelişi, onların ani ayrılmalarına neden oldu. O zamandan beri, güzel ve karakteristik kaya resimlerinden hiçbir iz bulunamadı (1964: 181). Anati’nin alanlarına yaptığım son ziyaretim sırasında, yazıtlarla üst üste bindirilmiş veya bunlarla ilişkilendirilmiş birkaç Oval Başlı İnsan figürü buldum (Şekil 4), böylece Anati’nin çalışmalarının sonuçları kadar tüm tarihleme ve sınıflandırmalarının da çeliştiğini anladım.



Şekil 4- Orta Arabistan’daki Cebeli Kevkeb’de bir kaya sanatı paneli. ‘Oval Başlı İnsanlar’ ve uzun saçlı dişi ya yazıtların üzerine bindirilir ya da patinada aynıdır. Cebeli Kevkeb’de ve Cebeli Kâre (جبال الكارة) bölgesinde bu tür birkaç kaya sanatı paneli var. Bu delil, Anati’ye göre m.ö. 4. ve 2. binyıl arasına denk gelen Anati’nin ‘Oval Başlı İnsanlar’ ve ‘Uzun Saçlı Kadınlar’ın tüm tarihlendirmesini ve yorumunu geçersiz kılmaktadır. Aslında ya yazıtlarla birlikte ya da yazıtların üzerine yerleştirilmişlerdir.

Yukarıdaki nedenlerle, aynı sanat tarzının okuryazarlık dönemine kadar ve hatta ondan sonra da devam ettiğini görüyoruz. Yani, 'Oval Başlı İnsanlar'ın göç hikâyesi pek inandırıcı görünmüyor. Ayrıca 'Oval Başlı İnsanlar'ın m.ö. 4. veya 3. binyıla ait olduğuna dair bir kanıt da yoktur. Neredeyse tüm insan figürleri hançer ve kılıçlarla ilişkilendirilmiştir. Anati de uzun saçlı kadın figürlerinden bazılarını İslâm ve okuryazarlık dönemine yerleştirmiştir, ancak m.ö. 5. veya 4. binyılda ortaya çıktıklarına dair hiçbir kanıt sunmamıştır. Jung'un 'Oval Başlı İnsanlar' için Bronz veya Erken Demir Çağı tarihlendirmesine katılıyorum; 'Uzun Saçlı Kadınlar' net olarak Demir Çağı'na dayandırılabilir. Anati'nin 'Oval Başlı İnsanlar'ın m.ö. 2. binyılda bölgeyi terk ettiği yönündeki önerisi tamamıyla mantıksızdır.

Petroglif içeren yirmi yedi kayadan yirmi üçü Cebeli Kâre bölgesinde kaydedilmiştir (Anati 1968b: 9). Philby-Ryckman-Lippen Expedition'ın Eski Eserler ve Müzeler Departmanı'nın araştırma ekibiyle birlikte, Bi'r Himâ, Cebeli Kâre ve Cebeli Kevkeb bölgelerine yakın zamanda yaptığı bir ziyaret sonucunda, kaydettiği yirmi üç kayanın bulunduğu bölgede, buraya dağılmış yüzlerce kaya sanatı paneli ortaya çıktı. Cebeli Kâre ve Cebeli Kevkeb, Himâ'nın kuzeyinde birbirine paralel uzanan bir dizi küçük tepeden oluşur. Burada Cebeli Kâre ve Cebeli Kevkeb'in yanı sıra, üzerinde yüzlerce petroglif ve yazıtın bulunduğu vadiler, açık ovalar, dağılmış çeşitli küçük tepeler ve mostralar⁵ vardır. Philby-Ryckman-Lippens Expedition'ın bölgedeki mevcut tüm kaya sanatı ve yazıt alanlarını kaydetmediğini ve kayıtlarında seçici olduğunu ya da kaydedilen tüm bilgi ve fotoğrafları Anati'ye vermediği izlenimi uyanmaktadır. Belki de Anati son derece seçici davranarak seçilmiş bazı materyaller üzerinde çalışmıştır.

Anati'nin bölgesini (Orta Arabistan) araştırmamız sırasında, tüylü başlıklar takan, mızrak ve kalkan tutan büyük boyutlu insan tasvirlerini kaydettik. Bunlar genellikle doğuya bakan belirgin noktalarda bulunuyorlar. Muhtemelen sanatçılar belirgin noktalarda duran bu figürle bir 'tanrı' olabilecek ortak bir kişiliği temsil etmeyi amaçlamışlardır. Eğer sanatçı, Anati'nin düşündüğü gibi (1968b: 6) kendini tasvir etmek isteseydi, o zaman her figür diğerinden hem görünüm hem de yüz özellikleri bakımından farklı olurdu, oysa durum böyle değildir. Aynı şekilde, Cebeli Kâre ve Cebeli Kevkeb bölgesinde uzun saçlı, üçgen gövdeli, dar belli ve yarı kalkık kollu kadın figürleri de sıklıkla bulunur. Bu figürler, yerel bedeviler tarafından bölgenin ünlü İslâm öncesi tanrıçası ve hükümdarı 'Alia'ya atfedilir. Anati, bu figürleri Geç Avcılık ve Çobancılık Dönemi (m.ö. 5000 - m.ö. 1200) kronolojisine yerleştirir. (1974: 140-41).

5 Mostra, jeolojide herhangi bir jeolojik birimin herhangi bir kazı yapmadan yüzeyde gözlenebilen kısmına verilen isimdir (Çev.).

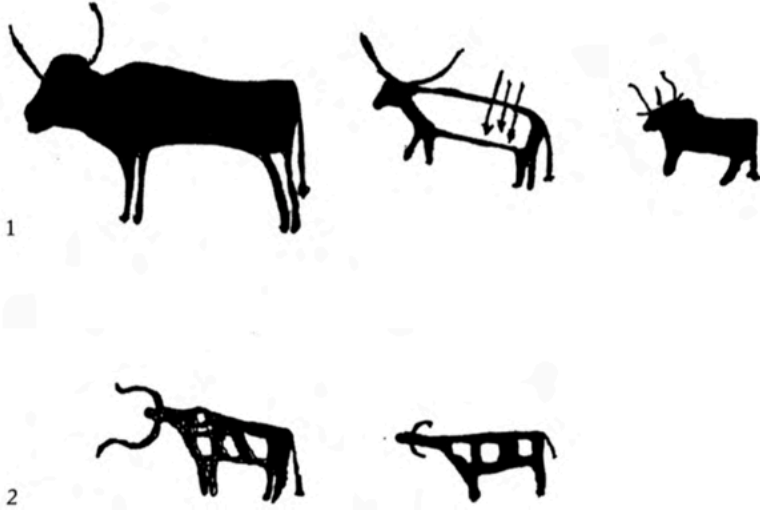
Yakın tarihli bir makalesinde Michael Jung (1991b), Kuzey Yemen'in kaya sanatını Orta Arabistan'ınkiyle karşılaştırdı ve Anati'nin Oval Başlı İnsanlar için tarihlendirmesini eleştirdi. Ayrıca, Kuzey Suudi Arabistan kaya sanatı için Zarins'in (1982) tarihlendirilmesi, sınıflandırılması ve yorumlanmasını vurguladı. Jung, Suudi Arabistan'ın Kapsamlı Arkeolojik Araştırma raporlarına atıfta bulundu ve "bu çalışmaların, şaşırtıcı derecede tekdüze ve hem Orta hem de Kuzey Arabistan'da ortak karakteristik özelliklere sahip kaya resimlerini ortaya çıkardığını" öne sürdü. Bu son derece iddialı karşılaştırma beni şaşırttı, çünkü Cübbe ve Orta Arabistan'ın kaya resimlerinde ne içerik kompozisyonları ne de stilizasyon açısından kesinlikle bir benzerlik yoktur. Cübbe ve Orta Arabistan'dan insan ve sığır figürlerinin karşılaştırmalı bir incelemesi, Cübbe kaya sanatının erken evrelerinin neolitik döneme güvenle atfedilebileceğini (Cübbe sitelerinin çoğunda bulunan taş eserlere ve Cübbe gölü çökellerinin analizine dayanarak tarihlendirildi, bu da yaklaşık günümüzden 7000 ila 5000 önce aktif olduğunu gösteriyor), Orta Arabistan'ın ise Tunç Çağı'nın ötesine geçmediğini ortaya koymaktadır.



Şekil 5- 1. Cübbe'den (Zarin'in Cübbe stili) erkek ve kadın figürleri; 2. Orta Arabistan'dan erkek ve kadın figürleri (Anati'nin Orta Arabistan hakkındaki kitaplarından); 3. 'Avcı Paleti'nin bir parçasının izleri.

Cübbe sığırları büyük boyutlu, bazen çok derin oymalı, bazen alçak kabartmalı olarak tasvir edilmiştir (Şekil 5). Cübbe bölgesinde sadece iki tür boynuz bulunur; biri ileriye doğru çıkıntı yapan, muhtemelen vahşi bir türe işaret eden boynuzlara sahip, diğeri ise genellikle bir insan figürüyle ilişkilendirilen ve belki de evcilleştirilmiş bir hayvana işaret eden geriye doğru eğik boynuzlara sahip türdür (Khan 1933, 1996).

Necran bölgesinde sığırlar çoğunlukla yukarı doğru yükselen boynuzlu Zebu tipindedir (yukarıya bakınız). Çok az sayıda küçük ve öne doğru çıkıntı yapan boynuzlu sığırlar bulunur. Boyutları çok küçüktür ve bazıları boynuzlu insan figürlerini andırır (bkz. Anati 1968). Benzer şekilde, Cübbe insan figürlerinin ve Necran bölgesinin hem tarzları hem de fiziksel özellikleri açısından önemli bir fark vardır.

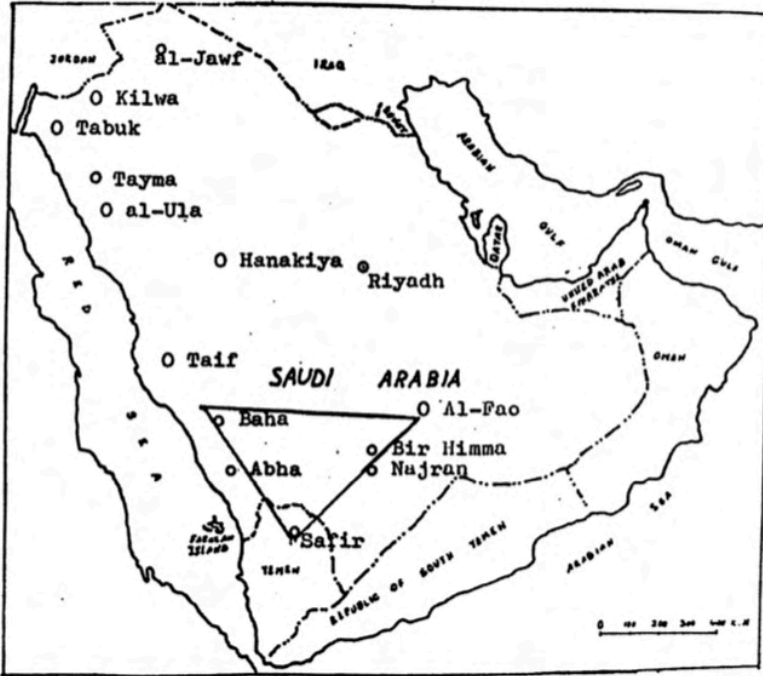


Şekil 6- 1. Güney/Orta Arabistan'dan kayaya oyulmuş sığır figürleri; 2. Cübbe'den kayaya oyulmuş sığır figürleri (Zarin'in Cübbe Stili).

Cübbe'den insan figürleri ya yaylar ve oklar ya da sopalar/bumeranglar tutarken gösterilmiştir. Cübbe'de Zarins'in (1982: 26) belirttiği gibi insan figürleriyle tasvir edilen mızrak, kalkan veya hançer kesinlikle yoktur. Cübbe'deki hemen hemen her kaya sanatı panelini kaydettim; fakat insan figürlerinde hiçbir zaman kalkan veya mızrak bulamadım. Ancak bunlar, genellikle uzun mızraklar, kalkanlar ve hançerlerle ilişkilendirilen Oval Başlı İnsanların kaya sanatında en yaygın olanıdır. Oval Başlıların çoğunda yüz özellikleri gösterilirken, Cübbe kaya sanatı tamamen yüz özelliklerinden yoksundur. Cübbe ile Orta ve Güney Arabistan'ın kadın figürlerinde de oldukça belirgin bir fark vardır (Şekil 6). Yine Cübbe kaya sanatında insan çubuk figürlerinden ve mızraklardan hatalı bir şekilde söz edilmektedir (Jung 1991b: 51). Suudi Arabistan kaya sanatında

çubuk insan figürleri çok geç (Bronz/Demir Çağı) ortaya çıkmıştır (Khan 1989). Zarins (1982) ve Jung (1991b), Kuzey ve Güney Arap Avcılık ve Çobancılık toplumlarının kültürlerindeki benzerlikler konusunda çok zorlayıcı sonuçlara varmışlardır. Ayrıca Anati'nin Orta Arabistan'daki kaya sanatının yaratıcılarının kuzeye taşındığı veya Sina Yarımadası üzerinden Afrika'ya göç ettiği ya da m.ö. 2. binyılın sonunda veya 1. binyılın başında Kızıldeniz'i geçtiği iddiası (Anati 1968b: 182), yazıtların üzerine birkaç Oval Başlı İnsan figürünün bindirildiğini veya bunlarla ilişkili olarak bulunduğunu gördüğümüz için (Şekil 4) tamamen geçersizdir. Bu nedenle, Kuzey Yemen'de (Jung 1991b), geç dönemlere kadardır. Güney Arabistan'da ve hatta daha güneyde Oval Başlı İnsanların varlığını düşünülür.

Kuzey Yemen kaya sanatının (Jung 1991b) Anati'nin Oval Başlı Halkının çizimleriyle benzerlikleri ve Safir ve benzeri bazı figürlerin Semûdi yazıtlarla ilişkilendirilmesi, benim 'Anati'nin Orta Arabistan kaya sanatını tarihlendirmesi hatalı ve geçersizdir' iddiamı destekliyor. Jung'un Cübbe kaya sanatının Orta Arabistan veya kuzey Yemen'den (Bronz/Demir Çağı) çok daha eski (günümüzden 7000-5000 yıl önce) olduğu önerisine katılıyorum. Ayrıca Oval Başlı İnsan figürlerine Necran'ın kuzeyinde başka bir yerde rastlanmaz. Bu özel kültürel grup, Necran'dan Abha'ya ve daha güneyde Kuzey Yemen'de üçgen bir alanda yaşıyordu.

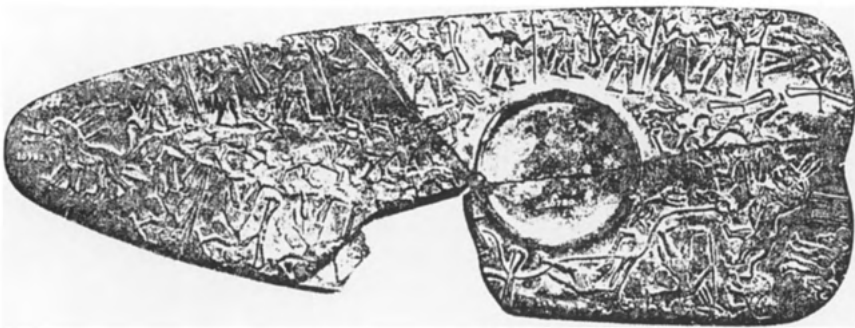


Şekil 7- Suudi Arabistan'daki başlıca kaya sanatı alanlarını ve 'Alia Üçgeni'ni gösteren bir harita.

Oval Başlı İnsan figürleri, Necran'ın kuzeyinde veya Cebeli Kâre ve Cebeli Kevkeb sıradağlarında mevcut değildir. Bişe, Ebha ve Baha bölgesinde, yani kuzeybatı yaylalarında ve daha güneyde Kuzey Yemen'de az sayıda bulunurlar. Bu, Oval Başlı İnsanları tasvir eden kişilerin 'Alia Üçgeni'ni (benim tabirimi) geçmediği ve kültürlerinin çoğunlukla bu Üçgen ile sınırlı olduğu anlamına gelir (Şekil 7). Hicaz, Necid ve Suudi Arabistan'ın kuzeyindeki kaya sanatında Oval Başlı İnsanların bulunmayışı, Anati'nin varsayımsal göç önerisinin de geçersiz olduğunu kanıtlar.

Zarin'in (1982) Cübbe kaya sanatını The Hunters Palette'deki figürlerle üslup benzerliklerine dayalı olarak, Kalkolitik şekline tarihlendirmesi de (Şekil 8) hatalıdır, çünkü gerçeğe değil varsayımlara dayanmaktadır. Palette figürlerinin ne yay ve okları ne de elbise ve tarzları Cübbe figürleriyle benzerlik göstermektedir (Şekil 6). Palet figürlerinde gösterilen uzun mızraklar, elbise ve fiyonklar, Cübbe'nin basit yay ve oklarıyla kesinlikle benzerlik göstermemektedir. Ayrıca palette, Cübbe kaya sanatında olmayan mızrak tutan insan figürleri gösterilmektedir.

Orta ve Güney Suudi Arabistan'ın kapsamlı kaya sanatı ve epigrafiği araştırması sırasında yüzlerce kaya sanatı alanı tespit edilmesine rağmen, ne yazık ki bu alanların yakınında veya çevresinde hiçbir kültürel malzeme bulunmadı ve bu da tarihlendirme sorunu yarattı. Ancak, çoğu durumda Oval Başlı İnsan figürleri üst üste bindirilmiş veya belirli yazıtlarla ilişkili olarak bulunur. Bu yazıtların ilişkili kaya sanatı ile olan patina farkı, uzun bir süreye işaret etmemektedir. Belki de Oval Başlı İnsanlar kaya sanatı m.ö. 1. binyılda tasvir edilmiştir ve okuryazarlık dönemine kadar devam etmiştir. Bu sanatın başlangıcı için Anati'nin m.ö. 4. binyıla tarihlendiğini kanıtlayacak hiçbir kanıt yoktur.



Şekil 8- 'Avcı Paleti' (Frankfort 1951'den sonra: pi. XIV).

Suudi Arabistan'ın Necran ve Biše bölgesindeki Oval Başlı İnsanlar kaya sanatı alanlarının daha fazla yoğunlaşması, Ebha ve Zehrân el-Cenûb'daki daha ileri konumları, bu özel sanatın ilk olarak Güney Suudi Arabistan'da büyük ölçekte benimsendiğini gösteriyor. Ayrıca daha uzaklarda Yemen'in kuzeyinde de aynı sanatı kullanan sanatçılar yaşıyordu. Sadece kaya sanatına dayanarak bu insanların nereden geldiklerini söylemek mümkün değil. Bölgede geniş çapta popüler hale gelen kendi sanatlarını geliştirmiş olabilirler. Ancak, Cübbe'den Necran'a (yaklaşık 2000 km) kadar tüm Suudi Arabistan'da bu özel sanat tarzı mevcut değildir. Bbu da yerel bir evrim, gelişme ve benimsemeyi düşündürüyor.

Zikrettiğim nedenlerle Jung'un Cübbe ve Oval Başlı İnsanlar Stili'nin ortak bir kültüre ait olduğu önerisine katılmıyorum. Cübbe ve Güney Arabistan ve Yemen kaya sanatının insan ve sığır figürlerinde hiçbir üslup benzerliğinin olmaması (Şekil 6) ve Oval Başlı İnsanlar ile Uzun Saçlı Kadınların Necran, Baha'daki 'Alia Üçgeni' içinde sınırlandırılması ve güneybatıda Ebha ve Kuzey Yemen'in Safir silsilesi; Kuzey ve Güney Arabistan arasındaki sanatsal ve kültürel farklılıkları açıkça göstermektedir. Kuzey'de erkek figürleri kaya sanatı topluluklarına hâkimken, Güney'de kadın figürleri en yaygın olanıdır. Kuzey Arabistan kaya sanatında temsil edilen tanrıların neredeyse tamamı erkek iken, Güney/Orta Arabistan kaya sanatında gösterilen tanrıların çoğu kadındır. Kuzey toplumu erkek egemenliğindeyken, Oval Başlıların kültürü kadınların toplumda daha belirgin bir yer işgal ettiğini gösteriyor. Kuzey Suudi Arabistan'ın kaya sanatı, mevcut yazar tarafından kronolojik olarak sınıflandırılmış çeşitli sanat stillerini göstermektedir. Kuzey'deki Tunç ve Demir Çağı kaya sanatı genellikle ana hatları çizilmiş veya çubuk insan ve hayvan figürlerinden oluşurken, Güney'de genellikle yazıtlarla ilişkilendirilen 'Oval Başlı İnsanlar' ve 'Uzun Saçlı Kadınlar' bulunur. Bu nedenle, Kuzey ve Güney Suudi Arabistan sanatı arasında iki farklı kültürel varlığı temsil ettiği düşünülebilecek keskin üslup ve bağlamsal farklılıklar vardır.

KAYNAKÇA

- Anati, E.** (1968a) Rock Art in Central Arabia, vol. 1. *The 'Oval-headed People of Arabia'*. Louvain.
- Anati, E.** (1968b) Rock Art in Central Arabia, vol. 2, *Part I. Vat-tailed Sheep in Arabia; Part II. The Realistic Dynamic Style of Rock Art in Jebel Qara*. Louvain.
- Anati, E.** (1972) Rock Art in Central Arabia, vol. 3. *Corpus of the Rock Engravings*, Parts I-II. Louvain.
- Anati, E.** (1974) Rock Art in Central Arabia, vol. 4. *Corpus of the Rock Engravings*, Parts III-IV. Louvain.
- Clason, A.T.** (1975) Late Bronze Age-Iron Age Zebu Cattle in Jordan. *Journal of Archaeological Science*, 5, pp. 94-95.
- Frankfort, H.** (1951) *The Birth of Civilization in the Near East*. London.
- Jung, M.** (1991a) *Research on Rock Art in North Yemen*. Suppl. 66 to AION, 51.1. Napoli.
- Jung, M.** (1991b) Bronze Age Rock Pictures in North Yemen. *EW*, 41, pp. 47-78.
- Jung, M.** (1994) A Map of Southern Yemen Rock Art with Notes on Some of the Subjects Depicted. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 24, pp. 135-55.
- Kabawi, A., M. Khan & A. Zahrani** (1990) Preliminary Report on the Fifth Phase of Rock Art and Epigraphic Survey (Southern Arabia). *Atlal*, 13, pp. 35-40.
- Khan, M.** (1990) Recent Rock Art and Epigraphic Investigations in Saudi Arabia. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. London.
- Khan, M.** (1993) *Prehistoric Rock Art of Northern Saudi Arabia*. PhD Thesis, University of Southampton, U.K., published by the Ministry of Education, Department of Antiquities and Museums, Riyadh, Saudi Arabia (Bi-lingual English/Arabic).
- Khan, M.** (1996) Rock Art Research in the Arabian Peninsula, Levant and Anatolia. *News of the World*, 1, ed. P. Bahn & A. Fassati, pp. 95-103. Oxford.
- Thompson, C.** (1975) Rock Art near Median. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 5, pp. 22-32.
- Zarins, J., M. Ibrahim, D. Potts, & C. Edens** (1978) Saudi Arabian Archaeological Reconnaissance. *Atlal*, 3, 1979, pp. 30-31.

- Zarins, J., N. Whaln, M. Ibrahim, A. Jawad Mursi & Majeed Khan** (1980) Comprehensive Archaeology Survey Program ? Preliminary Report on the Central and Southwestern Province Survey 1979. *Atlal*, 4, pp. 30-31.
- Zarins, J., A. Jawad Murad & Khalid Al-Aish** (1981) The Comprehensive Archaeological Survey Program ? The Second Preliminary Report on the Southwestern Province. *Atlal*, 5, pp. 34-37.
- Zarins, J.** (1982) Early Rock Art of Saudi Arabia. *Archaeology*, Nov.-Dec, pp. 20-27.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metn: dirâse fî menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn

Mu'taz el-Hatîb

Doha: eş-Şebketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2011, 494 sayfa.

İslam bilimler tarihi içerisinde farklı ilim dallarına ait temel metinler üzerine yapılan red ve tenkit geleneğinin oldukça gelişmiş olduğu açıktır. Söz konusu geleneğin insaflı ve bilimsel ilkelere bağlı bir şekilde sürdürülmesi ise büyük önem taşımaktadır. İslam'ın anlaşılmasında önemli bir fonksiyona sahip olan hadislerin tenkit edilmesi ve red kriterlerinin hadis ilmi içerisindeki ölçülerle belirlenmesi ise hadislerin anlaşılmasına ciddi katkılar sağlayacaktır. Ülkemizde konuyla ilgili gerek tez gerekse de makale düzeyinde önemli çalışmalar yapılmış ve yapılmaktadır.¹ Bu çalışmaların varlığı Türkiye'deki ilim camiasının hadislerin doğru anlaşılmasına verdikleri önemi ortaya koymaktadır. Benzer çalışmalar Arap coğrafyasında da yapılmış olup günden güne konuya verilen ehemmiyetin arttığı görülmektedir. Söz konusu çalışmalardan biri de halen Katar Hammad b. Halife Üniversitesi'nde akademik çalışmalarına devam eden ve genellikle hadis kritiği, İslam ahlâkı, şerh ve tahkik çalışmalarına yoğunlaşan Mu'taz el-Hatîb'e aittir. Hatîb'in *Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metn: dirâse fî menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn* ismiyle² yayımladığı eser red ve tenkit geleneğine ciddi katkılar sağlamaktadır. Onun bu kitabından sonra yayımladığı ve *Kabûlu'l-hadîs* isimli çalışması da aynı konuda tamamlayıcı niteliktedir.

1 Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi –Sahâbe ve Tabiûn Dönemi-* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016); Ali Arslan, “Tarih ve Hadis İlimlerindeki Tenkit Usulleri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 53-78; Salahattin Polat, “Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram ‘Metin Tenkidi’”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 7-28; Osman Oruçan, *Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

2 Eserin ismi *Metin Yönüyle Hadis Reddi –Muhaddisler ve Usulcülerin Yöntemleri Üzerine Bir Çalışma-* şeklinde tercüme edilebilir.

2011 yılında yayımlanan eser, muhaddislerin ve usulcülerin bir hadisi metin yönüyle reddetme şartları üzerinde durmaktadır. Yazarın da belirttiği gibi bu çalışma, usulcüler ve hadisçilerin bir hadisi kabul şartlarında olduğu gibi red şartlarında da yaşadıkları ihtilâfları konu edinmektedir. Yazara göre bu iki yaklaşımdan hareketle küllî bir tasavvura ulaşmak için her ikisinin de ittifak ettiği alanlardan ziyade ihtilâf ettiği alanlar üzerinde durmak önem arz etmektedir (s. 15). Hatib bu çalışmasında müteahhirin âlimlerin kitaplarını ihmal etmeksizin temel kaynaklara ve usule dönmeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda konu hakkında usulcüler ve hadisçilerin görüşlerini birlikte değerlendirerek resmi tüm parçaları ile görebilmek amaçlanmıştır. Hatib, her ne kadar “metin tenkidi” isimli çalışmalar bulunsa da kendi kitabının çok daha geniş kapsamlı olduğunu ifade etmektedir (s.16).

Çalışma; giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından müteşekkildir. Birinci ve ikinci bölümler üçer kısımdan oluşmaktadır. Hatib, eserin giriş bölümünde red şartlarının kabul şartlarına dayanması nedeniyle öncelikle usulcüler ve hadisçilerin hadis kabul şartlarını aktarmaktadır. Bununla birlikte yazar, red şartları üzerindeki şüphe ve tartışmaların kabul şartlarından daha fazla ve çeşitli olduğunu ifade etmektedir (s.29). Bu kısımdan sonra ise muhaddislerin hadis kabul yöntemi üzerinde durmakta, kabul yönteminin hadis ıstılahları ilminden doğduğunu ifade etmektedir. Yazar özet olarak usulcülerin bir hadisi kabul etme yönteminin hadisin zannî ve kat’î olabilmesi nedeniyle ortaya çıktığını ifade etmektedir. Yazar bu kısımda usulcülerin bir hadisten nasıl hüküm çıkardıklarını da çeşitli başlıklar altında açıklamaktadır (s. 36).

Müellif, eserin birinci bölümünde merdûd hadis ve red sıfatları üzerinde durmaktadır. Burada öncelikli olarak “merdûd” lafzının hadisçilere ve usulcülere göre içeriği üzerinde yoğunlaşmaktadır. İkinci olarak metin yönüyle merdûd hadis, üçüncü olarak da sened yönüyle merdûd hadis konularını ele almaktadır (s. 55). Bu konuları ele alırken farklı hadisçilerin ve usulcülerin görüşlerine yer veren yazar hadisçilerin merdûd hadisi birçok alt başlığa ayırdığını usulcülerin ise bu kadar çok ayrıma gitmeden hadislerin sadece zannî ve kat’î oluşuna önem verdiklerini ifade etmektedir (s. 59). Özet olarak hadisçiler bir merdûd hadisi doğru ve yalan kriterine göre belirlerken usulcüler ise amel edilebilir ya da edilemez oluşu kriterine göre belirlemişlerdir. Usulcüler metin yönüyle bir hadisin reddedilebilmesi için Kur’an’ın zahirine veya sünnete uygunluk gösterip göstermeme gibi kaideler belirlemişlerdir. Buna göre Kur’an’ın zahirine uygunluk nisbetinin doğruluğu demekken sünnete uygunluk ise mânanın doğruluğu demektir (s.79).

Hadisçilere ve usulcülere göre bir hadisi reddetme farklılıkları müellif tarafından şu beş maddede ele alınmıştır:

- Hadisçilere göre hadisi reddetme illeti daha çok senette gerçekleşirken; usulcülere göre daha çok metinde gerçekleşir.
- Hadisçilere göre illetin varlığı sıhhat ve zayıflık şeklinde olurken usulcülere göre amel ve terk şeklinde olur.
- Usulcüler bir hadisi sened özellikleri dışındaki başka sebeplerle de sahih kabul edebilirken hadisçilerin bir hadisi sahih kabul etme kriterleri sadece isnad ve rivayet özellikleri ile sınırlıdır.
- Hadisçilere göre hadisin ta'lilinin merkezini rivayet, rivayet yolları ve rivayetin kendisi hakkındaki ihtilâflar oluşturur.
- İletler hadisçilere göre sınırsız iken usulcülere göre sınırlıdır (s.91).

Hatib'in yukarıdaki maddelerde yaptığı pek çok tespit hadis ilmi açısından sorunlu gözükmemektedir. İletlerin hadisçilere göre sınırsız olduğunu ve sadece senette bulunduğunu söylemek "ilelu'l-hadis" ilmini eksik aktarmaktadır. Hatib'in bu ifadelerinden maksadını izah etmesi ve delillendirmesi gerekirdi.

Hatib, eserin birinci bölümünün ikinci kısmını red sıfatlarına ayırmaktadır. Bu bölümde genel olarak red sıfatlarının isnatta kopukluk ve râvinin eleştiri alması şeklinde ortaya çıktığını ifade ederek hadis usulü kitaplarında yer alan zayıf hadis çeşitleri hakkında bilgi vermektedir. Yazar bu bölümün sonlarına doğru çok genel bir ifade kullanarak muhaddislerin hadis eleştirilerinin şekli olduğunu ve senedin zahiriyle iktifa ettiklerini iddia etmektedir. Bu iddia ise eleştiriye açıktır. Çünkü hadis tenkidinin hem senedi hem de metni kapsadığını gösteren muhtelifu'l-hadis gibi ilim dalları mevcuttur. Ayrıca metni dikkate alan tenkidin kökenleri sahâbe devrine kadar uzanmaktadır. Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) bazı sahâbenin rivayet ettiği hadislere yönelik tenkitlerinin metin üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Onun başlattığı bu yöntem tarih boyunca hadis âlimleri tarafından da takip edilmiştir. Hadislerde metin tenkidine önem veren âlimlerin başında ise Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Dârekutni (ö. 385/995) gibi isimler gelmektedir.

Birinci bölümün devamında yazar, usulcülere göre metin itibariyle merdûd hadisin ve red sıfatlarının ne olduğu konusunu ele almaktadır. Bu bölümdeki temel konu ise hadisçilere göre bir hadisin metin itibariyle ancak râvisi ve senedine bakılarak eleştirilmiştir. Bu şartlar usulcüler için de geçerlidir. Ancak usulcüler hadisçilerden farklı olarak râvinin doğruluğundan sonra bizzat haberi de eleştirmişlerdir (s.152). Yazar, usulcülere göre bir hadisin makbul olmasının en önemli şartının şeriate göre kendisiyle amel edilebilmesi olduğunu ifade etmektedir (s. 153). Mu'taz el-Hatib'in bu bölümde usulcülerin metin tenkidi hakkında verdiği bilgiler de önemlidir. Şafiî bir âlim olan Şîrâzi'den (ö. 476/1083) alıntı yapan yazar "ona göre haber sika bir râviden rivayet edilse bile şu özellikleri

taşıyorsa merdûddur” demektedir. Bu özellikler ise sırasıyla şu şekildedir:

- Aklın gerektirdiği şeylere muhalif olması
- Kitap ve sünnete aykırı olması
- İcmâya aykırı olması
- Herkesin bilmesi gereken konulardaki rivayetlerde tek kalması
- Normalde tevatür ehlinin nakletmesi gereken bir konunun rivayetinde tek kalması (s.159).

Müellif çalışmasının ikinci bölümünü bir hadisin metin itibariyle reddedilme ölçüsünü hadisçiler ve usulcülerini kıyaslayarak ortaya koymaya ayırmıştır. Yazarın bu bölümde üzerinde durduğu hususlardan birisi de sahâbenin bir haberi kabul ölçüleridir. Bunlardan ilki hadisin Kur'an'a arzı iken diğeri hadisin sahih ve bilinen bir başka hadise arzıdır (s.179). Yazar ayrıca bu bölümde muasır kitapların hadisçilerin ölçülerini tam olarak ortaya koyup koyamadıkları konusu üzerinde durmuştur. Bu bölümde yazar bir hadisçinin hadisi reddetmesinin ölçüsünün en temelde “illet” kavramı ile açıklandığını ifade etmektedir. Bu illetleri ise teferrüd illeti, ziyâde illeti, muhalefet illeti, ihtilâf illeti, galât illeti şeklinde sıralamaktadır (s. 236). İmam Şafiî (ö. 204/820) üzerinde önemle duran yazar, onun hadis usulünü ortaya koyan ilk kişi olduğunu ifade ederek onun bu usullerden *er-Risale* isimli eserinde bahsettiğini söylemektedir. İmam Şafiî'ye göre hadis, sika bir râviden başlayarak Resûlullah'a kadar sika bir râvi ile gidiyorsa sabittir ve terkedilmez. Ancak hadiste Resûlullah'a muhalif bir durum söz konusu ise o hadis reddedilir (s.361). Fakat İmam Şafiî'den sonra gelen bazı usulcüler -ki İmam İbn Sem'ânî (ö. 489/1096) bunlardandır- onun bu görüşüne muhalefet etmişlerdir. Bazıları da kelâmcıların yolunu takip edip akli varsayımlara dayanarak kitap, sünnet ve icmaya kat'i bir muhalefet söz konusu ise hadisin reddedilebileceği üzerinde durmuşlardır (s.362). Hanefilere gelince onlar bu hususta manevî inkıtâ ve batınî inkıtâ istilahlarını geliştirmişlerdir, şayet Kur'an ve mütevâtir sünnete bir aykırılık ve râvinin hallerinde bir eksiklik söz konusu ise o vakit inkıtânın sabit olduğunu belirtmişlerdir (s. 362 - 363).

Müellif genel olarak usulcülerin ortaya koyduğu red şartlarını akla, Kur'an'a, meşhur sünnete, icmâya muhalefet, mütevâtir haberler karşısında tek kalması ve haberin umûmü'l-belvâ ifade etmesi, usul ölçülerine muhalif olması, mütevâtir amele muhalif olması şeklinde sekiz maddede sıralamıştır (s. 366 - 427).

Mu'taz el-Hatib'in bu çalışması bir hadisin usulcüler ve hadisçilere göre reddedilme kriterlerini karşılaştırmalı olarak ortaya koyması itibariyle oldukça değerlidir. Bu kriterler ortaya konulurken faydalanılan çok sayıda kaynak da alanda çalışmak isteyen araştırmacılara ışık tutacaktır. Son olarak onun sonuç

kısmında verdiği konuya dair tavsiyeler dikkat çekicidir. Çalışmanın günümüzde hadislerin anlaşılması ve değeriendirilmesine katkı sunacağına inanıyor hem ülkemizde hem de İslam âleminde bu tür çalışmaların artarak devam etmesi gerektiğini düşünöyoruz.

Muhammed Talha Kılıç

(Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Faköltesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı,
muhammedtk33@gmail.com; orcid: 0000-0001-6368-1972.)

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

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

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Klasik ve çağdaş hadis ve siyer çalışmalarının bütün yönlerini ele alır. Hadis ve siyer alanlarına bilhassa diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri sahalarından gelecek interdisipliner katkıları desteklemektedir. Uluslararası perspektife sahip olmayı vurgulamakta ve farklı ilmî geleneklerden akademisyenlerin çalışmalarını önemli kabul etmektedir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerin yanı sıra araştırma notu, tercüme, kitap, sempozyum, konferans tanıtım ve değerlendirmelerini de yayımlar.

Makale Gönderimi:

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

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale editörün kararıyla üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Hakemlerin değerlendirmelerinin ardından yazara ulaştırılan makalelerin gerekli değişiklikler yapılarak en geç yirmi gün içerisinde gönderilmeleri gerekmektedir.

Şartlar ve Yayın Süreci:

Makalelerin daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan tebliğler; başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Kaynak Gösterme Kuralları:

Eserlerin ilk geçtikleri yerde bibliyografik künyeleri tam olarak verilmelidir. İkinci kez geçtikleri yerlerde yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser/makale adı, sayfa numarası yeterlidir.

a.y. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., kısaltması kullanılmamalı, a.mlf. kısaltması ise yalnız aynı dipnot içerisinde kullanılmalıdır.

Kitap:

Dipnotta:

Emin Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 10.

Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 10.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1999), 1: 10.

Tayâlisî, *Müsned*, 1: 10.

G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 10.

Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 10.

Kaynakçada:

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

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4 cilt, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1419-1420/1999.

Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Çok Yazarlı Kitap:

Dipnotta:

Scott Lash ve John Urry, *Economies of Signs & Space* (London: Sage Publications, 1994), 241-51.

Lash ve Urry, *Economies of Signs & Space*, 241.

Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.

Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

Kaynakçada:

Lash, Scott ve John Urry, *Economies of Signs & Space*, London: Sage Publications, 1994.

Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Kitap Bölümü:

Dipnotta:

Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadith*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2010), 385-465.

Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", 465.

Kaynakçada:

Anthony, Sean W., "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadith*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010.

Makale:

Dipnotta:

Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-80.

Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri", 90.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87.

Koren ve Nevo, "Methodological Approaches", 87.

Kaynakçada:

Karacabey, Salih, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-104.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

Dipnotta:

İsmail Lütü Çakan, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537.

Çakan, “Câbir b. Zeyd”, 538.

Kaynakçada:

Çakan, İsmail Lütü, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537-8.

Tez:

Dipnotta:

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 67.

Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 67.

Kaynakçada:

Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

Online Kaynak:

Kasım Şulul, “Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I”, <http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i> (eriş. tar. 26 Mart 2015).

Yazarın bilinmemesi halinde:

“Sonpeygamber.info’dan Yeni Bir Bölüm: Hadislerden Hayata”, <http://www.sonpeygamber.info/hadisten-hayata-basligi> (eriş. tar. 17 Eylül 2017).

Kur’an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A’raf 7/157

Tekvin 16/15

Kısaltmalar:

a.mlf.	aynı müellif
a.y.	aynı yer
Bk/bk.	bakınız
çev.	çeviren/tercüme eden
der.	derleyen

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadıth and Sira Studies

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

ARAşTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Hız. Peygamber'in Medine'nin Âliye Bölgesi ile Akîk
Vadisinde Namaz Kıldığı Mekânlar
Fatımatüz Zehra Kamacı

G. H. A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair
Temel İddiaları ve Tahlili
Rahile Kızılkaya Yılmaz & Kadir Sekmen

Siyer-Tefsir İlişkisi Bağlamında Hafâcî'nin Beyzâvî'ye
Yönelttiğı Tenkitler
Adem Görmüş

TERCÜMELER | TRANSLATIONS

Suudi Arabistan'daki Kaya Sanatı Çalışmaları Üzerine
Eleştirel İnceleme - Majeed Khan
Çev: Hakan Temir

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Reddu'l-hadıis min ciheti'l-metn: dirâse fî menâhi-
ci'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn - Mu'taz el-Hatîb
Muhammed Talha Kılıç

