



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

Cilt/Volume: X | Sayı/Number: 1 | Yıl/Year: 2024

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadıth and Sıra Studies

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi
Publisher

Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editors

Fatma Kızıl
Yalova Üniversitesi

Dil Editörü
English Language Editor

Merve Tosun

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief
Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor
Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreteryası
Editorial Secretary
Turgay Bakırtaş

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya

Baskı ve Cilt: Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi
4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul
Tel: 0212 629 06 15
Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact
Altunizade Mah. Mahir İz Cad. No: 26 Kat: 3
34662 Altunizade, Üsküdar / İstanbul
Tel: +90 216 310 30 39 | Fax: +90 216 310 10 92
e-mail:
editor@hadisvesiyer.info
editor@hadithandsira.info
www.hadisvesiyer.info
www.hadithandsira.info
www.sonpeygamber.info
www.lastprophet.info

Danışma Kurulu | Advisory Board

Cemal Ağırman
Cumhuriyet Üniversitesi
Ali Akyüz
Marmara Üniversitesi
Tayfun Amman
Sakarya Üniversitesi
M. Fatih Andı
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Adem Apak
Uludağ Üniversitesi
Emin Aşıkkutlu
Trabzon Üniversitesi
Seyit Avcı
Selçuk Üniversitesi
Jonathan Brown
Georgetown University
Mete Çamdereli
İstanbul Ticaret Üniversitesi
Garrett Davidson
College of Charleston
Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi
Yasin Dutton
University of Cape Town
Mustafa Ertürk
İstanbul Üniversitesi
Bünyamin Erul
Ankara Üniversitesi
Tahsin Görgün
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Sohail Hanif
Cambridge Muslim College
İbrahim Hatiboğlu
Yalova Üniversitesi
Yusuf Ziya Keskin
Kocaeli Üniversitesi
Huriye Martı
T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı
Pavel Pavlovitch
Sofia University
Salahattin Polat
Erciyes Üniversitesi
Ruggero Vimercati Sanseverino
Eberhard Karls Universität Tübingen
Ataullah Şahyâr
Marmara Üniversitesi
Mirza Tokpınar
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İsmail Hakkı Ünal
Ankara Üniversitesi
Yavuz Ünal
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Hadis ve Siyer Araştırmaları Index Islamicus'ta taranmaktadır.

© Meridyen Derneği / Meridyen Association
2024

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

İÇİNDEKİLER

MAKALELER | ARTICLES

موقف إمام الحرمين من أحاديث الصحيحين (İmamu'l-Haremeyn'in Sahihayn Hadislerine Yaklaşımı) <i>Ataullah Şahyar</i>	7
Manzum Ehl-i Bedir Eserleri ve Abdullah el-Ayyâşî'nin Literatürdeki Yeri <i>Hakan Temir</i>	39

TERCÜMELER | TRANSLATIONS

İslâm'ın İlk Yıllarında Tarih, Kurgu ve Yazarlık - Robert Hoyland Çev.: Feyza Betül Köse	69
---	----

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Siyer Edebiyatı: Endülüs - Yakup Akyürek <i>Fatime Gül Kelek</i>	111
Hz. Peygamber Döneminde Cariye - Feyza Betül Köse <i>İbrahim Halil Kırat</i>	119

ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR | RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE

Western Views on Muslim Slavery <i>Jonathan AC Brown</i>	125
---	-----



MAKALELER

ARTICLES



Makale / Article

موقف إمام الحرمين من أحاديث الصحيحين

İmamu'l-Haremeyn'in Sahihayn Hadislerine Yaklaşımı Imamu'l-Haremeyn's attitude towards Hadiths of Sahihayn

Ataullah Şahyar

ملخص

ولا يخفى على أحد منزلة أحاديث الصحيحين لكونهما أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى، وهذه المنزلة ازدادت منذ تصنيفهما إلى عصرنا الحاضر كما هو مشاهد من اهتمام العلماء بالشرح ودراسة رجالهما، وأما المنزلة المذكورة بالنسبة للمحدثين واضحة كالنهار، وأما بالنسبة للمتكلمين ليست واضحة مثلهم؛ لكون مقياسهم في قبول الأحاديث وردها مختلفاً عن مقياس أهل الحديث؛ ولاشراطهم قطعية ورود في الأحاديث، ولاستعمالهم بها عند الحاجة فقط ولذلك لم تكن قضية الحديث من أولويتهم. ورغم ذلك اتجه بعضهم إلى الاهتمام بأحاديث الصحيحين من بين الأحاديث النبوية؛ لإدراكهم دفاع العلماء والأمة الإسلامية بالإجماع والتلقي بالقبول، ومن هؤلاء الإمام أبو المعالي الجويني الأصولي، الفقيه، المتكلم، الشافعي، الملقب بالإمام الحرمين، وهو مشهور بالإمامة في علم الكلام، وشهرته فيه وأصول الفقه شائع، وأما بالنسبة لعلم الحديث فلا نجد له تلك الشهرة المذكورة لعدم اشتغاله به كالتخصص ورغم ذلك نراه اهتمامه بأحاديث الصحيحين، وذلك الاهتمام تبين لنا من خلال احترام إجماع الأمة الإسلامية على صحة أحاديثهما، واعتبار تلقيهم بالقبول. وهذا الاحترام والاعتبار جعلنا دراسة موقفه لأحاديث الصحيحين جديراً لدراسة هذا البحث، وأنا قسمت البحث إلى المقدمة، والفصلين، وأما في المقدمة فتحدثت عن موقف المتكلمين للأحاديث النبوية لغاية عصر الجويني، وأما في الفصلين فتحدثت عن مكانة الجويني العلمية عامة وموقفه من أحاديث الصحيحين خاصة. ثم وصلته في نهاية البحث إلى اعتبار إمام الحرمين الجويني أحاديث الصحيحين مقبولةً ودليلاً شرعياً— رغم كونها من أحاديث الآحاد— لتلقي الأمة بالقبول.

كلمات مفتاحية: موقف، إمام الحرمين، أحاديث الصحيحين، آحاد، تلقي الأمة بالقبول.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, sahyar@gmail.com,
orcid: 0000-0001-7789-8750.

Özet

Allah'ın Kitabı'ndan sonra en sahih eser kabul edildiğinden tasnifinden günümüze kadar üzerine yapılan çeşitli çalışmalarla ulemanın ilgisini çeken *Sahihayn* ve hadislerinin artan değeri, ilim ehline bilinmektedir. Muhaddislere göre gündüz gibi açık olan bu değer, kelimcılara göre ise pek bilinmiyor olabilmektedir. Zira kelimcılar hadislerin kabulünde sübutunun kesin olmasını şart koştuğu, hadis onların öncelikli meselesi olmadığı ve hadisleri sadece ihtiyaç halinde kullandığı için, onların hadisleri kabul veya red ölçüsü hadis ehlininkinden farklı olmuştur. Genel durum böyle olmakla beraber bazı kelimcılar, ulemanın sıhhatinde ittifak etmeleri ve hüsnü kabul göstermeleri sebebiyle diğer nebevi hadislere kıyasla *Sahihayn* hadislerine daha fazla ilgi göstermiştir. Bunlardan usulcü kimliğiyle meşhur olan İmamü'l-Haremeyn lakaplı Şafîi fakihi Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî, hadisten ziyade, ihtisas alanı olan kelim, usul ve fıkıh alanlarında ün yapmıştır. Fakat Cüveynî, ümmetin telakki bi'l-kabulünü dikkate almış ve *Sahihayn* hadislerine ihtimam göstermiştir. Cüveynî'nin *Sahihayn* hadislerine göstermiş olduğu bu itibar, araştırmamızın konusu yapılmaya uygun görülmüştür. Konu giriş ve iki başlıkta ele alınarak incelenmiştir. Girişte Cüveynî'nin dönemine kadar kelim ulemasının nebevi hadislere genel yaklaşımı ele alınmıştır. İki başlıkta ise Cüveynî'nin genel olarak ilmi kişiliği ve *Sahihayn* hadislerine gösterdiği özel ihtimamı ele alınmıştır. Araştırmanın sonucunda Cüveynî'nin, ulemanın dolayısıyla ümmetin hüsnü kabulüne mazhar olması hasebiyle ahad hadislerden olmasına rağmen *Sahihayn* hadislerini şer'î delil olarak makbul addettiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Yaklaşım, İmâmu'l-Haremeyn, *Sahihayn* hadisleri, âhâd, telakki bi'l-kabul.

مقدمة

بدأت دخول الأفكار الفلسفية في العلوم الإسلامية من عصر العباسيين لاهتمام خلفاءهم بترجمة الكتب اليونانية وغيرها، ويمكن لنا أن نذكر سببين رئيسيين في دخول الأفكار الفلسفية في الفقه الإسلامي؛ أحدهما: توسع ديار الإسلام بالفتوحات، ودخول بعض غير المسلمين بالإسلام بأفكارهم الفلسفية، وثانيهما: انبهار المعتزلة بأسلوب الفلسفة عند مناقشة أفكار غير المسلمين، وهذه الأفكار الفلسفية رغم بعض فوائدها سببت مشاكل وخلافات فكرية بين المسلمين، وتطورت وأثرت في أذهان المسلمين، وأصبح الاختلاف قطعياً وفعلياً، حتى أدى بالحرب بين المسلمين وقتل بعضهم بعضاً، ولم تنته المشاكل بالحرب والقتل حتى ظهرت الفتنة العظيمة والفرقة الهادمة بين المسلمين من ناحية سياسية ومذاهب اعتقادية، ولم تنته تلك الحروب والاختلافات الداخلية بل كثرت الأفكار والآراء بين المسلمين، وتطورت بسببها حتى حاول كل منهم أن ينصر مذهبه بالتأويلات المناسبة له، واستأنق مستنداً من القرآن والسنة على آرائه ومذهبه، وفي النهاية أصبح المسلمون مذهبيين رئيسيين؛ أحدهما: أهل السنة والجماعة -أكثر المسلمين منهم¹-، وثانيهما: الرافضة² والخوارج³ والشيعة⁴ وغيرهم من الفرق الضالة، وهناك أسباب أخرى غير الفلسفة التي سببت المشاكل وخلافات فكرية بين المسلمين ألا وهي الأحاديث الموضوعية، ولكن نحن لا ندخل في بياحها لضيق المقام.

وفي نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري ظهر مذهب جديد يسمى باسم "معتزلة" فالمعتزلة رغم قبولهم بالقرآن والسنة أصلاً للإسلام اختلفوا مع أهل السنة والجماعة في مسألة خبر الآحاد من أجل مبادئهم، ورغم علمهم بوصول معظم السنة النبوية إلى المجتهدين بطريق الآحاد، وأشككت هذه الأفكار بين المسلمين حيث تأثر منها بعض الخلفاء العباسيين حتى حدثت الفتنة العظيمة المسمية بسم "محنة خلق القرآن" بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة.

¹ هم الأشاعرة، والماتريدية وفضلاء الحنابلة.

² هم الاثنا عشرية من الإمامية.

³ هم الذي خرجوا على الصحابي علي رضي الله عنه بعد مسألة التحكيم. ينظر: الامام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، (القاهرة: دار الفكر العربية، بدون تاريخ)، ص. 56.

⁴ هم الذي شابعوا لعلي رضي الله عنه بعد مسألة التحكيم. ينظر: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص. 30.

وكان مذهب المعتزلة في النشأة مذهباً اعتقادياً وليس فقهياً، وأما في الفقه فهم يتبعون على مذهب الأحناف⁵، وهم منذ نشأة مذهبهم كانوا يشتغلون بالمسائل الكلامية وظل مذهبهم حاكماً⁶ حتى منتصف القرن الثالث الهجري، وأما بعد فشلهم في محنة خلق القرآن فبدأت الفكرة الكلامية الجديدة الموافقة لاعتقادات أهل السنة والجماعة في الساحة، وهذه الفكرة من بداية القرن الرابع الهجري أصبحت على المذهبين: الماتريدي نسبة للإمام أبي منصور الماتريدي (ت: 324هـ)، والأشعري نسبة للإمام أبي الحسن الأشعري (ت: 333هـ).

ومع اتفاق معظم أفكار متكلمي أهل السنة لآراء أهل الحديث وكان بعض أفكارهم على وفق آراء المعتزلة، ألا وهو قبول خبر متواتر دون الآحاد ولا سيما في مسائل أصول الدين، حيث تولد منها تقسيم الأخبار على المتواتر والآحاد، فهم في هذه الفكرة متفقون مع المعتزلة.

ومن متكلمي أهل السنة الإمام الجويني، هل رأيه في قبول الآحاد مع المعتزلة أم مع أهل الحديث؟ وقبل الإجابة على ذلك السؤال ينبغي لنا أن نعرفه هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوة، أبو المعالي، إمام الحرمين، (419هـ - 478هـ) وهو إمام في علم الكلام، وكان يحرص الإسلام ويرد الشبهات عنه، ويفند حجج الطاعنين به، والملحد⁷. وفقه بارز في المذهب الشافعي، وله المصنفات المرجعية في الكلام والأصول والفقه.

وبالجملة بأنه ما ظل يُعرف ويُذكر عند علماء الإسلام والمسلمين بفضيلته العالية وميزاته الخاصة وإمامته الفائقة في علوم العقائد الإسلامية وفقه الشافعي، دون علوم الحديث حيث لم يشتهر ولم يُعرف بآرائه الحديثية النبوية من جهة الرواية والصحة والضعف لذلك لم يُتوقع منه اهتمام في علم الرواية والدراية؛ لعدم اشتغاله به. فمثل الجويني كمثال كل من لم يكن شغله برواية الأحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها من الفقهاء والمجتهدين وعلماء العقائد الإسلامية حيث كانوا يشتغلون بالأحاديث من حيث الفهم والاستدلال في بحوثهم ثم يبحثون عن صحة الأحاديث ونقدها، فهم يقتصرون دراساتهم على متون الحديث - يعني: دراسة المتن من حيث المعنى ومناسبته للموضوع والعقل والواقعة - ثم إلى الأسانيد؛ لكونهم ليسوا من أهل صنعة الحديث، ويختلفون مع أهل الحديث في تصحيح الأحاديث ونقدها، لذا نجد اشتراط كثير منهم بالتواتر دون الآحاد في الاستدلال لعدم توقف حصول التواتر على كثرة الرواة فقط بل توقفه أيضاً على اعتبار الظروف المناسبة للواقعة في الحكم على الحديث بالتواتر.

⁵ هنا يقصد بهذا الكلام المعتزلة المتأخرين.

⁶ ومذهبهم كان له تأثير على الحكام العباسيين وليس حاكماً للدولة لأنه نزعة فكرية حاربها المسلمون في كل الأزمنة.

⁷ محمد الزحيلي، الإمام الجويني، (دمشق: دار القلم، 1992/1412)، ص. 93.

وبالرغم من كل ذلك كان الجويني يتميز بآرائه الأصيلة ونظراته العميقة عن زملائه من علماء الكلام، والأصوليين، والفقهاء في أحاديث الصحيحين، حيث ينظر إليهما بنظرة الاحترام وإفادة العلم واضعاً نصب أعينه اصطلاح "اتفاق الأمة الإسلامية على صحة أحاديث الصحيحين" رغم توافقي رأيه مع رأي زملائه من المتكلمين في اشتراط التواتر في قبول الأحاديث.

وقبل الشروع بدراسة "موقف إمام الحرمين الجويني من أحاديث الصحيحين" سنذكر شخصيته العلمية وموقفه من الأحاديث النبوية بشكل عام.

الفصل الأول: إمام الحرمين الجويني وشخصيته العلمية.

هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الملقب بإمام الحرمين (419هـ - 478هـ)⁸، وكان من أعظم أعلام الأشاعرة وأعلمهم بعلم الكلام، وفقهه شافعي، ومشتهر بإمام الأئمة في زمانه، وأعجوبة دهره وأوانه⁹، و"فخر الإسلام، وحبر الشريعة"¹⁰، "ونسيج وحده، ونادر دهره، وعلم المثل في حفظه، وبيانه، ولسانه"¹¹، حيث رحل لطلب العلم، وأصبح إمام المسجد الحرام، ودرس، وأفقي، وألف، وصنف¹²، واجتهد في الفقه والأصول، وله اجتهادات وآراء قيمة، ومصنفات عدة مرجعية، وتعلم على يدي الأئمة العظام كأبي القاسم الإسفرائيني، وأبي عبد الله محمد بن علي بن محمد النيسابوري الخبازي، وخلّف كثيراً من العلماء المشهورين كأبي حامد الغزالي، وأبي القاسم الأنصاري، فله مكانة عالية في العلوم الإسلامية وخدمتها¹³.

⁸ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر 1900)، 167/3؛ السبكي، تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، عيسى البابي الحلبي (القاهرة: بدون تاريخ)، 5/165.

⁹ جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1407)، 197/1.

¹⁰ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/174.

¹¹ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/173.

¹² مؤلفات الجويني في الفقه: نهاية المطلب في دراية المذهب - وهو كتاب كبير في أكثر من عشرين جزءاً -، ومختصر النهاية، ومختصر التقريب، والرسالة النظامية في الأركان الإسلامية. وأما مؤلفاته في أصول الفقه: الرهان، الوراقات، الغنية، التحفة، التلخيص. وفي الجدل: العمد، الدرة المضية فيما وقع من الخلاف بين الشافعية والحنفية، الكافية في الجدل، الأساليب في الخلاف، وأما مؤلفاته في علم الكلام: الشامل في أصول الدين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، شفاء العليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، قصيدة على غرار قصيدة ابن سينا في النفس، وأما مؤلفاته في السياسة الشرعية: غياث الأمم في التياث الظلم. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3/169.

¹³ ولادته سنة 419 للهجرة ولم يُذكر أين ولد. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3/169. قال عنه أبو القاسم

ويمكننا الآن أن نذكر شخصيته العلمية في خمسة مباحث.

المبحث الأول: موقف إمام الحرمين من علم الكلام بشكل عام.

حيث يعد الجويني إماماً في العلوم الإسلامية كما ذكرنا فيما سبق، وله آراء قيمة في العلوم الإسلامية فلا ندخل على كلها، ولكن ندخل على بعضها بشكل عام الذي يليق بالمقام. وكان الجويني يحب الدفاع عن الإسلام، ويرجح اتباع السلف في علم الكلام مكان التأويل، ويرى إجماع الأمة حجة متبعة كما يفيد قوله التالي:

"قد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق فحواها وإجراؤها على موجب ما يبرزه أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزام ذلك في القرآن وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على موارد، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه"¹⁴.

واختار الجويني مذهب أبي الحسن الأشعري في بداية الأمر، حيث اشتغل بحفظ كتب أبي بكر الباقلاني الكلامية حتى أصبح من رؤساء الأشاعرة في نصرة المذهب، وصنف في مذهب الأشعري كتباً مثل "الإرشاد"، و"الشامل"، و"لمع الأدلة"¹⁵ ونقل فيها أقوال أهل المذهب في مسائل الاعتقاد، وحللها، ونقدتها بالأدلة، والبراهين العقلية¹⁶، ومع ذلك قد يميل إلى بعض آراء المعتزلة¹⁷ حيث ينقل في كتبه المذكورة كلام أبي هاشم الجبائي المعتزلي لذا تعقبه شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال: "إنه كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار،

القشيري الأشعري: "لو ادعى إمام الحرمين اليوم النبوة لاستغنى بكلامه هذا عن إظهار المعجزة". ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/174.

¹⁴ إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، (جدة: دار المنهاج، 2007/1428)، ص. 47.

¹⁵ وهذه الكتب وصلت إلى يومنا وطبعت.

¹⁶ فوقية حسين محمود، تقديم على الكافية في الجدل للجويني، 68-138.

¹⁷ يقول البعض: يوجد في المصادر بعض الادعاءات بأن الجويني قريب للمعتزلة في آرائه في أخبار الآحاد.

فأثر فيه مجموع الأمرين¹⁸. وكأن الجويني أقرّ هذا التعقب حيث نقل "عن أبي هاشم أنه لا يرى تحريم السجود، ويقول: إنما الحزم القصد، ثم قال الجويني: وهذا لم أطلع عليه من مصنفات الرجل مع طول بحثي عنها"¹⁹.

• رجوع الجويني إلى عقيدة السلف

وقد رجع الجويني عن بعض آرائه الموافقة للمعتزلة إلى عقيدة السلف يدل على ذلك قوله التالي: "والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقلاً اتباع سلف الأمة"²⁰. وكذلك يدل قوله التالي: "كنت أتردد وأنا بمكة في المذاهب، فرأيت النبي - صلي الله عليه وسلم - وهو يقول: عليك باعتقاد أبي عثمان الصابوني"²¹. وحكى أبي الفتح الطبري الفقيه عنه حيث قال: "دخلت على أبي المعالي في مرضه، فقال: اشهدوا عليّ أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وأنني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور"²². وقول ابن تيمية التالي: "أنه كان يقول بالتأويل ثم حرمه، وحكى إجماع السلف عن تحريمه"²³. وهذه العبارات - كما قال بسام الجزائري في تحقيق كتاب شرح البرهان - تشير إلى أنه رجع إلى عقائد السلف²⁴.

• وصول الجويني في علم الكلام إلى القمة.

والجويني يعد من أعظم أعلام الأشاعرة ولا يكاد يذكر المذهب الأشعري إلا يسبق ذهنه إلى هذا الإمام المشهور الذي تطور المذهب الأشعري على يديه تطوراً ملحوظاً؛ لذا عدّه بعض الباحثين بالمؤسس الحقيقي للمذهب الأشعري.

وصفه الدكتور النشار في رسالته "إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية" بالأعمدة الرئيسية التي ارتكز عليها المذهب الأشعري، فاقترّب كثيراً إلى مذهب المعتزلة في مسائل علم الكلام، وتبنى بعض آرائهم - رحمه الله -، وخاض في علم الكلام أكثر ممن سبقه، وانتهى الأمر به إلى الحيرة، ثم الرجوع عنه.

¹⁸ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، (مصر: دار الوفاء، 2005/1426)، 52/6.

¹⁹ الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب (مصر: دار الوفاء، 1418هـ)، 221/1.

²⁰ الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص. 32.

²¹ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، 95/12. أبو عثمان الصابوني: هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن إسماعيل الصابوني الشافعي (373هـ-449م) مقدم أهل الحديث في بلاد خراسان، لقبه أهل السنة فيها بشيخ الإسلام. ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

²² الجويني، نحاية المطلب، ص. 48. والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/ 191.

²³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 91/16.

²⁴ بسام الجزائري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه لعلي بن إسماعيل الأبياري، 1/ 147.

فالجويني وصل في العقائد إلى القمة حيث يشار إليه بالبنان، واختار مذهب الأشعري اعتقاداً، وكان يأول الآيات الموهمة بالتشبيه ثم رجع في نهاية عمره إلى التفويض مكان التأويل.

المبحث الثاني: ممارسة الجويني للأحاديث

إمام الحرمين وإن كان إماماً في الفقه وأصوله وعلم الكلام، لكنه ليس إماماً في علم الحديث، ولم يدع أحد من العلماء بإمامته وبراعته فيه، لذا كان ينصح بطلب الحديث عن أهله حيث قال: "فليطلب الحديث طالبه من أهله"²⁵. وكان يراجع على أئمة الحديث عند الاحتياج في المسائل الحديثية يدل على ذلك قوله التالي: "وقد راجعتُ بعضَ أئمة الحديث، فلم يثبت رفع اليدين عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وكان شيعي يصلي في آخر القنوت، ولم أر لهذا ثبناً"²⁶، "ولكن أخبرني مَنْ أثق به من أئمة الحديث أن الذي ظهر وصحَّ من أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - التختُّمُ في ..."²⁷. وقال أيضاً: "وقد سمعت بعض أئمة الحديث لا يصحح هذا اللفظ وهو "قل لا" ..."²⁸. وقد تكرر نحو هذا القول منه بكثرة كقوله: "ذهب ذاهبون إلى أنه لا يتلقى بالإجازة حكم، ولا يسوغ التعويل عليها عملاً ورواية، (لكن على جوازها) أي: الإجازة، (استقر عملهم) أي: أهل الحديث قاطبة"²⁹.

ولقد تطرق الجويني في بعض مؤلفاته إلى علوم الحديث بتفصيلها من حيث الرواية إلى الدراية ومن شروط القبول إلى تصحيح الأحاديث ومن ثبوتهما إلى آراء العلماء المتقدمين³⁰، حيث يقول الجويني في أثره *البرهان*: "من أن معيار القبول والرد للأحاديث هو ظهور الثقة وانخراطها، وهذا هو المعتمد الأصولي، فإذا صادفناه، لزمناه، وتركناه وراءه المحدثين يتقطعون في وضع ألقاب، وترتيب أبواب"³¹. ويفهم مما سبق بأن الجويني يستدل بالأحاديث النبوية، ويفتش عن صحيحها عن سقيمها طالباً عن المحدثين تمييزها، وحكمها، لذلك نستطيع أن نقول: إن موقفه من السنة النبوية بشكل عام استدلالها وقبولها دليلاً شرعياً ان اعتقد بصحتها.

²⁵ الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص. 79.

²⁶ الجويني، نهاية المطلب، ص. 188.

²⁷ الجويني، نهاية المطلب، ص. 295.

²⁸ الجويني، نهاية المطلب، ص. 279.

²⁹ شمس الدين السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير، ومحمد بن عبد الله بن فهد آل فهد (الرياض: مكتبة دار المنهاج، 1426هـ)، 397/2.

³⁰ كما في كتابه البرهان في أصول الفقه.

³¹ الجويني، نهاية المطلب، ص. 310.

وحيث تشير تلك الأقوال المنقولة عنه إلى أنه لم يدَّع لنفسه أهلية في فن الحديث ولم يعتبر نفسه من أئمة، بل كان يوصي أن يؤخذ كل فن عن أهله، يدل على ذلك تأثره بإمامه الشافعي حيث كان يقول لتلميذه أحمد بن حنبل: "يا أحمد، إذا صح عندك الحديث، فأعلمني به"³².

هنا سؤال ينبغي علينا أن نسأل: وفي كتب التراجم ذكر سماعه للحديث هل هذا يعد دليلاً كافياً على خبرته في الحديث؟ فالجواب: إنه لا يعد دليلاً كافياً على خبرته بالحديث، حيث نجد في كتبه الاعتقادية قليلاً ما يذكر الأحاديث فهذا يعد قرينة إلى إفادة الأحاديث عنده بالظن، ولكون الأمور العقائدية طالبة باليقين. وأما ما أخرجه الجويني في جمعه أربعين حديثاً فهو عدد قليل، لا يعد دليلاً كافية على خبرته بالأحاديث، ولا يكسب له خبرة في مجال الحديث، لمناسبته إلى الضعيف المستوى في علم الحديث، وأما أخذ الجويني بإجازة أبي نعيم في الحديث، فقد كانت في سن صغير، فخبرته بالأحاديث لا يخلو من الضعف.

المبحث الثالث: موقف الجويني العامة في تقييم الأحاديث النبوية والآثار.

للجويني آراء في بعض المسائل الحديثية:

وما الحكم فيمن وجد سماعه في كتاب ولم يذكر سماعه؟

قال أبو حنيفة، وبعض الشافعية، والجويني: إنه لا يجوز له روايته حتى يتذكر سماعه، حيث حكى ذلك أبو عبد الله المحاملي، عن أبي حنيفة، وبعض الشافعية، فيمن وجد سماعه في كتاب ولم يذكر أنه سمعه، أنه لا يجوز له روايته حتى يتذكر سماعه وهو قول الجويني³³.

هل قطعية العمل يعد دليلاً كافياً للرد على منكري حجية الآحاد لإفادة الآحاد بالظن؟

يرى الجويني دليلاً كافياً في الفروع وليس في الأصول ما عدا أحاديث الصحيحين لوجود تلقى الأمة بمما ولكون التلقي قرينة لإفادة العلم، ويجب عليه مستنداً على الدليلين حيث يقول:

«أحدهما: يستند إلى أمر مُتَوَاتِرٍ لا يَتِمَّارَى فِيهِ إِلَّا جَاحِذٌ، وَلَا يَدْرُوه إِلَّا مَعَانِدٌ، وَذَلِكَ أَنَّا نَعْلَمُ بِاضْطِرَارٍ مِنْ عَقُولِنَا أَنَّ الرَّسُولَ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يُرْسِلُ الرَّسُلَ، وَيُحْمَلُهُمْ تَبْلِيغَ الْأَحْكَامِ، وَتَفَاصِيلِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَرَبَّمَا كَانَ يُصَحِّهِمُ الْكُتُبَ، وَكَانَ نَقْلُهُمْ أَوَامِرَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَى سَبِيلِ الْآحَادِ، وَلَمْ تَكُنْ الْعِصْمَةُ لَازِمَةً لَهُمْ، فَكَانَ خَبْرُهُمْ فِي مَقْطَعَةِ الظُّنُونِ، وَجَرَى هَذَا مَقْطُوعًا بِهِ مُتَوَاتِرًا لَا انْدِفَاعَ لَهُ إِلَّا بِدَفْعِ التَّوَاتُرِ، وَلَا يَدْفَعُ الْمُتَوَاتِرُ إِلَّا مَبَاهِثَ، فَهَذَا أَحَدُ الْمَيْسَلِكِينَ.

³² الجويني، نهاية المطلب، ص. 193، 295.

³³ القاضي عياض بن موسى البحصي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، تحقيق: السيد أحمد صقر (القاهرة: دار التراث، 1970/1379)، ص. 139.

والمسلك الثاني: مُسْتَبَدٌّ إلى إجماع الصَّحابة - رضي الله عنهم -، وإجماعهم على العمل بأخبار

الآحاد منقول مُتَوَاتِرًا فهذا هو المعتمد في إثبات العلم بخبر الواحد»³⁴.

بهذا تمكَّن جمهور المتكلمين من الانفصال عن الحجة التي أوردها مُنكرو الآحاد لظنيته غير أنَّ الاختصار على استعمال هذا الدليل «قطعية العمل» مع واقعته يحضّر الاحتجاج به على خبر الواحد في الفروع العملية، دون الأصول العقديّة والعلمية! وهو ما سلّم به كثيرٌ من متأخري المتكلمين³⁵.

وكان الاختلاف الموجود في زمان الجويني وقبله فيما يفيد خبر الواحد على ثلاثة أطراف:

طرفٌ من أهل الكلام ممن هو بعيدٌ عن معرفة الحديث وأهله، وعن التمييز بين صحيحه عن ضعيفه، فيحكم على الحديث كله بالظنية ما عدا المتواتر³⁶.

وطرف آخر ممن يدّعي اتّباع الحديث والعمل به، حينما وجد حديثًا بإسنادٍ ظاهره الضّحة، يدعي أنه من جنس ما اتخذه أهل العلم صحيحًا وإن كان معارضًا على الصحيح المعروف، ويأخذه دليلًا في مسائل العلم، مع أنَّ أئمة الحديث يعرفون أنَّ مثل هذا غلط³⁷.

³⁴ الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1/ 389.

³⁵ محمد بن فريد زويوح، المعارضات الفكرية المعاصرة لأحاديث الصحيحين، 1/ 499. وللتفصيل ينظر: أيمن صالح، إشكالية القطع عند الأصوليين (بحث منشور بمجلة «المسلم المعاصر» (العدد: 117، ص/ 36).

³⁶ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 13/ 353.

³⁷ ابن تيمية، في مجموع الفتاوى، 13/ 353. ويلاحظ في وصف ابن تيمية لهذا الطّرف الثاني أنّه لم ينسب إليه القول باعتقاد القطع بكلّ آحاد رواه الثّقة، وإنّما وصفهم بسوء استعمالهم لهذه الآحاد وتجاوزهم للحدّ المعقول فيها لفرط جهلهم بمنزلتها المستحقّة، وإلا فلا أحد من العقلاء يقول ذلك. ومن هنا يظهر غلط عددٍ من الأصوليين في نسبة القول بإفادة الحديث الواحد للقطع إلى الحنابلة وأهل الظّاهر، ونيزهم فوق ذلك بـ «الحشوية» لأجل ذلك، كما تراه عند الجويني في كتابه البرهان (1/ 231). وهذا ناتج عن توهّمه من بعض عبارات المحدثين، أنّهم يحكمون للآحاد بالعلم اكتفاءً بظاهر الإسناد دون التدقيق في باطن عللها والنّظر في مُعارضات ذلك. هذا فضلًا عنّ يغلط على أحمد بنسبة هذا القول إليه! كما تراه عند الأمدّي في كتابه الإحكام (2/ 32)، ويؤيّد أبو يعلى في كتابه المُعَدّة (3/ 900 - 901) أنّ إمامه أحمد إنّما يقول بالعلم إذا كان الحديث قد تُلقّي بالقبول، أو احتفّ به من القرائن ما يفيد ذلك. وقد أعلّظ ابن القيم القول في هؤلاء الأصوليين لأجل هذه النسبة المغلوطة، حتّى قال: "كذب بعض الأصوليين كذبًا صريحًا لم يقله أحد قط، فقال: مذهب أحمد في إحدى الروايتين عنه أنّ خبر الواحد يفيد العلم من غير قرينة، وهو مطّرد عندهم في كلّ خبر! فيا لله العجب! كيف لا يستحي العاقل من المجاهرة بالكذب على أئمة الإسلام؟! لكنّ عذر هذا وأمثاله أنّهم يستجيزون نقل المذاهب عن الثّاس بلازم أقوالهم، ويجعلون لازم المذهب في اصطلاحهم مذهبًا". ينظر: ابن

ومذهب جمهور العلماء بالحديث والأصول من المتقدمين أن خبر الواحد الثقة إذا كان خالياً من أي قرينة جارية لاحتمال الغلط فيه، وبقي على أصله الصحيح يفيد الظن،³⁸ وإذا انضم إليه القرائن المقوية (كما تلقته الأمة بالقبول، وتسلسله بالأئمة الحقاظ الفقهاء، ونحو ذلك من القرائن) قدر ما يكفي الناظر فيها للتسليم بصدقه فبرتقي الحديث إلى مرتبة العلم به³⁹. وهو أيضاً موافق على رأي الجويني.

موقف الجويني في حجية الآحاد

فموقف الجويني في حجية الآحاد يقترب كثيراً للمعتزلة بخلاف إمامه أبي الحسن الأشعري في المذهب الكلامي،⁴⁰ وإمامه الشافعي في المذهب الفقهي⁴¹ فقد اشتد إنكار الجويني على من يرى إفادة خبر الآحاد علماً كما يفيدده قوله التالي: "ذهب الحشوية من الخابلة وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب"⁴². وهو - كما قال - كان لا يحتج بأخبار الآحاد في إثبات العقائد المخالفة للدليل العقلي في نظره، حتى ذهب أبعد من ذلك وقال: "إن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته"⁴³.

الموصللي، مختصر الصواعق المرسلة، ص. 615.

³⁸ برهان الدين البقاعي، إبراهيم بن عمر، النكت الوفية بما في شرح الألفية (الرياض: مكتبة الرشد، 2007/1428)، 1/ 176.

³⁹ الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازي (دار ابن الجوزي، 1996/1417)، 278/1.

⁴⁰ لأن أبا الحسن الأشعري يحتج بالأحاديث الصحيحة كما احتج بحديث الإصبع وغيره، وهو كان يكثر من الاحتجاج بالأحاديث خلافاً لبعض المتكلمين من بعده الذين لا يوجد حديث في كتبهم الكلامية يحتجون به إلا قليلاً. ينظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص. 233.

⁴¹ ومن المعلوم بأن الإمام الشافعي من أول من حمى السنة النبوية عن منكرين من المعتزلة فلا حاجة لإيضاح هذا.

⁴² الجويني، البرهان، 231/1. بل هو أبعد من ذلك ذهب خطوة أخرى إلى الأمام في دفاع رأيه ومقاومة مخالفه فقال: "إن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته". ينظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص. 558. وبناء عليه نرى أن الجويني يميز الإضراب عن الأحاديث الصحيحة بادعاء أنها من الآحاد، وذلك عندما يرد على من يسميهم الحشوية في قضية الصفات الخيرية فيقول: "وأما الصفات التي يتمسكون بها فأحد لا تقضي إلى العلم ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً لكننا نؤمى إلى تأويل ما دون منها في الصحاح"، ينظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص. 141.

⁴³ الجويني، الشامل، ص. 558.

وأما في قضية الصفات الخيرية فذهب الجويني إلى عدم إفضاء أخبار الآحاد إلى العلم ومع ذلك يرى تأويلها إذا كانت صحيحة، فقال: "وأما الصفات التي يتمسكون بها فأحاد لا تفضي إلى العلم ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً، لكننا نؤمى إلى تأويل ما دون منها في الصحاح"⁴⁴.

وأما الاحتجاج بخبر الآحاد في العمل، فإن الجويني يعتبر من يرى إيجاب أحاديث الآحاد بالعمل دون العلم متساهلاً، حيث قال: "ثم أطلق الفقهاء القول بأن خبر الواحد لا يوجب العلم ويوجب العمل وهذا تساهل منهم، والمقطوع به أنه لا يوجب العلم ولا العمل فإنه لو ثبت وجوب العمل مقطوعاً به لثبت العلم بوجوب العمل، وهذا يؤدي إلى إفضائه إلى نوع من العلم، وذلك بعيد، فإن ما هو مظنون في نفسه يستحيل أن يقتضي علماً مبنياً"⁴⁵، ولكن رأي الجويني المذكور يخالف على إجماع المسلمين، وهو على وجوب القبول بخبر الواحد كما أفاده الإمام الشافعي في معرض الرد على من قال لا يعمل بخبر الواحد، إنما يعمل بالإجماع⁴⁶، ونقل الإمام ابن عبد البر (463هـ) الإجماع على ذلك حيث قال:

"وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء من كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع، شرذمة لا تعد خلافاً"⁴⁷.

وعمّم ابن عبد البر المسألة المذكورة على العلمية والعملية، ولم يفرق بينهما، بل استدل في هذا الباب بحديث النزول في معرض تحقيق مسألة العلو، فقال عقب حديث أبي هريرة: "وفيه دليل على أن الله - عز وجل - في السماء على العرش فوق سبع سماوات كما قالت الجماعة"⁴⁸، وكذلك نقل تقرير أئمة أهل السنة من

⁴⁴ الجويني، الإرشاد، ص. 141.

⁴⁵ الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1/388.

⁴⁶ الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، جماع العلم، تعليق وتحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة ابن تيمية)، ص. 73؛ الشافعي، اختلاف الحديث، تحقق: محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986/1406)، ص. 18.

⁴⁷ ابن عبد البر، عمر بن عبد البر النمري القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله، تحقيق: بشار عواد معروف، سليم محمد عامر، ومحمد بشار عواد (مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، 2017/1439)، 1/192.

⁴⁸ هذا الحديث وإن قال ابن عبد البر فيه: قد روي من طرق متواترة إلا أن هذا التواتر غير مقبول على أدلة المتكلمين. ينظر: ابن عبد البر، التمهيد، 7/129.

الاحتجاج بخبر الواحد في مسائل الصفات كصفة الأصبغ، وصفة العجب والضحك، ووضع الجبار جل جلاله قدمه في جهنم، ثم نقل قول الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام: "هذه الأحاديث (مميز حق) رواها الثقات"⁴⁹.

وشرح عبد العظيم محمود الديب مراد الجويني من اصطلاح "متفق على صحته" فقال: لقد قال إمام الحرمين عن الحديث: "هو مدون في الصحاح" وهو كذلك، فقد رواه أبو داود والترمذي وهما من أصحاب الصحاح الستة. "وقال متفق على صحته"، وهو لا يعني بهذا المصطلح الحديثي "متفق عليه بين البخاري ومسلم"، "ولا اصطلاح صاحب المنتقى ما اتفق عليه البخاري ومسلم وأحمد"، فمن يقرأ النص كاملاً في البرهان يدرك أنه يقصد بالاتفاق "تلقي علماء الأصول له بالقبول"⁵⁰.

وكان هذه العبارات تشير إلى أن الجويني يقصد بقضية "تلقي الأمة بالقبول" اتفاق علماء الأصول؛ لذلك يُعَدُّ قضية "تلقي الأمة بالقبول" مكانة رفيعة من جهة الدليل، ولعل أحاديث الصحيحين عنده نالت ميزة خاصة من بين الأحاديث لتلقيهما الأمة بالقبول.

آراء الجويني في أقسام الأخبار

للجويني رأي في تقسيم الأخبار، وإفادة المتواتر والآحاد العلم أو الظن، حيث قسم الأخبار إلى المتواتر والآحاد، وزعم إفادة المتواتر دليلاً قطعياً والآحاد دليلاً ظنياً⁵¹، حيث قال: والمتواتر من الأخبار يفيد العلم الضروري (دون الآحاد)⁵²، ولا يرى الجويني نسخ المتواتر بالآحاد⁵³ يفيد ذلك قوله التالي:

"وأما الأخبار فالخير ما يدخله الصدق والكذب، والخير ينقسم إلى قسمين: آحاد ومتواتر، فالمتواتر ما يوجب العلم، وهو أن يروى جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه، ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهد، والآحاد هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم"⁵⁴.

ويقصد الجويني بالعمل الظن الغالب الذي يجب العمل به عنده، ومن أحاديث الآحاد ما اشتهر بين

⁴⁹ ابن عبد البر، التمهيد، 148/7-150. ومن العجيب هنا أن المحقق الغماري اعترض على قول أبي عبيد القاسم بن سلام هذا فقال: "لكن العقيدة لا يكفي فيها رواية الثقات، بل لابد من خبر يفيد اليقين".

⁵⁰ الجويني، نهاية المطلب، مقدمة 311.

⁵¹ الجويني، العقيدة النظامية، 76.

⁵² الجويني، الورقات، ص. 9.

⁵³ الجويني، الورقات، ص. 22.

⁵⁴ الجويني، الورقات، ص. 25.

العلماء وأجمع المحدثون على صحته وهو ما يسمى عند الفقهاء "الخبر المستفيض"، وهذا النوع أيضاً يفيد الظن الغالب عنده خلافاً على بعض العلماء كأبي بكر بن فورك⁵⁵، حيث أشار في بعض مصنفاته إلى قبوله بالآحاد ضمناً كما يفيد مدحه بقبول الشافعي خبر الآحاد: "بأن الشافعي كان يقبل أخبار الآحاد ضد الروافض⁵⁶".

ويبدو لنا من ظواهر هذه العبارات تضارب وتضاد لكن يمكن لنا أن نفهم كل واحدة منها على ظروفها، أي كأنه يستثني بعض الأحاديث من عموم أحكامه على الآحاد.

1- فَضَّلَ الْجَوْنِيُّ أخبار الآحاد على قراءات الآحاد التي لم تبلغ حد التواتر، لأن المتوقع من قراءات القرآن أن تتصل إلى حد التواتر جيلاً بعد جيل - خلافاً على أبي حنيفة - ولا يتوقع من الأحاديث أن تُروى متواترة كما لم يتوقع أي من العلوم؛ لأنه لم يوجد أي علم من العلوم التي تتوفر على ضرورة النقل بالتواتر غير القرآن⁵⁷، وكذلك يقدم أخبار الآحاد على القياس⁵⁸.

2- وعنده قد تنقلب الأخبار من التواتر إلى الآحاد وليس العكس⁵⁹

3- وعنده قضية الرواية مختلفة عن قضية الشهادة: حيث لا تعتبر كثرة الرواية في الرواية عنده بل تُفضَّل عنده رواية رجل واحد عادل وضابط على رواية جمع غفير من الرواة الذين توجد لهم قصور من جهة العدل والضبط، ولا خبرة ولا أهلية لهم بفن الرواية. وأما قضية الشهادة فكثرة العدد معتبرة من الشاهدين، فترجح شهادة ثلاثة على اثنين، وشهادة أربعة على ثلاثة وشهادة خمسة على أربعة، وهكذا. وكذلك تقبل رواية امرأة عادلة ضابطة، وأحياناً تُرَّجَّح روايتها على كثير من رواية الرجال، فرواية عائشة - رضي الله عنها - تُرَّجَّح على رواية كثير من الصحابة، ولكن لا تقبل شهادة امرأة واحدة ولا تُفضَّل شهادتها على شهادة رجل في القضاء. وكذلك تقبل رواية العبد أو الأمة بشرط أن يصحب كل منهما وصف العدالة والضبط مثل والد عبد الله بن المبارك وكان رقيقاً، ولكن لا تقبل ولا تعتبر عند القضاء شهادة العبد أو الأمة. وتُسمح لأداء الرواية عدة عبارات مستعملة بين المحدثين مثل حدثنا، سمعت، قرأت، ولكن لا تقبل عند القضاء للشهادة إلا كلمة معينة، فلا يقبل الحاكم من الشاهد كلمة "أعلم" مكان "أشهد"؛ لأن المعتبر في الشهادة الضبط الشرعي وفي الرواية المعتبر هو الضبط مع العدل، ومقياس العدل يختلف بين الرواية والشهادة⁶⁰.

⁵⁵ الجويني، البرهان، 1/ 216-223.

⁵⁶ الجويني، مغيث الخلق، ص. 50.

⁵⁷ الجويني، البرهان، 1/ 257.

⁵⁸ الجويني، الورقات، 28.

⁵⁹ الجويني، البرهان، 1/ 222.

⁶⁰ للفروق بين الرواية والشهادة كلها. ينظر: الجويني، مغيث الخلق، ص. 12-13.

المبحث الرابع: قيمة المراسل عند الجويني

كان الجويني يرى عدم إقامة الحجة ما عدا مرسل ابن المسيب، وقد نقل ابن رجب الحنبلي كلاماً للبيهقي في هذا وأنكر فيه البيهقي على الجويني قوله: "لا تقوم الحجة بسوى مرسل ابن المسيب، وأنكر البيهقي صحة ذلك عن الشافعي"⁶¹، ونقد ابن رجب قبول الجويني مرسل ابن المسيب دون غيره حيث قال: "وكأنه لم يطلع على رواية الربيع عنه التي قدمنا ذكرها، ورواية الربيع عنه قوله في الرهن الصغير: كيف قبلتم عن ابن المسيب منقطعاً ولم تقبلوه عن غيره؟ قال: لا نحفظ لابن المسيب منقطعاً إلا وجدنا ما يدل على تسديده، ولا أثر عن أحد عرفناه عنه إلا عن ثقة معروف، فمن كان مثل حاله قبلنا منقطعاً. وفي رواية الربيع هذه لا يعتد الشافعي بمرسل ابن المسيب فقط، بل يؤكد على قبول مرسل من كانت حاله كحال ابن المسيب، وهذا يجعل قول الجويني مردوداً"⁶²

المبحث الخامس: بعض التعقيبات والطعون على الجويني.

والجويني كان معروفاً بالإمامة في العقائد الإسلامية، وفقه الشافعي، وأصوله كما ذكرناه فيما سبق، ولكنه لم يكون مشهوراً بالعمل في الحديث، ورغم هذه الحقيقة لم يتخلص عن بعض الطعون والتعقيبات، فقد تعقبته وضعفته بعض أهل الحديث.

قال السمعاني أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور (ت 562 هـ)، وياقوت الحموي الرومي البغدادي (ت 646 هـ) عن الجويني: "وكان قليل الرواية للحديث معرضاً عنه"⁶³. وقال الإمام ابن الصلاح (ت 643 هـ) "لا اعتماد عليه في هذا الشأن"⁶⁴. وقال الإمام النووي (ت 656 هـ) في انتقاد الجويني "وهو غلط فاحش"⁶⁵.

⁶¹ ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، شرح علل الترمذي، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد (الزرقاء: مكتبة المنار، 1987/1407)، 550/1.

⁶² ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، 191/1.

⁶³ السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي (حيدر آباد: الدكن، 1962/1382)، 386/3؛ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995)، 193/2.

⁶⁴ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ص. 300.

⁶⁵ التنقيح في شرح الوسيط بهامش الوسيط، 1/ 343.

وقال الإمام الذهبي (ت 748 هـ) في ترجمة إمام الحرمين: "كان هذا الإمام مع فرط ذكائه وإمامته في الفروع وأصول المذهب، وقوة مناظرته لا يدري الحديث كما يليق به لا متناً ولا إسناداً؛ ذكر في كتاب "البرهان" حديث معاذ في القياس، فقال: هو مدون في الصحاح متفق على صحته (البرهان، فقرة 720). قلت: بل مداره على الحارث بن عمرو، وفيه جهالة، عن رجالٍ من أهل حمص؛ عن معاذ، فإسناده صالح"⁶⁶.

وقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728 هـ) عن علم الجويني بالحديث في عدة مواضع من كتبه حيث قال في (مجموع الفتاوى): "ولم يكن الواحد من هؤلاء -يعني إمام الحرمين، والغزالي، وابن الخطيب- يعرف البخاري ومسلماً، وأحاديثهما إلا بالسماع، كما يذكر ذلك العامة، ولا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر -عند أهل العلم بالحديث- وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك؛ ففيها عجائب"⁶⁷.

وقال ابن تيمية أيضاً "إن أبا المعالي مع فرط ذكائه وحرصه على العلم وعلو قدره في فنه كان قليل المعرفة بالآثار النبوية، ولعله لم يطالع علاقتها بحال حتى يعلم ما فيه؛ فإنه لم يكن له بالصحيحين؛ البخاري، ومسلم، وسنن أبي داود، والنسائي، والترمذي، وأمثال هذه السنن علماً أصلاً، فكيف بالموطأ ونحوه؟! وكان مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني"⁶⁸.

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) في التلخيص: "هذا الحديث لا أصل له من حديث حذيفة، وإن زعم إمام الحرمين في النهاية أنه صحيح"، ثم نقل كلام ابن الصلاح: لم أجده في شيء من الكتب المعتمدة، وإمام الحرمين لا يعتمد عليه في هذا الشأن"⁶⁹. ثم قال ابن حجر تعقيباً بالجويني: "وأما قول إمام الحرمين: ليس هذا الحديث في الرتبة العالية من الصحة، فعجيب، فإنه ليس له في أصل الصحة مدخل"⁷⁰.

⁶⁶ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد أيمن الشبراوي (القاهرة: دار الحديث، 2006/1427)، 471/18. أجاب السبكي على الذهبي فقال: "هب أنه زل في حديث أو حديثين أو أكثر كيف يقال عنه أنه لا يدري الفن، وما هذا الحديث وحده ادعى الإمام صحته وليس بصحيح بل قد ادعى ذلك في أحاديث غيره ولم يوجب ذلك عندنا إنزاله عن مرتبته الصاعدة فوق آفاق السماء... الخ". ينظر إلى طبقات السبكي، 188/5. وإضافة إلى ما ذكره الذهبي، أنه قال الرسول - صلى الله عليه وسلم - "إنما خيرني الله فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة، وسأزيد عن السبعين" قد قال الجويني: "قلنا: هذا لم يُصحَّحه أهل الحديث" (الجويني: البرهان، 458/1) مع أن الحديث المذكور أخرجه البخاري في صحيحه. ينظر: البخاري، الصحيح، ك- التفسير، سورة التوبة، 4/1715. ح: 4393.

⁶⁷ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 72-71/4.

⁶⁸ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 616/6.

⁶⁹ ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، 227/4.

⁷⁰ قال ابن حجر تعقباً لقول إمام الحرمين بعد حديث "لا وصية لقاتل": وهذا الحديث ليس على الرتبة العالية في

ولعل بعض هذه التعقبات للجويني قد يستند إلى بعض الانحرافات الكلامية في شبابه كما اعترف بها حيث يقول: "قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم وغصت في الذي نعى أهل الإسلام عنه كل ذلك في طلب الحق"⁷¹، ولكن الجويني فيما بعد قد تاب عنه ورجع إلى آراء علماء أهل السنة، وأما بعض التعقبات الأخرى تولد عن عدم كثرة اشتغاله بالحديث. وقد أحاب عبد العظيم محمود الدّيب على كل هذه التعقبات والطعون في خبرة الجويني بالحديث في مقدمة تحقيقه على كتاب الجويني *نهایة المطلب في درایة المذهب* بشكل واسع تفصيلي، فلينظر عليها من يهتم بأمر النقاش في طعن إمام الحرمين الجويني⁷².

الفصل الثاني: موقف إمام الحرمين حول أحاديث الصحيحين.

يرى الجويني إفادة أحاديث الصحيحين العلم النظري لتلقي الأمة الإسلامية بالقبول رغم أنه لا يقبل من الأخبار إلا متواتراً، يدل ذلك قوله وتقرير العلماء التالي:

يقول الجويني: "لو حلف إنسان بطلاق امرأته أن ما في كتابي البخاري ومسلم مما حكما بصحته من قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لما أزمته الطلاق، ولاحتته لإجماع علماء المسلمين على صحتها"⁷³.

ويقول العلائي: "أحاديث الصحيحين لإجماع الأمة على صحتها، وتلقيهم إياها بالقبول تفيد العلم النظري كما يفيد الخبر المختلف بالقرائن، وهذا هو اختيار الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وإمام الحرمين، وقرره أبو عمرو بن الصلاح"⁷⁴.

فالجويني كان لا يأول ما يصح من الآحاد، وأحاديث الصحيحين معتبرة من الصحاح فلا يحتاج إلى التأويل على حد قوله: "وليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلف، كيف وقد بينا أن ما يصح في الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله، إلا أن نخوض فيه مسامحين، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً، لأوجب العلم"⁷⁵.

الصحة، والصحيح: "لا وصية لوارث". المصدر: ابن حجر، *التلخيص الحبير*، 202/3. ينظر للتفاصيل:

الجويني، *نهایة المطلب*، مقدمة، 309.

⁷¹ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 18/471.

⁷² الجويني، *نهایة المطلب*، مقدمة، 298-328.

⁷³ ابن الصلاح، *صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط*، 86/1. والنووي، *المنهاج*

شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 19/1.

⁷⁴ العلائي، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، 30/1.

⁷⁵ الجويني، *الشامل*، ص. 561.

فاهتمام الجويني بأحاديث الصحيحين مستند إلى قضية "تلقي الأمة الإسلامية أحاديث الصحيحين بالقبول"، لأن معنى هذه القضية نوع من الإجماع كما بيناه فيما سبق، والجويني يعتبر إجماع الأمة الإسلامية حجة من البراهين كما يفيد قوله التالي:

"وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها لقوله - صلى الله عليه وسلم -: (لا تجتمع أمتي على ضلالة) والشرع ورد بعصمة هذه الأمة"⁷⁶.

وإذا أمعنا النظر في آراء الجويني عن ثبوت الأحاديث يمكن لنا أن ندرك إعطائه بأحاديث الصحيحين مكانة خاصة من بين الأحاديث فهو يعتمد في رأيه هذا إلى وجود إجماع علماء المسلمين على أحاديث الصحيحين بصحتها، ولإجماع علماء الأمة مكانة عظيمة في التشريع الإسلامي؛ لذلك لا يُستخف إجماع الأمة بأي شكل، ففضيلة تلقي الأمة وإجماعها أثر في تقوية الأخبار، يدل على ذلك قول العلماء التالي:

قال السمعاني: "قد بينا أن الأخبار التي تلقتها الأمة بالقبول موجبة للعلم قاطعة للعدر"⁷⁷

وقال السمعاني أيضاً: "وأما أخبار السنن والديانات فاعلم أن خبر الواحد فيها قد يوجب العلم في مواضع منها: خبر الواحد الذي تلقتة الأمة بالقبول وعملوا به لأجله فيقطع بصدقه"⁷⁸

وقال الكلؤداني: "وقد نقلنا أخباراً تلقتها الأمة بالقبول وإجماع الصحابة، وهو دليل يقع به العلم"⁷⁹

فالأخبار التي تلقتها الأمة لها مكانة عظيمة عند الجويني لإفادتها القطع يدل ذلك نقله عن أبي بكر بن فورك، حيث قال الزركشي: قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني في كتابه "أصول الفقه": الأخبار التي في الصحيحين مقطوع بصحة أصولها ومتونها ولا يحصل الخلاف فيها بحال، وإن حصل في ذلك اختلاف في طرقها أو رواها فمن خالف حكمه خبراً منها وليس له تأويل سائغ للخبر نقضنا حكمه؛ لأن هذه الأخبار تلقتها الأمة بالقبول، وحكاها إمام الحرمين عن الأستاذ أبي بكر بن فورك، فقال: الخبر الذي تلقتة الأمة بالقبول يقطع بصدقه"⁸⁰.

فالصحيحان لهما مكانة عظيمة عند الجويني لتلقي الأمة الإسلامية بالقبول.

قال النووي: "اتفق العلماء - رحمهم الله - على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز: الصحيحان - البخاري ومسلم -، وتلقتهما الأمة بالقبول"⁸¹

⁷⁶ الجويني، الورقات، ص. 24.

⁷⁷ السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 341/1.

⁷⁸ السمعاني، قواطع الأدلة، 333/1.

⁷⁹ الكلؤداني، التمهيد في أصول الفقه، 403/3.

⁸⁰ الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، 280/1.

⁸¹ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 14/1.

وقد بين ابن كثير سبب تلقي الأمة بالصحيحين بالقبول حيث كون روايتهما نقية صحيحة بعيدة عن النقد والتعقب، فيمكن أن أدى ذلك بالجويني إلى اعتبار إفادة روايتهما بالقطع، حيث قال ابن كثير: " وكان شرط الإمامين الجليلين البخاري ومسلم - عليهما رحمة الله - في صحيحهما في الدرجة الأولى من التحري عن رواة الأخبار، وشرطهما مدون معلوم لدى طلبة العلم، فكانت روايتهما نقية صحيحة بعيدة عن النقد؛ لذلك تلقتها الأمة بالقبول حتى قال أحد الأئمة: لو حلف أحدهم بالطلاق أن جميع ما في البخاري ومسلم صحيح لم يحنث ولم تطلق زوجته" ⁸².

فأخبار الآحاد إذا تلقتها الأمة بالقبول مفيدة للقطع؛ والصحيحان مع قوة شرطهما أضافهما لتلقي الأمة بالقبول قوة؛ لأن التلقي له أثر في تقوية الأخبار؛ لذلك قال الصفي الهندي: " هي وإن كانت أخبار آحاد لكن تلقتها الأمة بالقبول، فجاز أن يقال: إنها تفيد القطع" ⁸³.

وسنجد صيغة مختلفة في تلقي الأمة بالقبول، حيث يقال: "الخبر الذي تلقتة الأئمة بالقبول، تلقت الأئمة أحاديث الصحيحين بالقبول، أجمع العلماء على أن أصح الكتب بعد كتاب الله الصحيح البخاري، تلقت الأئمة بالقبول".

وأول من طرح هذه القضية من أهل الحديث هو الإمام النسائي (ت. 915/303) وأبو نصر الوائلي السَّجَرِي (ت. 1052/444) ⁸⁴، والبيهقي (ت. 1066/458)، ومن علماء الكلام والفقهاء ابن فورك الأصبهاني (ت. 1015/406)، - وهو من شيوخ إمام الحرمين الجويني -، وأبو إسحاق الإسفراييني (ت. 1020/418).

فإن القول بأن خبر الآحاد لا يفيد العلم هو قول لبعض أهل الكلام فقط وأكثر أهل العلم بل جمهور الأمة يقولون إن خبر الآحاد الذي تلقتة الأمة بالقبول يفيد العلم كما نقل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية عن أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، فقال: (وأما القسم الثاني من الأخبار) فهو ما لا يرويه إلا الواحد العدل ونحوه ولم يتواتر لفظه ولا معناه، ولكن تلقتة الأمة بالقبول عملاً به أو تصديقاً له ... فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - من الأولين والآخرين ⁸⁵، أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة، والمسألة منقولة في كتب الحنفية، والمالكية، والشافعية،

⁸² ابن كثير، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، ص. 13.

⁸³ الزركشي، تصنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، 582/4.

⁸⁴ قال الحافظ أبو نصر الوائلي: أجمع أهل العلم أنه لو حلف بالطلاق أن جميع ما في البخاري مما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد صح عنه، ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - قاله لا شك فيه أنه لا يحنث، والمرأة بحالها في حبالته. ينظر: الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، 249/1.

⁸⁵ الشاطبي، الاعتصام، 57/1.

والحنبلية، مثل: السرخسي، وأبي بكر الرازي من الحنفية، والشيخ أبي حامد، وأبي الطيب، والشيخ أبي إسحاق من الشافعية، وابن خواز منداد، وغيره من المالكية، ومثل أبي يعلى، وابن أبي موسى، وأبي الخطاب وغيرهم من الحنبلية، ومثل أبي إسحاق الإسفرائيني، وابن فورك، وأبي إسحاق النظام من المتكلمين وإنما نازع في ذلك طائفة كابن الباقلاني ومن تبعه مثل أبي المعالي، والغزالي، وابن عقيل⁸⁶

وكذلك صرح ابن تيمية بإيجاب الخبر المتلقى بالقبول العلم بقوله: "وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري، كالإسفرائيني وابن فورك"⁸⁷.

وقد صرح الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني وأبو عبد الله الحميدي، وأبو الفضل بن طاهر بإفادة ما خرج الشيوخ العلم النظري⁸⁸

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني: "أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بها عن صاحب الشرع، وإن حصل الخلاف في بعضها فذلك خلاف في طرقها ورواتها"⁸⁹ وكذا صرح ابن كثير إجماع العلماء على قبول صحيح البخاري، حيث قال: "وكتابه الصحيح يستسقى بقرائته الغمام، وأجمع العلماء على قبوله وصحة ما فيه، وكذلك سائر أهل الإسلام"⁹⁰

ويدل قول إسحاق بن راهويه عالم خراسان التالي على مكانة أحاديث الصحيحين عنده حيث قال عن حديث "إن الله خلق آدم على صورته: صح هذا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فهذا الصحيح مخرج في كتابي البخاري ومسلم فتؤمن به، ونفوض، ونسلم، ولا نخوض فيما لا يعيننا مع علمنا بأن الله ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير"⁹¹

ويدل قول العلائي التالي على مكانة الصحيحين عند العلماء: "قد اتفقت العلماء على صحة ما في هذين الكتابين أعني كتابي البخاري ومسلم نقل ذلك غير واحد من الأئمة، هذا مع التزام مصنفهما ألا يخرجها فيهما إلا الصحيح من الحديث وتسمية كل منهما كتابه بالصحيح، وإلهمما المرجع في معرفة ذلك"⁹².

⁸⁶ أحمد بن إبراهيم بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، 221/1.

⁸⁷ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 41/18.

⁸⁸ ابن حجر، نزهة النظر، ص. 48.

⁸⁹ ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، 377/1.

⁹⁰ ابن كثير، البداية والنهاية، 30/11.

⁹¹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 450/5.

⁹² العلائي، مجموع رسائل الحافظ العلائي، 305/1.

منشأ هذا التلقي وبداية تداوله بين العلماء

ولا بد من معرفة بعض المعلومات حول هذه القضية حيث إننا نشاهد في المصادر الإسلامية نقاشا واسعا بين العلماء حول قضية الإجماع من حيث القبول، والألفاظ، والمحتوي، منهم من قبلها، ويحترمها، ومنهم من لا يقبلها أبداً؛ لذلك اختلفت العبارات المفيدة بهذه القضية. واستنادا على هذه المعلومات يمكن لنا أن نصل إلى حكاية هذه القضية.

وفي البداية تشكّل شعورُ حُسْنِ الظن والرأي العام بين العلماء والمسلمين على تلقي أحاديث الصحيحين بالقبول، ولم يخالف على ذلك أحد من العلماء؛ لكون هذا التلقي من الأمة الإسلامية عامة، ومن المعلوم بأن الأمة الإسلامية لا تجتمع على الخطأ، ولكون صاحبي هذين الكتابين من قدماء مشغلي فن الحديث؛ لذلك هذان الكتابان حظيا بتقدير عظيم منذ تأليفهما بين العلماء ثم بين المسلمين، والأهم من ذلك أنهما ألفا لجمع ما صح عندهما من الأحاديث النبوية كما صرحا، ومن المعلوم بأنه لم يُألف أي كتاب لهذه الغاية قبل الصحيحين، ومن ناحية أخرى أن البخاري نفسه أخبر بأن كل ما في صحيح البخاري من الأحاديث صحيح بقوله: "ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صح، وترك من الصحيح حتى لا يطول"⁹³.

وهنا بعض الأقوال والشهادات من أهل صناعة الحديث حول أحاديث الصحيحين ودرجات الأحاديث من جهة الصحة والاعتبار، ونرى في ذكر بعضها فائدة لتقوية مكانتهما.

قال ابن الصلاح: "وكتابهما أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز"⁹⁴

وقال ابن القيسراني: "أجمع المسلمون على قبول ما أخرج في الصحيحين لأبي عبد الله البخاري، ولأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، أو ما كان على شرطهما ولم يخرجاه"⁹⁵
وقال الطبري: "وكتابهما أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز"⁹⁶.

وقال العراقي: "أعلم أن درجات الصحيح تتفاوت بحسب تمكن الحديث من شروط الصحة وعدم تمكنه، وإن أصح كتب الحديث البخاري ثم مسلم أنه الصحيح، وعلى هذا فالصحيح ينقسم إلى سبعة أقسام: أحدها -

⁹³ ابن حجر، مقدمة فتح الباري، 7/1.

⁹⁴ ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ص. 18.

⁹⁵ الرئاسة العامة لإدارات البحوث الإسلامية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، 294/18.

⁹⁶ الطبري، الخلاصة في أصول الحديث، ص. 40.

وهو أصحها- ما أخرجه البخاري ومسلم، وهو الذي يعبر عنه أهل الحديث بقولهم: متفق عليه، والثاني ما انفرد به البخاري، والثالث ما انفرد به مسلم⁹⁷. وقال أيضاً: "وعلى كل حال فكنتاهما أصح كتب الحديث"⁹⁸.

وقال ابن كثير: "فهما أصح كتب الحديث"⁹⁹.

وقال ابن تيمية: "فليس تحت آدم السماء كتاب أصح من البخاري ومسلم بعد القرآن"¹⁰⁰.

وقال ابن تيمية أيضاً: "جمهور ما في البخاري ومسلم مما يقطع بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قاله؛ لأن غالبه من هذا النحو؛ ولأنه قد تلقاه أهل العلم بالقبول والتصديق، والأمة لا تجتمع على خطأ، فلو كان الحديث كذباً في نفس الأمر، والأمة مصدقة له قابلة له لكانوا قد أجمعوا على تصديق ما هو في نفس الأمر كذب، وهذا إجماع على الخطأ، وذلك ممتنع"¹⁰¹.

وقال ابن القيم: "اعلم أن جمهور أحاديث البخاري ومسلم من هذا الباب كما ذكره الشيخ أبو عمرو، ومن قبله من العلماء كالحافظ أبي طاهر السلفي، وغيره؛ فإنما تلقاه أهل الحديث وعلماءه بالقبول والتصديق فهو محصل للعلم، مفيد لليقين، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين، والأصوليين، فإن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية إلا العلماء بها، دون المتكلمين والنحاة والأطباء، وكذلك لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلمه، وهم علماء الحديث، العالمون بأحوال نبيهم، الضابطون لأقواله وأفعاله، المعتنون بها أشد من عناية المقلدين لأقوال متبوعهم"¹⁰².

وقال الدهلوي: "أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع، وأنها متواتران إلى مصنفيهما، وأنه كل من يهون من أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين"¹⁰³. وما أشبه ذلك من العبارات المؤيدة بمكانة أحاديث الصحيحين كثيرة في المصادر الإسلامية القديمة. حيث يقول الحافظ ابن حجر في شأنهما:

⁹⁷ العراقي، شرح التبصرة والتذكرة، ص. 125.

⁹⁸ العراقي، شرح التبصرة والتذكرة، ص. 114.

⁹⁹ ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص. 98.

¹⁰⁰ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 74/18.

¹⁰¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 350/13، 351.

¹⁰² أحمد بن إبراهيم بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، 223/1.

¹⁰³ الدهلوي، حجة الله البالغة، 287/1.

"وخلاصة القول: أن ما أخرجه الشيخان في صحيحهما مما لم يبلغ حد التواتر قد احتفت به قرائن، منها: جلالتهما في هذا الشأن. وتقدمهما في تمييز الصحيح على غيرهما. وتلقي العلماء لكتايبهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر إلا أن هذا يختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التحالف بين مدلوليه مما وقع في الكتابين، حيث لا ترجيح؛ استحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصديقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر- وهذا خارج عن حديثنا؛ إذ هو داخل في الدلالة، وكلامنا عن الثبوت- وما عدا ذلك- يعني ما استثنى- بالإجماع حاصل على تسليم صحته".¹⁰⁴

ثم مرور الزمن قد توسع وتشيع هذا الرأي العام بين علماء الحديث والفقهاء والمجتهدين وعلماء الكلام بشكل عام، وقبل كلهم أو أكثرهم فكرة "التلقي لأحاديث الصحيحين بالقبول"، كان أولاً لصحيح البخاري ثم لصحيح مسلم، فتوجه العلماء إلى الصحيحين وركزوا على العمل العلمي عليهما بالاستدراك والاستخراج والشرح، وازداد قدرهما بين العلماء يوماً بعد يوم حتى أجبر علماء الفلسفة الإسلامية وعلماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه على الرعاية والاعتبار بأحاديث الصحيحين في تنظيم القواعد العامة وبعض الاستثناءات من القواعد. ثم ظهرت قضية إجماع العلماء على صحة أحاديث الصحيحين من طرف بعض علماء الحديث استناداً على اصطلاح "التلقي بالقبول" من طرف عامة العلماء، وتشيعت قضية الإجماع بين علماء الحديث كابن القيسراني، وابن الصلاح، وابن كثير، والنووي، وابن حجر، والسيوطي وإن كان لم يقبل هذه القضية بعض الفقهاء والمجتهدين وعلماء العقائد الإسلامية، ولكن قبلها واحترمها بعض القدماء كأبي إسحاق الإسفرايني، وإمام الحرمين الجويني؛ لأن معنى "التلقي بالقبول" تلقي صحة وصدق ما في الصحيحين من قول الرسول- عليه السلام-.

ثم تطور النقاش حول القضية وبدأت المناقشة بين العلماء هل تفيد أحاديث الصحيحين العلم واليقين أو الظن؟ منهم من دافع عن فكرة إفادة أحاديث الصحيحين - وإن كان بعضهما من الآحاد- بالعلم واليقين كآيات القرآن، لأنها من تلقي الأمة بالقبول، والأمة لا تجتمع على الضلال¹⁰⁵ ومنهم من صرح بإفادتها ما أخرجه الشيخان (متفق عليه) العلم النظري مثل أبي إسحاق الإسفرايني (ت. 418هـ)، وابن طاهر القيسراني (ت. 507هـ)، وبعبارة أخرى: وهم ومن وافق معهم فُرقوا أحاديث الصحيحين إلى قسمين: ما اتفق عليه الشيخان، وما انفرد كل منهما، فعلماء الحديث كلهم وكثير من الفقهاء والمجتهدين وعلماء أصول الدين وافقوا على أن أحاديث الصحيحين التي اتفق عليها البخاري ومسلم هي أصل المسألة في قضية إجماع العلماء على صحة أحاديث الصحيحين.

¹⁰⁴ ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ص. 48.

¹⁰⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 257/1.

وعلى هذه الحقائق من اعتبار العلماء القدماء إفادة أحاديث الصحيحين بالعلم واليقين فنظرة الجويني إلى أحاديث الصحيحين بنظرة عالية من بين الأحاديث ليس من الأمور الغربية؛ لأنه ليس وحيداً في هذا الموقف حيث اشترك معه كثير من العلماء حول إفادة أحاديث الصحيحين بالعلم واليقين، ولكن من العلماء من يساوي أحاديث الصحيحين بالأخبار المستفيضة، ومنهم من يرحح أحاديث الصحيحين على الأحاديث المستفيضة كعبد الحي اللكنوي؛ لأن أعلى درجات الصحيح عند المحدثين ما اتفق عليه الشيخان¹⁰⁶؛ لأن في قبول صحة أحاديث الصحيحين إحداث الإجماع، ودلالة الإجماع أقوى من الخبر المستفيض كما صرح به الحافظ بدر الدين العيني الحنفي.¹⁰⁷

ومنهم من يتفوق على الجويني بالاهتمام والدفاع عن أحاديث الصحيحين بإفادتهما العلم القطعي، أو العلم النظري، وكلهم يستندون في آرائهم حول أحاديث الصحيحين على تلقي الأمة بقبول صحة أحاديث الصحيحين، ومن المعلوم أن الأمة الإسلامية لا تجتمعون على الخطأ كما قال ابن حجر العسقلاني: "هذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر"¹⁰⁸

خاتمة البحث

فالجويني وصل في العقائد إلى القمة حيث يشار إليه بالبنان، واختار مذهب الأشعري اعتقاداً، وكان يأول الآيات الموهمة بالتشبيه ثم رجح في نهاية عمره إلى التفويض مكان التأويل.

واصطلاح "تلقي الأمة بالقبول" مساو لاصطلاح "التواتر" عند الجويني.

وكان خبرة الجويني بالحديث مزجاة لعدم تخصصه فيه كما يفيد قول ابن الصلاح، وابن تيمية، وابن حجر، والسمعاني، وياقوت الحموي.

وخبر الآحاد يفيد الظن عنده عموماً ما عدا الصحيحين.

وكان الجويني لا يقبل من المراسيل إلا مراسيل سعيد بن المسيب.

¹⁰⁶ اللكنوي، الأُخوية الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، ص. 203.

¹⁰⁷ العيني، بدر الدين، أبو محمد، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 233/20.

¹⁰⁸ ابن حجر، نزعة النظر، ص. 47.

فالجويني رغم كونه من المتكلمين الذين يحتجون من السنة النبوية الأحاديث المتواترة دون الآحاد احتج بأحاديث الصحيحين؛ ومعلوم بأن الصحيحين رغم كون أحاديثهما آحاداً إلا قويت وارتفعت إلى درجة المتواتر وإفادة العلم بقرينة تلقيها الأمة الإسلامية بالقبول وإجماعها.

والجويني كان يرى إفادة خبر الآحاد الظن وحجيتها في الفروع دون الأصول، ولكن استثنى أحاديث الصحيحين عن ذلك الحكم العام؛ لاكتساب أحاديث الصحيحين قوة بتلقي الأمة الإسلامية بالقبول؛ لذا تفيد أحاديثهما بالعلم عند الجويني.

المصادر والمراجع

أحمد، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد.

أحمد بن إبراهيم بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، تحقيق: زهير الشاوش، المكتب الإسلامي - بيروت، 1406هـ.

أيمن، إشكالية القطع.

أيمن صالح، "إشكالية القطع عند الأصوليين"، مجلة المسلم المعاصر (2005)، 117، ص. 36.

الأسنوي، طبقات الشافعية.

جمال الدين الأسنوي، عبد الرحيم، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية - بيروت، 1987/1407.

الأشعري، الإبانة.

الأشعري، علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي، مدار المسلم - الرياض، 2011/1432.

البقاعي، النكت الوفية.

برهان الدين البقاعي، إبراهيم بن عمر، النكت الوفية مما في شرح الألفية، مكتبة الرشيد - الرياض، 2007/1428.

الزحيلي، الإمام الجويني.

محمد الزحيلي، الإمام الجويني، دار القلم - دمشق، 1992/1412.

الجويني، نهاية المطلب.

إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج - جدة، 2007/1428.

الجويني، الشامل.

الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار، وفيصل بدير عوف، وسهير محمد مختار، منشأة معارف - إسكندرية.

الجويني، الإرشاد.

الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح. وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة - القاهرة، 2009/1430.

الجويني، البرهان.

الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الوفاء - منصوره - مصر، 1418هـ..

الجويني، العقيدة النظامية.

الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، 1992/1412.

الجويني، غياث الأمم.

الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، ومصطفى حلمي، دار الدعوة - إسكندرية، 1979.

الحموي، معجم البلدان.

شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995.

الخطيب، الفقيه والمتفقه.

الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العازي، دار ابن الجوزي، 1996/1417.

الدهلوي، حجة الله البالغة.

شاه — ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: محمد شريف سكر، ط. دار إحياء العلوم - بيروت، 1992/1413.

الذهبي، أعلام النبلاء

شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد أمين الشبراوي، القاهرة: دار الحديث، 2006/1427.

الزركشي، النكت.

بدر الدين الزركشي، أبو عبد الله محمد بن جمال الدين، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف - الرياض، 1998/1419.

الزركشي، تشنيف المسامع.

الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة - المدينة المنورة، 1998/1418.

السبكي، طبقات الشافعية الكبرى.

تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، عيسى البابي الحلبي (القاهرة: بدون تاريخ)

السخاوي، فتح المغيـث.

شمس الدين السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث، تحقيق: عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الحضير، ومحمد بن عبد الله بن فهد آل فهد، مكتبة دار المنهاج - الرياض، 1426هـ.

السمعاني، الأنساب.

السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور، *الأنساب*، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، حيدر آباد الدكن - الهند، 1382/1962.

السمعاني، *قواطع الأدلة*.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي، *قواطع الأدلة في الأصول*، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية - بيروت، 1418/1999.

الشافعي، *جماع العلم*.

الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، *جماع العلم*، تعليق وتحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية - القاهرة.

الشافعي، *اختلاف الحديث*.

الشافعي، *اختلاف الحديث*، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1406/1986.

الشاطبي، *الاعتصام*.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، *الاعتصام*، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير، وسعد بن عبد الله آل حميد، وهشام بن إسماعيل الصبي، دار بن الجوزي - السعودية، 1429/2008.

الطبي، *الخلاصة*.

الطبي، الحسين بن عبد الله، *الخلاصة في أصول الحديث*، تحقيق: صبيح السامرائي، عالم الكتب، 1405/1985.

العراقي، *شرح التبصرة والتذكرة*.

زين الدين العراقي، أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين، *شرح التبصرة والتذكرة*، تحقيق: عبد اللطيف الهيم، والشيخ ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية - بيروت.

العلاني، *مجموع رسائل*.

صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلاني، *مجموع رسائل الحافظ العلاني*، تحقيق: وائل محمد بكر زهران، الفاروق الحديثة - القاهرة، 1429/2008.

العيني، *عمدة القاري*.

بدر الدين العيني أبو محمد محمود بن أحمد، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، دار الكتب العلمية - بيروت، 1421/2001.

القاضي عياض، *الإلماع*.

القاضي عياض بن موسى اليحصبي، *الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع*، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث - القاهرة، 1379/1970.

الكلوذاني، التمهيد.

أبو الخطاط محفوظ بن أحمد بن الحسن الحنبلي الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: محمد بن علي بن إبراهيم، دار المدني - جدة، 1980/1406.

اللكنوي، الأجوبة الفاضلة.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي الهندي، الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة النهضة - القاهرة، 1984/1404.

النووي، المنهاج.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1392هـ.

ابن تيمية، مجموع الفتاوى.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء - مصر، 2005/1426.

ابن تيمية، الفتاوى الكبرى.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا - مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية - بيروت، 1987/1408.

ابن حجر، التلخيص الحبير.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية - بيروت، 1989/1419.

ابن حجر، النكت.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، المدينة المنورة، 1984/1404.

ابن حجر، نزهة النظر.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نغمة الفكر، تحقيق: نور الدين عتر، مكتبة البشري - باكستان، 2011/1432.

ابن حجر، مقدمة فتح الباري.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، مقدمة فتح الباري، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

ابن خلكان، وفيات الأعيان.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، 1900.

ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي.

ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، شرح علل الترمذي، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، 1987/1407.

ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم.

ابن الصلاح، أبو عمرو، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1408هـ.

ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح.

ابن الصلاح، أبو عمرو، تقي الدين، عثمان بن عبد الرحمن، مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر - بيروت، 1986/1406.

ابن عبد البر، التمهيد.

ابن عبد البر، عمر بن عبد البر النمري القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله، تحقيق: بشار عواد معروف، سليم محمد عامر، ومحمد بشار عواد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، 2017/1439.

ابن كثير، البداية والنهاية.

ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شبري، دار إحياء التراث العربي، 1988/1408.

ابن كثير، تحفة الطالب.

ابن كثير، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، تحقيق: عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي، دار ابن حزم - بيروت، 1996/1416.

ابن كثير، اختصار علوم الحديث.

ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن كثير القرشي، اختصار علوم الحديث، تحقيق: د. ماهر ياسين الفحل، دار الميمان - السعودية، 2013/1434.

ابن الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة

شمس الدين ابن الموصلي، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلبي، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث - القاهرة - مصر، 2001/1422.

أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية

الامام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، القاهرة: دار الفكر العربية، بدون تاريخ.

بسام الجزائري، التحقيق والبيان.

بسام الجزائري، علي بن عبد الرحمن، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه لعلي بن إسماعيل الأبياري،
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية إدارة الشؤون الإسلامية، ودار الضيعة - الكويت، 2013/1434.

فوقية، تقديم على الكافية.

فوقية حسين محمود، تقديم على الكافية في الجدل للجويني، عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة،
1979/1399.

محمد بن فريد، المعارضات الفكرية.

محمد بن فريد زريوح، المعارضات الفكرية المعاصرة لأحاديث الصحيحين، تكوين للدراسات والأبحاث
2020/1441.



Makale / Article

Manzum Ehl-i Bedir Eserleri ve Abdullah el-Ayyâşî'nin Literatürdeki Yeri

Hakan Temir*

Özet

Yüce Yaratıcının rızasını gözeterek büyük fedakârlıkla Bedir Gazvesi'ne katılanlar, sahâbenin seçkinleri ve en değerli olanları olarak ilan edilmiştir. Bu nedenle, onların hayatlarını okumak, isimlerini anmak ve hayırlı işlere vesile kılmak teşvik edilmiş ve yüksek hedeflere ulaşmanın önemli bir yolu sayılmıştır. Doğal olarak bu durum yazılı kültüre yansımıştır. İlk siyer eserleri içerisinde işlenen bu mesele zamanla manzum ve mensur eserlerin konusu haline gelmiştir. Manzum eserler, ezberlenmesi daha kolay ve daha hoş olması sebebiyle oldukça ilgi çekmişlerdir. Zira şiirin ritmi, kafiyesi ve düzeni bazıları artık kullanılmayan, ancak Müslümanlar için örnek olan bu isimlerin hatırlanmasını kolaylaştıran bir unsurdur. Bu çabalar dile ve İslâm kültürüne katkı sağlamanın yanı sıra doğru telaffuzun geliştirilmesine de yardımcı olmuştur. Bahse konu çalışmalardan birisi de Abdullah el-Ayyâşî'ye (ö. 1073/1663), aittir ve bu alanda öncü isimlerden birisi olması sebebiyle onun eseri üzerinden manzum Ehl-i Bedir eserlerinin daha net anlaşılabilceği düşünülmektedir. Dolayısıyla onun eseri üzerinden geniş çaplı bir tarama yapılmıştır. Çalışmanın ilk aşaması manzum edebî eserler olduğundan öncelikle manzum türdeki eserler tespit edilerek sıralandı; sonra şairin kimliği tespit edildi ve ardından eseri inceleme konusu yapıldı. Aslı Arapça olan beyitler tercüme edilerek değerlendirmeye tâbi tutuldu. Eserin literatürdeki yerini tespit için saha araştırmalarına ilaveten nitel araştırma yöntemleri de esas alındı.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Bedir Gazvesi, Ehl-i Bedir, Manzum, Ayyâşî.

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, h.temir@hotmail.com, orcid: 0000-0002-4142-6310.

Manzūm Works of *Ahl al-Badr* And the Place of Abdullāh al-Ayyāshī in the Literature

Those who participated in the Badr Ghazwa with great sacrifice, seeking the pleasure of the Almighty Creator, were declared to be the elite and most valuable of the Companions. Therefore, reading their lives, remembering their names and making them instrumental in good deeds was considered a significant virtue and an important means to achieve high goals. This issue, which was first dealt with in the *sira* works, became the subject of verse and prose works over time. Works in verse attracted a lot of attention because they were easier and more pleasant to memorize. The rhythm, rhyme, and order of poetry made it easier to remember these names, some of which are no longer in use, but which were exemplary for Muslims. These efforts not only contributed to the language and Islamic culture, but also helped to enhance accurate pronunciation. One of these studies belongs to Abdullah al-Ayyāshī (d. 1073/1663), and since he is one of the pioneers in this field, we have come to the conclusion that the works of *Ahl al-Badr* in verse can be understood more clearly through him. Therefore, a large-scale survey was initiated through his work. Since the first stage of the study is literary works in verse, first of all, works in verse were identified and listed; then the identity of the poet was determined and then his work was examined. The couplets, which were originally in Arabic, were translated, evaluated, and brought together with the reader. In addition to field research, qualitative research methods were used to determine the place of the work in the literature.

Keywords: *Sira*, Battle of *Badr*, *ahl al-Badr*, poetry, Abdullah al-Ayyāsh.

Giriş

Arapça, İslâm dininin kutsal kitabı Kur'an'ın dili olmasından dolayı tüm Müslümanların ortak lisanıdır. İslâm'dan önceki dönemde şiir ve hitabetle yoğrulan bu dil, dinin inzalı ile de bu özelliğinden bir şey kaybetmediği gibi Kur'an üslûbunun akıcılığı ve etkisini de arkasına alarak daha coşkulu beyitlerle üst noktalara taşınmıştır. Müslüman edebiyatçılar, şiirin coşku, ritim ve etkisinden yararlanarak birçok konuyu aşikâr edip toplumlarının dikkatini çekmişlerdir. Bir dua ve tazim geleneği haline dönüşen Ehl-i Bedir literatürü de bu etkiden faydalanmıştır. Sayısı 313 kişi olarak ifade edilen Bedir muharipleri şairlerin kafiyeli mısralarına konu edilerek çeşitli vezinlerde çekimlenip ezberlemesi ve akılda kalması kolay nakaratlara dönüşmüşlerdir. Bunun yanı sıra Bedir ehlini öven kasideler de yazılmıştır.

İslâm dünyasında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gösterilen saygının bir benzeri onun ashâbına da gösterilerek bu saygı ifadeleri Arap dilinin zengin yelpazesinde buluşmuştur. Manzum türdeki Ehl-i Bedir çalışmalarını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Ayrıca çalışmamıza konu olan manzum eserin yazarı Abdullah el-Ayyâşî'nin (ö. 1073/1663) de Mağrib'de yaşamıştır ve bölge dinamikleri böyle bir eser telif etmesine etki etmiştir. Özellikle Mağrib ve Endülüs coğrafyasında sosyo-politik ortam âlimlerin manzum eserler telif etmelerine ve bu malzemenin bir eğitim malzemesi haline dönüşmesine etki ettiği belirtilmektedir.¹ Zira bir dönemler Endülüs ve Mağrib'de gündelik işler dahi Arapça şiirlerle ifade edilmiş ve hatta sokakta adres soran kimselere tarifi şiirle yapılacak kadar usta bir kıvama erişildiği söylenmiştir.

İslâm dünyasında ilk zamanlardan itibaren var olan ancak XVII. yüzyıldan itibaren oldukça yaygınlık kazanan Ehl-i Bedir literatürü birçok şairin şiiriyle Arapçaya kazandırılrsa da bu beyitler artık Arapçanın hâkimiyet alanı ile sınırlı kalmıştır. Zira son birkaç asırdır yüksek perdeden dillendirilen "ulusal dil" çabaları Arapça diline olan ilgiyi azaltmıştır. Araplarla olan dinî bağlarını koruyup diğer ilişkilerde yerel unsurları canlı kılan günümüz İslâm dünyası, Ehl-i Bedir edebiyatındaki Arapça eserlerden de yeteri kadar istifade edememektedir. Onlarca eserden oluşan bu külliyyatın varlığı ilim erbabı tarafından bilinse dahi içeriği yeteri kadar bilinmemektedir. Özellikle Türk okurlar bu konuda bir hayli zorluk çekmektedir. Zira edebî bir dil ile yazılan manzumelerin anlaşılması ve tahlili zorluk arz etmektedir. İşte bu zorluktan dolayı şiir formundaki Ehl-i Bedir çalışmalarının literatüre kazandırılması önemlidir. Dolayısıyla bu makalede mevcut manzum çalışmaların ilklerinden birisi seçilerek araştırma, inceleme,

1 Konu hakkında yapılan bir çalışma için bk. Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023).

tercüme ve değerlendirmesi yapılmıştır.

1. Manzum Türdeki Ehl-i Bedir Eserleri

İlmi birikimin başlangıcı ve literal malzemenin toplanışı genellikle düz yazı marifetiyle yapılır. Zira düz yazı anlaşılması kolay, şiire göre meşakkati az ve edebî maharet gerektirmeyen bir alandır. Bu sebeple Ehl-i Bedir XVI. asra kadar mensur eserlerle gelmiş,² bilgi birikimi bu tarz ile sonraki nesillere aktarılmıştır.³ Ancak düz yazının çeşitlerinin artması ve konunun anlaşılır bir dille tarifinin ardından edebiyatçılar, bu birikimden faydalanarak eserler kaleme almışlardır. Bahse konu uğraşların neticesinde sayıları tam olarak netleştirilemese de bu alanda kaleme alınan eserlerin bazıları şöyledir:

1. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Ayyâşî (ö. 1073/1663), *Manzûme Ehli Bedir* ve *et-Teveşsül bi Ehli Bedir* (el-Haseniyye, 598).
2. Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Ayyâşî es-Sicilmâsi (ö. 1090/1679), *Hâletü'l-Bedir fî Nazmî/et-Teveşsülü Ehli Bedir*.
3. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdülkadir el-Fâsî (ö. 1096/1685), *et-Teveşsül bi Ehli Bedir* (el-Haseniyye, 12302),
4. Mazlumîzâde, Mustafa b. Hüseyin el-Halebî (ö. 1158/1746), *Bedriyye yâhud Manzûme-i Gazve-i Bedr* (Nuruosmaniye 04929-003 ve Hacı Mahmud Efendi 04506),
5. Ca'fer b. Hasan b. Abdülkerim el-Berzencî el-Medenî eş-Şâfiî (ö. 1177/1764), *Câliyetü'l-Keder fî esmâi's-Sade Ehli Bedir*,⁴
6. Seyyid Ali el-Bendenicî, Aliyyü'l-Kâdirî el-Bendenicî el-Bağdâdî (1186/1772), *el-Manzûmetü'l-Bedriyye* (Diyar İl Halk: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 611/28), *Risâle fî Ashâbi Bedr* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Koleksiyon no: 611/27) ve *Kasîdetü Esmâ'i Ehli'l-Bedr*

2 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 307; Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fî fûnüni'l-meğâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer* (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1/330.

3 Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka vd. (Beyrût: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bânî el-Halebî, 1375/1955), 1/706.

4 Abdülatif b. Ahmed Bikâî, *Ehlü Bedr* (Beyrût: Dâru Lübnân, 1409/1989), 20; Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1945), 1/349.

(Süleymaniye Kütüphanesi H Şemsi F Güneren Koleksiyon no:00118-009),

7. es-Seyyîd eş-Şerîf Ali b. Hasan el-Berzencî (ö. 1199/1785), *Câliyetü'l-keder bi ashâbi seyyîdi'l-melâiki ve'l-beşer*⁵ ve *Nazmü Esmâi Ehli Bedir*,
8. Muhammed b. Ali es-Sabbân (ö. 1206/1791), *Manzûme fî esmâ i Ehli Bedr* (Mısır Koleksiyon No: 28870) ve *el-Bedriyyîn mine's-sahâbe* (el-Haseniyye, 52),
9. Muhammed b. Ebî'l-Kâsım es-Sicilmâsî (ö. 1214/1800), *et-Teveşşül bi Ehl-i Bedir* (el-Haseniyye, 878),
10. Ahmed b. Muhammed b. Temîm b. Sâlih et-Temîmî (ö. 1239/1823), *Nazmü Esmâi Ehl-i Bedir*.⁶
11. Şeyh Ebû'l-Behâ Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin el-Bağdâdî el-Kürdî en-Nakşibendî (ö. 1242/1827), *Celâü'l-Ekdâr*.⁷
12. Hüseyin b. Selim b. Sellâme ed-Deccânî (ö. 1274/1857), *eş-Şâfiyetü mine'l-eskâm fî esmâ i Ehli Bedri'l-Kiram*,⁸
13. Muhammed el-Mâmî b. el-Buhârî b. Habîbullah b. Bârikullah (ö. 1282/1865), *el-Enzâmü'l-mübâreke* ve bu eser içerisindeki Ehl-i Bedir kısmını alan İbn Ecemmed el-Yedâli beyitleri şerh ederek *Vesiletü's-Sa'adet (Na mü Ehli'l-Bedr)* adlı eseri neşretmiştir.
14. Muhammed Emin b. Muhammed el-Abbâsî el-Cündî (ö. 1295/1878), *Manzûme fî esmâ i Ehli Bedr*⁹ (Princeton Koleksiyon No: 3895),¹⁰
15. Ahmed Şakir (ö. 1327 sonrası), *Ravz-ı Verd-i Esmâ-i Hüsnâ Manzum Şerhi ve Esmâ-i Ehli-i Bedir* (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Koleksiyon no: 00668),
16. Şâkir, *Manzûme-i Esmâ-i Ehli Bedr* (Millî Ktp: Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi 06 Hk 941).
17. Burhâneddîn Ebû'l-İhlâs Ahmed e-Zürkânî, *el-İstiğâse bi Ehl-i Bedir*,
18. Seyyid İbrâhîm b. Seyyid İdris es-Senûsî el-Hasenî el-Fâsî (ö.

5 Bağıdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-'ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1951), 1/770.

6 Bağıdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-'ârifîn*, 1/184.

7 Hayreddin b. Mahmûd Ziriklî, *el-'Âlâm* (Beyrût: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 2/294.

8 Bağıdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, 2/38.

9 Bikâî, *Ehlü Bedr*, 20.

10 Ziriklî, *el-'Âlâm*, 2/20.

1282/1865), *Seyfû'n-Nasr bi Sâdâtî'l-Kirâm Ehli Bedr*,¹¹

19. Abdullah b. Seydâ, *Nazmü Esmâi Ehl-i Bedir*,
20. Abdullah b. Hâc b. Muhammed el-Hayâtî er-Rudânî (ö. 13. asır) , *Tevessül Ehl-i'l-Bedir*,¹²
21. İbnü Necâ el-Abyârî (ö. 1305/1887), *Câliyetü'l-Keder*,
22. Muhammed b. Abdülmecid Aksabî (ö. 1364/1945), *Kasidetü Ehl-i Bedir* (el-Haseniyye, 7062).
23. Selâhaddin, *Ashâb-ı Bedrin İsimlerine Dâir Manzûm Risâle* Farsça (Süleymaniye Kütüphanesi, 00898).

İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), Yazma Eserler Kurumu ve muhtelif veri tabanlarında yapılan araştırmada yirmi beş civarında eserin olduğu tespit edilmiştir. Nihai rakam bu olmamakla birlikte var olan eserler, edebiyatçıların bu konuya bir hayli ilgi gösterdiklerine işaret etmektedir. Mevcut eserlerin büyük çoğunluğu Arapça olmakla birlikte Farsça ve Türkçe eserler de derlenmiştir. Öyle anlaşıyor ki Ehl-i Bedir edebiyatı çeşitli dillerde muhtelif şairler tarafından dile getirilen kapsamlı bir meseleye dönüşmüştür.

2. Abdullah el-Ayyâşî'nin Literatürdeki Yeri

Manzum türdeki Ehl-i Bedir eserleri kronolojik sıraya tâbi tutularak incelendiğinde ilk sırada Ayyâşî'nin çalışması gelmektedir. Zira onun şahsı, manzum Ehl-i Bedir literatüründe öncü ve eseri de kurucu metin nev'inde ilk çalışmalardan birisidir. Yaşadığı bölge insanlarının şiire ve Bedir'e olan merakı onun eserinin unutulmamasını sağlamıştır. Ayyâşî ailesinin saygınlığı da hesaba katılarak belirli zaman ve vakitlerde düzenlenen Ehl-i Bedir'i anma merasimlerinde şiirleri terennüm edilmeye devam etmiştir. Zira şeriflerin memleketi Mağrib'de mevlid kutlamaları önemsenir ve büyük coşkuyla düzenlenen törenlerde kafiyeli şiirler okunurdu. Ritmin ön planda olduğu bu gösterilerde Ehl-i Bedir beyitleri takdirleri toplamıştır.

Mağrib'in önde gelen şairlerinden Ayyâşî, kaleme aldığı beyitlerle çağdaşlarını ve sonrakileri etkilemeyi başarmıştır. Ondan sonra bu alanda birçok kişi de manzum tarzda eserler vermiştir. Bunlar arasında Abdullah

11 Seyyid İbrâhîm es-Senûsî, *Seyfû'n-Nasr bi Sâdâtî'l-Kirâm Ehli Bedr* (Kahire: Tab'atü İskenderiyye, 1301).

12 Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Ayyâşî, *Manzûme Ehli Bedir*, thk. Ahmed Kat'ânî (Dâru Büşrâ ve Külsûm, 1438/2016), 6.

b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Ayyâşî es-Sicilmâsî (ö. 1090/1679), Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdülkadir el-Fâsî (ö. 1096/1685),¹³ Muhammed b. Ali es-Sabbân (ö. 1206/1791),¹⁴ Muhammed b. Ebî'l-Kâsım es-Sicilmâsî (ö. 1214/1800) ve Muhammed b. Abdülmecid Aksabî (ö. 1364/1945)¹⁵ gibi ediplerin isimleri zikredilebilir. Bu etkilenme sayesinde ortaya çıkan mensur eserlerin metodolojileri farklılık gösterse de bazıları isimleri alfabetik sıraya göre düzenleyip kısa bir tanım sunarken, bazıları daha geniş bir şekilde hayat hikâyelerini, kerametlerini ve bu konudaki rivayetleri aktarsa da hepsi aynı merkeze yoğunlaşmış durumdadır.

3. Şairin Biyografisi

Edebiyatçı, fakih, dil âlimi ve mutasavvıf Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Ayyâşî el-Mâlikî 999/1591 yılında Mağrib'de hüküm süren Sa'dîler Devleti zamanında dünyaya geldi. Soyü Benî Mâlik b. Zağbe el-Hilaliyîn'e dayanır ve Arap kabilelerinden Zeyyâniler arasında yaşayan köklü bir aileye mensuptur. Tarihi kayıtlarda yer alan Ayyâşîlerden anlaşıldığı kadarıyla bu soydan birçok ilim adamı ve salih kimse yetişmiştir. Nitekim babası Faslı bir mücahit ve meşhur bir kahraman olan Sûfî Şeyh Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ayyâşî ez-Zeyyânî idi. 980/1572'de doğan Muhammed, ilim ehli olduğu kadar savaşta üstün başarıları ile de tanındı. Selâ şehrine yerleşip Ebû Muhammed Abdullah b. Hasûn es-Selâsî'den ders aldı. Edep, ahlak ve çalışkanlığı ile hocasının takdirini kazandıktan sonra cihada gönderildi.¹⁶ Bu sıralarda Sa'dîler Devleti'nin lideri el-Mansûr ez-Zeheb ölmüş ve devlet çöküş sürecine girdiğinden iktidar mücadeleleri başlamış, Mağrib istikrarsız bir döneme girmişti. Fırsattan istifade Sebte, Melilla, Tanca ve Atlantik'e bakan Fas kıyıları İspanyollar, Portekizler, Hollandalılar, İngilizler ve Fransızlar tarafından zapt edilmişti. Böyle buhranlı bir sürece şahit olan Ebû Abdullah onlara karşı başlatılan cihat hareketine liderlik etti. Kırk yıl süren cihadın ardından, 12 Muharrem 1051 (23 Mart 1641) Halt kabilesinden bir grup Arap tarafından öldürüldü.¹⁷

Mücadeleci olduğu kadar ilim ehli bir aileden gelen Ebû Muhammed ilk dersini tasavvuf âlimi babasından aldı. Daha sonra Faslı kıraat âlimi ve fakih

13 Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1/106.

14 Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkî Serkîs, *Mu'cemû'l-matbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb* (Mısır: Matbaatü Serkîs, ts.), 2/1194.

15 Zirikî, *el-A'lâm*, 6/247.

16 Ebû'l-Abbâs Şehabettin Ahmet b. Hâlid Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-Mağribi'l-aksa*, thk. Ca'fer en-Nâsırî (Fas: Dârü'l-Kitâb, ts.), 6/64.

17 Ahmet b. Hâlid Selâvî, *el-İstiksâ*, 6/90.

Abdülvâhid b. Ahmed b. Ali b. Âşir el-Endelüsî el-Fâsî el-Ensârî el-Mâlikî'nin (ö. 1040/1631) yanında eğitim gördü.¹⁸ el-Murşidü'l-Mu'in lakabıyla bilinen İbn Âşir onun üzerinde derin etkiler bıraktı. Sonra bir diğer Mâlikî âlim Ebû Abdullah b. Muhammed b. Ahmet el-Fâsî'nin yanı sıra Veliyyullah Ebû Zeyd el-Fâsî, el-Kâdî Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî'l-Kâsım b. Sevde el-Gırnâtî ve birçok âlimden ders dinledi.¹⁹ Ayrıca birçok âlimden genel icazetler aldı ve edindiği ilmi tecrübeyle hem aklî hem de naklî ilimlerde derinleşti.

Şairin hayatının neredeyse tamamı Sa'diler Devleti'nin hüküm sürdüğü döneme denk gelir.²⁰ Ahmed el-Mansûr (986-1012/11578-1603) döneminin sonlarında doğan Abdullah el-Ayyâşî, Ahmed el-Abbâs'a (1064-1069/1654-1659) kadar sekiz sultanın yönetimine şahit olmuştur. Ancak bu dönemler buhranlı zamanlardır, çünkü Ahmed el-Mansûr'dan sonra devlet çöküşe geçmiş ve iç karışıklıklar hiç kesilmeden devam etmiştir.²¹ Devletin güçsüzlüğünü fırsat bilerek yayılmacı politika izleyen İspanyol ve Portekizlilere karşı başlatılan direnişin öncü isimlerinden birisi de onun babası olmuştur. Babasının savaşa iç içe olması Abdullah el-Ayyâşî'nin Ehl-i Bedir'e olan ilgisini artırmış olmalıdır. Zira savaş, kahramanlık ve Nusret duygularının sık hissedilmesini sağlar ve bu zamanlarda akıllara Bedir gelir.

Abdullah el-Ayyâşî, kendisi ile aynı dönemde yaşayıp künye ve nisbe bilgileri benzer olan *Mâ ü'l-mevâ id* (Sofraların Suyu) adlı ünlü rihle yazarı Ebû Sâlim lakaplı seyyah Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekir el-Ayyâşî el-Sicilmâsî (ö. 1090/1679) ile karıştırılır.²² Her iki müellifin Bedir konusunda eserlerinin olması da ayrı bir karmaşadır. Meşhur bir seyyah olan Sicilmâsî'nin yolculukları kutsal topraklardır ve hac ziyareti için çıktığı yolculukta Fas-Mekke arasında şahit olduğu yerlerdeki tecrübeleri rihle türünde esere dönüştürmüştür.²³ Toplamda üç defa gerçekleşen bu ziyaretlerin birincisini 1059/1649, ikincisini

18 Muhammed b. el-Hâc b. Muhammed b. Abdullah es-Sağir Efrânî, *Safvetü men İntişâr min Ahbârü's-Sülehâi'l-Karni'l-Hadi'l-Aşar*, thk. Abdülmecid Hayâlî (Mağrib: Dârü'l-Beydâ, 1425/2004), 279.

19 Ayyâşî, *Manzûme Ehli Bedir*, 8-9.

20 İsmail Ceran, *Mağrib'de Sa'diler (1511-1659)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 380.

21 Abdülkerim Kerim, *el-Mağrib fi ahdi'l-Devleti's-Sa'diyye* (Rabât: Mektebetü'l-Mağribiyye, 2006), 191.

22 Zirikli, *el-A'lâm*, 4/129; Abdullâh b. Abdissamed el-Hasenî Kennûn, *en-Nübûgu'l-Magribi fi'l-edebi'l-Arabî* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-Âlemî, 1990), 300; Hasan Kamil Yılmaz, "Ayyâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/297.

23 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs el-Arabî, ts.), 1/111.

1064/1654 üçüncüsünü ise 1072/1662 yılında yapmıştır.²⁴ Son seyahat 1074 yılında tamamlanmış olup tüm seyahatlerini de bu esnada kaleme almıştır. Bu seyahatler, Libya ülkesi için o döneme ait en önemli tarihi kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir.²⁵

Şiirleri göz önünde bulundurduğunda, şüphesiz ki Abdullah el-Ayyâşî usta bir edebiyatçı ve şairdir. Hafız el-Efrânî'nin tanımladığı gibi, "Edebiyatla yoğrulmuş" biridir.²⁶ Ehl-i Bedir'i konu edinen manzum eseri, onun bu alandaki ustalığını ve yetkinliğini gösteren bir örnektir. Bereketli bir ömrün ardından 9 Zilhicce 1073 (15 Temmuz 1663) Pazar günü, Arafat gecesi vefat etti.²⁷ Fas Krallığı'ndaki Bousselham şehrinde Şeyh Ebû Saîd el-Mısırî'nin yanına defnedildi ve üzerine bir kubbe inşa edildi.²⁸

4. Ayyâşî'nin Manzum Eseri

4.1. Eserin Günümüze İntikali ve Özellikleri

Mağribli Mâlikî âlimler, klasik usûle önem verip kadim ulemanın oluşturduğu ilmî teamülleri devam ettirmeye özen göstermişlerdir. Özellikle büyük âlimlerin eserlerini kaydetme konusunda hassastırlar. Bundan dolayı Ayyâşî'nin *Manzûme*'si de Libyalı Sûfî Mâlikî ilim ehli tarafından müsel sel çok yüksek bir senetle korunmuştur. Abdullah el-Ayyâşî'den beyti işiten ve "Meyyâra es-Sağir" olarak bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Meyyâra icazet hakkını elde ederek beyitleri Şeyh Ebû İshak İbrahim el-Âlim'e iletmış, ondan da sırasıyla Şeyh Muhammed b. Abdünnûr, Şeyh Muhammed el-Mes'ûdî (ö. 1288/1871), Şeyh Ahmed el-Mes'ûdî (ö. 1314/1897), Şeyh Muhammed Saîd (ö. 1380/1961) ve Muhammed el-Sadık Beyyûd'a ulaşmış ve en son Ahmed el-Kat'ânî tarafından tahkik edilerek 2016 yılında yayımlanmıştır.²⁹

Eser recez vezninde (212) beyitten oluşur ve Bedir ehli konusunda şimdiye kadarki en iyi, en doğru ve bilimsel materyal açısından en kapsamlı manzumeden biri sayılır. Kapsamlı, önemli ve değerli olmasına rağmen 2016 yılına kadar yayımlanmamıştır. Eserin tertibi ilk dönem siyer müelliflerinin tasnif sistemine benzemektedir. Zira Ehl-i Bedir'i konu başlıkları ve içerikte işleyen ilk müellifler onları faziletlerine göre sıralamışlardır. Muhacir ile başlayan bu düzen

²⁴ Kennûn, *en-Nübûgu'l-Magrib*, 308.

²⁵ Ayyâşî, *Manzûme Ehli Bedir*, 12.

²⁶ Efrânî, *Safve*, 279.

²⁷ Efrânî, *Safve*, 280.

²⁸ Ayyâşî, *Manzûme Ehli Bedir*, 11.

²⁹ Ayyâşî, *Manzûme Ehli Bedir*, 11.

Ensâr ile bitmiştir. İlk beş asır bu şekilde devam ettirilse de alfabetik sistemin yaygınlaşmasıyla birlikte ulemâ eski sistemi terk ederek hurûf-u hecâ/alfabetik düzenine geçmiştir. Alfabetik sistem takibi kolaylaştırdığı gibi ezberlemede de büyük avantaj sağlamaktadır. Buna rağmen el-Ayyâşî ilahi emri daha titiz bir şekilde uygulamak adına Enfal Sûresi'ni merkeze alarak önce Muhacirleri sonra Ensâr'ı zikretmiştir. Böylece müellif, Bedir ehlini muhacirlerden başlayarak sınıflarına göre zikretmiştir. Bunların başında da dört büyük halife, Ebû Bekir es-Siddîk, Ömer b. Hattâb, Osman b. Affân ve Ali b. Ebi Tâlib'i zikretmiştir. Daha sonra, Cennetle müjdelenen on kişi olarak bilinen sahâbîleri tamamlamak üzere altı kişiyi zikretmiştir. Bunlar Zübeyr b. Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Saîd b. Zeyd, Talha b. Ubeydullah, Abdurrahman b. Avf ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tır. Sonra da sırasıyla Evsli ve Hazreclî Ensâr'ı zikretmiştir.

Nesep, akrabalık ve hilf bağlarına dikkat eden Ayyâşî, Ehli Bedir'den olan sahâbîlerin köle ve mevlâlarını efendileriyle beraber zikretmiştir. Bu durum Arap örfünün tartışılmaz bir gerçeğiydi. Zira velâ bağı, nesep bağı gibi kabul edilir; mevlâlar efendiye tâbî sayılır ve bu sebeple alnamaz, satılamaz, hibe olarak verilemezdi.

Manzûme'nin orijinal hali bölümlendirilmemiş tek bir parçadan ibaret olmakla birlikte muhakkik, okurlarına daha istifade edilebilir bir metin sunmak için birtakım düzenlemelerde bulunmuştur. Beyitler daha düzgün ve daha kolay öğrenilmesi adına konusu benzer olan her bir beyit grubuna bir başlık eklemiştir. Böylece "Giriş", "Hz. Peygamber ve Dört Halife", "Muhacirler", "Muhacirlerin Zikredilmesinden Sonraki Dua", "Ensâr", "Evs", "Hazrec", "Sonuç" ve "Dua" şeklinde başlıklar belirlemiştir. Ayrıca beyitler numaralandırılarak takip kolaylaştırılmıştır.³⁰

4.2. Âlimlerin Esere Dair Kanaatleri

Ehl-i Bedir eserleri XVII. asırdan itibaren yaygınlaştığından bu eserlerin değerlendirmesi kadim ulemadan çok son dönem âlimlerine kalmıştır. Ancak yapılan işin kıymetli oluşu, Bedir ehlinin sayısındaki ittifak ve yapılan işin sadeliği bu eserleri taltif etmekle sonuçlanmıştır. Yine bu eserler sayesinde bazı duaların kabulü ulemayı eserleri yermekten ziyade övgü dolu cümlelerle anmaya itmiştir. Aynı müspet ortam sayesinde Ayyâşî'nin eseri de birçok methiye elde etmiştir. Nitekim Abdullah el-Ayyâşî'nin eserine vakıf olan büyük âlimler, onun bereketli, ilginç sırları barındıran ve duaların kabulünde mübarek etkisi olan bir eser olarak değerlendirmişlerdir. Tarihçi Ahmed b. Hâlid en-Nâsîrî *el-İstikâ*'da

30 Ayyâşî, *Manzûme Ehli Bedir*, 21.

şöyle bahsetmiştir: “Seyyid Muhammed el-Ayyâşî’nin oğlu, büyük âlim Seyyid Abdullah’ın Ehl-i Bedir hakkında bir manzumesi/urcûzesi vardı. Bu manzumede, komplo kurarak babasını öldürmek isteyenlerin helaki için Ehli Bedir ile tevessül ederek Yüce Allah’a yalvardı. Kısa bir süre sonra onların hepsi helak oldu ve hiçbiri kurtulamadı.”³¹

Benzer ifadeler Efrânî’nin *Safve*’sinde de zikredilir.³² Ehl-i Bedir duası beddua türünde bir yakarış olmamakla birlikte okuyanı muhafaza ettiğine ve kötülüklerden koruduğuna inanılmaktadır. Zira Abdullah el-Ayyâşî’nin babası daha önce şerir kimseler tarafından öldürülmüş ve hırsını alamayanlar oğlunun da peşine düşmüşlerdir. Manzumenin sahibi, 1053 yılında babasının katilleriyle karşı karşıya geldiği günlerde Ehl-i Bedir’i okuyarak bu badireden kurtulmuştur.

4.3. Beyitlerin Tercümesi

Tercüme aslın birebir aynısı değildir. Üstelik söz konusu şiir ise anlam yakalansa dahi ritmin tutturulması her zaman mümkün olmaz. Arapça recez vezninde yazılan ve aşağıda tercümesi bulunan Ayyâşî’nin mısraları da bu durumdan azade değildir. Bu sebeple şiirlerin anlaşılır olması önemsenerek mâna üzerine yoğunlaşan bir tercüme tercih edilmiştir.

Giriş (5 beyit)

{1} Allah’a hamd, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) salat ve selam eder, hasbiyallah getiririm.

{2} Allah (cc) onun ashâbından, Ehl-i beyt’inden ve sevdiklerinden razı olsun.

{3} Allah’tan bütün kötülükleri defetmesini umarak Ehl-i Bedir isimlerinin manzumesini yazmaktayım.

{4} Onlarla tevessül ederek yüce Allah’tan kötülüklerin def edilmesi ve iyiliklerin getirilmesini niyaz ederim.

{5} Kendisine dua edeni geri çevirmeyen Allah’ım! Kulun Abdullah şunları diyerek Sana dua eder:

Allah Resûlü (s.a.v.) ve Dört Halife -r.anhüm- (2 beyit)

{6} Ey Rabbim! Seçilmiş olan Hz. Peygamber Ahmed ve halifelerin

31 Ahmet b. Hâlid Selâvî, *el-İstiksâ*, 6/94.

32 Efrânî, *Safve*, 280.

imamı Ebû Bekir.

{7} Ebû Hafs, Zinnûreyn Osman ve Ebû's-Sibteyn (iki torunun babası) hürmetine.

Muhacirler -rahnhüm,- (43 beyit)

{8} Zübeyr, Sa'd, Saîd, Talha ve mutlu olan İbn Avf.

{9} Eminlerin en hayırlısı olan Ebû Ubeyde hürmetine bize işlerimizde doğru yolu göster -Âmin-

{10} Allah'ın aslanı şehitlerin imamı Hamza hürmetine beni hidayet yolundan ayırma.

{11} Onun meclisine hizmet eden köleler: Zeyd, Ebû Kebşe ve Enes.

{12} Haliflerden Mersed ve onun babası, halifler arasında onların hiçbir benzeri yoktu.

{13} Ubeyde, onun kardeşi el-Husayn ve et-Tufeyl'in hürmetine borçlarımın edasını nasip et.

{14} Bu üç kardeş, Hz. Peygamber'in amcaoğullarıdır, Benû'l-Muttalib'den onu destekledi.

{15} Mistah onlardandır, onun kerametlerinden birisi Hz. Sıddık onun kefilisi olmasıdır ki bu söylenir.

{16} Ebû Huzeyfe ve onun kölesi Sâlim, o, en iyi Kur'an'ı öğreten hafız ve âlimdir.

{17} Süheyb ve kanı temiz olan şehit Abdullah b. Cahş.

{18} Ukkâşe, onun kardeşi Ebû Sinân ve onun oğlu da.

{19} Ukbe, Yezîd, Şucâ', Muhriz ve yiğit olan Rebîa.

{20} Mâlik, Muhdic ve Sakf, bizim kendileriyle Allah'tan şifa umduğumuz üç kardeşdir.

{21} Süveyd İbn Mahşî el-Aradî hürmetine bu kulların işlerini kolaylaştırsın ya Rabbi.

{22} Utbe (b. Gazvân) ve onun sadık, temiz ve şerefli kölesi Habbâb.

{23} Hâtıb ve onun kölesi saygın Sa'd, onlar ne şerefli ve yüce insanlardır.

{24} Mus'ab ile Süveybit hürmetinedir ki onlar kavimleri olan Abdüddâr'ın efendileridir.

{25} Ömer, sadık olan Mikdâd, İbn Mes'ûd ve saygın Mes'ûd b. Rebîa.

{26} Habbâb ve Zü's-Şimâleyn hürmetine bize kurtuluş yolumuzu göster.

{27} Saygın ve önde gelen kölelerden Bilal, Talha, Süheyb ve Âmir hürmetine.

{28} Tüm bunları Sıddîk azat etmiştir, onu muvaffakiyet hidayet yoluna sevk etmiştir.

{29} Mahzûm'un efendileri Ebû Seleme ve Erkam hürmetine.

{30} Onların kölesi yüce olan Ammâr ve Mu'attıb hürmetine günahkârlar bağışlanmayı umar.

{31} Ey Rabbim! Benî Adî efendileri: Saygın takvalı Zeyd b. Amr.

{32} Onun kölesi Mihca' ile temiz ve göz kamaştıran Âmir b. Rebîa.

{33} Abdullah ve Ömer b. Sürâka ikisi de hâzırdı (katılmıştı).

{34} Ey Rabbim! Mâlik ve Havlî b. Ebî Havlî hürmetine her türlü hayrı bize nasip et ve her türlü şerri bizden uzaklaştır.

{35} Bükeyr oğulları Hâlid, Âmir, Âkil ve onların âkil olan kardeşi İyâs hürmetine.

{36} Ey Rabbim! Vâkîd ve Saîd hürmetine emelimi en tez vakitte gerçekleştir.

{37} Ya Rabbi! Temiz ve kıvrak zekâlı olan Osman b. Maz'ûn ve onun oğlu es-Sâib hürmetine.

{38} Osman'ın iki kardeşi Abdullah ile sadık ve görkemli Kudâme hürmetine.

{39} Ma'mer hürmetine de, tüm bunlar Benî Cumah'ın/Cemi'in şerefli soyundandır.

{40} Ya Rabbi! Tüm bunların hürmetine umduğumuzu gerçekleştir ve işlerimizi selamete erdir.

{41} Benî Sehm'den Huneys hürmetine de Allah'tan bizi ona hep yakın olmayı nasip etmesini umarız.

{42} Ebû Sabre, Mahreme ve cömert olan İbn Sehl hürmetine.

{43} İki de kavminde şerefliydi ve Abdullah adıyla bilinirdi.

{44} Sa'd b. Havli ve Süheyl'in kölesi Umeyr hürmetine hayırlı olan her şeyi bulasın.

{45} Beni Âmir'den seçkin önde gelen o beş sadık insan hürmetine.

{46} Ey Rabbim! Sehl, Amr ve onun kardeşi Safvân hürmetine senden umduğumu tez vakitte gerçekleştir.

{47} Sehl'in iki oğlu Amr ve Vehb ile İyâd'ın namı hiçbir zaman dillerden düşmemiştir.

{48} Hâtıb, Hureym, onun kardeşi Sebre ve onun yolundan giden Tuleyb.

{49} Onun iki kardeşi Mâlik ve Sakf, onların yolundan giden kimse kurtuluşa erer.

{50} Yezid es-Selemî, onun babası Ahnes ve onun oğlu zeki olan Ma'n hürmetine.

Muhacirlerin -r.anhüm- Zikrinden Sonraki Dua (4 beyit)

{51} Onlar Ehl-i Bedir'den Muhacirlerdir. Peygamberlerin en hayırlısının sahâbileridir.

{52} Ya Rabbi! İnsanların en hayırlısı olan Ehl-i Bedir'den zikredilen bu kişilerin hürmetine.

{53} İşlerimizi kolaylaştır, senden umduğumuzu bize ver, zayıf olanımızın yardımcısı ol.

{54} Başımıza gelmesinden korktuğumuz her türlü musibetten bizi koru ve gerçekleşmesini umduğumuz her türlü hayrı bize nasip et.

Ensâr -r.anhüm- (1 beyit)

{55} Bunların (yukarıda zikredilenlerin) haricindekilerden Evs ve Hazrec'e mensup olanlar Ensâr'dır.

Evs -r.anhüm- (38 beyit)

{56} Bunların önde geleni Sa'd b. Muâz'dır, bunun hürmetine öteki dünyada kurtuluşu umarız.

{57} Onun sadık ve temiz olan kardeşi Amr ile temiz ve takvalı olan Hâris b. Evs.

{58} Hâris b. Enes, onun kardeşi ve Şerîk'in oğlu Abdullah.

{59} Onun ve Yezid b. Seken'in hürmetine Firdevs'teki rütbemiz en yüksek rütbe olsun.

{60} Onun oğlu Âmir, kardeşi Ziyâd ve oğlu Umâra hürmetine umduğumuzu bize ver.

{61} Ey Rabbim! Abbâd b. Bişr ve genç olan Sa'd b. Zeyd hürmetine ayağımızı sabit kıl.

- {62} Selâme'nin iki oğlu, Sâbit ve Seleme hürmetine canımı Müslüman olarak al.
- {63} Saygın olan Hâris b. Evs ve onun kardeşi güzel olan İyâs hürmetine.
- {64} Faziletli olan Râfi' b. Yezîd ve mükemmel olan Hâris b. Hazme hürmetine.
- {65} Ebû Heysem ve onun kardeşi saygın ve hürmetli olan Ubeyd hürmetine.
- {66} Takvalı olan Muhammed b. Mesleme ve Eslem'in Seleme adlı oğlu hürmetine.
- {67} Yüce olan Katâde b. Nu'mân, Abdullah ve onun oğlu Sehl hürmetine.
- {68} Yüce olan Nasır b. Hâris ve Evs'in oğlu Ubeyd hürmetine bana hayırlı olanı nasip et.
- {69} Üstün olan Ubeyd'in oğlu Mu'attıb ve Tarık oğlu Abdullah hürmetine.
- {70} Zor zamanlarda bu ikisi, Mes'ûd b. Abd ve Ebû Abs'e sığınılır.
- {71} Âmir b. Sâbit ve Ebû Bürde Hâni' hürmetine bana talep ettiğimi ver.
- {72} Ebû Müleyl b. el-İz'ar ve Mübeşşir b. Abdülmünzir hürmetine.
- {73} Kuşeyr'in oğlu Mu'attıb ve Ümeyir b. Ma'bed yaratana vesilemdirler.
- {74} Rifâ'a b. Abdülmünzir ve temiz olan Said b. Ubeyd hürmetine.
- {75} Ya Rabbi! Genç olan Uveym/Ureyim b. Sâ'ide ve Râfi' b. Uncude/Ancera hürmetine.
- {76} Ubeyd b. Ebî Ubeyd hürmetine bizi her türlü tuzaktan koru.
- {77} Tövbe edenlerin en hayırlısı Ebû Lübâbe ve Hâtib'in iki oğlu Sa'lebe ve Hâris hürmetine.
- {78} Katâde'nin iki oğlu Uneys ve Hidâş hürmetine bu dünyada ve ahirette kurtuluşa erdir.
- {79} Ya Rabbi! Ma'n b. Adî ve onun kardeşi Âsım hürmetine umduğum her türlü hayrı bana kolaylaştır.
- {80} Ya Rabbi! Sâbit b. Ekram ve Zeyd b. Eslem hürmetine beni hayal kırıklığına uğratma.
- {81} Seleme'nin oğlu Abdullah hürmetine Allah'ım kulunun -benim-

işlediği günahları affeyle.

{82} Rebi‘ b. Râfi‘ ve Cebr b. Atık/Uteyk hürmetine hasta olanın iyileşmesi umulur.

{83} Onun amcası Hâris ve yolda yürüyenlerin en yücesi olan Numeyle’nin oğlu Mâlik hürmetine.

{84} Ya Rabbi! Asr’ın oğlu Nu’mân ve meşhur olan Sehl b. Huneyf hürmetine.

{85} Benzersiz olan Muhammed’in oğlu Münzir, Ebû Habbe ve Ebû Ukayl hürmetine.

{86} Cübeyr oğlu Abdullah ve onun kardeşi Havvât hürmetine her türlü hayrı senden dilerim.

{87} Başarı sahipleri onun amcası Hâris, Ebû Diyâh ve Ebû Hanne hürmetine.

{88} Ebû Hazme’nin iki oğlu Hâris ve Nu’mân hürmetine ki onlar kurtuluşa ermişlerdir.

{89} Umeyr’in oğlu Sâlim ve Âsım b. Kays hürmetine bizi kötülüklerden koru.

{90} Ya Rabbi! Sa’d b. Hayseme hürmetine senin şu kulunun tüm günahlarını affeyle.

{91} Ya Rabbi! Kudâme oğlu Mâlik ve Münzir hürmetine mahşerde beni kurtar.

{92} Arfece’nin oğlu Hâris ve Benî Ganm’ın saygın kölesi Temîm hürmetine.

{93} Yukarıdakiler saygın Evslilerdir ki onlar hürmetine merama ulaşılır.

Hazrec -r.anhüm- (88 beyit)

{94} Yine savaşta vuruşup yaralayan sabırlı Hazrec’ten şunlar vardır.

{95} Zeyd Ebû Talha ve Allah’ın kelamını okutan Übey b. Ka’b.

{96} Mu’az oğlu Enes, Hâris oğlu Übey ve onun cesur kardeşi hürmetine.

{97} ... Evs, Ebû Şeyh, Ebû Habib ve Ebû Eyyûb Hâlid hürmetine.

{98} Şerefli Umâre b. Hazm ve Sâbit b. Hâlid hürmetine.

{99} Sürâka b. Ka’b ve Süleym b. Kays vesilesiyle her türlü musibetten korunurum.

- {100} Süheyl b. Râfi‘ ve onun sadık, temiz ve kibar kardeşi Süheyl hürmetine.
- {101} Ya Rabbi! iyilik sahipleri Nu‘mân oğlu Hârise ve Râfi‘ b. Hâris hürmetine.
- {102} Hâris oğulları Muavviz, Avf, Rifâ‘a ve Mu‘az ki Hâris ahirette benim dayanağımdır.
- {103} Ya Rabbi! Mes‘ûd b. Evs ve onun sadık kardeşi Ebû Hüzeyme ki o ne güzel bir vesiledir.
- {104} Şerefli Nu‘aymân b. Amr ve Sâbit b. Mahled hürmetine beni hidayete erdir.
- {105} Kays’ın iki oğlu Amr ve Abdullah, bazıları bu ikisini şüphesiz saydı (Ehl-i Bedir arasında).
- {106} Ve ilkleri (Amr) oğlu Kays’ı da saydılar. Onlar katılımlarıyla nice mertebeler elde ettiler.
- {107} Amr’ın iki oğlu Sâbit ve Nefle ile sadık Hâris b. es-Sümme hürmetine.
- {108} Usayme ve Âmir b. Sa’d ve hayırlı baht olan Vedîa b. Amr hürmetine.
- {109} Sürâka oğlu Hârise ve Atik’in oğlu Sehl hürmetine zor olan her şey kolaya dönüşür.
- {110} Ya Rabbi! Amr b. Sa’lebe ve dürüst olan Muhriz b. Mâlik hürmetine.
- {111} Kays’ın oğlu Süleyt ve saygın ve kibar olan Ebû Süleyt hürmetine.
- {112} Sadık olan Ubeyye oğlu Âmir ve soylu Ebû Sarme Kubeys hürmetine.
- {113} İyilik sahipleri Hizâm, Süleym b. Milhân ve Hâris b. Zâlim hürmetine.
- {114} Sevâd b. Ariyye ve Umeyy adlı güzel Ebû Davud hürmetine.
- {115} Abdullah b. Ka’b ve soylu olan Kays b. Mahled.
- {116} Surâka b. Amr, Temîm el-Müzenî ve Süleym b. Hâris.
- {117} Amr b. Abd, Dahhâk ve onun temiz olan kardeşi Nu‘mân.
- {118} Saygın olan Ka’b b. Abd ve Sehl oğlu Sa’d hürmetine.
- {119} Büceyr b. Ebû Büceyr hürmetine bizi her türlü hayra muvaffak eyle.

- {120} Rifâ'a, Sa'd b. Rufeyi' ve yüce olan Sa'd oğlu Beşir'in hürmetine.
- {121} Ya Rabbi! Himmet sahibi Hâlid b. Süveyd ve seyyidimiz olan Zeyd oğlu Hârîce.
- {122} Sa'd oğlu Simâk ve Hâris oğlu Yezîd hürmetine muradıma erişeyim.
- {123} Ezan sahibi İbn Zeyd, onun kardeşi Hurays ve Beşir oğlu Süfyân.
- {124} Temîm b. Ye'âr ve vakar sahibi Hubeyb b. İsfâf hürmetine.
- {125} Abdullah b. Urfuta ve Abdullah b. Umeyr hürmetine tüm musibetler yok olup gitsin.
- {126} Ebû Mes'ûd (Mesnûd) el-Bedrî ve sadık olan Münzir b. Amr.
- {127} Zeyd b. el-Müzeyn ve verdiği sözde duran Ubâde oğlu Sa'd hürmetine.
- {128} Abd Rabb ve övgü ve nam sahibi Rubeyh oğlu Abdullah.
- {129} Ebû Dücâne ve Ebû Üseyd Mâlik hürmetine felaketlerden koru.
- {130} Mes'ûd oğlu Mâlik ve Cemmâz oğlu Ka'b ki onun topuğu en hayırlı topuk.
- {131} İbn Amr Besbese, Damre, Ziyâd ve onun itaatkâr kardeşleri hürmetine.
- {132} Rifâ'a b. Amr, onun oğlu Mâlik ve Evs b. Havli hürmetine -bunu bil-.
- {133} Soylu olan Zeyd b. Vedî'a ve itaatkâr olan Ubâde oğlu Ma'bed hürmetine.
- {134} Ya Rabbi! Âmir b. Seleme ve Vehb'in oğlu Ukbe hürmetine ki o ne cömert biridir.
- {135} İbn el-Ukeyr Âsım ve A'rec Nu'mân hürmetine senden murat ettiğimizi bize ver.
- {136} Genç olan Ubâde b. es-Sâmit ve çok dua eden Vebre b. Müleyl hürmetine.
- {137} Soylu olan Nu'mân b. Mâlik ve itaatkâr olan Mâlik b. Duşşum hürmetine.
- {138} Allah korkusundan çok inleyen Hâris b. Hazme ve Nevfel b. Abdullah hürmetine.
- {139} Yüce olan Osman b. Mâlik ve soylu olan Husayn oğlu Isme

hürmetine.

{140} Ve onun kardeşi Hübeyl, Hezzâl/Hezîloğlu Sabit ve çok dua eden Rebi' hürmetine.

{141} Ve onun kardeşi İyâs oğlu Vedaka hürmetine her türlü dert üzerimizden defolur.

{142} Akıllı olan el-Mücezzir b. Ziyâd ve soylu olan Haşşâs oğlu Abde hürmetine.

{143} Abdullah b. Sa'lebe ve onun kurtuluşa eren saygın kardeşi hürmetine.

{144} Yaptığım her işte Rebîa oğlu Utbe ve İyâs oğlu Amr ile tevessül ederim.

{145} En hayırlı sevabı elde eden en hayırlı şehit Amr oğlu Abdullah hürmetine.

{146} Benî el-Cemûh (el-Cemûh oğulları) Hallâd, Amr, Mu'az ve itaatkâr olan Muavviz hürmetine.

{147} Hirâş b. Simme ve onun kardeşi Mu'az hürmetine ya Rabbi bizi kulların şerrinden koru.

{148} Amr b. Hâris, Umeyr b. Hirâm ve onun adaşı el-Hümâm oğlu hürmetine.

{149} Ukbe b. Âmir ve onun sadık, temiz takvalı olan kardeşi Umeyr hürmetine.

{150} Ya Rabbi! Münzir oğlu Hubâb ve temiz olan Amr b. Talk hürmetine.

{151} Habib b. Esved, Hiraş kölesi Temim ve önder olan Sa'lebe oğlu Sâbit hürmetine.

{152} Berâ ve onun gören gözlere sevinç olan oğlu Bişr hürmetine.

{153} el-Cedd oğlu Abdullah hürmetine bizi doğru yol üzere sabit kıl.

{154} Utbe b. Abdullah hürmetine beni boş işlerle eğlenen kalp sahibi yapma.

{155} Sayfî oğlu Sinan, Mâlik oğlu Tufeyl ve Nu'mân oğlu Tufeyl hürmetine.

{156} Cebbâr b. Sahr ve gururumuz olan Yezîd b. Hiram hürmetine.

{157} Mes'ûd b. Zeyd, Münzir'in iki oğlu Yezîd ve Ma'kil ile izzetim pekişir.

{158} Nu'mân oğlu Abdullah ve akranları arasında aslan olan atlı yiğit Ebû Katâde hürmetine.

{159} Abdümenâf oğlu Abdullah ve Sehl b. Kays hürmetine.

{160} Kays'ın yüce gönüllü oğulları Culeyd/Huleyd Libde ve Hallâd hürmetine.

{161} Câbir b. Abdullah ve Allah korkusundan çok inleyen Ma'bed b. Kays hürmetine.

{162} Ve onun kardeşi Abdullah ya Rabbi! Onun hürmetine bizi hidayet yolundan ayırma.

{163} Soylu olan Dahhâk b. Hârise ve soylu olan Sevad b. Zeyn

{164} Sadık ve parlak olan Humeyr oğlu Hamza ve onun kardeşi Abdullah.

{165} Kutbe b. Âmir ve takva ve irfan sahibi Sinan oğlu Nu'mân.

{166} Süleym, Sayf b. Sevad ve Ebû el-Eyser hürmetine muradıma erişeyim.

{167} Abs b. Âmir ve cömertlik ve faziletler sahibi Ganeme oğlu Sa'lebe.

{168} Abs b. Âmir ile allâme, geniş ufuklu ve dağ gibi Mu'az b. Cebel hürmetine.

{169} Kays b. Amr, Zekvân, Ukbe ve Sa'd b. Osman hürmetine.

{170} Onun amcaoğlu Kays ve vefakâr ve güzel ahlaklı Hâlid oğlu Mes'ûd hürmetine.

{171} Kays oğlu Hâris ve İyâs oğlu Cübeyr sayesinde her türlü kötülükten korunurum.

{172} Abbâd b. Kays ve sadık olan İbn Bişr el-Fâkihî sayesinde her türlü müjdeye nail olurum.

{173} Yezîd oğlu Es'ad ve en güzel sığınak Mu'az ve Âiz b. Mâ'is.

{174} Rafî' b. Mâlik ve onun iki oğlu Rifa'a ve Hallâd, onu hiç unutmam.

{175} Ziyad b. Lebîd, Zeyd oğlu Ubeyd ve Mes'ûd b. Sa'd hürmetine.

{176} Varlıklı olan Gannam b. Evs, Mualla oğlu Râfi' ve Hilâl hürmetine.

{177} ... Raşid ve Ebû Kays, onlar Mualla'nın dört oğlu hürmetine.

{178} Görkemli olan Aclan b. Nu'mân ve genç olan Adî oğlu Halife hürmetine.

{179} Fazilet sahibi Ferve b. Amr ve fazilet sahibi Gannam b. Evs hürmetine.

{180} Kays oğlu Hâlid, o ne iyi bir adamdır. Bir de Ruhayle b. Sa'lebe.

{181} Akıllı olan Atiyye b. Nüveyr vasıtasıyla Rabbimizden vergiler (hediyeler) talep ederiz.

Sonuç ve Dua

{182} Ya Rabbi! Onların yüzü suyu hürmetine bizi dünyada ve ahirette mahcup etme, bizi hayırlı sevaplarla ödüllendir.

{183} Dinî olsun, dünyevî olsun yaptığımız her işte yardımcımız ol.

{184} Bizi yüz üstü bırakma ve hem bize hem gelecek olan neslimize merhamet et.

{185} Boynumuzdaki günahların ağırlığını üstümüzden at ve ceza gerektiren günahlarımızı kereminle affeyle.

{186} Tövbemizi en iyi şekilde kabul et; bizi beden ve ruhen arındır.

{187} Ey Rabbimiz en hayırlı topluluk hakkında manzume yazdığımız için bizi en hidayetli yola eriştir.

{188} Yaptığımız cinayetleri affeyle ve bizi sorumluluk altında bırakma.

{189} Sıhhatimizi daim kıl, bizi dünyada ve ahirette affeyle, amellerimizi kabul et.

{190} Hayattayken ve öldüğümüz zaman bizi kurtuluş yoluna eriştir.

{191} Bana yardım et ve tüm işlerimde muvaffakiyeti yoldaşım kıl.

{192} Kalbimi kirlerden temizle ki dayanağı insanlar olmasın (sana tevekkül etsin).

{193} Beni sıfatlarına bağlı kıl ki ahlâkım ona göre şekillensin.

{194} Sıfatımı ayıplardan münezzeh olan sıfatlarınla ört.

{195} Ruhunun (Cebrail) yardımıyla gizli sırrınla bize medet ol.

{196} Efendim beni Seninle Sana ulaştır ki seninle sana bakabileyim.

{197} Beni üzerime düşen tüm sorumlulukları ifa edenlerden ve her daim hazdan (zevk) vazgeçenlerden kıl.

{198} Beni âlim ve habîr olan ilah beraberinde tercihime ve idareme bırakma.

{199} Beni kaza ve kader ettiği işlere razı, teslimiyetle işlerini Rabbine

bırakanlardan kıl.

{200} Tüm bunları ve daha fazlasını Rabbimizden dilerim ki O dilediği şeyi verir.

{201} Kulun Rabbinin rızasına tamah etmesi güzeldir, o ne güzel tamahkârlıktır.

{202} Kulun özellikle de Allah'a muhtaç olduğunu belirtip nefsinin küçük görmesi (tevazu etmesi) övülen bir şeydir.

{203} Ayrıca kulun nefsinin itaat etmemesi lazım ki nefis insanı sefahat ve cehalete çağırır.

{204} Allah'tan aracısız hayır istemek fuzuliliktir.

{205} O aracı ki Allaha dua ederse Cenab-ı Hak duasını kabul eder, çünkü Allah'la onun arasında herhangi bir perde yoktur.

{206} Ya Rabbi, bahsettiğim kişiler hürmetine bize en hayırlı olan şeyi nasip et.

{207} Senden dilediğimizin en iyisini bize ver ve yaptığımızı bağışla.

{208} İnsanların en hayırlısı, emin (güvenilir) olan Hz. Ahmed, yüce Ehl-i beyti ve onun ashâbı hürmetine.

{209} Rabbimizden Hz. Peygamber'e kulun mertebesini Cenâb-ı Hakka yakınlaştıracak salat ve selamlar olsun.

{210} Onun hürmetine salih amel üzerine ölmeyi Allah'tan diler ve son olarak şunu söylemek isterim:

{211} Bütün Müslümanlar olarak bizim duamız, "Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun" diyerek son bulmuştur.

{212} Binlerce defa ve her daim "Âmin" diyoruz.

Şairin mısraları burada sonlanırken eserini değerlendirmek gerekirse, öncelikle mısralar akıcı, tutarlı, akılda kalması kolay dizelerdir. Düz yazı ile kaleme alınan Ehl-i Bedir çalışmalarına göre oldukça muhtasar olan bu mısralarda 313 kişi hızla işlenmiş gözükmektedir. Bir çırpıda okunan bu isimler mensur eserlerdeki zorluğu aşmış durumdadır. Zira mensur eserlerde kişilerin başına getirilen "ve bi seyyidina" ifadesi ile sonuna getirilen "radiyallahu anh/anhuma" ibareleri yer almadığı gibi uzun şahıs künyeleri ve kabile isimleri de yer almaz. Birkaç örnek vermek gerekirse mensur eserlerde "ve bi seyyidina Ömer b. Hattâb el-Adî el-Kureşî el-Muhacirî radyallahu anh" ifadesi nesir eserde "Ebû Hafs" veyahut "ve bi seyyidina Hubab b. Münzir el-Ensârî el-Hazrecî es-

Sülemi³³ nisbesini “Hubâb” şekline oldukça muhtasar bir ifadeyle anlatılmıştır. Duanın sırrına inanan müellif yeri geldiğinde anlamlı ve makul taleplerle niyazda bulunarak geniş bir dua yelpazesi oluşturmuştur.

Ayyâşî’nin manzum eserinin sağladığı avantaj nesep bağının aktif olarak kullanılmasında gizlidir. Alfabetik yahut farklı şekillerde tasnif edilen mensur eserlerde isimler belli bir düzende anlatılır ancak şahıslar arasında bağ kurulmaz.³⁴ Ayyâşî ise Muhacir ve Ensâr’dan oluşan bu topluluğu önce kabile özelinde (Muhacir, Evs ve Hazrec şeklinde) bir araya getirdikten sonra akrabalık ilişkilerine göre yakın akraba olanları bir arada zikretmiştir. Genelde baba, oğul ve kardeş birlikteliklerinin kurulduğu bu sistemde kişiler arasındaki bağlar oldukça hızlı aşikâr olabilmektedir. Ayrıca efendi ile köle veya mevlâ bağı da bu sistemle kolaylıkla anlaşılmaktadır. Büyük emekler ve tasnifler sonucunda olduğu anlaşılan bu sistem şahıslar arası bağ kurmaya çalışanlara avantaj sağlamaktadır. Ayrıca göreceli de olsa Bedir’de baba ile oğulun kardeş ile kardeşin yan yana olduğunu hissettiren bazı mısralar okuyan kişilere manevî etki bırakabilmektedir.

Manzum eserde dikkatlerden kaçmayan bazı hususlar da vardır. Öncelikle kafiye yakalama adına isimlerin telaffuzunda muhakkikten kaynaklanan farklılıkların olduğu gözlemlenir. Örneğin; “Uveym” ismi “Ureyim”, “Uncude” ismi “Ancera” ve “Hezzâl” ismi ise “Hezil” şeklinde telaffuz edilmiştir. Kabile isimlerinde de kimi zaman farklılıklar mevcuttur. Mesela “Benî Cumah”, “Benî Cemi” şeklinde verilmiştir. Yine kafiye yakalamak adına oğul ifadesi bazen “ibn” (ابن) bazen de “necele” (نَجْل) kelimeleri ile kardeşi kelimesini de bazen “ehu” (أخ) bazen de “sınv” (صنو) ile ifade edilmiştir.

Zikredilen isimlerin doğruluğu veya sıhhati konusunda şairin titiz davrandığı görülür. Aslında onun yaşadığı asra kadar Ehl-i Bedir isimleri artık büyük oranda aşikâr olmuş ve bunlar bir kalıba girmiştir. Başta siyer olmak üzere o güne kadar telif edilen Ehl-i Bedir eserlerinden de yararlanılarak elde edilecek bu bilgiye ulaşmak müellif için zor olmasa gerektir. Buna rağmen eserde Bedir’e katılıp katılmadığı bilinmeyen yahut şüpheli olan birkaç ismin de yer aldığı görülmektedir. Nitekim Hazrec kabilesinden Kays’ın üç oğlu Huleyd, Libde

33 Bk. Ali Kuşçalı, “Hubâb B. Münzir’in Hayatı, İslâm Tarihindeki Yeri ve Önemi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 24/1 (Haziran 2024), 26-50. Ayrıca bk. Mehmet Emin Demir, “Okçular Tepesi’nin Komutanı Abdullah b. Cübeyr” *Siyer Araştırmaları Dergisi* 12 (2022): 117-132.

34 Bk. Abdullah b. Hüseyin b. Mer’î b. Nâsırüddin Ebu’l-Berekât es-Süveydî, *Esmâü Ehli Bedir* (Konya: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, BY00006340/1); Muhammed b. Mahmûd b. Sâlih Muhammed el-Medenî, *Esmâü Ehl-i Bedir*. çev. Hakan Temir- Elif Temir. Konya: Hikmetevi, 2024.

ve Hallâd'dan sadece Huleyd'in Bedir ehlinen olduğu diğerkleri hususunda bir kesinliğin olmadığı bilinmektedir.

Sonuç

İslâm tarihi boyunca zorluklarla mücadele etme ve başa çıkma adına Hz. Peygamber'in ve ashâbının örnekliği her daim öncelikli olmuştur. Müslümanlar, onların hayatlarını örnek almış, maruz kaldıkları imtihanlarla başa çıkmak için onların yaşantılarından dersler çıkarmıştır. Bu durum müellifleri etkilemiş ve erken dönemlerde siyer ve sahâbe hakkında farklı türde eserler yazılmasına vesile olmuştur. Zaman değişse de ihtiyaç değişmemiş biyografi, gazavatnâme, dua ve yakarış tarzı eserler yazılmıştır. XVI. yüzyıla gelindiğinde İslâm dünyasında yaşanan duraklama, gerileme ve kaos, dua geleneğinde yeni bir türün gelişmesini sağlamıştır. Aynı dönemde şiirin zirveye ulaştığı ve merasimlerin coşkulu şiirlerle kutlandığı Mağrib'de edebiyat bir hayli ilerlemiştir. İşgalci devletlerin saldırıları karşısında manevî destek çabaları ve dua talepleri de bir hayli artarak katlanmıştır. Böyle bir ortamda ilk Müslümanların en çetin mücadelesi olan Bedir ve Bedir ehlinin anılması, Allah Teâlâ nezdinde her birisi ayrı bir değer kabul edilen isimlerin terennümü oldukça anlamlı ameliyelerden sayılmıştır. Dünya düzenindeki değişimin farkında olan ulema da halkın taleplerini karşılamak için yeni teliflere yönelmiştir. Mensur eserle başlayan Ehl-i Bedir edebiyatı manzum eserlerle edebî zenginlik dönemine geçiş yapmıştır. Bahse konu eserlerin ilk örneklerinden birisi XVII. yüzyıl edip ve mutasavvıflarından Ayyâşı tarafından kaleme alınmıştır. 212 beyitten oluşan bu inşa oldukça kapsamlı olduğu kadar sonraki eserler için de kurucu metin olma özelliğini taşımaktadır.

Ayyâşı'nın öncülüğünü yaptığı manzum eserler bir asır sonra zirveye ulaşarak onlarca eser telif edilmiş ve kazanılan bu ivme sonraki asırlara da yansımıştır. Şiir ve şair özgünlüğü ile beğenileri topladığından yazılan her bir eser kendi alanında özgün, nitelikli, etkileyici ve Bedir ashâbını farklı açılardan inceleyen beyitler topluluğu olmuştur. Ayrıca bu beyitlerin tasavvuf erbabı tarafından tekke ve camilerdeki toplu dua merasimlerine konu edinilmesi, Bedir ehlinin kıymetini bilenlerce 17 Ramazan günü "Bedir Gecesi" programlarının düzenlenmesi ve bazı şiirlerin ritimli müziklere konu edinilmesi ile manzum eserler büyük takdir toplamıştır. Ehl-i Bedir'i unutturmayan ve merakla dinleten bu gelişmelerle artık şiirler sanatın bir parçası olmuştur. Aynı süreçte hat, tezhip ve süsleme sanatlarının da konu üzerinde çalışması Ehl-i Bedir'e ayrı bir zenginlik ve tanınırlık katmıştır.

Kaynaklar

- Ahmet b. Hâlid Selâvî**, Ebü'l-Abbâs Şehabettin. *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-Mağribi'l-aksa*. thk. Ca'fer en-Nâsirî. Fas: Dârü'l-Kitâb, ts.
- Akyürek**, Yakup. *Siyer Edebiyatı: Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Ayyâşî**, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Manzûme Ehli Bedir*. thk. Ahmed Kat'ânî. Dâru Büşrâ ve Külsûm, 1438/2016.
- Bağdatlı İsmâil Paşa**. *Hediyyetü'l-ârifin, esmâ'ül-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1951.
- İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1945.
- İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs el-Arabî, ts.
- Bikâî**, Abdüllatif b. Ahmed. *Ehlü Bedr*. Beyrût: Dâru Lübnân, 1409/1989.
- Can**, Hakan, “Kureyş Batınlarından Benî Esed b. Abdülzazzâ ve Tarihi Süreçteki Konumu”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 13 (2022): 61-88.
- Ceran**, İsmail. *Mağrib'de Sa'dîler (1511-1659)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Demir**, Abdülalim, “Bedir Gazvesi'ne Katılanların Bağışlandığını Belirten Hadis Üzerine Bir İnceleme”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(2), 689-703.
- Demir**, Mehmet Emin, “Okçular Tepesi'nin Komutanı Abdullah b. Cübeyr”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 12 (2022): 117-132.
- Ebu'l-Berekât es-Süveydî**, Abdullah b. Hüseyin b. Mer'î b. Nâsirüddin. *Esmâü Ehli Bedir*. Konya: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, BY00006340/1.
- Efrânî**, Muhammed b. el-Hâc b. Muhammed b. Abdullah es-Sağîr. *Safvetü men İntişâr min Ahbârü's-Sülehâi'l-Karni'l-Hadi'l-Aşar*. thk. Abdülmecid Hayâlî. Mağrib: Dârü'l-Beydâ, 1425/2004.
- Eser**, Mithat. *Engelli Sahâbiler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Gökalp**, Hüseyin, “The Life of the Prophet Muhammad in Terms of Battles and Expeditions”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 11 (2022): 71-88.
- Göl**, Yavuz Selim. *H. Ömer*. İstanbul: Bir Yayınları, 2021.
- İbn Hişâm**, Ebü Muhammed Abdülmelik. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Saka vd. Beyrût: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bânî el-Halebî, 2.

Basım, 1375/1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1398/1978.

İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fî fûnûni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.

Kennûn, Abdullâh b. Abdissamed el-Hasenî. *en-Nübûgu'l-Magribî fî'l-edebi'l-'Arabî*. 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-Âlemî, , 1990.

Kerîm, Abdülkerîm. *el-Mağrib fî ahdi'l-Devleti's-Sa'diyye*. Rabât: Mektebetü'l-Mağribiyye, 2. Baskı, 2006.

Kuşcalı, Ali. "Hubâb B. Münzir'in Hayatı, İslâm Tarihindeki Yeri ve Önemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 24/1 (Haziran 2024), 26-50.

Muhammed el-Medenî, Muhammed b. Mahmûd b. Sâlih. *Esmâü Ehl-i Bedir*. çev. Hakan Temir-Elif Temir. Konya: Hikmetevi, 2024.

Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkî. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb*. **Mısır: Matbaatü Serkîs, ts.**

Seyyîd İbrâhîm es-Senûsî. *Seyfü'n-Nasr bi Sâdâti'l-Kirâm Ehli Bedr*. Kahire: Tab'atü İskenderiyye, 1301.

Yılmaz, Hasan Kamil. "Ayyâşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yüksel, Mücahit. *Fehmü's-Sîre (Siyeri Anlamak)*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2024.

Zirikli, Hayreddin b. Mahmûd. *el-'Âlâm*. Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

TERCÜMELER
TRANSLATIONS



Tercüme / Translation

İslâm'ın İlk Yüzyıllarında Tarih, Kurgu ve Yazarlık*

Robert Hoyland

Çev. Feyza Betül Köse**

“Kurgu, toplumun temeli, ticarî refahın dayanağı, milletlerin arasındaki iletişimin kanalı ve sıklıkla kişi ile vicdanı arasında tercümandır.”

William Carleton, ‘An Essay on Irish Swearing’, D. J. O’Donoghue (ed.), *Traits and Stories of The Irish Peasantry* (Londra, 1896)

“Ve bir tarih kitabına bakıp bu sızan dünyayı iki pano ve dizgi arasına sıkıştırmak için gösterilen yaratıcı çabayı düşündüğümde hayrete düşüyorum. Belki de olayın tartışılmaz bir gerçeği vardır. Tanrı bunu gördü. Tanrı bilir. Ama ben Tanrı değilim.”

Jeanette Winterson, *Oranges are not The Only Fruit* (Londra, 1985)

Giriş

Âlimler ve şiir okuyanların halifelik sarayındaki bir toplantısında Abbâsî Hükümdarı Mehdî'nin (158-69/775-85), orada bulunan en ünlü iki kişi, el-Mufaddal el-Dabbî ve Hammâd er-Râviye'ye İslâm öncesi şairi Züheyr b. Ebî Sulmâ'nın şiirlerinden birinde neden konunun ortasından başladığını sorduğu söylenir. Mufaddal, “Bana bu konuda ulaşan bir bilgi yok” diye cevap verirken; Hammâd da, “Züheyr bunu söylemedi fakat şunu söyledi” şeklinde karşılık verdi ve hemen ardından üç dizeyi sanki şiirin eksik girişiymiş gibi aktardı. Halife'nin

* *Writing and Representation in Medieval Islam*, ed. Julia Bray (London & New York: Routledge, 2016), 16-46.

**Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, feyzabetulkose@yahoo.com, orcid: 0000-0002-3249-4194.

baskısı altında Hammâd, bu dizeleri kendisinin uydurduğunu kabul etti. Bunun üzerine Mehdî, Hammâd'a dizelerinin mükemmelliği için 20.000 dirhem; Mufaddal'a da aktarımının doğruluğunun bir ödülü olarak 50.000 dirhem bağışladı.¹

Ustaca görünen bu anekdotta iki mesele var: Birincisi, sürekli olarak değiştirilebilen ve güncellenebilen canlı bir tarihsel aktarımdan, bozulmadan ve tahrif edilmeden korunması gereken bir aktarıma geçişi göstermektedir. İkincisi, bu ikinci aktarımı nakletmeye kimin ehil olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Hammâd, duruma uygun olarak şiirleri ve hikâyeleri tashih etme, gözden geçirme ve yeniden şekillendirme özgürlüğünü elinde tutan şiir okuyucusunu temsil eder. Fakat Emevî idarecileri (41-132/661-750) arasında kendisini gözde hale getiren bu aktarım tarzı, onların halefleri olan Abbâsiler (132-656/750-1258) tarafından yetersiz bulunmuştur. Geçmiş, onların zamanında, meşruiyet ve normatif değer kazandırmaya başlamıştı. Eski bir şiirin dizesi bir Kur'an âyetini açıklayabilir ve böylece Allah'ın burada ve şimdi ne yapmamızı bizden istediğini bilmek konusunda yardımcı olabilir. Hz. Muhammed'in bir hadisi, bugünkü davranış hakkında bir model sağlayabilir ve ashâbının bir eylemi, mevcut hükümetin yönetim hakkını belirlemekle alakalı olabilir. Böyle bir durumda ister şiir isterse nesir olsun tarihî bir materyalin aktarımında güvenilirlik ve itimat esastır ve âlimler doğruluğun gözetilmesini sağlamak için mekanizmalar oluşturmakla meşgul olmuştur. Bu yüzden, geçmişe dair bilgiyi koruma görevi âlimlere –bu hikâyede orijinal metnin manipüle edilemeyecek kültürel bir eser olduğu Mufaddal tarafından temsil edilmektedir– emanet edilirken, Hammâd'ın daha önce yaptığı gibi Müslüman mirasını uyarılma ve revize etme pratiği yapanlar, ikinci plana atılmış, hatta “sahteciler” ve “muharrifler” diye nitelenerek reddedilmiştir.²

Bu durum, Orta Çağ Arap literatürünün kurgu yerine gerçeği ya da Müslüman münekkithlerin ifadesiyle “yalan” (*kizb*) yerine “doğruluğu” (*sıdk*) tercih etmesini açıklamaya yardımcı olur. Şiir söz konusu olduğunda –bazı tartışmalar olmakla beraber– hayali üretimin (*tahyîl*) câiz olduğu genel kabul görmüştür. Bununla birlikte, nesir için bu tür bir uydurma, en iyi ihtimalle hoş karşılanmaz ve çoğu zaman kınanırdı ve neredeyse her nesir metni, gerçek veya “doğru” olduğunu, bir yazar tarafından uydurulmadığını, gerçekte ne olduğunu aktardığını kanıtlamak için çeşitli araçlarla süslenmiş olacaktı.³ Uygulamada, şüphesiz hayalî uydurma

1 Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Eğânî*, VI, 89-91. *Eğânî*'de Hammâd sadece iki satır ekler, ancak Zübeyr'in *Divân*'ında (Ahlwardt [1870], s. 81) üç satır ekler.

2 Bu anekdotun ve genel noktanın tartışılması için bkz. Stetkevych (1991), 241-56; Jones (1992), 21-5 ve Drory (1996), 33-49.

3 Bu nokta ve bazı istisnalar için bk. Drory (1994) ve Bonebakker (1992) (a) ve (b).

anlamındaki kurgu, erken dönem Arap nesir yazıcılığında bilhassa tarih alanında ortaya çıktı. İster *Bin Bir Gece Masalları*’ndan aşına olduğumuz kısa hikâyeler olsun isterse 1. bölümde⁴ üzerinde duracağımız ve bu bölümde daha sonra tekrar değineceğimiz tam boyuttaki destan veya romanlar olsun bu duruma en açık şekilde kussasların ürünlerinde şahit olunur. Dönemin eleştirmenlerinden birinin gözlemlediği “bu tür hikâyeler”:

Bir araya gelen insanları hoşnut edecek şekilde düzenlenmiş harikuladeleri ve tuhaf olayları içerir. Onlar böylesi hikâyecilikle meşgul olmaktan hoşlanırlar ve zamanlarını bu hikâyeleri anlatarak birlikte geçirirler. Bu hikâyelerin daha doğrusu çoğunun kesinlikle hiçbir temeli yoktur (*lâ asle lehû*)⁵

Eğlenmek için anlatılan bu hayalî hikâyeler (hurafât veya esmâr); erdemi yalnızca, hadis veya haber olarak isimlendirilen “doğru”da, tarihî rivâyetlerde gören çoğu âlim tarafından küçümsenir.⁶

Bunedenle başlangıçta ilk türü “kurgu” ve ikincisini “tarih” ile bir tutmak cazip gelebilir. Fakat Batı edebiyatında yapılan çalışmalar kurgu ve tarihin genellikle düşünüldüğünden daha zor ayırt edildiğini göstermiştir. Her ikisi de gerçek ya da varsayılan olayları anlamlı bir sıraya koyar ve daha geniş bir kavramsal bütünlük amacıyla onlara, anlatı ayrıntılarını düzenleyen ve vurgulayan bir anlatı yapısı verir. Hayden White’ın gözlemlediği gibi, “metinlerinin yüzeysel ya da sözlüksel düzeylerinde ne kadar farklı görünseler de tarihçilerin ve kurgu yazarlarının söylemlerini oluştururken kullandıkları teknik ya da stratejilerin büyük ölçüde aynı olduğu gösterilebilir.”⁷ Tarih yazımının gerçek olaylara varsayılan atfı ve tarih yazımının bu atıfları doğrulama biçimleri, kurgunun tarihten ayrılmasının baskın ölçütü olmuştur. Yine de kurgusal eserler sıklıkla gerçek olaylara atıfta bulunur ve iddialarını desteklemek için belgelerden yararlanabilir. Tarihse sıklıkla kurguya ya da salt mümkün olanı bildirmeye başvurmuştur, çünkü yalnızca büyük ölçüde doğrulanabilir olanı kapsayacak olsaydı, iddialarını onları anlamlı kılacak bir bağlama yerleştiremezdi. Kısacası, iki form sürekli

Şiirdeki ilgili tartışma için bkz. Ajami (1988).

4 Bkz. 1. bölüm, 2. notun metni.

5 Drory (1994), 156, Orta Çağ antolojisti al-Mu’âfâ b. Zekeriya en-Nehrevânî’den (390/1000) alıntı.

6 Modern akademi bu konuda Orta Çağ bilimini takip etmiştir; Arap edebiyatına dair genel anlatıların çoğunun hayal gücüne dayalı yazıma çok az ilgi gösterdiğini gözlemleyen Ghazi’ye (1957) ve *Bin Bir Gece Masalları*’nın oldukça ilgi çekmesine rağmen bunların yalnızca “buzdağının görünen kısmı” olduğunu belirten Chraîbi’ye (1998) bakınız.

7 White (1978), 121. Bu paragraf için özellikle Zimmermann (1996), 1. bölüme dayandım.

olarak birbirlerinin tekniklerine başvurmuşlardır ve bu nedenle genellikle varsayıldığından daha fazla ortak yönlere sahiptirler.

Modern tarih yazıcılığının kurgudan kesin bir şekilde ayrılıp ayrılamayacağı tartışmalıysa, erken dönem İslâm söz konusu olduğunda bu, daha problemlidir. Zira Müslüman âlimler toplumlarının tarihini yeniden inşa etmeye başladıklarında, yoğun bir şekilde kussasların hikâyelerinden yararlanmak zorunda kalmışlardır. Örneğin Endülüslü meşhur fakih Abdülmelik b. Habîb'in (238/853) *Târih*'inde, İspanya'nın Müslüman fatihi Musa b. Nusayr hakkında sayısız efsaneler buluruz: "Musa, bakırdan bir kaleyi kuşattı ve Süleyman tarafından hapsedilen cinlerin bulunduğu mühürlü kaplar buldu; komutanına parçalanması gereken bir boğa heykelinin bulunduğu kırmızı bir tepede durmasını ve öncü birliğin kumandanlığının şaşı ve elleri kurumuş güzel bir adama verilmesini emretti" gibi.⁸ Yine de İslâm uzmanları genellikle hakikat ve kurgunun arasında kesin bir ayrım yaparlar. Örneğin *Cambridge History of Arabic Literature* (1990) iki bölümünü Abbâsî dönemine ayırmıştır: Biri "Edebî Yazılar" [*Belles-Lettres*] özellikle şiir; diğeri "Din, Bilim ve Öğrenim"; tarih ikincisinde yer almıştır. Ansiklopedik *Grundriss der arabischen Philologie*'nin (1987) ikinci cildi, aynı ayrımı yapar: "Bildungs- und Unterhaltungsliteratur" –eğitici ve eğlendirici edebiyat– 5. bölümde; tarihî ve dinî yazılar 6. ve 7. bölümlerdedir. –Edebî analiz tekniklerinin Arapça nesrin büyük oranına uygulanmasının doğru olmadığına işaret eden– *Classical Arabic Prose Literature* (1992) adlı son araştırmalarında Stefan Leder and Hilary Kilpatrick Bu yaklaşımla ilgili probleme değinmişlerdir. Yine de onlar nesri, gerçeklikle bir tutarlar: Müelliflerin özgün eserleri (derler ki), kurgusal ve kurgusal olmayan, olmak üzere iki kategoriye ayrılır: ilki 4/10. yüzyıl veya daha sonrasına tarihlenen çok küçük fakat büyüleyici bir gruptur, görünüşe göre hepsi kafiyeyle düzyazı (secî') olan yalnızca beş ögeden oluşur.⁹

Tarih ve kurguyu aynı süreklilik üzerinde bulunuyor gibi görmek daha tercih edilir geliyor –bu, Leder ve arkadaşlarının *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature* (1998) adlı kitabında daha yakın zamanda ele aldıkları bir yaklaşımdır– bir uçta bilimsel derlemeler ve diğer uçta efsanevi destanlar yer alıyor, hepsi bir dereceye kadar olgusal referanslara ve doğrulama görünümüne sahip, ancak hepsi bir dereceye kadar hayal gücü tarafından canlandırılıyor. Bu, Müslüman âlimlerin bile bile malzeme ürettikleri veya uydurulmuş malzemeleri kullandıkları anlamına gelmez –aksine burada ele alacağımız müelliflerin çoğu yazdıklarının doğruluğuna kânidirler– fakat daha ziyade tarihin, geçmişin ele alınışında kurgunun aracılığını gerektirmesi anlamına gelir.

⁸ Abdülmelik b. Habîb, *Târih*, 145, 144, 136–7.

⁹ Leder ve Kilpatrick (1992), 2, 16.

Bu tür fikirler bizim alanımıza geç gelmiştir. Son zamanlara kadar, Arap edebiyatı alanındaki akademik alışverişin başlıca aracı olan *Journal of Arabic Literature*, tarihî nesrin kendi ilgi alanına girip girmemesi gerektiği konusuna ya da Orta Çağ Arap edebiyatında kurgunun doğası ve rolü üzerine bir tartışmaya, hatta İslâmî bağlamda “edebiyat” ile neyin kastedildiğine (Orta Çağ Arapçasında buna karşılık gelen bir kelime olmadığı için önemsiz bir soru değildir) hiç yer ayırmadı. İslâm araştırmacıları genel olarak Müslüman tarihçileri inşâ edici müelliflerden daha çok tarafsız derleyiciler olarak düşünmüşlerdir: Gustave von Grunebaum 1946’da “Arap tarih yazıcılığının genel objektifliği dikkat çekicidir ... tarihçi sadece malzeme sağlamıştır” diye ifade etmişti;¹⁰ Patricia Crone 1980’de hala en eski Arap tarihçileri için “İlk derleyicilerin eserleri ... tek bir kişiliği, ekolü, zamanı veya yeri yansıtmayan farklı nakil yığınlarıdır” diyebilmişti.¹¹ Ayrıca, modern tarihçiler, gerçek ve kurgu sanki ayıklanması gereken buğday ve samanmış gibi, hangi rivâyetlerin doğru, hangilerinin yanlış olduğu, otantiklik sorununa takıntılı hale gelmişlerdir. Bu durum, Paul Ricoeur, Roland Barthes, Hayden White ve diğerlerinin tarih ile kurgunun sınırları ve anlatılabilirliğin doğası üzerine yaptıkları araştırmaların konumuzu yavaş yavaş etkilemesiyle değişmeye başlamıştır. Sonuç olarak, artık bir rivâyetin gerçekliği kadar nakledilme biçimine, ne söylediği kadar nasıl bir araya getirildiğine de dikkat edilmektedir. Aşağıda, bazı yeni çalışmaların yöneldiği doğrultuları özetleyeceğim.

Arap Tarih Yazıcılığının Arka Planı

Tarihin ve kurgunun arasına kolayca bir çizgi çizilemeyeceğini söylemek, onların aynı şey olduğunu demek değildir kesinlikle. Özellikle, müellifin niyetleri ve izleyici tarafından alınılanma biçimi çoğu kez her bir durumda farklı olacaktır. Bu tartışmanın amaçları açısından, kendi analitik standartlarımıza göre kurgusal olarak sınıflandırabileceğimiz anlatıların özgün bağlamlarında bu şekilde algılanmamış olabileceğini akılda tutmak önemlidir. Arap müverrihler tarafından kullanılan bazı temel yazma tekniklerini tartışmadan önce, erken İslâm tarihini inşâ edenlerin farklı yaklaşımları hakkında birkaç kelime söyleyerek başlayacağım.

İslâm tarihinin ana malzemesi, genellikle özlü bir yapıya sahip, tek bir söz, eylem veya olayın anlatıldığı müstakil rivayettir. Genel olarak bu tür rivâyetler

¹⁰ Von Grunebaum (1946), 281, 283.

¹¹ Crone (1980), 10. Crone’a haksızlık etmemek için, “sadece derleyiciler” görüşünün yanlış olduğunu haklı olarak düşünen, ancak yanlış bir şekilde ilk tarihçilerin birleşik bir tarihsel bakış açısının temsilcileri olduğunu savunan Julius Wellhausen tarafından önerilen bir teoriye tepki gösterdiği belirtilmeli.

İslâm'ın başlangıcından itibaren dolaşımında olmuştur. Ancak, İslâm'ın erken dönemdeki kahramanlarının söz ve eylemleri normatif değer kazanmaya, yani mevcut davranış ve politika için bir model olarak görülmeye başladığında –muhtemelen bu kahramanların yaşamları yaşayan hafızadan silinmeye başladıktan kısa bir süre sonra– bu söz ve eylemler bir koleksiyon ve çalışma nesnesi haline geldi. Bu faaliyet daha sistematik hale geldikçe, farklı disiplinler gelişti ancak hepsi aynı malzemeden yararlandı. Böylece, tek ve aynı rivâyet birden fazla farklı bağlamda görünebilirdi. Örneğin, ilk Halife Ebû Bekr'in 13/634 yılında Suriye'ye doğru yola çıkan ordulara yaptığı konuşma, Müslüman fetihlerinin tarihçileri, savaşın yürütülüşünü kodlamak isteyen hukukçular, erken dönem hitabetiyle ilgilenen dilbilimciler gibi kesimlerce alıntılandı.¹²

Böyle bir rivâyet için en yaygın kelimeler, anlam ve kullanım bakımından büyük ölçüde örtüşmeler de eşanlamlı olmayan “hadis” ve “haber”dir. İkincisinin kapsamı daha geniştir ve aslında sıklıkla çoğul haliyle (ahbâr) genel olarak tarihî rivâyetleri ifade ederken, ilki dinî otoriteye sahip kişilerin ve özellikle de Peygamber Muhammed'in eylemleri ve sözleriyle daha yakından ilişkili hale gelmiştir.

Sonuç olarak, bir hadis âlimi (muhaddis) ile bir haber âlimi (ahbârî), birbirlerinin kaynak malzemelerini kullanabilseler de farklı amaçlara ve yöntemlere sahiptiler. Rivâyetlerin hukukî emsal olarak değerini belirlemekle ilgilenen hadis ilmi, ciddi bir işti ve söz konusu rivâyeti ilk kişiden son kişiye kadar nakledenlerin bir listesini (isnâd) temin etmeyi gerektiriyordu. Buna karşılık, normatif önemlerinden ziyade meşrulaştırıcı ve eğitici nitelikleri nedeniyle incelenen ahabâr, genellikle basit bir “dediler” veya “denildi” ifadesiyle sunulurdu. Muhaddisler tarafından onaylanmasa da en meşhurlarından biri olan Ahmed b. Hanbel'in (241/855) ifadesinden de anlaşılacağı üzere, bu uygulama belirli durumlarda tolere edilmiştir:

“Allah'ın Elçisi'nden helâl ve haram, farz ve hüküm konusunda gelen rivâyetler için isnadda sıkı davranırız (*teşeddennâ*); ancak Peygamber'den belirli eylemlerin faziletleri ve emretmeyen veya yasaklamayanlar hakkında gelen rivâyetler için isnadda daha esnek davranırız (*tesâhelnâ*).”¹³

Ancak çoğu muhaddis tarafından affedilmeyen husus, İbn Hanbel'in Peygamber'in askerî seferleri (megâzi) konusunda bilinen en iyi müellif olan Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'ye (207/823) yönelttiği eleştiri gibi, “çoğunlukla ihtilâf halinde olan bir grup insandan düzenli bir anlatıya sahip tek bir metin

12 Referanslar için bkz. Hoyland (1991), 221-2.

13 Lecker (1995), 23, not 39. Burada İbn Hanbel'in sözleri el-Hatib el-Bağdâdî (463/1071)'den alıntılanmıştır,

(*alâ siyâkın vâhıdın*) üretmek”ti.¹⁴ Meselenin özü şu: Ahbârîler düzenli anlatılar oluşturuyorlardı. Bunu yapmak, başlangıçta farklı olan bir dizi rivâyete bir yapı kazandırmak anlamına geliyordu. Daha da önemlisi bu, muhaddisler için aforoz edilmiş olan akıl yürütme gücünü kullanmak demektir. Onların duruşu temelde anti-entelektüalistti. Onların düşüncelerine göre râvî, aktarırken, kendi benliğini silmeli ve kendi fikir ve düşüncelerinin araya girmesine izin vermemeli, sadece bir rivâyetin bir kişiden diğerine geçmesi için bir aracı olmalıydı. Peygamber Muhammed’in öğretilerinin ve uygulamalarının Müslüman toplumu arasındaki sürekliliği ancak bu şekilde korunabilirdi.

Nitekim meşhur fakih ve Kur’ân müfessiri Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923) tarih yazıcılığına giriştiğinde, eserinin başından itibaren şunu vurgulamıştır:¹⁵

Sadece bana nakledilen ve burada alıntıladığım rivâyetlere ve ravilerine attığım nakillere dayandım, akli argümanlarla kavranabilecek veya insan aklıyla çıkarılabilecek şeyleri hariç tuttum.

Dolayısıyla, çok sık rastlandığı üzere, bir muhaddis bir ahbârîyi ‘yalancılıkla’ (kızb) suçladığında, bu suçlama bireysel rivâyetlerin doğruluğuyla değil nakil yöntemiyle ilgilidir. Örneğin aşağıdaki hadisi ele alalım:

Allah’ın Peygamberi şöyle buyurdu: Atalarınızdan, doksan dokuz kişiyi öldürmüş adam vardı. Sonra memleketin en bilgili kişisini sordu ve bir keşiş yönlendirildi. Ona gitti ve doksan dokuz kişiyi öldürdüğünü söyledi ve bu durumda kendisi için bir tövbe imkanı olup olmadığını sordu. Keşiş, “Hayır” diye cevap verdi ve adam onu da öldürdü ve böylece sayı yüz oldu. Sonra tekrar ülkedeki en bilgili kişiyi sordu ve bir âlime yönlendirildi. Yüz adam öldürdüğünü söyledi ve bu durumda onun için bir tövbe imkanı olup olmadığını sordu. Âlim, “Evet, onunla tövbe arasına kim girebilir ki?” dedi. “Fılan ülkeye git, orada Allah’a ibadet eden bir halk vardır; onlarla birlikte Allah’a ibadet et ve kendi ülkeneye dönme, çünkü orası kötü bir yerdir.

Bunun üzerine yola çıktı, ancak yolun yarısına geldiğinde ölüm ona geldi. Rahmet melekleri ile azap melekleri onun hakkında tartışılar; ilki, onun kalbini Allah’a yönelterek tövbe eden biri olarak geldiğini ifade etti, ancak ikincisi, onun hiçbir iyi iş yapmadığını söyledi. Daha sonra insan suretinde bir melek onlara geldi ve onu aralarında hakem tayin ettiler; o da dedi ki: “İki ülke arasındaki mesafeyi ölçün ve hangisine daha yakınsa, o tarafa aittir.” Ölçütüler ve onun gitmekte olduğu ülkeye daha yakın olduğunu gördüler, böylece rahmet

14 Lecker (1995), 21. Yine el-Hatib el-Bağdâdî’den alıntı.

15 Taberî, *Târîh*, I, 6.

melekleri onu teslim aldı.

Bize göre bu açıkça kurgusaldır; ancak, iki kanonik hadis koleksiyonundan biri olan Müslim b. el-Haccâc'ın (261/875) ve de son derece müdekkik olan İbn Hanbel'in hadis eserinde yer almaktadır.¹⁶ Bunun nedeni, Peygamber'den gelen sened zincirlerinin kusursuz ve ravîlerin oldukça itibarlı olmasıdır; zira hadis ilminde sahihlik teyidi, metni incelemekten ziyade onu nakledenler hakkında bilgi sahibi olmakla elde edilirdi. Büyük fakih Muhammed b. İdris eş-Şâfi'nin (204/820) dediği gibi: "Birkaç özel durum dışında çoğu hadisin doğruluğu veya yanlışlığı, ravînin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinden anlaşılabilir."¹⁷ Dolayısıyla bir muhaddisin bir hadisi doğru ya da yanlış olarak değerlendirmesi, ravînin (bu durumda Peygamber'in) metnin sahibi olup olmadığı ve o zamanki nesle doğru bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı gibi sorulara odaklanmıştır. Bu amaçla, hadislerin zayıf veya sağlam nakledilen (sahih veya zayıf) olarak sınıflandırılması ve muhaddislerin zayıf veya güvenilir (zayıf veya sika) olarak değerlendirilmesi için büyük çaba harcanmıştır; doğruluk ve aldatma (tedlis) suçlaması ise rivâyet uyduranlara değil, kusurlu isnadlarda adı geçenlere yöneltilmiştir.

Bir ahhârî, nakledilen ve fikir birliğiyle kabul edilen bilgiye aynı önemi verir; ancak rivâyetlerin metinlerini manipüle etmeye daha istekli olurdu. Bir muhaddis, bir rivâyetin tüm farklı versiyonlarını herhangi bir müdahalede bulunmaksızın bütünlüklü ve ayrı ayrı sunarken ya da en azından sunması gerekirken; bir ahhârî, genellikle çizmek istediği daha büyük resmi ya da savunmak istediği belirli bir duruşu göz önünde bulundurarak bunları birleştirmeye, uyumlu hale getirmeye, genişletmeye, kısaltmaya, yeniden ifade etmeye veya yorumlamaya çalışırdı. Ancak, böyle bir edebi faaliyetle uğraştığını kabul etmez ve muhaddis gibi kendisini okuyucunun algısından gizlemeyi tercih ederdi; böylece metnin yalnızca olayların nesnel bir temsili olduğu izlenimini güçlendirirdi. Bunu, metni reddetmesine olanak tanıyan bir isnad ("dediler" ifadesinden ibaret olsa bile) ve anlatım teknikleri, özellikle de karakterlerin kendi niyetlerini kendilerinin açıklamasına imkan sağlayan ve herhangi bir dış yorum veya açıklama gereksinimini ortadan kaldıran "doğrudan konuşma" kullanımıyla başarırdı. Bir ahhârî, kaynak materyal ararken ağını daha geniş atar, potansiyel olarak İncil anlatılarını, eski Yemen'in İslâm öncesi tarihini, kabile hikâyelerini, şecereyi, şiirleri ve benzeri malzemeleri de dâhil ederdi. Bu kaçınılmaz olarak kaynaklara karşı bir dereceye kadar gevşeklik gerektiriyordu ki sık sık "güvenilir bir bilgi kaynağı", "kırk yıl kadar önce Mekke'de yaşlı bir adam", "bazı âlimler",

16 Muslim, *Sahih*, II, 328 (Tevbe'nin altında); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 72.

17 Şâfi, *Risâle*, II, 328, çevirisi, Khaddurî (1961), 251-2.

“ashabımdan biri” gibi ifadelerin kullanıldığı görülecektir.¹⁸ O halde, bir ahbârî için “doğru” kategorisi hem içerik hem de biçim açısından bir muhaddisin izin vereceğinden daha esnekti; ancak odak noktası hâlâ büyük ölçüde dinî idi ve söylenebileceği gibi “İslâm’a uygun olan” a odaklanmıştı.

Bu nedenle, yöntemleri ve amaçları ayrı olsa da muhaddisler ve ahbârîler, bakış açıları açısından çok yakındılar. Bununla birlikte, tarih yazımına kendi yeteneğini uygulayabilen edîb çok farklıydı. İlk ikisi genellikle ilim, yani dinî bilgiye odaklanırken, ikincisi edep, yani kişisel deneyim, rasyonalizasyon ve yabancı, Arap olmayan bilgeliği kucaklayan ve İslâm’ı entelektüel olarak tüm hakikatin sonu değil başlangıcı olarak gören kapsamlı bir eğitim peşindeydi. “Din bilgini (âlim) olmak isteyen, bir konuya kendini adasın; ancak edîb olmak isteyen, öğrenmede genişlik arasın” denirdi.

Edîb, tarih yazarken din âlimleriyle aynı malzemeyi kullanır, ancak İslâmî olmayan öğrenimi de not ederdi; ancak ulemânın eleştirel olmayan yaklaşımını (taklîd) küçümserdi. İbnü’l-Mukaffa (2. yüzyıl başları/8. yüzyıl), Halife el-Mansûr’un başkâtibi, “‘Sadece duyduğumu aktarıyorum’ diyen ahmakların dediklerini tekrar etmeyin. Çünkü duyduğunuzun çoğu yanlışdır ve çoğu aktarıcı, ahmaktır.” diye öğüt vermişti. Bunun yerine, çok yönlü bilgin el-Câhîz’in (255/868) açıkladığı gibi, belirli bir derecede eleştirel araştırma (bahs) gereklidir:

Tanrı’nın emrettiği, arzu edilir hale getirdiği ve bize kucaklamamızı önerdiği doğru uygulama, iki tür haberi reddetmemiz gerektiğidir: çelişkili ve inandırıcı olmayanlar ile doğası gereği imkansız ve yaratılmış varlıkların kapasitesinin ötesinde olanlar. Bir haber, bu iki türden herhangi birine ait değilse ve imkân dairesinde olduğu düşünülüyorsa, teyit arayarak ilerlenir.

Dolayısıyla bir edîb için, doğru olan ile yanlış olan arasındaki karşıtlık, akıl ve tecrübe ile uyumlu olan veya bunlara aykırı olana odaklanırdı.¹⁹

Bir edîb; bir muhaddis veya bir ahbârîye kıyasla, bir rivâyetin eğlendirici ve eğitici değeriyle daha fazla ilgilenirdi ve rivâyetin doğru olup olmadığı sorusu, onun hayata uygun olup olmadığından daha az önemli olurdu. Bunun için, katı nakil ölçütleri pek de mühim değildi. Bu nedenle, Endülüslü İbn Abdirabbih (328/940), haberlerin büyük bir derlemesi olan *el-İkdu’l-ferid*’in mukaddimesinde, “Çoğu rivâyetlerden isnadları çıkaracağım, amacım hafiflik ve özlülük sağlamak ve ağırlık yapmamak; çünkü bunlar kendilerine sıkı nakil standartlarının eklenmesinin gereksiz olduğu eğlenceli hikâyeler, hikmet

18 Bu örneklerin hepsi İbn İshâk’ın (85-151/704-67) *Sire* adlı eserinde bulunabilir, çevirisi, Guillaume (1955).

19 Yukarıdaki alıntılar Khalidi (1994), 95, 100, 106-7’den yapılmıştır.

parçaları ve anekdotlardır ve bunlara bağlı herhangi bir isnadın onlara faydası olmaz.” diye beyan ederken kendisini haklı hissetti. Son olarak, daha dindar görüşlü meslektaşlarından farklı olarak bir edib kendini anlatıdan uzaklaştırmaz, onun oluşumunda hiçbir rol oynamıyormuş gibi davranmazdı. Daha çok hümanist eğilimine uygun olarak, kişiliğinden bir şeyler sergiler, yazma programını ve amacını açıklar veya birinci elden deneyimlerin bazılarını yer verirdi. Örneğin, Hamza el-İsfahânî (350/960), tarih eseri *Târihu sinî mülûki'l-'arz ve'l-enbiyâ*'ya şu şekilde başlar:

Bu, yeryüzünün krallarının ve peygamberlerinin yıllarının tarihlerini dahil ettiğim bir çalışmadır... Bu tarihleri detaylandırmadan önce, tarihsel tarihlendirme biçimlerindeki değişiklikleri ve bu konudaki bozulma ve karışıklığı ortaya çıkarabilecek bir girişle başlıyorum. İçinde ayrıca büyük ulusların dünya yüzeyindeki bölgesel genişlemesini ve küçük ulusların nerede yer aldığını tartışıyorum, buradan bazılarının diğerlerine nasıl üstünlük sağlayabildiği ve bazılarının gücünün diğerlerinin gücü tarafından emildiği, böylece olayların, tarihlerin karmaşasının nedeni haline geldiği görülebilir.

Ebü Ali b. Muhassin Tenûhî (384/994), D. S. Margoliouth'un İngilizce çevirisiyle *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge* olarak bilinen, tarihî haberler koleksiyonu *Nişvârü'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere* hakkında şöyle der: “Beni bunları yazmaya yönlendiren neden, eski günlerde dinler hakkında bilgi sahibi olan saygıdeğer ve faziletli âlimler ve ediplerle sohbet etmemdi... krallıklar... hükümdar... devlet kâtipleri ve vezirler” ve umudunu şöyle ifade eder:

Bilge ve mantıklı insan, zeki ve eğitilmiş insan, bu masalları duyup sindirdiğinde, bunlardan yararlanabilir... Böylece doğrudan tecrübe etmekten ya da benzerlerini insanların ağzından öğrenmekten vazgeçebilir ve bu dünyanın ve ahiretin yollarını iyi bilir, erdemlerin ve ahlaksızlıkların sonuçlarına tam olarak muttali olur.²⁰

Son olarak, genellikle “hikâye anlatıcısı” (storyteller) olarak tercüme edilen kussâsa geliyoruz. Seçkin dinî otorite İbnu'l-Cevzî'ye (597/1201) göre, kussâsın işi kıssalar (kasas), yani “geçmiş kavimlerin uyarı niteliğindeki bir ders, azarlayan bir öğüt ve taklit edilecek doğru bir örnek içeren hikâyelerini (ahbâr) anlatmak”, tezkîr yani, “insanlara Allah'ın kendilerine bahsettiği nimetleri hatırlatmak, onları O'na şükretmeye teşvik etmek ve O'na isyan etmemeleri için uyarmak” ve va'z yani, “kalbi yumuşatan korkuyu aşmak”tır. Bu nedenle kâss teriminin “dinî vaiz”in yanı sıra “hikâye anlatıcısı” kavramını da içerdiğini akılda tutmalıyız, özellikle de İbnu'l-Cevzî'nin kâssın kitlelere İslâm'ın temel

20 Bu alıntılar yine Khalidi'dendir (1994), 100, 113-14.

ilkelerini ve inançlarını öğretmekle sorumlu tutulduğunu söylemeye devam etmesi nedeniyle.²¹ Kâss, halk önünde konuştuğunda düzenli olarak binlerce kalabalığı kendine çeken İbnu'l-Cevzi gibi âlimlerin arasında yer alabilir, ancak aynı zamanda Arap bilgeliğinin tüm yönleri üzerine geniş çapta yazan, parlak çok yönlü bir bilgin de olabilir. O, siyasî bir figür olabilir, örneğin, I. el-Velid'in (86-96/705-15) Ermenistan valisi olan Abdülazîz b. Hâtîm b. Nu'mân el-Bâhilî, aynı zamanda "hikâye ve atasözleri anlatıcısı" olarak da biliniyordu.²² Ancak daha yaygın olarak kâss, dindar davranışlar (vera') konusunda öğütler veren şu veya bu tür bir zâhî olurdu. Kâss, genellikle otoritelerle ters düşerdi, zira her zaman kendisinden beklenen eğitici uğraşlara sadık kalmaz, propaganda yaparak çeşitli dinî ve siyasî görüşleri savunur veya eleştirir ve tarihî destanlar, aşk hikâyeleri, masallar ve benzerlerini anlatarak doğrudan eğlence dünyasına karışırdı.

Kâsslara yönelik muhalefet başlıca iki kesimden geliyordu: Eylemlerini teşvik edebileceği gibi kınayabilecek bağımsız aktörlere karşı çekinceli olan hükümet ve kendi alanlarına giren daha amatör kâsslardan hoşlanmayan âlimler. Fıkıh âlimi Mâlik b. Enes'in (179/796) tutumu örnek olarak alınabilir:

Bu sütunların [Medine'deki mescidin] yanında, 'Allah'ın Resulü sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu...' diyen birçok kişiye rastladım, fakat onlardan hiçbir şey almadım. Hâlbuki onlardan birine bir hazine emanet edilseydi, o emanete riayet ederdi. Çünkü onlar bu işin ehli değiller... Onlar Allah korkusu ve zühd ile meşguldürler, oysaki bu iş, hadis öğretmek ve fetva vermek; Allah bilinci, titizlik, sebatkarlık, özen, bilgi ve anlayış sahibi adamlara ihtiyaç duyar. Bu titizlik ve anlayışa sahip olmayanlardan ise ne bir fayda elde edilebilir, ne onlar kesin bir delil olabilirler, ne de onlardan ilim alınmalıdır.²³

Hem yöneticileri hem de âlimleri özellikle tedirgin eden şey, İslâm toplumunun çok önemli bir unsuru olan kussâsların çok geniş bir etkiye sahip olmasıydı.²⁴

Son olarak, tarih yazımının asıl tartışmasına geçmeden önce, birkaç uyarıya dikkat çekmekte fayda var.

Öncelikle tarih, burada ele alınan dönemde bağımsız bir disiplin kimliğiyle tanınmamıştı ve aslında genel olarak İslâm toplumunda biraz belirsiz bir konumdaydı. Fıkıh ya da akli bilimlerle uğraşanlar tarafından genellikle

21 İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Kussâs*, ed. ve çev: Swartz (1971) 3-6. Paragraflar; Taberî, *Târih*, II, 950, salt vaaz veren bir kıssacı örneği aktarır.

22 Lewond, *History of Armenia*, 10. bölüm.

23 Dutton (1999) alıntılanmıştır, 17-18.

24 Bkz. Athamina (1992) ve not 1'de atıfta bulunulan literatür.

küçümsenmişti ve en iyi ihtimalle yardımcı bir konu olarak hizmet etmişti. Ancak, Hz. Peygamber'in biyografisi dışında, tarih hiçbir zaman Müslüman yüksek eğitiminin bir parçasını oluşturmaya da herkesin temel eğitiminin bir unsuruymuştu. Dördüncü/onuncu yüzyıla ait bir felsefî derleme bize, çocukların okulda Kur'ân, tarih (ahbâr), şiir, gramer ve lügat öğrendiklerini; her hırslı kişiye "tarih eserlerini okuması, biyografileri ve milletlerin tecrübelerini incelemesi"nin tavsiye edildiğini ve devlet adamları için tarihin, siyasî ilhamın ana kaynağı olduğunu bildirir: "şecere ve tarih bilgisi kralların ve önemli kişilerin bilimlerine aittir".²⁵ Bununla bağlantılı ikinci bir nokta ise, bu dönemde az sayıda profesyonel tarihçinin bulunmasıdır. Ele alacağımız müelliflerin çoğu devlet memurları (kâtibler, hâkimler, vb.), hukukî görüşler aktararak ya da ders vererek para kazanan din âlimleri ya da bağımsız gelirlere sahip kişilerdi veya hâimleri tarafından destekleniyorlardı. Bundan dolayı tarih, insanlar tarafından ya kendi istekleriyle ya da resmî bir görevlendirmeye, ancak nadiren günlük işlerinin bir parçası olarak yazılmıştır. Sonuç olarak –ve bu üçüncü uyarıdır– yukarıda genel çerçevesi verilen rivâyet yaklaşımları resmî olarak dayatılmamış veya aşılammıştır, ancak sürekli etkileşim ve tartışma yoluyla âlimler arasında ve saygı duyulan uygulayıcıların örneklerini takip ederek elde edilmişti ve bu nedenle önemli ölçüde esnekti ve şekillendirilebilirdi.²⁶

Bu üç uyarı bir araya gelerek dördüncü bir uyarı oluşturur: Müslüman tarih yazımı çok çeşitlidir ve genellikle keline özgü özellikler taşır. Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî (284/892)²⁷ *Târih* adlı eserinde, dünya kültürüne antik çağlardan itibaren birçok eski milletin katkılarını detaylı olarak ele alır ve sonunda İslâm'a gelir. Ayrıca, astrolojiye belirgin bir ilgi gösterir. Ahmed b. Yahya el-Belâzurî (279/892), İslâm fetihleri tarihine dair *Futûhu'l-buldân* adlı eserini coğrafi olarak düzenler ve malî ve idarî konulara büyük önem verir. Ebû Ali Ahmed Miskeveyh'in (420/1030) *Tecâribu'l-ümem* adlı eseri, olayları yıllara göre, etkili ve başarılı liderlik örnekleri olma açısından değerlerine göre sıralar. Hedef kitlesi, "vezirler, ordu komutanları, şehir valileri ve üst düzey ve alt düzey liderlerdir".²⁸ Daha önce bahsettiğimiz Hamza el-İsfahânî'nin "*Tarih*"i, kronolojiye büyük ölçüde önem verir ve çeşitli milletler tarafından kullanılan farklı sistemleri

25 Rosenthal (1952) alıntılanmıştır, 41, 43–4.

26 Bk. Robinson (2003). Bilim giderek profesyonelleşti ve kurumlar üçüncü/dokuzuncu yüzyılda gelişti, ancak tarih bir yüksek öğrenim konusu olmadığı için nispeten kontrolden uzak kaldı.

27 Ya'kûbî'nin 292 yılına ait bir anıya yer vermiş olması kendisinin en erken bu tarihte öldüğüne işaret ettiğinden vefatı genellikle 292 olarak kabul edilmektedir (*el-Buldân*, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî [Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002], 218.) (çev.)

28 Khalidi (1994) alıntılanmıştır, 174.

ilişkilendirmeye çalışır. Tarih yazımının çeşitliliğinin son bir örneği olarak, Ebû Hilâl el-Askerî (Yaklaşık 400/1010) *Kitâbu'l-Evâil* adlı eserinde “şey”lerin kökenlerini ele alır ve belirli bir başarının, geleneğin veya bilimin ilk ortaya çıkışı veya uygulanması hakkındaki rivâyetleri yerleşik bir türe göre, kabaca kronolojik bir sırayla düzenler.²⁹

Arap Tarih Yazımında Kurgu Unsurları

Tahkiye:

Bu terim, olayların anlamlı bir konfigürasyona yerleştirilmesi anlamına gelir. Arap tarih yazımına ilişkin tartışmada, tahkiyeyi kullandığı en temel iki yola bakarak başlayacağım: tarihî rivâyetlere nedensel bir çerçeve (nedensel bağlantılar, kronolojik sıralama veya teleolojik açıklama gibi) uygulama ve belirli anlatı stratejilerini (karakterizasyon, olay örgüsü, retorik araçlar, dramatik görselleştirme vb.) gruplandırma.

Tahkiye önce bir yorumlama aracı olarak, sonra da tekniğin yerel ve daha geniş ölçekli kullanımları arasında kabaca bir ayırım yaparak bir anlatı prosedürü olarak inceleyeceğim.

(a) Tahkiye ve Yorumlayıcı Yapı

Mikro işlemler. İslâmî öğrenimin önemli bir özelliği, ister âlimleri dinlemek için Müslüman dünyasının entelektüel merkezlerine isterse irfanını ve dilini öğrenmek amacıyla Arap kabilelerinin bulunduğu yerlere giderek olsun bilgi arayışı için yolculuk (rihle fi talebi'l-ilm) yapmaktır.³⁰ Nitekim filolog Abdülmelik el-Asmâî (213/828), *İslâm Öncesi Arapların Tarihi (Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm)* adlı eserinin girişinde bize: “Soybilimcilerin tüm hikâyelerini çıkarana ve yaşlı adamların atalarıyla ilgili anlattığı hikâyeleri öğrenene kadar kabileler arasında geniş çapta seyahat ettim, haber aktaranları ve eski tarihlerin koruyucularını araştırdım.” diye bildirmektedir.³¹

Malzemesini bir araya getirdikten sonra âlimin bir sonraki işi onu “anlamlandırmak” olmuştur. İbn Şihâb ez-Zühri'nin (124/742) yorumuna bakalım:

Saïd b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Alkame b. Vakkâs ve Ubeydullah b.

29 Türü nasıl geliştirdiği Khalidi (1994 tarafından açıklanmıştır), 174.

30 Yakın tarihli bir araştırma Touati (2000).

31 Asma'î, *Târîhu'l-'Arab*, 3.

Abdillah b. Utbe b. Mes'ûd'dan, iftiracıların Peygamber'in hanımı Âişe hakkında söylediklerini ve Allah'ın onun suçsuz olduğunu bildirdiğini öğrendim. Hepsi bana bu haberin bir kısmını nakletti, bazıları diğerlerinden daha dikkatliydi ve haberin kaydını daha sağlam bir şekilde korumuştı. Ben de her bir kaynağın haberini korumaya özen gösterdim, haberlerinin bir kısmı diğer kısımlarını teyit ediyordu. Bu bana naklettikleridir...

Bunun ardından, Zühri, haber kaynaklarının bireysel nakillerinden oluşturduğu tek, kesintisiz bir haber sunmaya devam eder.³² Çok benzer ifadelerle Vâkıdî, Mekkelilerle yeni barışmış olan Hz. Peygamber'in, büyük bir putperest topluluğunu mağlup ettiği Huneyn Savaşı'na (8/630) dair naklini çok sayıda şahitlikten nasıl derlediğini anlatır: “(Kaynaklarımın her biri hikâyesinin bir kısmını aktardı, bazıları bu konuda diğerlerinden daha fazla şey biliyordu ve bana bu konuda anlattıklarının hepsini birleştirdim (cem ettim)).”³³ Bir edib de aynı temelde ilerlerdi. Âşıklar Urve b. Hizâm ve 'Afra hakkındaki tasviri için, Ebu'l-Ferec el-İsfehânî (363/972), bir dizi ravînin ismini sıralar ve ardından şöyle der: “Nakillerini bir araya getirdim, sonra onları birleştirdim (*ceme'tuha*).”³⁴ Böylece âlim elindeki malzemeyi değerlendirecek, şekillendirecek, ona tutarlılık ve anlam kazandıracak, Ahmed b. Hanbel'in daha önce alıntılıdığım (olumsuz anlamda kullandığı) ifadesiyle “düzenli bir anlatı” haline getirecektir.³⁵

Bu faaliyet, anlatının her düzeyinde işlerdi. Bireysel olay düzeyinde iyi bir örnek, Ella Landau-Tasseron tarafından analiz edilen, Hz. Peygamber'e gelen Temîm kabilesi heyetine dair rivâyetlerde sunulmaktadır. Vakidî, heyetin daha önce Hz. Peygamber'in bir adamı tarafından ele geçirilmiş olan esirlerin serbest bırakılması için müzakere etmeye geldiğini belirtirken, yarım yüzyıl önce İbn İshâk (151/761) bunun, hicrî 9. yıldaki birçok kabile heyetinden sadece biri olduğunu ve İslâm öncesi geleneğe uygun olarak her iki tarafın şairleri arasındaki övünme yarışmalarında Hz. Muhammed ile mücadele etmek için geldiklerini belirtir. İlk başta bir doğru, bir de yanlış versiyonun olduğu düşünülebilir, ancak daha yakından bakıldığında durumun bunun aksi olduğu anlaşılmaktadır. İbn İshâk, Temîm kabilesinin bazı üyelerinin bir Müslüman akıncı grubu tarafından yakalanıp Mekke'ye getirildiğine dair Temîm'le ilgili daha önceki bir olayı nakleder. Temîm kabilesinin on lideri daha sonra esirlerin serbest bırakılmasını müzakere etmek için Hz. Muhammed'in huzuruna çıkar. Her iki olayda da şairler arasında hitabet yarışması yapılmasına rağmen, bunun, 9. yıldaki daha sonraki heyetle herhangi bir ilgisi yok gibi görünüyor. O halde, Temîm'in farklı zamanlarda

32 Buhârî, *Sahîh*, II, 153.

33 Vâkıdî, *Meğâzî*, 885.

34 Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Eğânî*, XXIV, 145. Ayrıca bkz. Kilpatrick (2003), 5. bölüm.

35 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 194.

ve farklı nedenlerle gönderilen iki farklı heyeti vardı ve Vâkıdî, elindeki rivâyet malzemesini düzenlemeye çalışırken, yeni bir haber “yaratma” sürecinde iki haberi birleştirdi.³⁶

Farklı bir konuda da olsa bu düzeydeki bir başka örnek, ihtida öyküleriyle ilgili olarak Daniel Beaumont tarafından verilmektedir. O, bu hikâyelerin genellikle çok programlı bir şekilde anlatıldığını belirtiyor: “İslâm bir kişiye sunulur (*‘arada aleyhi’l-İslâm/el-emr*), Kur’ân okunur (*kara’a*) ve her zaman kişi iman ve tasdik eder (*âmene ve saddaka*).” Beaumont, aynı dört filin, her biri ardı ardına gelen rivâyetlerde tüm ihtida sürecini tanımlamak için kullanıldığını belirtir: “İslâm’ın sunulması ve Kur’ân’ın okunması, ardından din değiştiren kişinin iman ve tasdik etmesi.” Beaumont’un bununla ilgili açıklaması, âlimlerin çok sayıda farklı rivâyetle çalıştıkları ve bunları daha yönetilebilir hale getirmek için bir yola ihtiyaç duydukları yönündedir. Belirli anahtar kelimeler, başlangıçta çok farklı olan rivâyetleri özetlemek ve uyumlu hale getirmek, yani “özünü çıkarmak” için kullanılmıştır. Bu belirli fiiller, hâdiselerin daha geniş anlamı ile uyumlu oldukları düşünüldüğü için seçilmiştir: “Fiiller her şeyden önce teolojiyi, ikinci olarak da belki olayı yansıtabilir”.³⁷

Yorumlama süreci, ara bir seviyede de fark edilebilir. Muhammed b. İshâk’ın *Sire*’si ilginç bir örnek teşkil etmektedir; zira aktarılan bilgilerin arasına çok sayıda kişisel yorum ve düşünceler serpiştirilmiştir. Bazen bu kişisel yorumlar, ortak bir tema geliştirerek bir grup farklı hadisi birbirine bağlamaya hizmet eder.

Böylece İbn İshâk, Hz. Muhammed’in Kur’ân’ı ilk kabulüne ilişkin anlatımına şu düşünceyle başlar:

Allah’ın Peygamber’ine vahyin inme zamanı geldiğinde, o zaten Allah’a ve kendisine vahyedilecek olana inanan biriydi. Üstelik, buna göre hareket etmeye ve inancı uğruna Allah’ın kendisine yüklediği şeylere katlanmaya tamamen hazırды: insanlığın hem hoşnutluğu hem de hoşnutsuzluğu. Nübüvvet, yalnızca otorite ve cesarete sahip peygamberler tarafından, Allah’ın yardımı ve bereketiyle üstlenilebilecek ağır yükler ve sorumluluklar getirir. Bu, peygamberlerin insanlardan gördükleri ve başlarına ilahî takdirle olaylar gelmesi nedeniyledir.

Diğer zamanlarda, hadisler müellifin düşüncelerini desteklemek için delil olarak kullanılır. Böylece İbn İshâk, verilen pasaja, Vehb b. Münebbih (110/728) tarafından nakledilen, “Yunus, Allah’ın müttaki bir kuluydu ama sabırsız bir

36 Bu paragraf için referanslar ve daha fazla tartışma Landau-Tasserón’da (1986) bulunmaktadır.

37 Bu paragraf için referanslar ve daha fazla tartışma Beaumont’da (1996) bulunmaktadır.

adamdı. Nübüvvetin yükleri –ve nübüvvet gerçekten ağır bir yükür– kendisine yüklendiğinde, bu ağır baskı altında çatırdadı. Yunus, bu yükü üzerinden attı ve kaçtı.” şeklindeki rivâyetini ekler. İbn İshâk, kendi düşünce ve fikirlerinin anlatıya girmesine izin verme derecesi bakımından din âlimleri arasında alışılmadık biri olarak karşımıza çıksa da o büyük ihtimalle hadis ilmi olgunluğa erişmeden ve kendini göstermeye başlamadan önce yazanların tipik bir örneğiydi, tıpkı muhaddislerin spekülâtif akıl yürütmenin rolünü azaltmaları için kendilerine baskı yapmalarından önce fakihler arasında kişisel görüşün (re’y) kullanımının yaygın olması gibi.³⁸

Makro işlemler. Son olarak, yorumlama süreci makro düzeyde devreye sokulabilir ve bütün bir esere bir ölçüde tutarlılık ve birlik kazandırılabilir. Bu görevi yerine getirirken Müslüman müverrihlerin elinde bir dizi farklı model vardı ve çeşitli yol gösterici ilkelerden yardım alacaklardı.

Bir model olarak birinci derecede önemli olan Kur’ân’dı. Örneğin Taberî, geçmiş krallıkların hükümdarlarını açıklamaya başladığında şöyle yazar:

Şimdi Allah tarafından ilk kez mülk ve nimet verilen, sonra nankör olan, inkâr eden, Allah’a isyan eden ve kibirlenen, sonra da Allah’ın lütfunu geri çektiği, onu utandırdığı ve alçalttığı kişiden söz edelim.³⁹

Bu, açıkça, bir kavmin Allah tarafından lütuf gördüğü, ancak daha sonra O’na sırtını döndüğü ve dolayısıyla yok olmaya maruz kaldığı Kur’ân’ın döngüsel tarih görüşünden ilham almıştır ve aslında aynı kelime ve kavramlar mevcuttur: nimetin bahşedilmesi (*en’ame ‘alâ*), nankörlük (*kefere*) ve kibir (*‘asâ, istekbera*) ile cezalandırma ve aşağılamaya (*ehzâ, ezelle*) yol açmak.⁴⁰

Bir diğer temel tutarlılık modelini, Araplar tarafından fethedilen halklar arasında yaygın olan edebî formlar sağlamıştır. Örneğin İbn İshâk’ın *Sîre*’si, eski Yakın Doğu hagiografik fikirlerine çok şey borçludur ve tebliğ, vahiy, zulüm ve göç gibi geleneksel temaları Arap ortamına aktarır.⁴¹ Üçüncü olarak, İslâm öncesi Arap geçmişi, modeller sağlayabilirdi; bunun en bariz örneği, bütün bir metnin dahil edilen kişilerin soy ağaçları açısından sıralanabildiği ve tarihin soy şeklinde ifade edildiği şeceredir.⁴²

38 Yukarıdaki pasajlar ve daha fazla tartışma için referanslar Khalidi (1994), 34-9’da bulunmaktadır.

39 Taberî, *Târîh*, I, 78.

40 Bu terimler için bk. Kasis (1983). Kur’ân’ın tarih vizyonunun etkisi hakkında bk. Humphreys (1989).

41 Bk. Wansbrough (1978) ve Rubin (1995). Başka bir aktarılmış edebî biçim, yıllık tarih biçimidir, bk. Hoyland (1991).

42 Bk. Khalidi (1994), 49-61.

Bir yazarı geniş bir malzeme yığınına koordine etme ve ilişkilendirme konusunda yönlendirecek olan rehber ilkeler, onun çeşitli siyasî ve dinî inançları ve varsayımlarıydı. Böyle bir yol gösterici ilkenin bir örneği yakın zamanda Fred Donner tarafından verilmiştir; o, Müslüman evrensel kroniklerinin hepsinin Hz. Muhammed'in peygamberliğinin, onun toplumunun (ümme) ve İslâm'ın hegemonyasının meşruiyetini tesis etme konusunda aynı kaygıyı sergilediğini ve bunun tüm versiyonlarının hemen hemen aynı formatı takip etme eğiliminde olduğu bağlantılı bir "kurtuluş tarihi" ile sonuçlandığını savunur. Bu, tipik olarak Hz. Muhammed ve İslâm için zemin hazırlamak (Hz. Muhammed'in ümmeti İncil geleneğinin peygamberlik varisi, İran ve diğer krallıkların geçici varisi olarak sunulurken, İslâm öncesi Arap "karanlık çağları" -cahiliye- İslâm'ın yaklaşan aydınlanmasıyla tezat oluşturmaktadır); tarihin Yaradılış ile ahiret günü arasındaki dönüm noktası olarak tanımlanan Hz. Muhammed'in hayatını, Kur'an'ın indirilmesini ve Müslüman toplumunun doğuşunu anlatmaktır. İslâmî fetihler daha sonra Allah'ın İslâm'ı ve onu kabul edenleri tercih etmesinin bir tezahürü olarak gösterilir; Müslüman iç savaşları, salihlerin tiranlığa karşı mücadelesinin ve uzlaşmanın nihai zaferinin bir örneğini sunar ve hilafet, toplumun Hz. Peygamber'e kadar uzanan sürekliliğini sembolize eder.⁴³ Bu format sadece din âlimlerinin dünya tarihlerinde değil, aynı zamanda edîblerinde de bulunur. Her ne kadar edîbler, tipik olarak, İslâm öncesi halkların kültürlerine çok daha fazla merak sergiliyor olsalar da onlar da Hz. Muhammed'in misyonunu, Müslüman toplumun gelişiminin tek önemli tema olduğu yeni bir çağın başlangıcı olarak görürler ve Müslüman olmayan halklar, var olsalar da, artık kendilerine ait özerk bir tarihe sahipmiş gibi ele alınmazlar. Tarif Khalidî'nin edîb Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî (345/956) hakkında gözlemlediği gibi;

Önceki milletlerin kültürel anlatımı ile onun hanedan/annalistik formdaki İslâm tarihinin siyasî karakteri arasında bir farklılık hemen ortaya çıkar. Bu farklılık Mes'ûdî'nin tarihlerine özgü olmayıp her ikisi de Mes'ûdî'nin yaklaşık çağdaşları olan ve benzer yapıda tarihler yazan Ya'kubî ve Makdisî'de de bulunmaktadır.⁴⁴

Sıklıkla karşılaşılan bir başka rehber ilke de ashâbın tümünün hatadan uzak oluşudur. Bu yüzden, yanlışlıkla Vâkıdî'ye atfedilen *Fütûhu's-Şâm* eserinin müellifi, bize telif nedenini bildirir:

Allah'ın Resulü'nün ashâbının faziletlerini ve savaştaki gayretlerini açıklamak ve böylece gelenek ve görevden sapanları ikna etmek için; zira sahabe olmasaydı, Allah'ın iradesiyle birlikte, Müslümanlar yeryüzüne sahip olamazlardı ve bu

43 Bk. Donner (1998), 2. kısım.

44 Khalidî (1975), 114.

dinin bilgisi yayılamazdı.⁴⁵

İkinci nokta çok önemlidir: Sahabe Hz. Muhammed'in öğretisini bir sonraki nesil Müslümanlara aktarmaktan sorumluydular ve din âlimlerinin onları neden yüceltmek isteyecekleri açıktır. Ancak bununla ilgili sorun, sahabenin hilafetin intikali konusunda bir iç savaşın (35-40/656-61) her iki tarafında da yer almış olmasıdır. Bir anlaşmazlığın tüm taraflarını aklamak en iyi ihtimalle zorlu bir iştir. Seyf b. Ömer et-Temîmî (180/796) bu iç savaş üzerine yazdığı *Kitâbu'l-Cemel ve Mesîru Âişe ve Ali (Cemel Savaşı ve Âişe ile Ali'nin Tutumu)* adlı kitabında sahabeyi, iddiaya göre Abdullah b. Sebe adında İslâm'ı kabul eden bir Yahudi'nin takipçileri olan ve kurnaz kargaşa çıkarıcılar olarak gösterilen Sebeîyye'nin masum kurbanları olarak göstermeye çalışır. Diğer tarihçiler Halife Osman'ın (23-35/644-56) hükümetini kayırmacı ve İslâm'a aykırı olarak gösterirken, Seyf b. Ömer bu imajın yanlış olduğunu göstermek ve Sebeîyye'nin bu imajın yaratılmasında oynadığı rolü ortaya koymak için uğraşır. Aynı şekilde, Ayşe, Talha, Zübeyr, Ali b. Ebî Tâlib ve diğer sahâbilerin karşı saflarda savaştığı Cemel Savaşı'nın (36/656) da yine bu Sebeîyye tarafından kışkırtıldığını, oysa sahâbenin niyetinin daha ziyade uzlaşma aramak olduğunu iddia eder.⁴⁶ Elbette, sadece İslâm tarihinin erken ve kritik dönemleri değil, daha sonraki dönemler de sorunlu konuları gündeme getirmiştir.⁴⁷

(b) Tahkiye ve Anlatı Yapısı

Abbâsî Halifesi Mansur ile nükteleri ve şakalarıyla meşhur bir şair olan Ebû Dülâme hakkında bir anekdot anlatılır: Halifenin hanımı Hammâde bnt. İsa yeni ölmüştür ve bir topluluk mezarının başında onun defnedilmesini beklemektedir. Mansur, Ebû Dülâme'ye bu durum (mekân) için ne hazırladığını sorar ve onun uygun bazı dizeler yazmış olmasını bekler. Ancak şair soruyu yanlış anlamayı tercih eder ve bu mezar yeri (mekân) için Hammâde'nin hazırlandığını söyler, bunun üzerine Mansur kahkahalara boğulur.⁴⁸

Bu olay gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş olabilir (ancak mezar başındaki neşe motifinin Arap edebiyatının başka yerlerinde de geçtiğini belirtmek gerekir). Ancak biz burada daha çok olayın mizahını arttırmak için hikâyenin nasıl anlatıldığı ve çeşitli aktarıcının habere kendi boyutlarını nasıl kattıklarıyla

45 Psödo-Vâkıdî, *Futûh*, 112.

46 Bk. Crone (1996).

47 Örnek için bk. el-Hibri (1995).

48 Bu anekdota ilişkin referanslar ve daha fazla tartışma Fähdrrich'te (1977) bulunmaktadır.

ilgilileniyoruz. Hikâyenin özü elbette yas ve neşe arasındaki uyumsuzluktur. Bu durum, anlatıda, “Mansur’un kederli ve kalbi kırık” (*müteellim ve ka’ib*) olduğu gözlemlenir. Başlangıçtaki duygulu ruh halinin yoğunlaştırılması ve ardından bunun sondaki zıt anlamı ve oldukça çarpıcı “gülmekten yerlere düştü” (*dahika hattâ istelka*) ifadesiyle karşıtlık oluşturma yoluyla ortaya çıkarılır.⁴⁹ Bazı versiyonlarda, Mansur davranışının –böyle uygunsuz bir anda herkesin içinde gülmesinin– saygınlığını yitirmesine neden olduğunu fark ettiği için bir utanç unsuru eklenir ve “yüzünü sakladığı” veya Ebû Dülâme’yi “Yazıklar olsun sana! Beni herkesin önünde rezil ettin” şeklinde azarladığı söylenir.

Kısacası, bu ve benzeri birçok ‘tarihsel’ anlatıda bir dereceye kadar yaratıcı özgürlük, bazı kurgu unsurları ve bir yazarın varlığını tespit edebiliriz. Son yıllarda bu olguyu analiz etme konusunda Stefan Leder kadar katkı sağlayan kimse olmamıştır. Şimdi onun örneklerinden birine bakalım. Halife Hişâm’ın on yıldan uzun bir süre (724’ten 737’ye kadar) Irak ve doğu vilayetlerinin valiliğini yapan Hâlid el-Kasrî, bilinmeyen nedenlerden dolayı 120/737 yılında görevden alındı ve nihayetinde halefi Yusuf b. Ömer es-Sekafî tarafından işkenceyle öldürüldü.⁵⁰ “Hâlid el-Kasrî’nin Öldürülmesinin Hikâyesi”, ahhârî el-Heysem b. Adî (ö207/822) tarafından yazılmıştır ve daha sonraki müellifler tarafından alıntılanan parçalar halinde günümüze ulaşmıştır. İki bölümde Hâlid, önce yakın adamlarından biri Uryân b. Heysem ile sonra da diğeri olan Bilâl b. Ebî Bürde ile konuşurken gösterilir. Her iki bölümün de ana konusu adamların, Halife’nin kabilesi Kureyş’in “kötü niyetleri” konusunda Hâlid’i uyarmaya yönelik nafile girişimlerinden oluşur. Her ikisi de bir tahminle sonuçlanır. Uryân şöyle der: “Sanki o zaten azledilmiş, her şey ondan alınmış, yapmadığı bir şeyle suçlanmış ve elinde hiçbir şey kalmamıştı ve öyle de oldu.” Bilâl ise şunları söyler: “Sanki bu adamla (Hâlid’in halefi) birlikte, merhametsiz, iğrenç karakterli, takva ve utançtan yoksun bir adam gönderilmiş ve ona kötü niyet ve intikam duygusuyla saldırmış ve öyle de oldu.” Her iki bölüm de tarihî durumu çok genel terimlerle tasvir eder, buradaki etkin faktörler Kureyş’in kıskançlığı ve Halife’nin tasarruf gücüdür. Ana odak noktası ise Hâlid’in inatçı ve gururlu karakteri üzerinedir, Hâlid, “Asla zayıflık/baskı nedeniyle boyun eğmeyeceğim” diyerek sonuna kadar direnir.

Heysem, iyi bir ahhârî gibi anlatıdan uzak durur, bu da ona bir nesnellik havası katar. O, Uryân ve Bilâl’e kadar uzanan isnadlar sunar ve bu ikisini kendi hikâyelerini kendi kelimeleriyle anlatan kişiler olarak gösterir, kendisi ise bundan öteye gitmeyen bir kayıt tutucudur. Yine de, karakterlerin dünyasından uzak

49 Bu temalar hakkında bkz. Müller (1993).

50 Bk. Hawting (1986), 81–3.

görünse de, anlatının kontrolünü elinde tutan tek bir anlatıcının olduğu açıktır. Örneğin; sonuç tahmini, geriye dönüktür, dolayısıyla sadece sonucu bilen biri tarafından yapılabilir ve işlevi, mevcut olayı gelecekteki olaylarla bağlamaktır. Ayrıca Hâlid'in tutumunun anlamına ve sonuçlarına dikkatimizi çekerek diyalogun bir yorumunu da içermektedir. Çünkü her iki bölümde de görülen, Hâlid'in şimdiki servetini ve yüksek rütbesini Halife'ye borçlu olduğu yorumuyla birleştğinde, Hâlid'in itaat etmeyi reddetmesiyle kendi gözden düşüşünden en azından kısmen sorumlu olduğu ima edilmektedir.

Heysem'in anlatısı sonraki aktarıcılar tarafından ele alınmış ve yeniden işlenmiştir. Bu "aktarıcılar"ın gerçekten de aktif bir şekilde yeniden işledikleri, Taberî(314/923)ve Belâzuri'nin(279/892)versiyonlarının karşılaştırılmasından hemen anlaşılır. Belâzuri'ninki çok daha kısadır; özetlemenin bunda belirli bir rolü olduğu açıktır, ancak tüm açıklama bu olamaz. Örneğin, Belâzuri'nin versiyonundaki Uryân bölümünde diyalog çok basittir. Uryân açıkça fikrini söyler ve Halid sadece iki kez araya girer: Birincisinde, Uryân'a kötü niyetinden şüphe duymadığını veya herhangi bir tehlike beklemediğini söylemek; ikincisinde ise asla taviz vererek kendisini küçük düşürmeyeceğini belirtmek için. Ancak, Taberî'nin anlatımında, format çok daha karmaşıktır. İki adam çok daha fazla sohbet eder gibi gösterilir; Hâlid, Uryân'ın sunduğu tavsiyelere beş kez yanıt verir. Dolayısıyla Belâzuri'nin kısa naklinin basit bir kurgunun sonucu olması mümkün görünmüyor. Aktarım sürecindeki anonim dönüşüm süreci, ki burada gördüğümüz gibi, Leder tarafından "açıklanmamış yazarlık" olarak adlandırılmaktadır, zira "uyarlamayı yapana dair hiçbir ipucu verilmezken erken bir otoriteye atıf sürdürülür."⁵¹

Hikâye anlatımının en bariz tezahürlerinden biri, bir olayın farklı versiyonlarının çoğalmasdır; çünkü uygulayıcıları genellikle farklı performanslar için farklı şekillerde birleştirdikleri sınırlı sayıda stok motif ve olay örgüsüyle çalışırlar. İyi bir muhaddis bir rivayeti bırakıp diğerini tercih etmeyeceğinden, sıklıkla belirli bir olayın çok sayıda kaydedilmiş yeniden anlatımına rastlarız. Gerçekten de, İslâm tarihi geleneğini ne kadar çok okursak, uzun bir anlatı sürecinin izlerini o kadar çok fark ederiz.

Bu sürecin en dikkat çekici ürünleri, bir yandan hem hikâye anlatım geleneğinin⁵² tamamında hem de tek bir hadis veya haberin birçok farklı versiyonunda motiflerin tekrarlanması, diğer yandan karakterizasyondur. Tanınabilir kişisel özellikler belirli tarihî şahsiyetlere atfedilmeye başlanır;

51 Referanslar ve daha fazla tartışma Leder'de (1990) bulunmaktadır. Son alıntı Leder'den (1992), 284. Ayrıca bk. Leder (1988).

52 Bk. Noth (1994).

böylece meselâ Hz. Peygamber'in yakın arkadaşı ve daha sonra halife olan Ömer b. el-Hattâb son derece sadık ve dürüsttür, meleklerin bile girmeye korktukları yerlere koşmaya meyilli iken; ünlü ilk dönem Müslüman kumandan Hâlid b. el-Velîd, önce ateş eden ve sonra soru soran sert, hataya müsamahasız bir adamdır. Önceki olgunun bir örneği, Ebû Râfi'in Peygamber tarafından gönderilen bir grup tarafından öldürülmesini anlatan çok sayıda haberdır. Diğer açılardan neredeyse ayrı hikâyeler oluşturacak kadar birbirinden farklı olan anlatılar, bu ana hatlar üzerinde ittifak eder. Yine de versiyonların tamamında veya çoğunda, farklı roller oynayan ve farklı sırayla sunulan bazı ortak unsurlar bulunmaktadır; bir kapının anahtarları, üst kattaki karanlık bir odada Ebû Râfi, onun solgunluğu, ilk teşebbüste öldürülmemesi, birinin net görememesi, birinin düşerek bacağına incitmesi ve Ebû Râfi'nin ölümünün teyit edilmesi için bekleyiş gibi. Tüm bunların arkasında açıkça bir prototip veya gerçeklik olmalıdır, ya da ikisi birden. Ancak daha da önemlisi, versiyonlar hikâye anlatma faaliyetini yansıtır; böylece her yeniden anlatım yeni bir hikâyenin üretilmesine yol açar. Ancak anahtar bileşenler yeniden düzenlenmiş olsa da bozulmadan kalır.⁵³

Özgünlük

Modern kurgu ile en sık ilişkilendirilen özellik özgünlüktür. Bu kavram, yazarın bazı unsurları ödünç alabilmesine rağmen, tamamen önceden var olan belgelere veya başkalarının tanıklığına dayanmaması ve esere hayat veren temel fikirlerden sorumlu olmasıdır. Bununla birlikte, Orta Çağ Arap nesirlerinin göze çarpan bir özelliği, bunların daha önceki metinlerden ve görgü tanıklarının haberlerinden yapılan alıntılardan başka neredeyse hiçbir şey içermiyor gibi görünmeleridir. Bu nedenle modern bilim adamları, müellifler ve kurgulardan ziyade derleyiciler ve antolojilerden söz ederler.

Bu, söz konusu metinlerin şaşırtıcı derecede çeşitli olmadığı anlamına gelmez. Bu metinlerde insan davranışının coğrafi, kronolojik, nesillere, sosyal statüye veya türe vb. göre düzenlenebilecek yönleri (erdemler ve erdemsizlikler; hırs ve aşk gibi tutkular) ve türleri (bilgeler ve aptallar), edebî biçimler (söylevler, söz sanatları, atasözleri, şiirler), meslekler (kâtipler, âlimler, şairler, hekimler, şarkıcı kızlar), olaylar (fetihler, savaşlar, suikastlar) hakkında bilgiler toplanabilir. Elbette derleyici, daha önce de belirtildiği gibi, topladığı haberleri az ya da çok biçimlendirmekle meşgul olacaktır. Ancak bu, yazarın anlatıyı kendisinin tasarlamış olması gerektiği ve sadece başkalarının anlatılarını seçip organize etmek ve düzenlemekle yetinmemesi gerektiği şeklindeki kurgusal bir

⁵³ Referanslar ve daha fazla tartışma Mattock'da (1986) bulunmaktadır.

eserin standart tanımına hâlâ uymuyor. Yine de görünüşte tamamen türetilmiş olan birçok derleme aslında ilk bakışta görüldüğünden çok daha özgündür. Aşağıdaki bölümlerde üç örnek verilmiştir.

(a) el-Ezdî'nin *Futûhu's-Şâm*'ı ve Diğer Destansı Anlatılar

Heysem b. Adî'nin, Hâlid el-Kasrî'nin düşüşüne dair anlatımı, daha önce gösterildiği gibi, olay örgüsünün ve karakterizasyonun unsurları, aktarıcılar tarafından bize bırakılan parçalanmış kalıntılarda hâlâ görülebildiğinden dolayı oldukça uzun bir anlatının parçası gibi görünüyor.⁵⁴ Bu durumda bu tür bir anlatımın istisnai mi yoksa yaygın mı olduğu ve şayet yaygın ise herhangi bir örneğin sağlam olarak günümüze ulaşip ulaşmadığı sorusu ortaya çıkıyor. İyi bir aday, Muhammed b. Abdillâh el-Ezdî adlı birinin yazdığı veya ona atfedilen “Suriye’nin Fethi”dir. Bu eserle ilk karşılaştığınızda, özellikle Taberî ve Belâzurî’yi okumaya alışkınsanız, ne kadar okunabilir olduğu hemen fark edersiniz. Bunun nedeni kısmen isnadlarla daha az bölünmüş olması ve haberlerin farklı versiyonlarının nadiren alıntılanmasıdır.⁵⁵ Ancak bundan daha fazlası söz konusudur. Zira müellif, anlatımını şekillendirirken büyük özen göstermiştir.

Genel tema açıktır: Müslümanların Suriye’deki zaferi Allah’ın iradesinin bir ifadesiydi, O’nun, İslâm’ı kabul ettikleri için kendilerine verdiği ödülüydü ve Bizanslıların yenilgisi de benzer şekilde ilahî planın bir parçasıydı. Teslis inancıyla Allah’ın birliğinden ödün verdikleri ve adaletsiz yönetimleri için bir cezaydı. Bu tema, Müslüman ve Bizans temsilcileri arasındaki mektuplaşma ve hitabet yoluyla yapılan iletişimin bolluğunda sürekli olarak kendini gösterir. Anlatıma işlenmiş olan bir başka tema ise Müslümanların askerî üstünlüğü ve kahramanca çabalarıdır. Karakterizasyon olay örgüsünü oldukça akılcıca yansıtıyor ve ilerletiyor, zira iki ana karakter Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh manevî, Hâlid b. el-Velîd askerî erdemi temsil ediyor. Ebû Ubeyde, bilge ve akıllı başında bir lider, keskin karar verici ve idrakli bir hakem -ki başarısı buna bağlıdır-, tamamen Allah’ın davasına bağlı ve dünyanın gelip geçici oyalamalarıyla ilgili hiçbir şeyi umursamayan dindar bir adamdır. Diğer taraftan Hâlid, uzun sefer deneyimine sahip, korkusuz ve çabuk sinirlenen bir savaşçıdır; güç ile çözülmesi gerekeceğini bildiği konularda müzakerelere tahammül olmayan bir askerdir. Manevî bütünlüğü söz konusu olmasa da askerî katkısı ön plana çıkmıştır.

54 Daha sonraki derleyiciler tarafından erken ahbarîlerden yapılan farklı uzunluktaki alıntılardan, haberlerin çoğunun başlangıçta bugüne ulaşanlardan daha uzun olduğu sonucuna varabiliriz, bk. Donner (1998), 268-9.

55 Ezdî’nin kaynakları hakkında bk. Mourad (2000).

Bu metinde çok sayıda hararetli konuşmanın, aceleyle yapılan mektuplaşmaların, Müslüman ve Bizanslı liderler arasında geçen yüklü görüşmelerin, yakın yenilgilerin ve göğüs göğse çarpışmaların dahil edilmesiyle yaratılan büyük bir dram da mevcuttur.⁵⁶ Zaman zaman çelişkiler ve tutarsızlıklar olsa dahi –zinanın cezası bir yerde kırbaçlama, başka bir yerde taşlama olarak belirtiliyor; şarap içmek hem Bizans ahlaksızlığı hem de Müslümanlar yenilirse kaybedecekleri bir zevk olarak tasvir ediliyor; bazen hangi Müslüman kumandanın nerede komuta ettiği konusunda kafa karışıklığı yaşıyor– konu bütünlüğünün sıkı bir şekilde korunması, güçlü karakterizasyon, konu dışına çıkılmaması ve dramatik etkiye gösterilen titizlik, anlatısının tüm sorumluluğunu taşıyan tek bir müellifle karşı karşıya olduğumuzu gösteriyor.⁵⁷

Kesinlikle eserin birçok bölümü, İslâm fetihlerine dair ilmî anlatımlara uymaktadır, ancak eserin hiç de kendini gizlemeyen destansı bir üslubu vardır. Kesin, topografik ve tarihî ayrıntılar sık sık verilse dahi asıl önemli olan dram, cesaret ve retoriktir. Bu nedenle, bu metni sürekliliğin kurgu tarafına yerleştirmek, kurgulaştırılmış tarihten ziyade tarihselleştirilmiş kurgu olarak görmek cazip geliyor. Bunun yanı sıra başka birçok eser de sıralanabilir. Daha önce sözü edilen, yanlış bir şekilde Vâkıdî'ye atfedilen *Futûhu's-Şâm*, içerik ve üslup açısından buna çok yakındır; ancak bu metin, daha açık bir şekilde kurgulaştırılmış tarih olup Rudi Paret tarafından incelenmiştir. Paret eser hakkında şunları söyler:

Müslümanların cesaret ve kahramanlıkları fantastik boyutlara ulaşır... Onlar daima azınlıktadırlar ancak sıkça atıfta bulunulan Kur'an âyeti; "Nice az birlik vardır ki, Allah'ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir" (Bakara2/249) ile kendilerini teselli edierler... Araplar ihanet etmezler ve asla yalan söylemezler... Kendi aralarında iyi ilişkileri vardır, adalet duygusuyla doludurlar, mutlak erdem timsalidirler. Ancak her şeyden önce, dindar ve ahirete sıkı sıkıya bağlıdırlar, oysa Hıristiyan rakipleri arasında durum tam tersidir... Bu, basit, siyah beyaz bir resimdir. Her şey Müslüman tarafına avantaj sağlamakta, her şey onların karşıtlarına zarar vermektedir. Her yerde temel bir teolojik-apolojetik ruh hali hâkimdir.⁵⁸

Biraz daha geç bir döneme ait bir örnek Nasr b. Muzâhim el-Minkarî'nin (221/827) *Vak'atu Sıffîn* adlı eseridir. Yine, isnadlar rahatsız edici değildir, konuşmalar ve mektuplar sık ve hararetlidir, karakterizasyon canlıdır, duygu ve drama önemli konulardan biridir ve tek bir genel tema –burada, dördüncü halife

56 İbn Zünl'ün *İnfisâl*'indeki benzer özellikleri karşılaştırm, bkz. daha önce verilen 1. bölüm, 11-13.

57 Bu pasaj için referanslar ve daha fazla tartışma Conrad'da (1987) bulunmaktadır.

58 Paret (1970), 742-3.

Ali'nin gelecekteki halife Muaviye ve yardımcısı Amr b. el-Âs'ın kötü entrikalarına karşı haklı ama nafile mücadelesi- anlatıya nüfuz eder ve onu yönlendirir. Son bir örnek olarak, edîb Ebû Hanîfe ed-Dineverî'nin (282/895) dilinin üslubu yüce olan ve isnadları hafif olan *el-Ahbâru't-tivâl* adlı tarihini ele alabiliriz. Bu eser, savaşların dramını bilgelik, diyalog, konuşmalar, mektuplar ve tartışmalarla harmanlamakta ve İran'ın uzun ve seçkin geçmişini Müslüman Arap devletinin mevcut yönetimine bağlamaktadır.

Üslup bakımından benzer ancak ilmi geleneğe daha az bağımlı ve hatta ondan tamamen bağımsız olanlar ise Emevi ve Abbâsi halifeliklerinin kabile kavgalarını ve kutsal savaşlarını ele alan *Sîretü Zâtî'l-Himme*, *Gazvetü'l-Erkat* ve *el-Bedru'n-Nâr* gibi kahramanlık döngüleridir. Bu destansı siyerlerin çoğu gerçeklik iddialarını ileri sürse de bu tür kısıtlamalarından özgür şekilde uçarak, fantastik bir dünyanın sınırlarında zaman ve mekân boyunca gezinirler. Sınır destanı *Sîretü Zâtî'l-Himme*'de, kahramanın büyük büyük dedesi, Emevi halifesi Abdülmelik (h. 65-86/ 685-705) döneminde yaşayan biri olarak tanıtılır; o, Konstantinopolis'e yapılan bir seferdeyken ölür. Zâtü'l-Himme'nin kendisi, ilk Abbâsi halifesi es-Seffâh (132-136/750-754) tahta çıktığında henüz evlenmemiştir ve el-Vâsık'ın (227-232/841-846) hükümdarlığının başlangıcında hâlâ güçlü bir savaşçıdır. Vâsık'ın döneminde ölen oğlu Abdülvehhâb, el-Mehdi'nin (158-169/775-785) hükümdarlığı sırasında doğmuştur ve o zaman döngünün üçüncü ana karakteri olan el-Battâl, yirmi yıldan fazla bir süre iktidarda olduğu çıkarımı yapılan Vâsık'ın ölümünden sonrasına uzanan bir kariyere başlamıştır. Olaylar Suriye-Bizans sınırında yoğunlaşıyor olsa da Hindistan, İspanya, Etiyopya ve Yemen gibi çok uzak yerlerden bahsedilir ve bazıları belirtilmeyi gerektirmeyecek kadar uzaktır.⁵⁹

Rudi Paret, Hz. Muhammed'in seferlerinin “efsanevi” anlatımlarını ele alırken, tarihî temeli olanlar ile tarihî kişiler ve yerlerin dahil edilmesine engel olmayanlar arasında ayırım yapar. Ancak her iki anlatı türünün genel karakterinin benzer olduğunu vurgular. Her ikisinde de “tarih dışı damga” vardır: her ikisi de idealize edici bir sunum tarzını tercih eder (iyiler tamamen iyidir, kötüler tamamen kötüdür; İslâm'ın erken dönemi, bir Altın Çağ'dı) ve her ikisi de İslâm'ın doğruluğu ve ilk müntesiplerinin erdemleri adına propaganda yapar.⁶⁰

Geçmiş tasvir etme iddiasındaki bir metne gösterilen modern akademik ilginin, metnin tarihsel gerçekliğe ne derece bağlı görüldüğüyle orantılı olması

59 Bk. Canard (1965) ve Lyons (1995), I, muhtelif yerlerde, II, 151-238; III, 301-504.

60 Paret (1930), 151-2. Chraïbi (1998) Arap anlatı edebiyatını genel olarak içerikten daha çok dil ve kayıt (“savante/écrite; moyenne; populaire/orale”) / “bilimsel/yazılı; ortalama; popüler/sözlü”) temelinde sınıflandırır.

çok dikkat çekicidir; “gerçek fetişizmi” aramızda bir hayli güçlü bir şekilde varlığını sürdürüyor. Eğer Paret haklıysa, bu sağlam bir seçim kriteri değildir. Daha ziyade, metnin sunum tarzına ve üslubuna, görünürdeki amacına ve hedef kitlesinin doğasına odaklanmaya başlamalıyız.

(b) el-Câhız’ın *Kitâbu’l-Buhalâ*’sı

Eserin girişinde (*Kitâbu’l-Buhalâ*), müellif, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr el-Câhız (160–255/776–868 veya 9), “cimrilerin mizahi anekdotları ve pinti insanların tartışmaları”⁶¹ üzerine konuşması için rica edilmesine yanıt olarak yazdığını bize söyler ve bunu muhteşem bir şekilde başarır. Meraklı ve komik paragöz figürlerden oluşan bir galaksiyi önümüze serer, onların karakterleri ve eylemlerini hem zekice hem de eğlenceli bir şekilde tanımlar. Yeni bir çevirmen, esere olan ilgisinin “geleneksel Arap toplumundaki yaşamın resmini vermesinde” yattığını belirtiyor.⁶² Kesinlikle *Buhalâ*, karakterlerin ve geleneklerin canlı tasvirinden ve esprili hikâyelerin ve eğlenceli stratejilerin cıllanmış anlatımından dolayı keyifle okunabilir. Ancak *Buhalâ*’nın bundan çok daha fazlası olduğu açıktır. Çok yaygın olarak bu eser, Irak’ta yeni ortaya çıkan zengin sınıfa bir saldırı olarak ya da zenginlik kaygıları Arapların cömertlik ve misafirperverlik erdemleriyle olumsuz bir şekilde çelişen Arap olmayanların aşağılanması olarak açıklanır. Ancak eser, böyle bir yorum için fazlaca dağınık ve kaygısız görünüyor.

Daniel Beaumont’un *Buhalâ*’nın bir hiciv ve parodi eseri olduğu ve cimriliğin (*buhl*) konunun kendisi değil, bunu başarmanın basit aracı olduğu tezi daha makuldür. Bu nedenle, cimrilerin mescitte tutumlu davranış örneklerini birbirlerine anlatmaları, muhaddislerin Nebvî davranış örneklerini paylaşımlarını hicvetmek olarak düşünülmüştür. Böylece, kişinin kendi davranışları için bir örneği model olarak kabul etmesi, taklid fikriyle alay edilmiştir. Parodinin varlığı, cami ortamından ve ilk şeyhin bir din âlimi için oldukça tipik olan şu sözleriyle anlaşılır: “Bunu yasaklayan herhangi bir (kutsal) kitabı ya da yasaklayan bir geleneği (sünnet) bilmiyorum.”⁶³ el-Kindî’nin⁶⁴ hikâyesi, filozofları ve onların argümantasyonu (yanlış)kullanımlarını hicvetmeyi amaçlar; el-Kindî’nin bir kiracıya yazdığı, misafir ağırladığı için kiracıdan daha yüksek bir kira talep etmesini gerekçelendiren mektup, felsefi bir tezin parodisidir. Zira insanların bir evin yıpranmasına ve aşınmasına neden olma şekilleri ayrıntılı bir şekilde kategorize edilir ve argümanlar, filozofların karakteristik kısa ve soyut

61 Câhız, *Buhalâ*, I, 17, çevirisi, Serjeant (1997), 1.

62 Serjeant (1997), xxvi.

63 Câhız, *Buhalâ*, I, 63, çevirisi, Serjeant (1997), 25.

64 Câhız, *Buhalâ*, I, 143–70, çevirisi, Serjeant (1997), 67–78.

tarzında sunulur:

Ayaklar arttıkça yürüme artar... sonra kil, pul pul dökülür, sıva ufalanır ve basamaklar çatlar... Ve girişler, çıkışlar, açılışlar, kapanışlar, kilitlemeler ve açmalar çoğalınca kapılar yarılr ve demirleri kırılır.

Son bir örnek olarak, taş veya seramik bir lamba yerine cam bir lambayı tercih etme konusundaki uzun argümanlarının arkasında Sufi üstatlarına ve onların ezoterik tefsirlere olan düşkünlüklerine yönelik bir alay yatıyor gibi görünen Horasan şeyhini ele alabiliriz: “Alevin ışınları cam malzemenin üzerine düştüğünde, lamba ve alev bir olur, her ikisi de tüm ışığı sahibine geri verir.” Bu, Sufilerin Allah ile mistik birleşme kavramını çağrıştıran bir fıkirdir ve aynı zamanda hiçbir ışığın israf edilmediğini öne sürmesi nedeniyle komiktir. Şeyh, Müslüman mistiklerin çok sevdiği bir sure olan Kur’ân’daki Nur suresinden bir alıntı yaparak argümanını pekiştirir; “*kandil bir camın içindedir*” (Nûr 24/35) ibaresini, kendi tercihinin kutsanması olarak yorumlar ve “*nur üstüne nur*”u camdaki yağa atfı yaparak “parlaklık üzerine parlaklığın kat kat artması” olarak açıklar.⁶⁵

Câhız’ın *Buhalâ*’sı, Hatib el-Bağdâdî’nin (463/1071) *Buhalâ*’sı⁶⁶ ve İbnu’l-Cevzî’nin *Ahbâru’l-hamkâ ve’l-muğaffelîn*’i (Aptallar ve Cahiller’) ile karşılaştırılabilir ki bunlar spektrumun kompozisyon tarafından ziyade derleme kısmında yer alır. Onların malzemeleri, başkalarının tanıklıklarından derlenmiş, düzenlenmiş ve derleyicilerin yer yer eklenen kendi görüşleri ve yorumlarıyla harmanlanmıştır; ancak birçok kurgusal unsur içerebilirlerse de kurgu eserleri oldukları söylenemez. Câhız, isnadı büyük ölçüde kullanır ve böylece kendisinin de çoğunlukla diğer kaynaklardan yararlandığı izlenimini verir. Ancak parodinin varlığı fark edildiğinde, Câhız’ın kendi malzemesini ürettiği anlaşılır. Dolayısıyla, bazı modern akademisyenlerin yaptığı gibi, pintilik öykülerini paylaşmak için camide sık sık toplanan cimri grubunun tam kimliğini düşünmeye gerek kalmaz; çünkü onlar, dindar davranış tariflerini bir araya getiren muhaddislerin parodileştirilmiş bir görüntüsü olarak hizmet etmeleri için Câhız tarafından yaratılmışlardır. Beaumont’un belirttiği gibi: “Parodi zorunlu olarak kurgusaldır, çünkü temelinde önceki metnin komik metin yoluyla dönüştürülmesi yer alır. Dahası, İbn Kuteybe’nin (276/889) Câhız’ın “toplumdaki en büyük yalancılardan biri... ve yalanın en büyük teşvikçilerinden biri” olduğu şeklindeki yorumlarından, Câhız’ın bazı eserlerinin kurgusal niteliğinin çağdaşları tarafından fark edildiğini düşünebiliriz.”⁶⁷

65 Câhız, *Buhalâ*, I, 50-53; daha fazla tartışma Beaumont’da (1994) bulunmaktadır.

66 Bk. Malti-Douglas (1985).

67 İbn Kuteybe’nin Câhız hakkındaki tahminlerine atıflar için bkz. 4. bölüm, not 156.

(c) Sahte-İsfehânî'nin Kitâbu'l-Gurabâ'sı

Anıtsal edebiyat tarihi *Kitâbu'l-Eğânî* müellifi Ebu'l-Ferec el-İsfehânî'ye (363/972) atfedilmiş olsa da muhtemelen bilinmeyen, biraz daha sonra yaşamış bir müellif tarafından telif edilen *Kitâbu'l-Gurabâ*'nın konusu, başlangıçta açıkça belirtilmiştir:

Bu kitapta, yabancı olduklarında şiir yazan, hissettikleri acıyı dile getiren ve aşk şikayetlerini, yurtlarından uzaklaştırılmış, dostlarından uzakta kalmış her insana anlatanlardan bizzat duyduğum ya da gözlerimle gördüğüm veya başka yollarla öğrendiğim her şeyi topladım. Onlar, acılarını duvarlara yazarak ve sırlarını her meyhane ve bahçede açığa çıkararak dertlerini paylaştılar.⁶⁸

Onun “garipler”i, evlerinden ve sevdiklerinden uzakta olan, çoğu zaman kader ve koşullar tarafından böyle olmaya zorlanan kişilerdir. Ortak durumları bir bağ yaratır ve bu garipler hislerini dizelere dökerek ve başta taşlar ve duvarlar olmak üzere ellerindeki her türlü malzemeye yazarak paylaşmaya meyyaldirler. Bu duvar yazılarının teması ayrılığın acısı ve zevk ve talihin geçiciliğidir. Bu nedenle melankoli ve hasretin, zaman zaman da çaresizlik ve umutsuzluğun bir tonu vardır. Yine de kitap, içinde geçen alaycı tavır sayesinde kasvetli bir okuma olmaktan kurtuluyor. Çünkü bu sürgün edilmişler “kanaatkârlığın zenginlik” olduğunu (no. 7) ve “dünyayı düşmanlarına bırakmak” gerektiğini (no. 30) bilseler de, yine de “gariplerin hatalarının affedilebilir olduğunun... çünkü onların evlerinden uzakta olduklarının” (no. 62) ve “insanın kötü davranışlar sergilemekten daha tatlı ya da daha keyifli bir şey yaşamayacağını” (no. 58) farkındadırlar. Bu nedenle sık sık gelenekleri çiğneyerek, toplumun prangalarından kurtulduklarını hissetmenin getirdiği bir rahatlıkla aşk ilişkilerine ve içki âlemlerine girerler.

Kitap yetmiş altı bölümden oluşuyor; biri hariç hepsi bir duvar yazıtı içeriyor ve çoğu, yazıtı yazan kişi ve onu yazmaya zorlayan durumla ilgili bir hikâyeye başlıyor. Bu metni, bir bilim insanının dediği gibi bir antoloji olarak mı, yoksa bir başkasının deyimiyle bir insanın yaratımı, “kurgu bir eser” olarak mı değerlendirmemiz gerektiği sorusu ortaya çıkıyor.⁶⁹ Başka bir deyişle, sahte-İsfehânî bu hikâyeleri sadece yazıtlarıyla birlikte toplayıp düzenledi mi, yoksa oluşumlarında bir rolü var mıydı? Bir derlemeci miydi yoksa bir yazar mı? Burada da, isnadların sık görünmesinden etkilenmemek gerekir, çünkü genellikle sadece gerçekçi bir etki yaratmak için kullanılırlar. Öte yandan, bazı bölümlerin muhtemel kurgusallığı yanılmamalıdır; çünkü sahte-İsfehânî, bilgi

68 Çeviriler, tam yorumun bulunacağı Crone ve Moreh'ten (2000) alınmıştır. Crone ve Moreh, Ebu'l-Ferec el-İsfehânî'ye yapılan atfın yanlış olduğunu savunmaktadır, *a.g.e.*, 4. bölüm. Eserin yazarlığı hakkında ayrıca bk. Kilpatrick'e (2004).

69 Kilpatrick (1980); Rosenthal (1997), 65.

kaynaklarından aldığı kurgusal anlatımlarını iyi niyetle yazıya geçirmiş olabilir.

İçerik konusunda, sahte-İsfahânî'nin sadece başkalarının söylentilerine değil, aynı zamanda kendi deneyimlerine de dayandığını belirtmek gerekir. Girişte, kendisinin de bir garip olduğunu veya garip konumunda bulunduğunu açıkça belirtiyor:

Kalbimdeki çatışma ve göğsümdeki ıstırap beni bu şekilde davranmaya itiyor..
durumum, onların (başlığındaki “Garipler”) taklit edilmesini gerektiriyor ve
Zaman'ın adaletsizliği beni onların nişaniyle süslenmeye yöneltiyor.

Kitaptaki 76 bölümden 14'ünde kendisi bir rol oynuyor ve dördünde duvar yazıtını yazan kişi kendisidir: Bağdat yakınlarındaki bir manastırda güzel bir kız ve onun hakkında yazılan bir şiir, onda “eski üzüntü ve kederi” uyandırır (no. 13); Basra'da bir handa duvara “Zaman beni misafirleri ağırlayamayacak hale getirdi” diye yakınan mısralar yazar (no. 15); Bâ Cistrâ'da “bir iş nedeniyle” bulunurken, kuşatma onu kalmak zorunda bırakır ve caminin duvarına yazdığı mısrada, “Ruhum, endişeli ve yorgun; gözüm, uzun süreli ağlamaktan yaşlı” diye yakını (no. 55); ve gençliğinde bir keresinde, erkek sevgilisi için “dayandığımız duvarın üzerine” bir şiir yazmış ve bu davranışı nedeniyle partneri tarafından ifşa olma riskinden dolayı sert bir şekilde azarlanmıştır (no. 64). Durumuyla, iş ilgileriyle veya aşk hayatıyla ilgili kesin ayrıntılar verilmemiş olsa da, müellif, Orta Çağ standartlarına göre, duygularını ve kendisini şaşırtıcı derecede açıkça ortaya koyuyor (ilham almak için kişinin kendi benliğini ve deneyimlerini taraması, şüphesiz modern kurgunun önemli bir özelliğidir).⁷⁰

Biçime geçecek olursak, bölümleri bir araya getirmeye yarayan ve bir derleyicinin tesadüfi bulgularından ziyade bir yazarın kasıtlı dizaynının sonucu olması daha makul görünen bir dizi bileşenin varlığı fark edilir. İyi bir örnek, bu “garipler”in peşini acımasızca izleyen ve tüm eser boyunca bir nakarat gibi işleyen Zaman'ın (*ez-zaman*, *ed-dehr*, *el-eyyâm*) yıkıcı unsurudur. Yazar başlangıçta kendi durumuyla ilgili olarak “Zaman'ın adaletsizliği”nden söz eder ve daha sonra “Zaman beni misafirlere konukseverlik gösteremeyecek bir duruma düşürdü” diye yakını (bkz. daha önce), bu durumu “Zaman'ın felaketleri (diyor biri) beni oradan oraya sürükledi” gibi ifade eden diğer yabancılarla paylaşır (no. 8); Bir başkası kendisini “Zaman tarafından her ülkeden kovalanan” olarak tanımlıyor (no. 10) ve Zaman'a çok sayıda başka “otobiyografik” göndermeler ve genellemeler de var. Böylece insan için “Zaman'ın ona çok acı vereceği” (no. 2) belirtilir ve insanın başarılarının fâniliğine karşı kabul edilmektedir ki sadece “Arş'ın Rabbi'nin krallığı sonsuza dek sürecek” (no. 34), “Zaman'a karşı Allah'tan

⁷⁰ Orta Çağ Arap otobiyografik yazımı hakkında bk. Reynolds (ed.) (2001).

başka hiçbir şeyin dayanamayacak" (no. 52), "Kaderin tersine dönmesi (dünyevi zevkleri) yok edecek" (no. 3), "Binalar Zaman'ın yok etmesi için dikilmiştir" (no. 26) ve "Eğer Zaman'ın felaketlerinden kurtulabilen bir şey olsaydı, onun (Büveyhi hükümdarı Mu'izzu'd-Devle) krallığı ayakta kalırdı,⁷¹ fakat her şey değişmeye ve sona ermeye mahkumdur" (no. 67).

Kitabın muhtemel amacı ve okuyucu veya dinleyici üzerindeki etkisi nedir? En açık şekilde, *Kitâbu'l-Gurabâ* akademik bir format benimsemiyor, çünkü ne bir tezi araştırma, ne konunun artılarını ve eksilerini detaylıca açıklamak ne de Kur'an'dan, Peygamber'in sözlerinden, şiirden ve hikmet edebiyatından delilleri toplamak çabası vardır. Daha ziyade eser, evlerinden uzakta olanların en yakınları ve sevdikleri için hissettiklerine ve acılara odaklanıyor. İskenderiye deniz fenerine gelen bir ziyaretçi, "Talihsizlikler beni sevdiklerimden ayırdı" (no. 8) diye sızlanır; bir başka garip ise, "evden çok uzakta olmaktan, durumumu bilmeyen sevdiklerinden ebediye ayrı kalmaktan" (no. 7) yakınır. Irak'ın ücra bir köyü olan Derzican'daki bir Şamlı, "Kalbim hâlâ sizinle ve aranızda yaşıyor" diye yazarken (no. 40), Nişabur'da çile çeken bir Bağdatlı "Keşke ayrıldığımdan beri aileme, çocuklarıma ve ona veda ettiğimde ağlayan sevgili dostuma ne olduğunu bilseydim" diye yazıyor (no. 44). Psödo-İsfehânî, gariplerin fiziksel acılarıyla – "Vücudum rahatsızlıktan perişan" (no. 51); "Ayaklarım kanayana kadar bu yere yalınayak yürüdüm" (no. 59) –ve sık seyahatin getirdiği tehlikelerle –gemi kazası (no. 18, 69, 71), eşkiyalık (no. 38, 42, 55) ve benzerleriyle ilgili bir arka plan çizer. Besbelli ki, kendisinin de deneyimlediği ve empati kurduğu gariplerin sefaletine karşı duygusal bir tepki uyandırmayı ve bir tanıklık sunmayı amaçlamaktadır. Belki de kendini teselli etmek amacıyla yaşadıklarını yazıya dökmeye karar verdi. Okuyucu üzerindeki etkisi, güçlü bir şekilde tesirli olmasa bile, en azından dokunaklı ve çoğu zaman da eğlendiricidir.

O halde, sahte-İsfehânî'yi bir derleyici olarak görmek yerine bir müellif olarak görmek daha tercih edilebilir görünmektedir. Büyük ihtimalle gezileri sırasında topladığı malzemelerden yararlandı, ancak bunları serbestçe yeniden şekillendirdi. Özgünlüğü, daha önce hiç bağlanmamış gibi görünen iki çok yaygın edebî konuyu –kendi durumuna ilişkin bir yazıtla karşılaşma ve nostalji ile memleket özlemi teması⁷²– bir araya getirip otobiyografik bir bağla ilişkilendirmesinde yatıyor.

71 Bağdat'ta 334-56/945-67 yılları arasında hüküm sürmüştür.

72 Bk. Bu konuda Wadad al-Qadi, Kathrin Müller ve Suzanne Enderwitz tarafından Neuwirth ve diğerlerinin (ed.) (1999) I. bölümünde yer alan üç çalışma.

Sonuç

Robinson Crusoe'yu (1704) "Gerçek Bir Tarih" olarak sunan Daniel Defoe, birçok kişi tarafından insanları kandırdığı için eleştirildi ve hatta en ünlüsü Charles Gildon olmak üzere bazıları, onu yalancı olarak damgaladı. *Robinson Crusoe Üzerine Ciddi Düşünceler* (1720) kitabının önsözünde Defoe, "Dünyanın kötü huylu kesimi"... "Hikâye uydurmadır" iddialarını reddetti ve buna "Hikâye alegorik olsa da aynı zamanda tarihseldir" diyerek karşı çıktı. Dikkat edilmelidir ki, Defoe sadece eserinin "hakikat" olduğunda ısrar etmekle kalmamış, aynı zamanda bunun bir "masal"⁷³ olduğunu da kabul ederken dahi "gerçek tarih meseleleri" içerdiğini vurgulamıştır. On sekizinci yüzyıl kurgu yazarlarının diğerleri de kurgularının tarihten kesin olarak ayrılması konusunda benzer bir isteksizlik gösterirler. Eserlerini, bugün bizim düşündüğümüz gibi, tarihten tamamen ayrı bir tür olarak görmüyorlardı. Gerçekten de "romanları" sıklıkla tarih yazım biçimlerini -biyografi (Fielding'in *Tom Jones*'u), otobiyografi (Defoe'nun *Robinson Crusoe*'su), aile tarihi (Richardson'ın *Clarissa*'sı ve Sterne'ün *Tristram Shandy*'si)- taklit etmiş ve özellikle Tom Jones'taki 1745 Jakobit isyanı ve Tristram Shandy'deki İspanya Veraset Savaşı gibi gerçek olayların tanımlanması, belgelerin ve görgü tanıklarının ifadelerinin kullanılması gibi tekniklerini taklit etmişlerdir.

Bence, Defoe'nun eleştirmenleri gibi biz de "Masallar ve Efsaneler" (Cambridge History of Arabic Literature'ın *Abbâsîd Belles-Lettres* cildindeki bir bölümün başlığı) ile "Tarih" (*Religion, Science and Learning* cildindeki bir bölümün başlığı) arasında çok katı bir çizgi çizmekte haksız olabiliriz. Defoe'nun kendi "Masal"larından biri için söylediği gibi:

Doğası gereği inanılmaz görünebilecek ve insanlığın büyük bir kısmının anlatıcının samimiyetini sorgulamasını beklediğim pek çok hikâye anlatmam gereken bir işe giriştiğimde, bunu bir "Tarihçinin Gerçek Görevi"nin bana empoze ettiği özel bir hissiyat olmadan yapmam. (*The Storm*, 1704)

Bir fetih destanının veya bir Yemen efsanesinin Müslüman yazarı, kendisini tam olarak böyle ifade etmese bile, kendi eserinin muhtemel gerçeklerinin -bir Taberî veya bir Belâzurî tarafından yazılanlar kadar doğrulanabilir referanslara sahip olmasa dahi- kendi toplumunun tarihinin anlaşılmasına önemli bir boyut eklediğini büyük ihtimalle hissedecekti. Dahası, "ciddi" tarihlere böylesine titiz bir ayrıma izin vermeyecek kadar efsanevi ve doğaüstü malzeme nüfuz etmiştir. Bana öyle geliyor ki, birçok Müslüman tarihçiyi sadece derleyici olarak damgalamakla çok acele ettik. Böyle bir etiketin, tek tek eserlerin bir bütün olarak

73 Referanslar ve daha fazla tartışma için Mayer (1997), 1. bölüme bakınız.

değerlendirilmeyip sadece anlatı samanlığındaki gerçek iğnelerin aranması gibi talihsiz bir sonucu vardır. Yine de, büyük bir heterojen bilgi yığını bir araya getirmeye çalışan herkesin bileceği ve Hilary Kilpatrick'in *Abul-Faraj al-Isbahānī's Kitāb al-Aghānī* örneğinde kapsamlı bir şekilde gösterdiği gibi, derlemede her zaman bir yaratıcı çaba bulunur.⁷⁴ Bu nedenle, aktarım ve yazarlık da, tıpkı tarih ve kurgu gibi, bir uçta bağınaz kopyacılar, diğer uçta sürrealist şairlerin bulunduğu ancak çok azının tam anlamıyla intihali veya tamamen orijinal olduğu bir süreklilik içerisinde görülmelidir. Hâlâ birçok İslâm uzmanı, Taberî ve Belâzurî gibi müelliflerin sadece daha önceki kaynakları kopyaladığına ve aktardıkları metinlerin yaratılmasında hiçbir rol oynamadıklarına, bu metinlerin çoğunun içsel olarak çelişkili doğasından ve genel bir ideolojik tutarlılıktan yoksun olmalarını kanıt kabul ederek itirazda bulunacaktır. Tüm bunlar doğrudur ve bu nedenle bu tür müellifler, spektrumun nakil ucunda yer almalıdır; ancak bu, onların hiçbir katkıda bulunmadıkları anlamına gelmez. Örneğin 770'ler/1370'ler tarihli İbn Kesîr'in dünya tarihi, büyük ölçüde daha önceki haberlerin aynen aktarılmasıdır; fakat kendi duruşunu da açıkça ortaya koyar. Hz. Muhammed'in Hayatı bölümünü tüm metnin neredeyse dörtte birine genişletir (İbnu'l-Esir'in [630/1233] dünya tarihinin yirmide birinden daha azını kaplar) ve dünyanın son günlerinde karşılaşılacak sıkıntılara ve musibetlere ayrılmış, belirgin bir şekilde nasihat tonuna sahip özel bir bölüm ekler. Görünüşte çelişen rivâyetleri tarafsız bir şekilde aktarmasına rağmen, kendi görüşünü kısa ve öz olarak "bu çok alışılmadık" ifadesiyle veya bu rivâyetin eşsiz ve meşhur olduğunu belirterek ya da konuyla ilgili Kur'an'ın veya önceki otoritelerin görüşlerine işaret ederek bildirir. Kısacası, kendi kişiliği, kendini gizleme cephesinin altından belli olur ve kültürel ortamı kolayca fark edilir⁷⁵ (Hadis temelli tarihin, daha edeb temelli tarih üzerinde üstünlük kazandığı bir dönemde yazmıştı).

Daha önce ana hatlarıyla özetlenen konuların çoğunun kökenleri, erken İslâm tarihi araştırmalarında ve Arap kaynaklarının güvenilirliği hakkındaki tartışmalardır. Bu tartışmalar Arap edebiyat tarihçilerini etkilemeye başladı, ancak yine de hepsi "tarihi" metinlerin kendi alanlarına girdiğine ikna olmamıştır. Öte taraftan birçok tarihçi geçmişin nasıl temsil edildiğinden ziyade özünde nasıl olduğunu anlama noktasına saplantılı kalmaya devam ediyor. Geleneksel ve basmakalıp olarak durum böyledir ve hem tarihçiler hem de edebiyat tarihçileri, diğer alanlardan alınan teorisinin sağlayabileceği bakış açılarını büyük ölçüde göz ardı etmişlerdir. Yine de engeller yıkılmaya başlıyor: Wolfgang Iser'in *Das Fiktive und das Imaginäre* (1991, İngilizce çevirisi 1993) gibi eserlerin etkisine ve Stefan

74 Kilpatrick (2003).

75 Hoyland'da (1999) belirtilmiştir. Aynı nokta Kilpatrick (1997) tarafından Ebu'l-Ferec el-İsfahânî için de kaydedilmiştir.

Leder'in editörlüğünü yaptığı *Story-telling in The Framework of Nonfictional Arabic Literature* (1998) ve Harald Motzki'nin *The Biography of Muḥammad: The Issue of The Sources* (1999), Tayeb el-Hibri'nin *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rāshid and The Narrative of The Abbāsīd Caliphate* (1999) ve Michael Cooperson'ın *Classical Arabic Biography: The Heirs of The Prophets in The Age of al-Ma'mūn* (2000) gibi ciltlerin yakın zamanda ortaya çıkışına tanık oluyoruz.

Teşekkür

Bu makale 1998 sonbaharında Institut Français des Études Arabes à Damas'da (IFEAD) ve Fransız kültür ataşesi Profesör Alexis Tadie'nin evinde yazılmıştır. Her ikisine de hem nezaketleri hem de misafirperverlikleri ve harika kütüphanelerini kullanma özgürlüğü verdikleri için son derece minnettarım. Referanslar sonraki yayınlar dikkate alınarak güncellenmiştir.

Kaynakça

- Abdumelik b. Habîb, *Târîh*, ed. Jorge Aguadé, Madrid 1991.
- Ahlwardt, W. (ed.), *The Divans of The Six Ancient Arabian Poets*, London 1970.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1969.
- Ajami, Mansour, *The Alchemy of Glory*, Washington, DC, 1988.
- el-Asma'î, Abdumelik b. Kureyş, *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm*, Bağdad 1959.
- Athamina, Khalil, "Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society", *Studia Islamica*, 1992 (76), 53-74.
- Bakhit, M. A. (ed.), *The Fourth International Conference on The History of Bilād al-Shām*, Second Symposium, Amman 1987.
- Beaumont, Daniel, "Parodying and Lying in *al-Bukhala*", *Studia Islamica*, 1994 (79), 27-49.
- Beaumont, Daniel, "Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions", *Studia Islamica*, 1996 (83), 5-31.
- Bonebakker, S. A. (a), "Medieval Views on Fantastic Stories", *Quaderni di Studi Arabi*, 1992 (10), 21-43.
- Bonebakker, S. A. (b), "Nihil obstat in Storytelling", *Mededelingen van de Afdeling Letturkunde* (Koninklijke Nederlandse Akademie von Wetenschappen) 55.8, 1992, 289-307. (Hovannisian and Sabagh (ed.) içinde tekrar yayımlanmıştır, 1997, 56-77.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. L. Krehl, Leiden 1862-1908.
- Câhız, *Kitâbu'l-Buhalâ*, thk. A. el-Avâmirî ve 'A. el-Cârim, Beyrut 1991; çevirisi, Serjeant 1997.
- Canard, M., "Dhū al-Himma/Dhāt al-Himma", *Encyclopaedia of Islam*, 1995, II, 233-9.
- Chraïbi, Aboubakr, "Classification des traditions narratives arabes par "conte-type" ", *Bulletin d'Études Orientales*, 1998 (50), 29-59.
- Conrad, Lawrence I., "Al-Azdi's History of the Arab Conquest in Bilād al-Shām: Some Historiographical Observations", içinde: Bakhit (ed.) 1987, 28-62.
- Conrad, Lawrence I. ve Averil Cameron (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton 1992, NJ.
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography: The Heirs of The Prophets in The Age of al-Ma'mūn*, Cambridge 2000.

- Crone, Patricia, *Slaves on Horses*, Cambridge 1980.
- Crone, Patricia, "review of Sayf ibn 'Umar al-Tamīmī, Qāsim al-Samarraī (ed.), *Kitāb al-Ridda wa al-Futuh and Kitāb al-Jamal wa Masīr 'A'isha wa 'Ali* , Leiden 1995", *Journal of the Royal Asiatic Society* 6, series 3, 237–40.
- Crone, Patricia and Shmuel Moreh (çev.), *The Book of Strangers. Medieval Arabic Graffiti on the Theme of Nostalgia*, Princeton 2000, NJ.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbârû't-tivâl*, V. Guirgass ve I. Kratchkovskii, Leiden 1888–1912 (Dineverî'nin tekrar basımı).
- Donner, Fred, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998, NJ.
- Drory, Rina, 'Three Attempts to Legitimize Fiction in Classical Arabic Literature', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1994 (18), 146–64.
- Drory, Rina, 'The Abbâsîd Construction of The Jahiliyya: Cultural Authority in The Making', *Studia Islamica*, 1996 (83), 33–49.
- Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law*, Richmond 1999.
- Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Eğânî*, Kahire 1927–74.
- (Psöso) Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Gurabâ*, bkz., çev. Crone ve Moreh, 2000.
- Fähndrich, Hartmut, "Compromising The Caliph: Analysis of Several Versions of An Anecdote About Abu Dulâma and al-Mansûr", *Journal of Arabic Literature*, 1977 (8), 36–47.
- Ghazi, M. F., 'La littérature d'imagination en arabe du II/VII au V/XI siècles', *Arabica*, 1957 (4), 164–78.
- Grundriss der arabischen Philologie II. Literatur*, ed. Helmut Gâthe, Wiesbaden 1987.
- Grunebaum, G. E. von, *Medieval Islam*, Chicago 1946, IL.
- Guillaume, A., (çev.), *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishâq's Sirat Rasûl Allâh*, Oxford 1955.
- Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, London 1986.
- el-Hibri, Tayeb, *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashid and The Narrative of The 'Abbāsīd Caliphate*, Cambridge 1999.
- el-Hibri, Tayeb, 'The Regicide of The Caliph al-Amjīn and The Challenge of Representation in Medieval Islamic Historiography', *Arabica*, 1995 (42), 334–64.

- Hovannisian, R. G. ve G. Sabagh (ed.), *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society*, Cambridge 1997.
- Hoyland, Robert G., "Greek, Syriac and Arabic Historiography", *Aram*, 1991 (3).
- "Review of Ibn Kathīr, *al-Sīra al-Nabawiyya*, trans. Trevor Le Gassick, *The Life of The Prophet Muhammad*, Reading, PA 1998", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1999, 145–6.
- Hoyland, Robert G. ve Philip F. Kennedy (ed.), *Islamic Reflections, Arabian Meditations. Studies in Honour of Alan Jones*, Oxford 2004.
- Humphreys, R. Stephen, "Qur'anic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography", içinde: Humphreys, R. S. ve F. M. Clover (ed), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison 1989, WI, 271–90.
- Iser, Wolfgang, çev. David Henry Wilson ve Wolfgang Iser, *The Fictive and The Imaginary: Charting Literary Anthropology*, Baltimore 1993, MD (İlk basım, Frankfurt 1991).
- Jones, Alan, *Early Arabic Poems I*, Oxford 1992.
- Kasis, Hanna E., *A Concordance of the Qur'an*, Berkeley 1983, CA.
- Khadduri, Majid (çev.), *Islamic Jurisprudence. Shāfi'ī's Risāla*, Baltimore 1961.
- Khalidi, Tarif (1975), *The Histories of Mas'udi*, Albany.
- Khalidi, Tarif, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994.
- Kilpatrick, Hilary, "A Tenth-Century Anthology of Exile and Homesickness", *Azure*, 1980 (5).
- Kilpatrick, Hilary, "Abu l-Farağ's Profiles of Poets: a 4th/10th Century Essay at The History and Sociology of Arabic Literature", *Arabica*, 1997 (44), 94–128.
- Kilpatrick, Hilary, *Making The Great Book of Songs. Compilation and The author's craft in Abu l-Faraj al-Isbahānī's Kitāb al-Aghānī*, London ve New York 2003.
- Kilpatrick, Hilary, "On The Difficulty of Knowing Mediaeval Arab Authors. The case of Abu l-Faraj and Pseudo-Isfahānī", içinde: Hoyland ve Kennedy (ed), 2004, 230–42.
- Landau-Tasserou, Ella, "Process of Redaction: The case of The Tamjmite Delegation to The Prophet Muḥammad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1986 (49), 253–70.
- Lecker, Michael, 'Wāqidī's Account on the Status of The Jews of Medina: A Study

- of A Combined Report', *Journal of Near Eastern Studies*, 1995 (54), 15-32.
- Leder, Stefan, "Authorship and Transmission in Unauthored Literature", *Oriens*, 1988 (31), 67-81.
- Leder, Stefan, "Features of the Novel in Early Historiography: The Downfall of Khālīd al-Qasrī", *Oriens*, 1990 (32), 72-96.
- Leder, Stefan, "The Literary Use of The Khabar: A Basic Form of Historical Writing", içinde: Conrad and Cameron (ed.), 1992, 277-315.
- Leder, Stefan ve Hilary Kilpatrick, "Classical Arabic Prose Literature: A Researchers' Sketch Map", *Journal of Arabic Literature*, 1992 (23), 2-26.
- Leder, Stefan (ed.), *Story-telling in The Framework of Non-fictional Arabic Literature*, Wiesbaden 1998.
- Lewond, *History of Armenia*, çev. Z. Arzoumanian, Philadelphia, PA 1982.
- Lyons, M. C., *The Arabian Epic*, Cambridge 1995.
- Malti-Douglas, Fedwa, *Structures of Avarice. The Bukhalā' in Medieval Arabic Literature*, Leiden 1985.
- Margoliouth, D. S., (çev.), *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*, Part I, London 1922.
- Margoliouth, D. S., (çev.), "The Table-Talk of a Mesopotamian Judge", Parts VIII ve II, *Islamic Culture*, 1929-32 (3-6).
- Mattock, John, "History and Fiction", *Occasional Papers of the School of Abbāsīd Studies*, 1986 (1), 80-97.
- Mayer, Robert, *History and the Early English Novel: Matters of Fact From Bacon to Defoe*, Cambridge 1997.
- Minkārī, Nasr b. Muzâhim, Vak'atu Siffin, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1382/1962.
- Motzki, Harald (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of The Sources*, Leiden, Boston, MA, ve Cologne 1999.
- Mourad, Suleiman A., "On Early Islamic Historiography: Abu Ismâ'il al-Azdî and His Futûh al-Shâm (Conquest of Syria)", *Journal of the American Oriental Society*, 2000 (120), 577-93.
- Müller, Kathrin, "Und der Kalif lachte, bis er auf den Rücken fiel". *Ein Beitrag zur Phraseologie und Stilkunde des klassischen Arabisch*, Munich 1993.
- Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, Bulaq 1873.

- Neuwirth, Angelika, Birgit Embaló, Sebastian Günther ve Maher Jarrar (ed.) , *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Towards a New Hermeneutic Approach*, in Proceedings of the International Symposium in Beirut 1999, 25–30, Beirut June 1996.
- Noth, Albrecht, Lawrence I. Conrad ile birlikte, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, çev. Michael Bonner, Princeton, NJ 1994.
- Paret, Rudi, Die legendäre Maghghzimacr;-Literatur: arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegzüge zu Mohammeds Zeit, Tübingen 1930.
- “Die legendäre Futūh-Literatur, ein arabisches Volksepos?’ La poesia epica e la sua formazione, Accademia Nazionale dei Lincei, *Atti*, 1970 (139), 735–49.
- Reynolds, D. F. (ed.), vd., *Interpreting The Self. Autobiography in The Arabic Literary Tradition*, Berkeley, CA 2001.
- Robinson, Chase F., *Islamic Historiography*, Cambridge 2003.
- Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1952.
- “The Stranger in Medieval Islam”, *Arabica*, 1997 (44), 35–75.
- Rubin, Uri, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by The Early Muslims*, Princeton, NJ 1995.
- Seyf b. Ömer et-Temîmî, *Kitābu’r-Ridde ve’l-Futū* , *Kitābu’l-Cemel ve Mesîru Â işe ve Alî*, thk. Kasım es-Samerrâî, Leiden, 1995.
- Serjeant, R. B., (çev.), *Abu ‘Uthmān ibn Bahr al-Jāhiz. The Book of Misers. A Translation of al-Bukhalā*, Reading, PA 1997.
- Şāfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risāle*, thk. M. M. Şakir, Kahire 1940; çevirisi, Khadduri (1961).
- Stetkevych, Suzanne Pinckney (1991), *Abu Tammām and the Poetics of the ‘Abbāsîd Age*, Leiden.
- Swartz, M. L., ed. ve çev., *Ibn al-Jawzî’s Kitāb al-Qussās wa al-Mudhakkirîn, Including a Critical Edition, Annotated Translation and Introduction*, Beirut 1971.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihu’r-Rusûl ve’l-Mülûk*, thk. M. J. de Goeje vd., Leiden, 1879–1901. Çevirisi: Ehsan Yar-Shater’in genel editörlüğü ile, *The History of al-Tabarî*, Albany, NY, 1987–99.
- Tenûhî, *Nişvâru’l-Muharaâ*, thk. Abbûd eş-Şelci, Beyrut 1971. Çevirisi: Margoliouth (1922) ve (1929–32).

The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbâsîd Belles-Lettres, ed. Julia Ashtiany vd., Cambridge 1990.

The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Science and Learning in the 'Abbâsîd Period, ed. M. J. L. Young, Cambridge 1990.

The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, ed. H. A. R. Gibb vd., Leiden 1960–2002. (=Encyclopaedia of Islam).

Touati, Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris .

Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu*, Oxford 1978.

Vâkîdî, Muhammed b. Ömer, *Meğâzî*, thk. Marsden Jones, Oxford, 1966.

Psödo-Vâkîdî, *Futûhu's-Şâm*, Kahire 1892.

White, Hayden, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, MD 1978.

Zimmermann, Everett, *The Boundaries of Fiction: History And The Eighteenth-Century British Novel*, Ithaca, NY 1996.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Siyer Edebiyatı: Endülüs

Yakup Akyürek

İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 416 sayfa.

Kur’ân-ı Kerim’de “üsve-i hasene” olarak tanıtılan Hz. Peygamber’in hayatını, insanlarla olan ilişkilerini bilmek ve öğrenmek doğru İslam anlayışının oluşması için büyük bir öneme sahiptir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de “*Resûlullah’a itaat eden Allah’a itaat etmiş olur...*” buyurulmuştur. Bu doğrultuda Hz. Peygamber’in yaşantısını uygulama ve öğrenme gayretinin bir neticesi olarak ortaya çıkan siyer çalışmaları “siyeri nasıl öğrenmeliyiz ya da uygulamalıyız?” sorusunun somutlaşmış hali olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun neticesinde, İslam tarihinde Hz. Peygamber’i anmak, örnek almak, hatırlamak ve tanıtmak adına pek çok çalışma yapılmıştır. Klasik olarak yazılan bu çalışmaların bir bütün şeklinde görülmesi ve değerlendirilmesi elzemdir. Bu minvalde siyer alanında yazılan eserlerin ve uygulamaların günümüze taşınmasını doğru bir Peygamber algısına sahip olmak amacıyla gerekli gören Yakup Akyürek tarafından kaleme alınan *Siyer Edebiyatı: Endülüs* adlı eser, Endülüs üzerinden yola çıkarak siyer literatürünün ortaya çıkış serüvenine şahit olmak isteyenlere “siyer edebiyatı” tasnif teklifiyle birlikte önemli bir perspektif sunmaktadır. Bu değerlendirmede genel manada “siyer edebiyatı” tasnifini yakından irdelemek, özel de ise Endülüs’teki ilmi ilerleyişi ve bu ilerleyişin neticelerini siyer literatürü çerçevesinde incelemek isteyenlere bir bakış açısı sunmak hedeflenmiştir.

Yakup Akyürek kaleme aldığı eserini “Önsöz”, “Giriş”, “Üç Bölüm”, “Sonuç” ve “Ekler” şeklinde genel başlıklar olarak ele almaktadır. Bölüm başlıkları ise şu şekildedir: “Endülüs Siyer Edebiyatı’nın Oluşum Süreci”, “Endülüs Siyer Edebiyatı’nda Umûmî Siyerler” ve “Endülüs Siyer Edebiyatı’nda Tematik Siyerler”. Her bir bölüm kendi içerisinde farklı sayıda alt başlıklardan oluşmaktadır.

Eserin “Önsöz” kısmında Akyürek, doğru peygamber algısının tespitinin, yazılan eserlerin bugüne taşınmasıyla ve bütün yönleriyle ortaya konulmasıyla mümkün olacağını ifade etmektedir. Bu izah yazarın eserini kaleme alma sürecindeki önemli etkenlerden birini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda yazar, siyer alanındaki kaynakları “gelenek” vurgusu ile izah etmektedir. Müellifin özellikle altını çizmek istediği husus bu geleneğin aktarımının bir bütün halinde olması gerektiğidir. Böyle olduğu takdirde siyer öğreniminin İslamî ilimlerin ve Hz. Peygamber’in anlaşılmasına da fayda sağlayacağı vurgusu yapılmaktadır. Bu başlık altında yazarın bilhassa üzerinde durduğu ve eserin ismini oluşturan söz konusu coğrafyada siyer alanında yapılan çalışmaların incelenmesi neticesinde Endülüs’e ait bir siyer edebiyatının varlığının tespittir. Dolayısıyla eser, siyer yazım geleneği ile bağli inşa etmekte ve ayrıca Endülüs merkezli bir Hz. Peygamber algısı oluşturmaktadır.

Eserin “Giriş” kısmı “Araştırmanın Amacı ve Önemi”, “Araştırmanın Metodu ve Kapsamı” ve “Kaynaklar ve Araştırmalar” başlıklarından oluşmaktadır. Akyürek Endülüs’te siyer edebiyatına yönelik çalışmaların siyer yazım geleneğine katkısını tespit etmeyi eseri yazmadaki önemli amaçlarından biri olarak ifade etmektedir. Ayrıca, Endülüs’teki sosyo-politik ortamın Endülüslü âlimlerin siyer edebiyatına dair yazımlarını etkilediğini vurgulayarak onların yazım serüvenine dair açıklamalar yapmaktadır. Bu doğrultuda Akyürek “... Endülüs toplumunun duygu dünyası neticesinde ortaya çıkan ve zamanla gelişim gösteren Hz. Peygamber algısındaki dönüşüm”e dikkat çekerek eserin bu evrilmeyi ele aldığını ifade etmektedir (s. 17). Yazarın, “Araştırmanın Kapsamı ve Metodu” başlığına geçmeden önce çalışma süresince cevabını aradığı soruları belirtmesi eserin mahiyetine dair okura geniş bir bakış açısı da sunmaktadır. Akademik camiada bir alana yoğunlaşmanın önemine her daim değinilmektedir. Bu minvalde Akyürek’in kaleme almış olduğu eser, okurlarına süreklilik arz eden bir çalışmanın nasıl olması gerektiğinin de ipuçlarını sunmaktadır. Nitekim, yazar, yüksek lisans çalışmasında ele aldığı müelliflerden biri olan Kelâî’yi (634/1237) ele alırken onun yaşadığı Endülüs’e ve oradaki siyer çalışmalarına dikkat kesildiğini ifade etmektedir. Endülüs sınırları içerisinde siyer alanında yazılmış çeşitli eserleri değerlendirmek maksadıyla eserini ele aldığını ifade eden Akyürek, Endülüs sınırları ifadesi ile ne anlatmak istediğini, kapsam dışı kalan âlim ve şehirlerden yola çıkarak daha somut hale getirmektedir (s. 18). Akyürek eseri kaleme alma sürecinde her bölüm için literatür araştırmasına ve yazım yöntemine dair açıklamalarda da bulunmaktadır.

Eserin “Birinci Bölüm”ü olan “Endülüs Siyer Edebiyatı’nın Oluşum Süreci” başlığı, “Endülüs Siyer Edebiyatı” ifadesini anlamak ve anlamlandırmak amacıyla ele alınmaktadır. Başka bir ifadeyle çalışmanın arka planı bu kısımda incelenmektedir. Bu bölümün alt başlıkları incelendiğinde yazarın İslam tarihi

usulüne özet mahiyetinde kaynaklık teşkil ettiği görülmektedir. Nitekim “Endülüs Siyer Edebiyatı’nın Oluşum Süreci” başlığının alt tasnifi olan “Siyer Yazımında Sahâbe Dönemi”, “Siyer Yazımında Başlangıç Dönemi Âlimleri”, “Siyerin Tedvin Dönemi” ve “Siyer Yazımında Tasnif Dönemi” kısımları bu durumun en açık ifadesidir. Ancak Akyürek’in ele aldığı gelişim süreci, literatürde İslam tarihi alanı olarak ifade edilse de o bunu “siyer” başlığı altında ele alarak ayrı bir disiplin dalı hüviyeti kazandırmak istemektedir. Nitekim yazarın eserini “Siyer Edebiyatı” olarak isimlendirmesi de bu vurgunun bir tezahürüdür. Yazar bu kısımda siyer yazımıyla ilgili bugüne kadar yapılmış çalışmaların bir derlemesi ve değerlendirmesini de sunmaktadır. Böylece çalışmanın yazılma sürecine kadar yapılan araştırmalar yazar tarafından bir bütün olarak ele alınmakta ve alanda çalışma yapacak yeni araştırmacılara kaynaklık etme anlamında önem arz etmektedir. Yazarın siyer literatürüne dair verdiği bilgilerin bir diğer amacı da ilk dönem müelliflerinden sonra devam etmeyen, belirli eserlerle tamamlanmış bir siyer algısının önüne geçmektir. İlerleyen bölümlerde Endülüs’te gelişen siyer literatürünü de bu algıyı değiştirmek istemesinin sebebi olarak görmek mümkündür. Ayrıca yine birinci bölümün alt başlıklarında ele aldığı meselelerin nasıl bir gaye ile seçildiğine değinmektedir. Söz gelimi Endülüs toplumunun sosyo-kültürel yapısı hakkında bilgi vermesinin sebebinin bölgenin ihtiyaçları neticesinde oluşan Hz. Peygamber algısına ulaşmak ve bu doğrultuda da siyer yazımının evrildiği süreci değerlendirmek şeklinde açıklamaktadır. Yazar birinci bölümün son başlığından yola çıkarak ikinci ve üçüncü bölümleri tasnif ettiğini açıklayarak birinci bölümün eseri anlama ve anlamlandırma noktasındaki önemine dikkatleri çekmektedir. Eserin hazırlığına ve çalışılmasına yönelik bu izahların akabinde yazar hangi kaynaklardan ne denli faydalandığına değinerek akademik sahada özellikle de siyer alanında çalışma yapmak isteyenlere önemli bir yol haritası da sunmaktadır. Önemli olan bir diğer mesele de “Endülüs Siyer Edebiyatı’nın Oluşum Süreci” başlığının alt tasnifi olan “Siyer Yazımında Tasnif Dönemi” kısmında aktarılan müelliflerden, eserleri Endülüs’e ulaşanların anlatıldığı ifade edilerek eserin İslam tarihi usul eserlerinden ayrışan yönü vurgulanmaktadır. Yazar bahsi geçen müellifler hakkında önemli tespitlerde de bulunmaktadır. Nitekim Endülüs siyer literatürü açısından önemi haiz olan Süleyman b. Tarhân et-Teymî’nin (ö. 143/761) yakın dönem tarihçileri tarafından ele alınmadığı eleştirisini yaparak ona isnad edilen megâzî eserinin varlığını dile getirmektedir. Yazar birinci bölümün “Sosyo-Politik Sürecin Endülüs Siyer Edebiyatı’na Etkisi” başlığını yazma gerekçesini, Endülüs’teki ilmi birikimin yalnızca siyasi tarihe değinmekle ele alınamayacağı şeklinde açıklamaktadır. Dolayısıyla müellif özel manada Endülüs siyer yazıcılığının ilerleyişini daha iyi anlamak için bölgenin sosyo-politik sürecini bilmenin önemli olduğu vurgusunu yapmaktadır. Bu minvalde yazar “... yetişen âlim profiline keyfiyeti,

toplumun hangi kesimlerden oluştuğu, mezhepçiliğin etkileri, iktidarların alimler üzerindeki tesiri vb.” şeklinde açıkladığı meseleleri tespit etmek için bu başlık altında iki ayrı tasnife gitmektedir: “Endülüs Sosyo-Politik Ortamının Şekillenmesinde Mâlikiliğin Rolü” ve “Sosyo-Politik Ortamın Siyer Edebiyatı’nın Gelişmesindeki Rolü”.

İlk kısımda Akyürek Mâlikiliğin Endülüs’te yaygınlık kazanmasının nedenleri hakkında ortaya çıkan mezhep tartışmalarını, eleştiriye tabi tutuldukları noktalarla birlikte okura sunmaktadır. Bu doğrultuda yazar bu kısımda Mâlikiliğin Endülüs’te nasıl yer bulduğu sorusuna cevap aramaktadır. İkinci kısımda ise siyasi otoritelerin penceresinde gelişen ve değişen ortamın Endülüs’teki siyer edebiyatına etkisi incelenmektedir. Örneğin yazar, iktidarda olan II. Abdurrahman zamanında Abbasilere gösterilen yakınlık ile birlikte Bağdat’taki ilmî birikim için rihleler yapıldığını ve aynı zamanda o bölgeden de Endülüs’e ilim akışının başladığını izah etmektedir. Akyürek’e göre Endülüs Siyer Edebiyatı’nın oluşmasındaki önemli etkenlerden biri olarak görülen siyasi ilerleyişin Endülüs Emevî Devleti’nin yıkılmasıyla evrildiği nokta, bölgenin siyer yazımındaki yönelimini belirlemekte ve siyer yazımı açısından da bir kırılmayı temsil etmektedir. Nitekim yazar bu yıkılışın Hristiyan hakimiyetini engellemek ve cihad anlayışı oluşturmak adına dönemin âlimlerini birlik çağrısı yapmaya sevk ettiğini; bu durumun bir neticesi olarak da Müslümanların durumlarını Hz. Peygamber’e arz etmeleri şeklinde bir oluşumun başladığını ifade etmektedir. Bu oluşum Akyürek tarafından siyer edebiyatında “... yeni bir türün ortaya çıkması...” olarak izah edilmektedir.

Birinci bölümün bir diğer başlığında ise müellif, “Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Endülüs Siyer Edebiyatı’na Etkisi”ni incelemektedir. Akyürek bu başlık altında eğitim faaliyetleri özelinde Endülüs’teki dil öğrenimine verilen önem üzerinde durmaktadır. Bu doğrultuda yazar eserin mahiyetiyle irtibatlı olarak dil eğitiminin siyere olan katkısını zikretmektedir. Nitekim yazar siyeri ders olarak okutma gayesinin eserleri muhtasar hale getirmeyi gerekli kıldığını ya da ezberlemeyi kolaylaştırmak adına manzum eserler oluşturulduğunu, bu durumun da dil öğrenimine olan ilginin önünü açtığını ifade etmektedir. İlk bölümün “Endülüs Siyer edebiyatının Başlangıcı” kısmında ise yazar başlangıç dönemi yazarlarına dair araştırma sürecinde Endülüs’te siyer ya da megâzî kelimesi yerine “meşâhid” kavramının kullanıldığı şeklinde önemli bir tespitte bulunmaktadır. Son olarak birinci bölümün başlığı olan “Endülüs Siyer Edebiyatının Oluşumu” kısmında yazar, siyer edebiyatının türlerine dair tespitlerde bulunmaktadır. Ayrıca bu başlık kendisinden sonra gelen bölümlere ön hazırlık amacı da taşımaktadır. Yazar bu kısımda Endülüs siyer edebiyatına dair kendisinin tasnif teklifini açıklayan bir tablo sunmaktadır. Siyer edebiyatı eserlerine geçilmeden önce böyle bir şemanın aktarılması meselenin

anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Son olarak yazar birinci bölümde ele aldığı müelliflerin hocalarını, memleketlerini, Endülüs ile ilişkilerini, yaptıkları görevleri, eserlerini inceleyerek değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Eserin ikinci bölümü olan “Endülüs Siyer Edebiyatı’nda Umûmî Siyerler” başlığında “Siyer Megâzî Eserleri”, “Muhtevasında Siyer-Megâziye Yer Veren Eserler”, “Endülüs’te Genel Tarihin Bir Parçası Olarak Yazılan Siyer”, “Muhtasar Siyer-Megâzî Eserleri” ve “Siyer-Megâzî Şerhleri” şeklinde bir tasniflendirme yapılmaktadır. Her bir başlık altında müellif ve eserlere değinilmektedir. İkinci bölümde ele alınan başlıkların tamamı müstakil akademik çalışma yapmayı gerektirecek sahalara olması açısından geniş bir literatür taraması gerektirmektedir. Bu doğrultuda her başlık araştırma yapacak olanlara da geniş bir yelpaze sunmaktadır.

Eserin son bölümü ise “Endülüs Siyer Edebiyatı’nda Tematik Siyerler” başlığı ve konularına göre belirlenmiş eserlerin tanıtıldığı beş alt tasniften oluşmaktadır. Bu konuları ise Akyürek, “Hasâis Konulu Eserler”, “Şemâil Eserleri”, “Delâilü’n-Nübüvve Eserleri”, “Medih Konulu Eserler” ve “Vak’a Eserleri” olarak başlıklandırmaktadır. Yazar her bir başlık altında eserlere değinmeden önce konuların siyer literatüründeki anlamları, ortaya çıkış nedenleri, ilk olarak kimler tarafından telif edildikleri ve bu teliflerin içerikleri hakkında bilgiler vermektedir. Bu genel bilgilendirmeden sonra yazar, Endülüs ile ilgili her konu altında değindiği müellif ve eserlerin bilgisini müellifin hayatına, ilmî yaşantısına, hocalarına, talebelerine değinerek anlatmaktadır. Akyürek’in takip ettiği diğer bir önemli yol, ele alınan müellifin telif ettiği eserin mahiyetini ve metodunu şema/tablolara aktarmasıdır. Yazar bu bölümde ele alınan “Medih Konulu Eserler” başlığında diğer başıklardan ayrı olarak kendi içerisinde dört ayrı tasnife gitmektedir. Bunlar; “Mevlid Eserleri”, “Medih Kasideleri/ Mevlidiyyât”, “İstiğâse Eserleri” ve “Salâtüselâm Eserleri”dir. Bu sınıflandırma yazarın eserini hazırlamasında etken olan doğru bir Hz. Peygamber algısı ve Endülüs’te Hz. Peygamber algısı arayışının bir neticesidir. Nitekim yazar mevlid kutlamaları bahsini Endülüslülerin Hz. Peygamber’e olan sevgilerini gösterme şekilleri olarak tarif etmektedir. Akyürek, yukarıdaki tasnifi ise bu muhabbetin bir neticesi olarak mevlid kutlamaları etrafında ortaya çıkan türler olarak ifade etmektedir (s. 289). Yazar Mağrib sınırları içerisindeki Sebte şehrinde yaşayan Azefî ailesinin halkın diğer milletlere benzemesini engellemek adına başlatmış oldukları mevlid kutlamalarını Endülüs bölgesindeki Hz. Peygamber algısını anlamak açısından önemli görmektedir.¹ Üçüncü bölümün son başlığı olan “Vak’a Eserleri” kısmında müellif bir meseleye açıklık getirmektedir. Yazar,

1 Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs*, 297.

vak'a eserlerinden "Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili belirli bir olay veya olguyla alakalı..." bilgi veren eserleri kastettiğini ifade etmektedir.

Netice itibariyle Endülüs'teki Hz. Peygamber algısının ve bu coğrafyadaki siyer yazıcılığının serüvenini aktarmaktadır. Akyürek'in özellikle Hz. Peygamber algısı ve bu algının neticesinde oluşan telifleri, Endülüs'teki siyer yazımına dair bir usûl kitabı hüviyetiyle ele aldığı düşünülebilir. Nitekim Şaban Öz'ün kaleme aldığı *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* eserinin mahiyeti itibariyle bir usûl kitabı özelliği taşıdığı düşünüldüğünde aynı bakış açısıyla kaleme alınmış olan Akyürek'in eserinin aynı amaca hizmet ettiği görülmektedir.² Ayrıca Endülüs siyer edebiyatı teklifi ile çalışmada incelemeye tabi tutulan her eser, içeriği ve metodu bağlamında ayrıntılı bir değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu durum Akyürek'in eserinin ismi geçen müellif ve eserler hakkında başvuru kaynağı olarak görülmesine de olanak sağlarken eserlerin mahiyeti hakkında izlediği yazım metodu akademik değerlendirmelerin nasıl olması gerektiğine dair önemli ipuçları vermektedir. Zira her bir eser ayrı bir kitap değerlendirmesi hüviyeti ve sistematik bir çerçeve ile okura aktarılmıştır. Bu minvalde yazar tartışmalı meselelere değinmiş ve rivayetler hakkındaki görüşlerini sade bir dil kullanarak okuyucuya aktarmıştır. Akyürek, İbn Hazm (456/1064) gibi âlimlerin siyeri öğrenmenin gerekliliği noktasındaki uyarılarını aktarmakla birlikte kendisi de siyer öğreniminin tabiri caizse farz olduğunu farklı platformlarda ifade etmiştir. Netice itibariyle doğru bir Hz. Peygamber algısının oluşmasının, var olan siyer literatürünün günümüze taşınmasıyla mümkün olacağını savunan Akyürek'in çalışmasında ele aldığı eser ve müellif incelemeleri ve araştırmaları sonunda sistematik bir aktarımla bu hedefine ulaşmıştır denilebilir.

Fatime Gül Kelek

(Yüksek Lisans Öğrencisi, Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
fatimeguls@gmail.com, orcid.org/0009-0001-9598-721X)

² Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2008), 540.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Hız. Peygamber Döneminde Cariye

Feyza Betül Köse

Ankara: Selenge Yayınları, 2022, 133 sayfa

Kadının tarihi/tarihte kadın, sosyal tarih çalışmalarının arttığı son yüzyılda giderek daha fazla araştırımcı tarafından ele alınan, hakkında çok sayıda akademik çalışmanın yapıldığı bir konudur. Konu üzerinde çalışmaların sayısı arttıkça, ona olan ilgi azalmak yerine daha da artmakta, kadın ve tarihi birleştiren makale, tez, kitap, proje türü incelemeler daha da çoğalmaktadır. İslâm tarihi özelinde kadın çalışmalarının seyrinin de benzer şekilde olduğu söylenebilir. Son yıllarda bu bağlamdaki kadın, çeşitli yönlerden ele alınmış olmakla birlikte onun toplumsal sınıf olarak değişen durumuyla alakalı derinlemesine yapılan çalışmaların ilki ve şu âna kadar nadir örneklerinden biri *Hız. Peygamber Döneminde Cariye* isimli kitaptır. Bu kitap, cariyeleri bir toplumsal sınıf olarak tetkik etmektedir.

Çalışmalarını siyer, ilk dönem İslâm toplumu ve kadın tarihi konularında yoğunlaştırmış olan Feyza Betül Köse'nin kaleme almış olduğu *Hız. Peygamber Döneminde Cariye* adlı eser, temelde, çalışmanın zaman sınırı olan İslâm öncesi ve Hız. Peygamber dönemlerinde cariyelik olgusunun ne olduğunu tarihi açıdan ortaya koymak, amacıyla hazırlanmıştır. Yazarın da belirttiğı gibi kadın ve özellikle cariyeye, son derece problemli bir konu olarak gündemden düşmemektedir. İslâm'a muhalif olanların eleştirileri bu alanda yoğunlaşmıştır. Bunun açık etkisi, Müslüman dünyadan tepkilerin savunmacı veya reddeden pozisyonda olmasıdır. İslâm'ın cariyeye konusuna bakışı ya savunmacı bir dille aktarılarak bu sınıfın bugün de var olabileceğine deliller aranmış ya da İslâm'ın cariyeliğı kökten reddettiğı hatta bazı araştırmacılara göre böyle bir sınıfın hiç var olmadığı ileri sürülmüştür. Köse'nin, bu yaklaşımlardan hangisinin isabetli olduğuna veya yeni

bir bakış açısının gerekip gerekmediğine ancak tarafsız ve tarih metodolojileri doğrultusunda yapılacak çalışmalar sonucunda karar verileceği şeklindedir (s. 8). Yazarın akademisyen kimliğinin açık bir şekilde ön plana çıktığı, tarihte ne olduğunu belirli bir metodolojiyle ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Cariyelikle ilgili çok sayıda farklı kavram ve terimin bulunması ve yazar tarafından da kullanılması, onu kitabının ilk sayfalarında bu kavramları açıklamaya sevk etmiştir. “Kavramsal Çerçeve” başlığı altında kitap boyunca kullanılan çeşitli kavramların içeriği kısa ancak yeterli düzeydeki açıklamalarla okura sunulmuştur (s. 15-18). Cariyelik olgusunun kökenini ve farklı din ve kültürlerdeki varlığının ele alındığı “Tarihi Çerçeve” başlığının, kutsal metinler ile eski Mısır, Sümer, Anadolu, Yunan gibi eski kültürlerde cariyeliğin nasıl olduğunu ortaya koyması okuyucuya, cariyeliği geçmiş ile birlikte düşünme imkânı sunmaktadır (s. 18-31). Ayrıca bu başlığın, cariyelerin İslâm’ın veya Arap kültürünün ortaya çıkardığı bir sınıf olduğu iddialarına da bir cevap teşkil ettiğini düşünmekteyiz.

Kur’ân-ı Kerim’de cariyeler ve cariyeliğin yer aldığı âyetlerin birbirinden oldukça farklı anlaşıldıkları, cariyeliğin İslâm ile hiç ilgisi bulunmadığını söyleyenlerin de, onun günümüzde de devam edebilecek bir sınıf olduğunu düşünenlerin de bu âyetleri kendi düşüncelerine uygun olarak yorumladıklarını görmekteyiz. Köse, İslâmî literatürde cariyelerin ve cariyeliğin nasıl, hangi bağlamda ve koşullarda geçtiğini “İslâmî Literatürde Cariye” bölümü altında ele almıştır. Kur’ân âyetlerine ilk dönem müfessirlerinin getirdikleri yorumların, âyetlerin anlaşılmasında önemli olduğunu düşünen (s. 31) yazar, bu âyetleri de ilk müfessirlerin açıklamalarını naklederek ele almıştır. Hadislerde bu sınıfın nasıl yer aldığı da Köse’nin ilk bölümde incelediği bir diğer konudur.

“Cariye Hukuku” adlı ikinci bölümde, hür bir kadının cariyeye olmasına giden yollardan başlayarak mevcut cariyelerin bir başkasının mülkiyetine nasıl geçebildiği, bir cariyenin hürriyetine kavuşma imkânları ve bunların tarihi örnekleri incelenmiştir. Onların satın alınabilmeleri, hediye veya hibe edilebilmeleri ve miras bırakılabilmeleri ile ilgili başlıklar İslâmî dönemde de kişinin malı hükmünde olduğunu ortaya koyması açısından oldukça önemli görünmektedir. Köse, bu sınıfın hukukî olarak konumlandırmasını göstermesiyle zihinlerde onlara yönelik pek çok sorunun cevap bulmasına zemin hazırlamıştır. “Cariyelerin Sorumlulukları” başlığı altında verilen bilgilerin ise, toplumun statü bakımından en altında olsalar dahi cariyelerden bireysel ve toplumsal hayatta ne kadar faydalandığını, bir başka ifade ile onların ne kadar “işlevsel” olduklarını ve günlük hayatı sahipleri için kolaylaştırdıklarını göstermesi açısından kayda değerdir (67-71).

İlk dönem İslâm toplumunun sosyal hayatında cariyelerin nasıl yer

aldıkları, aile kurumundan başlayarak aktarılmış ve eserin üçüncü bölümünü oluşturmuştur. “Cariye-Nesep İlişkisi” başlığı altında verilen bilgi ve örneklerin Müslüman toplumun cariyelerin çocuklarına bakışı ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir (s. 81-88). Cariye denildiğinde yazarın da belirttiği (s. 75) üzere akla önce cinsellik konusu gelmektedir. Yazar bu konuyu “Cinsel Bir Figür Olarak Cariye” başlığı altında detaylı bir şekilde incelemiş ve cariyelerin cinselliklerinin onların sosyal statüleri ile olan ilgisini göstermiştir (s. 88-100). “Günlük Hayatta Cariye” ana başlığı ise bu kadınların ekonomi, dini yaşam, eğlence gibi çeşitli alanlarda nasıl yer aldıklarını göstermesi bakımından ilginç bilgi ve örneklerle doludur (s. 100-116).

Köse’nin çalışma alanının sosyal tarih oluşu, eserinin bir sosyal tarih incelemesi olarak değerini artırmaktadır. Nitekim yazar, okurlarına dönemin Hicâz toplumunda cariyelerin âdeta bir fotoğrafını sunmaktadır. Eserin kurgusu, metin içerisindeki bilgilerin dizaynı dikkat çekicidir. Özellikle akademik çalışmalarda görülen anlatımın soğuk ve ağır dilinin bu eserde bulunmadığını söylemeliyiz. Kanaatimize göre kitap, dilinin sade ve akıcı olmasıyla da akademik çalışmalar içerisinde farklı bir noktada durmaktadır.

Kullanılan kaynakların çeşitliliği ve kaynakçasında ilk dönem eserlere verilen önem fark edilmektedir. Bununla birlikte çok çeşitli kaynak türlerinin kullanıldığı, sadece tarihî kaynaklardan değil aynı zamanda bir başlığın gerektirdiği kaynaklardan faydalandığı görülmektedir. Tefsir, hadis ve diğer alan eserlerinin ait olduğu alanın usûlü ile incelendiğini de belirtmeliyiz.

Hz. Peygamber Döneminde Cariye adlı çalışmanın, bir taraftan cariyelerin tarihini aydınlattığını ve onların geçmişine dair soruları alanın klasik kaynaklarından yola çıkarak cevaplandığı diğer taraftan da konuya dair farklı alanlarda yapılacak çalışmalara sağlam bir zemin hazırladığı kanaatindeyiz. Siyer ve İslâm tarihinde geçen farklı sınıflar ve kavramların üzerinde ayrı ayrı durmak, o konuyu daha derin ve ayrıntılı olarak okurlara sunmaktadır ve diğer sınıf ve kavramlarla ilgili olarak benzer çalışmalara ihtiyaç vardır.

İbrahim Halil Kırat

(Yüksek Lisans Öğrencisi, KSÜ İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
ibrahimkirat321@gmail.com, orcid: 0009-0000-7205-1470)

ARAşTIRMA NOTLARI VE YAZIşMALAR
RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE



Araştırma Notu / Research Note

Western Views on Muslim Slavery*

Jonathan AC Brown**

Ogier De Busbecq, *Turkish Letters*, trans. E. S. Forster (London: Eland, 2001), 69–70: *A Dutch diplomat in Istanbul in the mid-1500s notes that slaves were treated well; slavery was an effective means to prevent indigency.*

George Keith, 'An Exhortation & Caution to Friends concerning Buying or Keeping of Negroes,' in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography* (Philadelphia: The Historical Society of Pennsylvania, 1889), 13:265–70: *Christian slavery in the Americas gave a terrible image in the Muslim world.*

Francis Moore, *Travels into the Inland Parts of Africa* (London: Edward Cave, 1738), 110: *Describing how, in the 1730s, the house slaves of the Mandinke in Senegambia 'live so well and easy, that it is sometimes a very hard matter to know the slaves from their masters or mistresses.'*

Charles Hamilton, trans., *The Hedaya, or Guide*, vol. 1 (London: T. Bensl, 1791), lxvii–iii: *In India slaves enjoy rights and are often treated more as friends or workers; the slave 'generally speaking, experiences in a very slight degree, if at all, the miseries which necessarily attend that state in some of the dependencies of Europe...'; 'we shall be guilty of great injustice, if we form our ideas of Musulman slavery from the treatment experienced by Chistian captives among the barbarians of Tunis and Algiers.'*

* This material is meant to serve as a bibliographical resource and not advocacy for any position. It builds on an expanded footnote from my *Slavery & Islam* book (2019). For a conceptual framing of what Stefan Eklöf Amirell has called "The Good Treatment Thesis," see idem, "An Extremely Mild Form of Slavery...of the Worst Sort': American Perceptions of Slavery in the Sulu Sultanate, 1899–1904," *Slavery & Abolition* 43, n. 3 (2022): 517–32

** Prof. Dr., Georgetown University, brownj2@georgetown.edu.

Charles White, *Three Years in Constantinople*, 3 vols. (London: Henry Colburn, 1845), 2: 285–86; 297, 301, 304, 342: *A long-term British resident in Istanbul in the 1840s notes that manumission was frequent, slaves were rarely hit, ate the same food as their owners, and were cared for when sick. 'Divest it of the name, and slavery, as it exists in Turkish families, loses almost all its severity. Slaves, generally speaking, are more happy, better treated, and less subject to the vicissitudes of life than free servants in Turkey, and superior in these respects to the general class of menials in Europe.'*

Lady Mary Wortley Montagu, *Letters*, ed. Clare Brant (New York: Everyman's Library, 1992), 166: *Lady Montagu (d. 1762) applauds Ottoman humanity towards their slaves, seeing them as better off than slaves in Europe.*

Philemon de la Motte, *Voyage pour la redemption des captifs aux royaumes d'Alger* (Paris: Louis-Anne Sevestre & Pierre-Francois Giffart, 1721), 48: *'As for the Christian slaves in Algiers, they are not so unhappy... But they are still slaves....'*

James Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile* (Edinburgh: J. Ruthven, 1790), 393: *18th-century Scottish traveler to the Hejaz notes how slavery in there was 'much more humane' than in the Americas.*

Thomas Thornton, *The Present State of Turkey* (London: Joseph Mawman, 1807), 376–77: *In slave markets in Istanbul and Crimea c. 1800 slave merchants treat female slaves well out of commercial interest.*

John L. Burckhardt, *Travels in Nubia* (London: J. Murray, 1822), p. 305: *Famous Swiss traveler notes 'slavery, in the East, has little dreadful in it but the name,' though he elsewhere details the cruelties of the Nile slave trade.*

W. H. Macnaghten, *Principles and Precedents of Moohummudan Law* (Calcutta: Church Mission Press, 1825), xxxix: *EIC legal official notes 'In India... between a slave and a free-servant there is no distinction but in the name,' with the former not required to maintain himself.*

Alexander Burnes, *Travels into Bokhara*, 3 vols. (London: John Murray, 1834), 1:342–43: *Scottish explorer and diplomat (d. 1841) notes how Persian slaves among the Uzbeks are not beaten but are clothed and treated as part of the family.*

Thomas R. R. Cobb, *An Inquiry into the Law of Negro Slavery* (Philadelphia: T. & J. W. Johnson; Savannah: W. Thorne Williams, 1858), cxviii: *A Georgian, Cobb wrote in 1858 that Ottoman slave owners were considered by European visitors to be much less cruel than Europeans and that mukātaba was routine (I thank Michael Muhammad Knight for this citation).*

- John Malcolm, *Sketches of Persia*, rev. edn. (London: John Murray, 1861), 10–11: *A Scottish soldier and EIC administrator describes slaves in Muscat in the early 1800s as being treated as 'favoured domestics,' seldom put to hard labor and integrated into society.*
- Allan G. B. and Humphrey J. Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa* (London: C. Hurst & Company, 1970), 83–85: *Gustav Nachtigal observed that, from Algeria to Zanzibar in the 1870s, 'Everywhere... Islam brings with it a mild administration of the institution of slavery.'*
- Gustave le Bon, *La Civilisation des Arabes* (Paris: Librairie de Fermin-Didot, 1884), 394–99: *'The condition of slaves in the Orient is effectively preferable to that of domestic servants in Europe.'*
- Jules Gervais-Courtellemont, *Mon Voyage à la Mecque*, 4th edn. (Paris: Hachette, 1897), 122–23: *In Mecca in 1894, slavery is mild and slaves are 'treated more like children....'*
- Joseph Thomson, *To the Central African Lakes and Back: the Narrative of the Royal Geographical Society's East Central African Expedition, 1878–1880*, 2 vols. (London: S. Low, Marston, Searle and Rivington, 1881), 1:17: *Slaves in Zanzibar in 1878 'have ten times more real liberty than thousands of our clerks and shop-girls,' though noting that conditions had been worse before.*
- J.C. McCoan, *Egypt* (New York: PF Collier, 1898), 305–8: *Perhaps the most extensive discussion of this sort; slavery in the Americas and in the Muslim Middle East 'have hardly a feature in common'; slaves were 'treated as members of the family,' though he notes that slavery is 'bad and indefensible under any conditions.'*
- William Shaler, *Sketches of Algiers* (Boston: Cummings, Hilliard & Co., 1826), 69: *'Domestic slavery in these countries has ever been of the mildest character, implying rather the reciprocal rights of service and of protection, than of slavery.'*
- C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 2014), 21–22: *'Taken as a whole, the position of the Moslim slaves is only formally different from that of European servants or workmen.'*
- John Hunwick and Eve Troutt Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam* (Princeton: Markus Wiener, 2002), 170: *Gordon Laing, a British explorer in North Africa in the 1820s, notes that slaves in a Saharan town are 'treated with so much kindness and have so many privileges that the remark "that slavery is but a name" might almost apply here.'*

- Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 202: *The French imperial explorer Louis-Gustave Binger 'doubted that the unemployed of metropolitan France were as well treated as the house slaves of African Muslims.'*
- Francis Rodd, *People of the Veil* (Oosterhout: Anthropological Publications, 1966), 135: *British traveler in Central Sahara in 1922 notes how Tuareg slaves allowed to own property, slavery there 'never did involve great hardship.'*
- Eldon Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, 2 vols. (London: G.P. Putnam, 1928), 2: 91: c. 1925, *Islamic ethics result in slaves being generally well treated, 'as junior members of the family,' it is 'scarcely correct' to apply the term slave in Muslim context.*
- Wilfred Thesiger, *Arabian Sands* (New York: E.P. Dutton, 1959), 63-64: *Famous traveler observes that Bedouin 'treat a slave, however black, as one of themselves' and honor them.*
- Freya Stark, *Southern Gates of Arabia* (New York: E.P. Dutton, 1936), 34: *Famous traveler notes 'they enter a household and become part of it.'*
- David Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 vols. (Rome: Istituto per l'Oriente, 1926-38), 1:116: *slavery is closer to domestic labor.*
- C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2 vols. (New York: Boni & Liveright, 1925), 1:554: *In the Hejaz in the 1880s 'The condition of a slave is always tolerable and is often happy in Arabia,' with frequent emancipation and marriage made possible.*

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

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

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Klasik ve çağdaş hadis ve siyer çalışmalarının bütün yönlerini ele alır. Hadis ve siyer alanlarına bilhassa diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri sahalarından gelecek interdisipliner katkıları desteklemektedir. Uluslararası perspektife sahip olmayı vurgulamakta ve farklı ilmî geleneklerden akademisyenlerin çalışmalarını önemli kabul etmektedir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerin yanı sıra araştırma notu, tercüme, kitap, sempozyum, konferans tanıtım ve değerlendirmelerini de yayımlar.

Makale Gönderimi:

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

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale editörün kararıyla üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Hakemlerin değerlendirmelerinin ardından yazara ulaştırılan makalelerin gerekli değişiklikler yapılarak en geç yirmi gün içerisinde gönderilmeleri gerekmektedir.

Şartlar ve Yayın Süreci:

Makalelerin daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan tebliğler; başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Kaynak Gösterme Kuralları:

Eserlerin ilk geçtikleri yerde bibliyografik künyeleri tam olarak verilmelidir. İkinci kez geçtikleri yerlerde yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser/makale adı, sayfa numarası yeterlidir.

a.y. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., kısaltması kullanılmamalı, a.mlf. kısaltması ise yalnız aynı dipnot içerisinde kullanılmalıdır.

Kitap:

Dipnotta:

Emin Âşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 10.

Âşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 10.

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

Âşikkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4 cilt, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-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 Sıra Studies

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

