Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadīth and Sīra Studies

Cilt/Volume: II | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2016

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadīth and Sīra Studies

ISSN: 2149-9071

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına
Kurumsal Sahibi
Publisher
Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editor in Chief
Fatma Kızıl

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief
Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor
Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreterya
Editorial Secretary
Hatice Sarı

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya
Baskı ve Cilt: Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi
4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul
Tel: 0212 629 06 15
Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact
Mimar Sinan Mah. Dr. Fahri Atabey Cad. No:5
34672 Üsküdar - İstanbul - Türkiye
Tel: +90 216 310 30 39 | Fax: +90 216 310 10 92
e-mail:
editor@hadisvesiyer.info
editor@hadithandsira.info
www.hadisvesiyer.info
www.hadithandsira.info
www.sonpeygamber.info
www.lastprophet.info

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
Karadeniz Teknik Üniversitesi
Seyit Avcı
Ömer Halisdemir Üniversitesi
Nicolet Boekhoff-van der Voort
Radboud University
Jonathan Brown
Georgetown University
Mete Çamdereli
İstanbul Ticaret Üniversitesi
Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi
Yasin Dutton
University of Cape Town
Mustafa Ertürk
İstanbul Üniversitesi
Tahsin Görgün
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İbrahim Hatiboğlu
Yükseköğretim Kurulu
Pavel Pavlovitch
Sofia University
Salahattin Polat
Erciyes Üniversitesi
Mirza Tokpınar
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İsmail Hakkı Ünal
Ankara Üniversitesi
Yavuz Ünal
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

© Meridyen Derneği / Meridyen Association
2016
Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.
Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

2015-2016 Sayılarında *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'na Katkıda Bulunan Hakemler

Abdullah Taha İmamoğlu, *Yrd. Doç. Dr.* (Trakya Üniversitesi)
Abdulvahap Özsoy, *Yrd. Doç. Dr.* (Atatürk Üniversitesi)
Ahmad Abduljabbar Snobar, *Yrd. Doç. Dr.* (29 Mayıs Üniversitesi)
Ahmet Ürkmez, *Doç. Dr.* (Pamukkale Üniversitesi)
Ali Arslan, *Yrd. Doç. Dr.* (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Ali Kaya, *Yrd. Doç. Dr.* (Kocaeli Üniversitesi)
Ali Şükrü Çoruk, *Prof. Dr.* (İstanbul Üniversitesi)
Anas Aljaad, *Yrd. Doç. Dr.* (Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Ayşe Esra Şahyar, *Doç. Dr.* (Marmara Üniversitesi)
Bekir Tatlı, *Doç. Dr.* (Çukurova Üniversitesi)
Cahit Kara, *Yrd. Doç. Dr.* (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Dilek Çalışkan, *Yrd. Doç. Dr.* (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Fethullah Zengin, *Yrd. Doç. Dr.* (İnönü Üniversitesi)
Halit Çil, *Yrd. Doç. Dr.* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Hayati Yılmaz, *Doç. Dr.* (Sakarya Üniversitesi)
Hüseyin Kahraman, *Prof. Dr.* (Uludağ Üniversitesi)
İlhami Oruçoğlu, *Yrd. Doç. Dr.* (Uludağ Üniversitesi)
İlyas Akyüzoğlu, *Yrd. Doç. Dr.* (Yalova Üniversitesi)
Macit Demirer, *Yrd. Doç. Dr.* (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Mehmet Dinçoğlu, *Yrd. Doç. Dr.* (Muş Alparslan Üniversitesi)
Mehmet Samsakçı, *Doç. Dr.* (İstanbul Üniversitesi)
Mirza Tokpınar, *Prof. Dr.* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Mithat Eser, *Doç. Dr.* (Pamukkale Üniversitesi)
Mustafa Ertürk, *Prof. Dr.* (İstanbul Üniversitesi)
Najmeddin Allissa, *Yrd. Doç. Dr.* (Yalova Üniversitesi)
Nurullah Agitoğlu, *Yrd. Doç. Dr.* (Şırnak Üniversitesi)
Rahile Yılmaz, *Yrd. Doç. Dr.* (Marmara Üniversitesi)
Serdar Demirel, *Prof. Dr.* (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Serkan Demir, *Ar. Gör.* (İnönü Üniversitesi)
Tuba Nur Saraçoğlu, *Ar. Gör.* (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Veysel Özdemir, *Doç. Dr.* (İnönü Üniversitesi)
Yılmaz Daşçıoğlu, *Prof. Dr.* (Sakarya Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

Editörden.....5

Makaleler | *Articles*
Çeşitli Nedenlerle Tenkit Edilen Bazı Râvilere Karşı Buhârî'nin Metodu
Mustafa Taş 11
Ebû Hüreyre'nin İlme Olan İştiyakını Gösteren Hadisin İsnad-Metin Analizi
Kübra Çakmak 53
Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Yaklaşımlar: Fransızca Siyer Literatürü Örneği
İsmail Metin 83

Değerlendirme Yazıları | *Review Essays*
Ortaöğretim Ders Kitaplarında Siyer Anlatım Sorunları
-9. Sınıf Tarih Ders Kitabı Özelinde-
Asım Sarıkaya 107

Tercümeler | Translations
Sünnî Hadis Tenkidi Silsilesinden Bir Kesit: Hatîb el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbûrî Arasındaki Gizemli İrtibat
Çev. Dilek Tekin 123

Kitap Değerlendirmeleri | *Book Reviews*
Hz. Muhammed'in Hayatına Savunmacı Yaklaşım: Seyyid Emir Ali'nin The Spirit of Islam Örneği - Yusuf Kabakçı
Hakan Öztürk 135

Araştırma Notları ve Yazışmalar | *Research Notes and Correspondance*
Legal Traditions in 'Irāq in the second century of hijra and 'Irāqī Jurists
Mubasher Hussain 151

EDİTÖRDEN

İslâm coğrafyasının içinde bulunduğu siyasî ve sosyal karmaşanın, İslâmî ilimlerde yenilenme gibi çetin bir meseleyi görmezden gelinemez boyutlara taşıdığı bir dönemden geçiyoruz. Geçmişten yakın tarihe kadar, ilmî meselelerin ehli arasında tartışılması gibi bir hassasiyetten de kaynaklanan ulemâ ve halk arasındaki mesafe hızla kapanıyor ve söz konusu durum beklenenin aksine gittikçe akademinin aleyhine sonuçlar üretiyor. 'Klâsik' bir âlimin yazdıklarını ismini vermeden kendilerine okuduğunuzda onları dahi yeterince 'gelenekçi' kabul etmeyecek bir kitle taleplerini -sloganlarla düşünmenin tabiatı gereği- yüksek sesle dile getirirken, yeterince geleneksel ve dindar olmamakla yaftalanmaktan korkan akademisyenler de söylem kurucu vasıflarını diğer bir ifadeyle toplumdaki etkinliklerini kaybediyorlar. İronik biçimde modern tartışmaların önünü almaya yönelik ve onlara bir tepki olarak tezahür eden söz konusu yüksek sesli talepler aslında modernitenin hayatımızdaki belirleyiciliğini hem ispatlıyor hem de güçlendiriyor. Zira sürekli müdafaa edilecek bir mevziimiz olması nedeniyle içe dönük bir savunma refleksiyle meselelerimizi kendi sahih vasatında tartışmayı sürekli ertelemek zorunda kalıyoruz ve ortaya çıkan boşluk da modernite ve sekülerleşmeye daha fazla saha açılmasına neden oluyor. Hâlbuki bu meselelere İslâmî ilimler içerisinden *şimdi ve burada* çözüm üretmeye muhtacız. Ne zaman ulaşılacağı bilgimiz dâhilinde olmayan gelecek güzel günlere kadar ele almayı ertelediğimiz sorunlarımızı, değer yüklü bir kelime hâline geldiği için kullanmaktan dahi çekindiğimiz 'yenilik' taleplerini ertelemek gibi bir lüksümüz artık yok. Aksi takdirde klâsik ulemâyı dahi beğenmeyenlerle, günlük hayatta karşılığı olmayan İslâmî ilimleri ibadetler dışında paranteze alıp 'başının çaresine bakan' seküler müslümanlar arasında savrulmak mukadder görünüyor. Bütün yaşanan gelişmeler, geleneksel paradigmanın sağladığı imkânları tekrar etkin biçimde kullanma ve gerektiğinde yenileme ve genişletme zamanın geldiğine işaret etmektedir. Bu nedenle akademik çalışmaların moderniteye hizmet etmek yerine onunla sağlıklı bir mücadele sürdürebilecek en önemli ilmî 'cephe' olduğu söylenebilir.

Akademik çalışmaları destekleyen ve onlarla gelişen *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nın bu sayısında size makale, değerlendirme yazısı, tez değerlendirmesi gibi telif türlerinin yanı sıra son dönemin önemli hadisçilerinden Jonathan Brown'ın bir makalesinin çevirisini de sunuyoruz. Çevirinin yayımlanması iznini veren Prof. Brown ve Brill Yayınları'na müteşekkiriz. "Araştırma Notları" kısmında ise yeni bir yaklaşımla, Iraklı fakîhlerin hadis kullanımı ile ilgili bir çalışmayı bizzat yazarının tanıtmasını istedik. Bunun bir emsal teşkil etmesini ve yeni çalışmalarında ulaştıkları sonuçları, takip ettikleri yöntemleri ve hatta araştırma sırasında karşılaştıkları güçlükleri paylaşmak isteyen akademisyenlere bir alan açılmasını umuyoruz. Bu tür yazılar, "iyi bir çalışma" şeklinde nitelenmesine rağmen hacmi, ele aldığı meselelerin giriftliği veya başka mülâhazalarla yeterince incelenip kritik edilmeyen ve aslında tam da bu nedenle anlaşılmayan birçok eserin ilmî münakaşa ve müzakerelere konu edilme fırsatı bulmasını sağlayabilir. Hâlbuki rafa kaldırılmayı hak etmek bir tarafa uluslararası tartışmalara katkı sağlayabilecek çok sayıda nitelikli Türkçe çalışma dil engeli nedeniyle de okuyucusuna ulaşamamaktadır. Bu farkındalıkla, yazarlarımıza gelecek sayılarımızda da çeviri desteği vermeyi planlıyoruz.

Bilhassa Türkiye akademisinin nitelikli çalışmalarıyla uluslararası bir dergi olma yolunda mütevazı fakat emin adımlarla ilerleyebileceğimizi hatırlatarak dergimize katkılarınızı bekliyoruz.

Fatma Kızıl

MAKALELER
ARTICLES

Çeşitli Nedenlerle Tenkit Edilen Bazı Râvilere Karşı Buhârî'nin Metodu

Mustafa TAŞ*

Özet

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'indeki ricâli, zabt ve itkân bakımından aynı derecede değildir. Onların arasında sika ve hâfız râviler olduğu gibi bu vasıfları taşımayanlar da bulunmaktadır. Bu bağlamda bir kısım münekkitler Buhârî'nin bazı râvilerini çeşitli nedenlerle tenkit etmiştir. Bu çalışmada herhangi bir nedenle tenkit edilen, zayıf kabul edilen râvilere karşı Buhârî'nin metodu incelenerek bazı ricâl değerlendirmelerine yer verilmiş, böylece Buhârî'nin münekkitlik vasfı ve cerh-ta'dîl metodu hakkında bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, *et-Târîhu'l-kebîr*, râvi, hadis, tenkit.

Bukhārī's Method about the Narrators Criticized for Various Reasons

Abstract

Bukhārī's rijāl (transmitters) in *al-Jāmi' al-Sahīh* is not at the same level in terms of accuracy and perfection. Among the transmitters mentioned in the book, there are hāfiz and reliable ones and also those without these qualifications. So, some hadīth critics criticized several of these transmitters of Bukhārī for various reasons. In this study, Bukhārī's method about the transmitters criticized and deemed as week was examined, and some of his assessments about transmitters were discussed. In so doing, an overall evaluation was made on Bukhārī as a hadīth critic and his jarh-ta'dîl method.

Key words: Bukhārī, *al-Jāmi' al-Sahīh*, *al-Tārīkh al-Kabīr*, rāwī, hadīth, criticism.

* *Ar. Gör. Dr,. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim Dalı, m_tas23@hotmail.com.*

Giriş:

Cerh-ta'dîl âlimlerine göre râviyi cerh etmeye sebep olan etkenler farklılık arz etmektedir. Bunda münekkitlerin tenkitte şiddetli, ılımlı ve gevşek davranması etkili olmuştur denilebilir. Bir kısmına göre cerh sebebi olan herhangi bir husus, bir başkasına göre cerh sebebi sayılmayabilir. Bundan dolayı cerh-ta'dîl âlimlerinin üzerinde birleşmedikleri sebep veya sebeplerden dolayı yapılan tenkitler geçerli sayılmamıştır.

Buhârî *el-Câmi'u's-sahîh*'inde bazı hocalarından rivayet etmiş, onlardan hadis almıştır. Bazı cerh-ta'dîl âlimleri Buhârî'nin hocalarından bir kısmını bid'at ehli olmakla tenkit etmişlerdir.[1] Bu münekkitlerden bazıları Buhârî'nin çağdaşıyken bazıları ise Buhârî'den sonraki dönemde yaşamışlardır.[2] Buhârî'nin seksen beş râvisinin tenkit edildiği zikredilmiştir. Buhârî'nin râvileri bid'at ehlinden olma, sikaların rivayetine muhalefet etme, hata etme/yanılma, onların cerh-ta'dîl durumunun bilinmemesi ve müdellis ya da mürsil olduğu iddiası ile senedde inkıtaya sebep olma şeklinde başlıca beş hususla tenkit edilmiştir.[3] İstatiksel olarak yirmi kişi adâlet, kırk üç kişi zabt, dört kişi tahammülü'l-hadis ve on dört kişi ise sahih bir sebep olmadan tenkit edilmiştir.[4]

İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*'nin mukaddimesinde Buhârî'nin tenkide uğramış

---

1 Konuyla ilgili olarak bk. Halil İbrahim Turhan-Mustafa Taş, "Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvileri İle İlgili Metodu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 9 (2016), s. 69-116.

2 *el-Câmi'u's-sahîh*'i tenkit edenler için bk. Mehmet Saîd Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *Hadis Literatürü Araştırmaları,* haz. Salih Özer-Sabri Kızılkaya, Ankara: Kitâbiyât, 2007, s. 15-44; Salahattin Polat, "Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Tenkitler", *Uluslararası Sempozyum,* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996, s. 85-87; Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", s. 117-125; Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları,* Konya: Nükte Kitap, 2003, s. 64-76; Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler* (yüksek lisans tezi, 1995), DEÜSBE,, s. 70 vd.; Jonathan A. C. Brown, "İlk Muteber Hadis Mecmualarının Tenkidi: ed-Dârekutnî'nin *Sahîhayn*'a Yönelik Düzeltileri", çev. Salih Özer, *Hadis Literatürü Araştırmaları,* Ankara: Kitabiyât, 2007, s. 143-182; Mehmet Bilen, "İbn Hacer'in Dârekutnî'nin Buhârî'ye Yönelik Tenkitleriyle İlgili Değerlendirmeleri", *Hadis Literatürü Araştırmaları,* Ankara: Kitabiyât, 2007, s. 245-288; Selman Başaran, "İbn Hazm'ın *Sahihân* Eleştirisi", *Hadis Literatürü Araştırmaları,* Ankara: Kitabiyât, 2007, s. 183-203; Salih Özer, "İbn Teymiye'nin *Sahihayn*'a Yönelik Tedkikleri", *Hadis Literatürü Araştırmaları,* Ankara: Kitabiyât, 2007, s. 205-244. Bu tenkitlerin değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. M. Yaşar Kandemir, "*Sahîhayn*'a Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri,* Ensar Neşriyat, 1995, s. 335-376.

3 Salahattin Polat, "Buhârî'nin *Sahîh*'ine Yapılan Tenkitler", *Uluslararası Sempozyum,* Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1996, s. 89; Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları,* s. 60.

4 Bu konuda bk. Ahmed el-Yezîdî, "Nazratun fîmâ kîle 'an ba'di ricâli *Sahîhi'l-Buhârî*", s. 223-245; Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler,* (yüksek lisans tezi, 1995), DEÜSBE.

olan râvilerine ayırdığı dokuzuncu bölümünde söze, "İnsaf sahibi herkesin şunu bilmesi gerekir ki, Buhârî'nin herhangi bir râvinin hadisini rivayet etmiş olması, o râvinin onun nazarında âdil, zabtı sahih ve gafletten uzak olduğunu göstermektedir." ifadeleriyle başlamaktadır. Yine İbn Hacer cumhurun Buhârî'nin râvilerini ta'dîl ettiklerini de söylemektedir. Ayrıca İbn Hacer bu söylediklerinin Buhârî'nin kitabının aslını oluşturan hadislerin râvileri için söz konusu olduğunu belirtmekte, hadisleri mütâbi', şâhid veya mu'allak olarak rivayet edilenlerin ise sıdk sıfatını almakla beraber, derecelerinin zabt ve benzeri yönlerden farklı olduğunu ifade etmektedir.[5]

Buhârî'nin râvilerine yönelik bu tenkitlerin hiçbirinin İslam âlimlerinin tümü tarafından geçerli sayılmış tenkitler olmadığı da ifade edilmiştir. Ayrıca cerh-ta'dîl kaynaklarında Buhârî'nin hocaları arasında genel olarak ne siyasî ne de itikadî bid'atinin taassup derecesinde taraftarlığını ve propagandasını yaptığı gerekçesiyle tenkit edilmiş kimsenin olmadığı belirtilmiştir. Buhârî'nin asıl amacı sahih hadisleri güvenilir râviler yoluyla nakletmektir. Ancak Buhârî'nin bazen sahih hadisleri, içerisinde zayıf râviler bulunan isnatlarla naklettiği görülmektedir. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inde, sahih hadislerin akabinde bu rivayetlere mütâbi' olarak naklettiği bazı rivayetleri, içerisinde zayıf râviler bulunan isnatlarla zikretmesi birtakım maksatlara binaen yapılmıştır. Bu, onların zayıf râviler kanalıyla nakletmiş olduğu tüm rivayetlerin delil olarak kullanılabileceği ve hatasız olduğu anlamına da gelmez.[6]

İbnü'l-Mübârek, Vekî', Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî gibi pek çok hadis imamı rivayetlerinde hata galip gelmeyen, hataları hakkında ihtilaf edilmiş kişilerin rivayetlerini mütâbaat ve şevâhid amaçlı rivayet etmişlerdir. Bu nedenle Buhârî'nin râvileri iki kısımda değerlendirilmektedir: Birincisi Buhârî'nin şartına göre sika olup asıl olarak rivayet ettiği râvilerdir. İkinci grup ise zayıf olup Buhârî'nin mütâbaat ve şâhid olarak rivayet ettiği râvilerdir. Bu rivayetler asıl rivayetleri destekler.[7] Yine Buhârî'nin sika râvilerden oluşmuş muttasıl bir rivayete zayıf bir râvinin mu'allak rivayetini mütâbi olarak naklettiği

5 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 548. Ayrıca bk. Zehebî, *Mûkizâ,* s. 79; Kâsımî, *Hayatu'l-Buhârî,* s. 36; Târık Muhammed Em'eyutîk-Mahmud İdrîs el-Avamî, *Nemâzicu min merviyyâti men haffe zabtuhum fî Sahîhi'l-Buhârî dirâseten tatbikiyyeten,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010/1433, s. 96; Kâfî, *Menhec,* s. 143.

6 Mücteba Uğur, *İmâm Buhârî,* Ankara: TDV. Yayınları, 2005, s. 33, 35; Hamza b. Muhammed el-Melîbârî, *Hadis Usulüne Yeni Yaklaşımlar,* çev. Muhittin Düzenli-Ayhan Ak, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 140-141.

7 Bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *en-Nüket 'âlâ mukaddimeti İbnü's-Salâh,* tah. Zeynel'abidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Riyad: Mektebetu advâu's-selef, 1998/1419, I, 253; İbn Hacer, *en-Nüket,* I, 288; Hassûn, *Menhec,* s. 170; Hâşim, Mahmûd Ömer, "el-İmâmu'l-Buhârî ve eseruhu fi's-sünne", y.y., ts., s. 206.

belirtilmiştir.[8]

Buhârî'nin meşhur bazı hocalarıyla ilgili olarak yapılan araştırmalarda Buhârî'nin hocalarının genel olarak sika oldukları[9] ifade edilmiştir. Yani Buhârî'nin hadis yazdığı hocasını titizlikle seçtiği, hadis aldığı kimsenin hadis ilminde ehil olmasına dikkat ettiği, kendisinden nakledilen ifadelerden de anlaşılmaktadır. Hadis ilminde son derece titiz ve dikkatli, ele aldığı işi sonuna kadar başarıyla götüren, tuttuğunu koparan dirayetli bir şahsiyete sahip olduğundan "kebşun nattâh" (inatçı keçi) olarak anılan Buhârî[10] dirayetini önce hocalarını seçerken göstermiştir denilebilir.[11]

Buhârî'nin cerh-ta'dîl metodunu tespit etmeye çalıştığımız doktora tezimizde adalet ve zabt açısından tenkit edilen bazı râvilere yer vermiş ve onun bu râvileri nasıl değerlendirdiğini, bunlardan rivayet edip etmediğini araştırmıştık.[12] Çalışmamız sırasında Ehl-i rey olmak ya da teferrüd, tedlis, irsal ile cerh-ta'dîl ilminde münekkit ve tenkit hususu ile ilgili olarak râvi veya mervi hakkında da birtakım tenkitlerin olduğu müşahede edilmiştir. Bu nedenle ayrı bir çalışmanın yapılmasına karar verilmiştir. Bu tenkitlere yönelik değerlendirmeler Buhârî'nin ricâl tenkit metodunu daha fazla ortaya çıkaracak ve onun *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinin değerlendirilmesine katkı sunacaktır. Aşağıda bu tenkitlerden bazılarına yer verilmiş ve Buhârî'nin bu râviler hakkındaki değerlendirmeleri ile bunlardan *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet edip etmediği araştırılmıştır.

a. Teferrüd Etmek ve Münker Rivayet Nakletmek Gibi Sebeplerle Tenkit Edilen Bazı Râviler

Teferrüd, bir hadisi rivayette tek kalmak, bir hadisi tek başına rivayet etmektir. Bir başka tanıma göre, bir hadisi garib veya ferd olarak rivayet etmektir.[13] Herhangi

8 Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti,* İstanbul: Akdem Yayınları, 2011, s. 93-95.

9 Buhârî'nin ilk dört tabakadan olan şeyhlerinin cerh ve ta'dîl ilmi yönünden durumları incelendiğinde hepsi de sikadır denilmiştir. Bk. Mücteba Uğur, "Cerh ve Ta'dîl Yönünden Buhârî Râvileri", *Büyük Türk İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, 18-20 Haziran 1987, Kayseri 1996, s. 77; a.mlf., *İmâm Buhârî,* s. 35; Hüseynî, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 33.

10 İbn Adî, *Esâmî,* s. 54; Hatîb, *Târîh*, II, s. 338, 341; Abdülganî, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 158.

11 Mücteba Uğur, "Cerh ve Ta'dîl Yönünden Buhârî Râvileri", s. 76; a.mlf., *İmâm Buhârî,* s. 36; Hâyik, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 111; Yusuf el-Kettânî, "Menhecu'l-İmâmi'l-Buhârî fî ilmi'l-hadis", y.y., ts., s. 124.

12 Bk. Mustafa Taş, *Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl Metodu* (doktora tezi, 2016), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE..

13 Abdurrahman b. Süleyman eş-Şayi', *el-Ehâdîsulletî kâle fîha'l-İmâmi'l-Buhârî "lâ yutâbe'u aleyh" fi't-Târîhi'l-kebîr* (yüksek lisans tezi, 1422), Mekke-i Mükerreme: Câmi'atu Ümmi'l-Kura, s. 51; Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2009, s. 315; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü,* Ankara: TDV., 1992, s. 399.

bir rivayette râvi tek kalırsa konu farklı açılardan değerlendirilir. Eğer bir râvi tek kaldığı hadiste hıfz yönünden kendisinden daha üstün ve zabt cihetiyle kendisine göre daha sağlam bir râviye muhalefet etmişse bu durumda tek olarak rivayet ettiği şâz hadis reddedilir. Eğer râvi başkasının rivayet ettiği hadise muhalif değilse bu durumda o kişinin rivayet edip başkasının nakletmediği bir hadis söz konusudur. Belirtilen şartlarda tek kalan râvinin durumuna bakılır. Eğer râvi âdil, güvenilir, hıfzı ve zabtı sağlam bir râvi ise bu durumda râvinin tek kaldığı hadis kabul edilir. Tek kalmak hadisin reddedilme gerekçesi olarak düşünülemez. Fakat râvi hıfzıyla güvenilir ve sağlam değilse, onun tek kalışı rivayette eksiklik ortaya çıkarır ve hadisin sahih olarak nitelendirilmesini engeller. Sonra o hadis, duruma göre farklı mertebeler arasında değerlendirilir. Şayet tek kalan râvi, hâfız, zâbıt ve makbul derecesinden uzak değilse bu durumdaki râvinin tek kalışı ma'kûl olarak değerlendirilir. Onun rivayet ettiği hadis zayıf olarak değerlendirilmez. Eğer râvi belirtilen durumda değilse onun tek kaldığı hadis reddedilir ve o hadis şâz ve münker olarak kabul edilir.[14] Şâz rivayetin râvisi güvenilir olsa da daha güvenilir râviye aykırı rivayette bulunduğu için hadis, râvinin zabtındaki eksiklik sebebiyle zayıf olarak kabul edilir ve reddedilir.[15] Şâz ile münker, muhalefet (güvenilir râviye aykırılık) şartında birleşmekte; ancak şâzzın güvenilir râvinin rivayeti, münkerin ise zayıf râvinin rivayeti olması noktasında ikisi ayrılmaktadırlar.[16]

el-Câmi'u's-sahîh hakkında yapılan eleştirilerden biri, az da olsa onda garib ve münker rivayetlerin olduğudur.[17] Buhârî'nin, bu hususta tenkit edilen Bedel b. el-Muhabber el-Basrî'nin (ö. 215/830) Şu'be'den olan rivayeti hariç ondan hadis tahric etmediği ifade edilmiştir.[18] Buhârî'nin mezkûr râviden beş hadis

14 Bk. İbnü's-Salâh Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, ***Mukaddimetu İbnü's-Salâh***, thk. Nûreddîn Itr, Dımeşk: Dâru'l-fikr, 2012/1433, s. 79; Hamza b. Muhammed el-Melîbârî, *Hadis Usulüne Yeni Yaklaşımlar,* s. 58.

15 Nureddin Itr, *Menhecu'n-nakd fi ulûmi'l-hadis,* Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1997, s. 428.

16 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, ***Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser,*** thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-vataniyye, 2001/1422, s. 87.

17 Ebû Bekr Kâfî, *Menhecu'l-İmâmi'l-Buhârî fî tashîhi'l-ehâdîsi ve ta'lîliha min hilâli'l-Câmi'i's-sahîh* (yüksek lisans tezi, 2000/1421), Beyrut: Dâru İbn Hazm, s. 229.

18 Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, ***et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece anhu'l Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh,*** thk. Ahmed Libzar, y.y., ts., I, 428-429; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, ***Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl,*** thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1994/1415, IV, 30; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, ***Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm,*** thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1990/1410, XV, 81-82; a.mlf., *Mîzânu'l-i'tîdâl fi nakdi'r-ricâl,* thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Şeyh Âdil Ahmed Abdulmecid, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995/1416, II, 8; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 559; a.mlf., *Tehzîbu't-tehzîb,* thk. Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts., I, 371.

rivayet ettiği tespit edilmiştir.[19] Bu rivayetlerin de mütâbaatının bulunduğu ve *Sünen* musanniflerinin de kendisinden rivayet ettikleri belirtilmiştir.[20] Buhârî'nin Rebî' b. Yahya Ebü'l-Fadl el-Basrî'den (ö. 224/838) ise üç hadis rivayet ettiği ve *el-Câmi'u's-sahîh*'ine sadece onun Zâide'den yaptığı bazı rivayetleri aldığı tespit edilmiştir.[21] Buhârî'nin Amr b. Muhammed b. Bükeyr'den (ö. 232/846) altı yerde rivayet ettiği, bunlardan birinin mütâbaat olduğu[22] ve bu hadisler içinde münker bir rivayetin olmadığı tespit edilmiştir. Yine Buhârî, onun Amr'ın İbn Uyeyne'den naklettiği bir rivayeti de tahric etmemiştir.[23]

Bu verilere göre Buhârî, bu hususta tenkit edilen bazı râvilerden az rivayet etmiştir. Bu rivayetler de genel olarak ta'lîk ya da mütâbaat olarak nakledilmiştir. Yine bu rivayetlerin tenkit edilen hususlardan uzak olduğu yani Buhârî'nin söz konusu râvilerin hadislerini seçerek aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı muhaddisler de söz konusu râvilerden bu rivayetleri tahric etmekle Buhârî'ye muvafakat etmişlerdir. Buhârî'nin bu râvilerden rivayet etmede söz konusu râvinin meşhur sika bir hocadan hadis işitmesi şeklinde özel bir tercihinin olduğu da görülmektedir.

Buhârî'nin hadislerde teferrüd eden râvilere ve rivayetleri hakkında bazı şartları aşağıdaki şekilde tespit edilmiştir: Böyle bir râvi sika-hâfız olmalıdır. Teferrüd mütekaddim tabakada olmalı ancak bu rivayet daha sonra meşhur olmalıdır. Bu rivayet Hz. Peygamber'den gelen sabit, meşhur hadislere aykırı olmamalıdır. Bu türden rivayetlerin Kur'an'dan ve merfû hadislerden şâhidleri olmalıdır. İlim ehline göre hadisin içerdiği rivayet terk edilecek türden olmamalıdır.[24]

b. Geçerli Bir Delil Olmadan Tenkit Edilen veya Sözüne İtibar Edilmeyen Kişilerin Tenkit Ettikleri Bazı Râviler

Hem Allah hem de kul hakkı ile ilgili olması nedeniyle sorumluluğu ağır bir faaliyet olan râvi tenkidinde bulunan münekkitlerin ilim, takva, verâ, sıdk,

19 Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih,* thk. Şu'ayb Arnaût vd., Beyrut: er-Risâletu'l-âlemiyye, 1432/2011, "Ezân" 121; "Büyû'" 22; "Farzu'l-humus", 6; "Ehâdîsu'l-Enbiyâ", 19; "Fiten", 18.

20 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 559; Müyesser Receb Muhammed ed-Dâ'ûr, *Şuyûhu'l-Buhârî el-mütekellem fîhim fi'l-Câmi'i's-sahîh dirâseten nakdiyyeten tahliliyyeten* (doktora tezi, 2010), el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, s. 148-150.

21 Buhârî, "Küsûf", 11; "Ehâdîsu'l-enbiyâ", 19; "Fedâilu'l-Kur'an", 26.

22 Buhârî, "Büyû'", 27, "Ehâdîsu'l-enbiyâ", 27; "Megâzî", 45; "Fedâilu'l-Kur'an", 1; "Rikâk", 53.

23 Zehebî, *Mîzân,* V, 344; Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları,* s. 152. Rivayetleri ve mütâbaatı için bk. Dâ'ûr, *Şuyûh*, s. 154-156.

24 Bk. Kâfî, *Menhec,* s. 249-250. krş. Abdülhay el-Leknevî, *Temel Hadis Meseleleri,* çev. Harun Reşit Demirel, Konya: Hüner Yayınevi, 2014, s. 68.

iyi niyet ve tarafsızlık gibi özelliklere sahip olmaları gerekir.[25] Kaynaklarda münekkitte aranan şartlar bu şekilde tespit edilmekle birlikte kimi münekkitler kişisel düşmanlıklar ya da çeşitli nedenlerle bazı râvileri tenkit etmişlerdir. Bu nedenle öncelikli olanın hased, itikadî görüş ayrılıkları gibi sebepler dolayısıyla akranların bazı cerhlerinin kabul olunmaması gerektiğidir.[26] Buhârî de bu sebepler dolayısıyla akranların birbirleri hakkındaki bazı cerhlerini kabul etmemiş, bu şekilde tenkit edilen bir kısım râvilerden *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etmiştir.

Aşağıda bu şekilde tenkit edilen bazı râviler hakkındaki değerlendirmeler ile Buhârî'nin bu râvilere karşı tavrı incelenmiştir:

1. Ahmed b. Sâlih el-Mısrî (ö. 248/862): Sika hâfız olarak değerlendirilmiştir. Hadis ve fıkıh ilminde ihtisas sahibi âlimler arasında sayılmaktadır. O özellikle Hicazlı muhaddislerin rivayetlerini iyi bilmektedir. Cerh-ta'dîl imamlarından Nesâî özel bir sebepten dolayı onu tenkit etmiştir.[27] Şöyle ki Nesâî, Mısır'a geldiğinde Ahmed b. Sâlih'in sevmediği bir grup kişi ile gelerek ondan hadis almak istemiş, ama Ahmed onlara hadis rivayet etmemiştir. Bunun üzerine Nesâî onun hata ettiği hadisleri toplayarak kendisini küçük düşürmek istemiş, ancak o sika bir imam olduğu için bundan herhangi bir zarar görmemiştir. Yine onun kibirli olduğu, derste Nesâî'ye kırıcı davrandığı aralarının da bu yüzden açıldığı belirtilmektedir.[28] Buhârî *et-Târîhu'l-kebîr*'de mezkûr râvinin vefat tarihini zikretmiş ve İbn Vehb ve Anbese b. Hâlid'den hadis işittiğini belirtmiştir.[29] Buhârî'nin ondan yirmi dokuz rivayet naklettiği, bunlardan sekizinin mütâbaat, birinin de ta'lîk olarak tahric edildiği tespit edilmiştir.[30]

---

25 Emin Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1997, s. 67-73; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü,* İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2013, s. 10; Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği,* Bursa: Sır Yayıncılık, 2005, s. 81-89.

26 Muhammed Ali Kâsım el-Umerî, *Dirâsât fi menheci'n-nakd 'inde'l-muhaddisin,* Ürdün: Dâru'n-nefâis, 1420/2000, s. 108; Muhammed Evlâd Atuv, *Mustalâhatu'l-cerh ve't-ta'dîl ve tatavvuruha't-târîhiyyu fi't-turâsi'l-matbu'î li'l-İmâmi'l-Buhârî ma'a dirâsetin mustalâhiyyetin*, Fas: Dâru's-selâm, 2013/1434, s. 124. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l cerh ve't-ta'dîl,* thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut: Mektebetu matbu'âti'l-İslâmiyye, 2004/1425, s. 431; Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-cerh ve't-ta'dîl,* Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1995/1415, s. 78-79; Faruk Hammâde, *el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerh ve't-ta'dîl,* Riyad: Dâru't-taybe, 1997/1418, s. 312; Yahya Hüseyin Ahmed, "Menhecu't-tevsîk fi kitâbi't-târîhî'l-kebîr li'l-imâmi'l-Buhârî ve'l-cerh ve't-ta'dîl li İbn Ebî Hâtim ve's-sikât li ibn Hibbân el-Büstî", *Mecelletu külliyyeti'l-ulûmi'l-İslâmiyye,* c. V, sy. 9, 2011/1432, s. 36-38.

27 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkîn,* (Buhârî'nin *Kitâbu'd-Duafâi's-sağîr*'i ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406, s. 157.

28 Mizzî, *Tehzîb,* I, 340 vd.; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 550-551.

29 Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-kebîr,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts., II, 6.

30 Örneğin bk. Buhârî, Ezân 160; Küsûf 4. Ayrıca bk. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b.

2. Abdülazîz b. Abdullah b. Yahya el-Üveysî (ö. 220/835): Fakih ve sika bir hadis imamı olup Mâlik b. Enes, Süleyman b. Bilal, İbrâhim b. Sa'd, Muhammed b. Ca'fer ve Abdurrahman b. Zeyd hocaları arasında yer almaktadır.[31] Muhaddislerin mezkûr râvinin sika olduğu konusunda ittifak ettikleri nakledilmiştir. Sadece Ebû Dâvûd muhtemelen belli bir hadisteki hatasından dolayı onu zayıf saymıştır yahut o ismi taşıyan başka bir kişiyi kastetmektedir. Netice olarak onun bu cerh hükmü kabul edilmemiştir.[32] Buhârî'nin mezkûr râviden rivayet ettiği tespit edilmiştir.[33]

3. Ahmed b. Şebîb el-Basrî (ö. 229/843): Sadûk olarak değerlendirilmiştir. Ebü'l-Feth el-Ezdî, onun hakkında "منكر الحديث" ve "غير مرضي" (kendisinden razı olunmamıştır) ifadesini kullanmıştır.[34] İbn Hacer, bu söze kimsenin itibar etmediğini nakletmiş ve ayrıca Ezdî'nin bu şekilde tenkit edildiğini ifade etmiştir. Buhârî onun babasından hadis işittiğini zikretmiştir.[35] Buhârî'nin mezkûr râviden sekiz yerde rivayet ettiği tespit edilmiştir. O bazen "haddesenâ Ahmed b. Şebîb" bazen de "kâle Ahmed b. Şebîb" diyerek bu hadisleri nakleder. Hepsinin isnadı da şu şekildedir: Babası—Yûnus b. Yezîd—Zührî.[36] İbn Adî'ye göre Ahmed b. Şebîb Mekkeli'dir. Iraklı âlimler onu hüsnü kabulle karşılamış ve sika saymışlardır. O yukarıda geçen isnadı ile Zührî'nin bir nüshasını rivayet etmiştir. Ali b. el-Medînî'ye Şebîb'in Yûnus kanalıyla naklettiği Zührî nüshasının durumu sorulduğunda, "Onu oğlu Ahmed'den yazdım." demiştir. Abdulllah b. Vehb el-Mısrî, Şebîb b. Saîd'den bazı münker hadisler rivayet etmiştir. İbn Vehb'in kendisinden hadis rivayet ettiği bu kişinin başka bir Şebîb olduğu nakledilmiştir. Çünkü Ahmed ve başkasının Şebîb'den naklettiği hadisler doğru iken, İbn Vehb'in Şebîb'den naklettiği hadisler münker rivayetler olarak tespit edilmiştir.[37]

4. Eyyûb b. Süleyman el-Medenî (ö. 224/838):[38] Sika olarak değerlendirilmiştir. Ezdî ve Sacî, mütâbi'î olmayan hadisler rivayet ettiğini söylerler. Ezdî ayrıca

---

el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhârî fî Câmi'i'h,* Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1987/1407, I, 34-35; Bâcî, *et-Ta'dîl,* I, 303-305; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 186-189.

31 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VI, 13.

32 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 595; a.mlf., *Tehzîb,* VI, 308.

33 Buhârî, "İlim", 42. Ayrıca bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* I, 474; Dâ'ûr, *Şuyûh*, s. 190-191.

34 Zehebî, *Mîzân,* I, 240.

35 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* II, 4.

36 Buhârî, "Vudû'", 33; "Cenâiz", 58. Ayrıca bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* I, 33; Bâcî, *et-Ta'dîl,* I, 315-316; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 550; a.mlf., *Tehzîb,* I, 31-32.

37 Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl,* thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984/1404, IV, 30-31; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1953/1372, II, 55; Mizzî, *Tehzîb,* I, 327; Ebû Abdillah Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl,* nşr. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrahim, Kahire: el-Farûku'l-hadîse, 2001/1422, I, 54-56; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 192-193.

38 Buhârî'nin değerlendirmesi için bk. *et-Târîhu'l-kebîr,* I, 415-416.

"sahih ama garib rivayetlerini" zikretmiştir.[39] Eyyûb hakkında sadece bu tenkit olmasına rağmen, İbn Abdilberr onun zayıf olduğunu söylemiştir. Önceden hiçbir imam onun hakkında zayıf demediği için, İbn Abdilberr'in bu hükmü vermekle hata ettiği kabul edilmiştir.[40] Buhârî'nin Eyyûb'dan biri ta'lîk olmak üzere dört hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir.[41]

5. Talk b. Gannâm el-Kûfî (ö. 211/826): Şerîk veya Hafs b. Gıyâs'ın kâtibidir. Sika muhaddislerden olup Zâide b. Kudâme hocaları arasında yer almıştır.[42] İbn Hazm *el-Muhalla* adlı eserinde delil olmadan onu zayıf saymıştır.[43] Buhârî, Talk'tan üç hadis rivayet etmiş olup bunlardan birini ta'lîk olarak tahric etmiştir.[44]

6. Muhammed b. Beşşâr el-Basrî (ö. 252/866):[45] "Bündâr" lakabı ile tanınır. Farsça bir kelime olan "Bündâr" her şeye sahip olan kişi için kullanılır. Basralı âlimlerin bütün rivayetlerini topladığı için ona bu lakab verilmiştir.[46] Zehebî'ye göre Bündâr hadis tahsili için seyahat etmemiş, Basralı muhaddislerin rivayetleri ile yetinmiştir. Bu yüzden birçok büyük muhaddisle görüşme fırsatını kaçırmıştır.[47] Buhârî'nin ondan yüz doksan iki yerde rivayet ettiği tespit edilmiştir.[48] Buna rağmen İbn Hacer, "Küçük hocalarından olması sebebi ile Buhârî'nin ondan fazla rivayet etmediğini ve Buhârî'nin kendisinden rivayet etmesinden ötürü onun bununla övündüğünü" söylemektedir. Buhârî bir yerde "ketebe ileyye Bündâr" (Bündâr benim için yazdı) diyerek müsned bir hadis nakleder. İbn Hacer'e göre bu durum ona çok güvendiğini göstermektedir. Çünkü Buhârî, hocalarının dördüncü tabakasından olan Bündâr'dan aksi bir durum olsaydı bu şekilde mükâtebe yoluyla rivayet etmezdi. Yine onun başka muhaddislerin sahip olmadığı birçok rivayete sahip olması da bunda etkili olmuştur.[49] Amr b. Ali el-Fellâs, Beşşâr'ı yalancılıkla itham etmiş ve onu zayıf kabul etmiş ancak sebebini de açıklamamıştır. Cerhine sebep göstermemesi ve Fellâs'ın bu tenkidine diğer münekkitlerin de katılmaması nedeniyle bu tenkit geçerli sayılmamıştır.[50]

39 Zehebî, *Mîzân,* I, 456.

40 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 558; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 193-195; Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları,* s. 106-107.

41 Bk. Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 9. Rivayetleri ve mütâbaatı için bk. Dâ'ûr, *Şuyûh*, s. 194-195.

42 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* IV, 360.

43 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 583.

44 Buhârî, "Büyû'", 6; "Tefsîr" (İsrâ sûresi), 14, (Necm sûresi), 3.

45 Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* I, 49.

46 İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât,* thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed, Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmaniyye, 1973/1393, IX, 111.

47 Zehebî, *Mîzân,* VI, 79.

48 Örneğin bk. Buhârî, "İlim", 11. Ayrıca bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* II, 640; Bâcî, *et-Ta'dîl,* II, 674; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 196-197.

49 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 616; a.mlf., *Tehzîb,* IX, 61-63.

50 Bk. Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Yeni Usul-i Hadis,* thk. Abdulfettah Ebû Gudde, çev. İbrahim Canan, İzmir: Silm Matbaası, 1982, s. 401; Uğur, *İmâm Buhârî,* s. 35.

Ancak bir grup onunla ihticâc etmiştir. Yahya b. Maîn ile Kavârîrî'nin Bündâr'ı beğenmedikleri söyleniyorsa da, Ezdî bunun cerh sebebi olamayacağını ve bütün cerh-ta'dîl âlimlerinin onu hayırla yâd ettiklerini bildirmiştir. İbn Seyyâr'a göre Bündâr ile Ebû Mûsâ Muhammed b. el-Müsennâ'nın ikisi de sikadır. Ancak Ebû Mûsâ'nın rivayetleri, sadece kendi kitabından okuyarak naklettiği için daha sahihtir. Bündâr ise önüne konulan her kitaptan okuyarak rivayet etmektedir. Abdullah b. Muhammed, Basralı hadisçilerin Ebû Mûsâ'yı, yabancıların ise Bündâr'ı üstün gördüklerini bildirmektedir.[51]

7. Mûsâ b. İsmâîl el-Minkarî (ö. 223/837): Çok rivayeti olan hadis imamlarından olup cerh-ta'dîl âlimleri onu sika kabul etmişlerdir.[52] Sadece İbn Hirâş "sadûk olduğu halde âlimler onu tenkit etmiştir" ifadesini kullanmış, ancak tenkit edildiği hususu açıklamamıştır. Ali b. el-Medînî, ondan direkt olarak hadis yazmayanların bir vasıta ile hadis yazdıklarına işaret eder.[53] Buhârî'nin ondan iki yüz yetmiş bir yerde rivayet ettiği tespit edilmiştir.[54]

8. Ahmed b. Abdülmelik b. Vâkıd el-Harrânî (ö. 221/835): Künyesi için "Ebû Bekr" de denir. Buhârî bazen onu dedesine nispetle "Ahmed b. Vâkıd" şeklinde tanıtır. Hammâd b. Zeyd hocaları arasında yer almıştır.[55] Ahmed b. Hanbel'e Harrânlı âlimlerin ondan iyilikle bahsetmedikleri söylenince şu cevabı vermiştir: "Harrânlı âlimler bir kişiyi kolay kolay beğenmez. O bir arazisinden dolayı valiye gider gelirdi." İmâm Ahmed bu sözüyle Harrânlı âlimlerin onu tenkit etme sebebini açıklamış olmaktadır. Hâlbuki bir işi için devlet ricâliyle görüşmek râviye zarar veren bir cerh sebebi kabul edilmemiştir.[56] Buhârî'nin mezkûr râviden dört hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir.[57]

9. İshak b. İbrâhim b. Yezîd ed-Dımeşkî (ö. 227/841): Yahya b. Hamza ile Şu'ayb b. İshak hocaları arasında yer almıştır.[58] Sadûk olduğu nakledilmiş ancak bazı münekkitler tarafından o tenkit edilmiştir.[59] İbn Adî'ye göre onun Yezîd b. Rabi'a–Ebü'l-Eş'as–Sevbân isnadı ile naklettiği bazı hadisler mahfûz değildir.[60] Ancak bu hadislerdeki hataların ondan değil, çok zayıf olan hocası Yezîd'den kaynaklandığı belirtilmiştir. Dolayısıyla buradaki mesuliyet hocası Yezîd b.

51 Mizzî, *Tehzîb,* XXIV, 511 vd.; Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları,* s. 158.
52 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* VIII, 136; Bâcî, *et-Ta'dîl,* II, 775.
53 Zehebî, *Mîzân,* VI, 536.
54 Örneğin bk. Buhârî, "Bed'ül-vahy", 1; İmân 18. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 628; a.mlf., *Tehzîb,* X, 296-297; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 198-199.
55 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* II, 3.
56 Mizzî, *Tehzîb,* I, 392-393; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 551.
57 Buhârî, "Cihâd ve's-siyer", 24. Ayrıca bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* I, 39-40; Bâcî, *et-Ta'dîl,* I, 310.
58 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* I, 379; Mizzî, *Tehzîb,* II, 391.
59 İbn Hibbân, *es-Sikât,* VIII, 111; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* II, 209.
60 İbn Adî, *el-Kâmil,* I, 338-339.

Rabi'a'ya aittir.[61] Buhârî'nin İshak'tan rivayet ettiği tespit edilmiştir.[62]

10. Amr b. Âsım b. Ubeydullah el-Kilâbî (ö. 213/828): Sika bir muhaddis olup Hemmâm b. Yahya hocaları arasında yer almaktadır.[63] Buhârî'nin Amr'dan rivayet ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca "Kitâbu't-tevhid"de ondan Abdulkuddûs b. Muhammed ve Ahmed b. İshak vasıtası ile rivayet etmiştir.[64]

Yukarıdaki değerlendirmelere göre Buhârî'nin geçerli ve sahih bir delil olmadan, özel bir sebepten dolayı tenkit edilen râvilerden rivayet ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu rivayetlerin bir kısmının ta'lîk ve mütâbaat şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Yine bu rivayetlerden bazılarının mütâbaatının bulunduğu görülmektedir. Bu şekildeki tenkitler de bazı münekkitler tarafından geçersiz sayılmıştır. Bu râvilerin cumhur tarafından da sika oldukları ifade edilmiştir.

c. Cerh Sebebini Açıklamadan Cerh-Ta'dîl İmamlarından Birinin Taz'if Etttiği Bazı Râviler

Bazı münekkitler özel bazı nedenlerle cerh sebebini açıklamadan râvileri tenkit etmişler ve bu tenkitlerinde de yalnız kalabilmişlerdir. Bu nedenle cerh-ta'dîl âlimleri bu tür tenkitlere karşı dikkatli bir tutum içerisinde olmuşlardır. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'a göre mübhem cerhlere maruz kalan râviler, hakkındaki ifadelerle cerh sabit olmasa ve bu ifade ile hükmedilmese de hakkında bu gibi ifadeler kullanılan râvinin hadisinin kabulünde tevakkuf edilir. Zira bu ifadeler o râvi hakkında tevakkufu gerektiren kuvvetli şüphe uyandırmaktadır. Söz konusu râvi hakkında araştırma yapılır ve adâletine güvenmeyi vacib kılan müspet bir sonuç elde edilirse, bu şüphe giderilmiş olur. Bu durumda güven kazanmış olan râvinin hadisi kabul edilir, tevakkuf edilmez.[65]

İbn Dakîkul'îd'e göre râvileri zayıf göstermede beş yönden kaynaklanan hatalar söz konusu olmaktadır: Birincisi ve en şerlisi, hevâ heves, bir dünyevî gaye ve karşı düşüncede olanlara saldırma doğrultusunda söylenen sözlerdir. İkincisi, akîdede farklı düşünmektir. Farklı akîde düşüncesi insanları birbirlerini tekfire ya da bid'ate nispet etmeye götürmüştür. Üçüncüsü, mutasavvıflar ile zâhîri ilim ehli arasında vâki olan ihtilaftır. Her iki grup arasında nefretleşme olmuş, bu da birbirleri aleyhinde sözler söylemeyi doğurmuştur. Dördüncüsü, ilimleri ve onların durumları ile bunlardan hak ve batıl olanları bilmeme sebebiyle

61 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 555; a.mlf., *Tehzîb,* I, 192-193; Utuvve Muhammed el-Kureynâvî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî ellezine tekelleme fîhim İbn Adî fi kitâbihi el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* (yüksek lisans tezi, 2011/1432), Gazze: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, s. 24.

62 Bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* I, 71; Bâcî, *et-Ta'dîl,* I, 353.

63 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VI, 355.

64 Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 27. Ayrıca bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* II, 548; Bâcî, *et-Ta'dîl,* III, 1106; Mizzî, *Tehzîb,* XXII, 89; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 609; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 213-215.

65 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs,* s. 108-109.

söylenen sözlerdir. Beşincisi, şüpheli şeylerden kaçınmama, zan ve kesin olmayıp farklılıklar arz eden karinelerle amel etmek sebebiyle meydana gelen eksiklik nedeniyle söylenen sözlerdir. Bu özellikler râvileri tezkiye edenlerden az kimsede bulunduğundan, genelde bu şartlara sahip olmalarının zor olmasından dolayı insanlarla ilgili söylenen sözlerin tehlikesi çok büyüktür. Bundan dolayı insanların şerefi hakkında konuşmak cehennem çukurlarından bir çukurdur. Tam kenarında da muhaddisler ve kadılar olarak iki grup durmaktadır.[66]

Zehebî genel olarak bir muhaddisin, rivayetinde titiz olması, rivayetlerinin izahı için gerektiğinde bilgi ve takva sahiplerine danışması gerektiğini vurgulamakta ve haberleri nakleden râvileri cerh ve ta'dîle tabi tutan münekkitlerin de tenkitte uzman olmaları, takva ve dindarlık yanında öğrenme, araştırma, bolca müzakere, az uyku, dikkat, anlayış, i'tidâl, âlimlerle sürekli diyalog ve sağlam bir bilgilenme içerisinde olması gerektiğini belirtmektedir. Eğer bu konularda kendine güvenemiyorsa bu işten vazgeçmesi gerekmektedir.[67]

Bu konudaki değerlendirmeler aktarıldığı şekilde olmakla birlikte aşağıda cerh sebebini açıklamadan cerh-ta'dîl imamlarından birinin tenkit etmede yalnız kaldığı bazı râvilere örnek verilmiş daha sonra da Buhârî'nin bu râvilerden rivayet edip etmediği incelenmiştir:

1. Ahmed b. Ebî't-Tayyib el-Bağdadî (ö. 230/844): Sadûk olmakla birlikte Ebû Hâtim onu zayıf kabul etmiştir.[68] Buhârî "Menâkıb" bölümünün "Fadlu Ebî Bekr (r.a.)" babında mütâbaat olarak ondan sadece bir hadis rivayet etmiştir.[69] Buhârî'nin onunla ihticâc etmediği belirtilmiştir.[70]

2. Hasan b. Müdrik b. Beşîr es-Sedûsî (ö. ?): Basralı hâfızlardandır. Yahya b. Hammâd hocaları arasında yer almıştır. Buhârî ondan beş yerde rivayet etmiş olup onlardan ikisi mevkuftur ve bu rivayetlerin mütâbaatı da vardır. Yine bu rivayetler akâid ve ahkâm ile ilgili değildir. O bu rivayetlerin hepsini Yahya b. Hammâd'dan nakletmiştir.[71] Hakkında "لا بأس به" (onda bir beis yoktur) denilmiştir. Ebû Dâvûd, Fehd b. Avf'ın rivayetlerini alarak onları Yahya b. Hammâd'dan nakletmesi sebebiyle Hasan b. Müdrik'i yalancı olmakla suçlamıştır.[72] İbn Hacer başka bir gerekçenin olmaması halinde bunun bir râviyi yalancı olmakla

66 İbn Dakîkul'îd, *el-İktirâh fi beyâni'l-ıstılâh,* Dâru'l-meşâri', 2006/1427, s. 55-59; Ebû Gudde, *Mevzû Hadisler,* çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul: İnsan yayınları, 2015, s. 98.

67 Zehebî, *Kitâbu Tezkireti'l-huffâz,* thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1954/1374, I, 4.

68 İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme, Beyrut: Dâru'l-kalem, 1991/1411, s. 80.

69 Buhârî, "Fedâilu ashâbi'n-nebi", 5.

70 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 551; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 114.

71 Buhârî, "Hayız", 30; "Menâkibu'l-ensâr", 53. Rivayetleri ve mütâbaatı için bk. Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 115-116.

72 Zehebî, *Mîzân,* II, 275.

suçlamayı gerektirmeyeceğini açıklamış ve münekkit âlimlerden Ebû Zür'a ile Ebû Hâtim'in ondan hadis yazdıklarını ve hakkında hiçbir cerh zikretmediklerini bildirmiştir.[73]

3. Muhammed b. Kesîr el-Basrî (ö. 223/837): Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc ve Yûnus b. Ebû İshak hocaları arasında yer almıştır.[74] Ahmed b. Hanbel onu sika saymış, Yahya b. Maîn ise sika olmadığını ifade etmiştir. Ebû Hâtim de onun için sadûk ifadesini kullanmıştır.[75] Buhârî'nin mezkûr râviden altmış bir hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir. Buhârî'nin hocası olduğu için onu çok iyi tanıdığı ve âli isnad elde etmek için ondan rivayet ettiği belirtilmiştir.[76]

4. Hüdbe b. Hâlid el-Kaysî (ö. 235/849): Sika ve âbid bir muhaddis olup Hemmâm b. Yahya hocaları arasında yer almıştır.[77] Cerh-ta'dîl âlimlerinden sadece Nesâî'nin Hüdbe için zayıf dediği nakledilir. Nesâî'nin Hüdbe hakkında belli bir rivayeti için bu hükmü vermiş olabileceği nakledilmiştir. Çünkü İbn Adî, çok rivayeti olmasına rağmen onun münker bir rivayetini görmediğini ve âlimlerin onu sika kabul ettiklerini ifade etmiştir. Zehebî ise Nesâî'nin onu bazen sika, bazen de zayıf saydığına işaret etmiştir.[78] Buhârî'nin mezkûr râviden on yedi rivayeti seçerek naklettiği ve bu rivayetlerin de mütâbaatlarının bulunduğu tespit edilmiştir.[79]

5. Selâm b. Ebû Mutî' el-Basrî (ö. 164/780):[80] Ahmed b. Hanbel onun hakkında sika ve sünnet sahibi olduğunu söylemiştir. Hâkim ise onun gaflet ve hıfz açısından kötü olduğunu ifade etmiştir.[81] Buhârî'nin Selâm'dan üç hadis rivayet ettiği ve bu rivayetlerin Hammâd b. Zeyd ve başka birine mütâbaat ile nakledildiği tespit edilmiştir.[82]

6. Yahya b. Abdullah b. Bükeyr el-Mahzumî (ö. 231/845):[83] Buhârî onu

73 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 565; a.mlf., *Tehzîb,* II, 277-278. Ayrıca bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* III, 39; Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları,* s. 113-114.

74 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* I, 218.

75 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* VIII, 70; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 622.

76 Örneğin bk. Buhârî, "İlim", 28. Bk. Bâcî, *et-Ta'dîl,* II, 692; Dâ'ûr, *Şuyûh*, s. 123-124.

77 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VIII, 247-248.

78 İbn Adî, *el-Kâmil,* VII, 139; Zehebî, *Mîzân,* VII, 75; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 630; a.mlf., *Tehzîb,* XI, 24-25; Moğultay b. Kılıç, *İkmâl,* XII, 129.

79 Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 26. Bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* II, 784; Bâcî, *et-Ta'dîl,* III, 1352; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 124-126.

80 Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* IV, 134.

81 İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-metrûkîn,* thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dârul-ma'rife, 1992/1412, I, 341; İbnü'l-Cevzî, Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkin,* thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986/1406, II, 7.

82 Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 37; "De'avât", 45; "İ'tisâm", 26. Ayrıca bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* I, 332; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 580; a.mlf., *Tehzîb,* IV, 252-253.

83 Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VIII, 285.

dedesine nispetle "Yahya b. Bükeyr"[84] olarak tanıttığı için bu şekilde meşhur olmuştur. Leys b. Sa'd'ın komşusu ve ondan rivayet edenlerin en sağlamıdır. Onun başka hiçbir öğrencisinin bilmediği rivayetlere o sahip olmuştur. Buhârî'nin ondan yüz seksen dokuz yerde rivayet ettiği tespit edilmiştir. O bunların yüz yetmiş sekizini Leys'ten nakletmiştir. Geri kalanların beşini Mâlik'ten, ikisini Bekr b. Mudar'dan, dördünü de Ya'kûb b. Abdurrahman'dan rivayet etmiştir. Buhârî bir yerde de ondan "Muhammed b. Abdullah" vasıtası ile hadis nakletmiştir.[85] Bu kişi, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya b. Abdullah b. ez-Zühlî'dir. Cerh-ta'dîl imamlarının Yahya b. Bükeyr hakkında tenkitleri vardır. Ebû Hâtim er-Râzî onun için "Rivayetleri yazılır ama onunla ihticâc edilmez" demiş,[86] Nesâî de onu zayıf saymıştır.[87] Müslim, onun Mâlik'ten semâı hakkında tenkit edildiğini belirtir. Çünkü Mâlik'ten duyduğu hadislerin tamamını kâtibi Habîb b. Ebû Habîb'in kıraatı ile duymuştur. Hâlbuki Habîb metrûk bir râvidir.[88] Bu yüzden *Muvatta*'ı onun Mâlik'e okuması suretiyle alanların, o hadisleri Mâlik'ten semâ ettiklerine güvenilmeyeceği belirtilmiştir. İbn Hacer, Buhârî'nin "Hocalarının hadislerinden seçme metodunu" kullandığı sonucunu çıkararak şöyle demektedir: "Bundan dolayı Buhârî, Yahya'nın Mâlik'ten naklettiği hadislerden sadece meşhur ve mütâbi'î olan beşini kitabına almıştır. Ondan aldığı rivayetlerin neredeyse tamamını onun Leys'ten aktardığı hadisler oluşturur."[89]

7. Süleyman b. Abdurrahman b. İsa et-Temîmî (ö. 233/847): Buhârî'nin ondan beş yerde rivayet ettiği tespit edilmiştir. "Zikru eyyâmi'l-cahiliye"de ise sadece "Abdullah" dediği birisi vasıtasıyla bir hadis nakleder. Bu rivayetlerden biri de mütâbaattır.[90] Süleyman b. Abdurrahman rivayetlerinde hata yapması sebebi ile tenkide uğramıştır.[91] Yahya b. Maîn, tanınan kişilerden rivayet ettiği zaman sika olduğuna hükmetmiştir. Ebû Hâtim de bunu teyit edici mahiyette "Onun aslında doğru sözlü ve hadisleri düzgün birisi olduğunu ancak zayıf ve meçhul kişilerden çok rivayet ettiğini" açıklamış, ayrıca "Birisi kendisine bir hadis uyduracak olsa bunu fark edemeyecek seviyede olduğunu"[92] iddia etmiştir.

84 Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VIII, 289.

85 Kelâbâzî, *Ricâl,* II, 795-796; Bâcî, *et-Ta'dîl,* III, 1385-1386; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 363.

86 "La yuhteccu bih" (hadisi delil olmaz) manasına gelen üçüncü derece cerhe delâlet eden lafızlardandır. Hıfz ve zabtının zayıflığından dolayı çokça hata yapan râviler hakkında kullanılmıştır. Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre bu terim hıfz edemediklerini rivayet eden ve bundan dolayı da hata eden râvilerdir. Bu râvilerin hadislerinde çokça ızdırâb olabileceğini de belirtmiştir. Bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* II, 133; Leknevî, *er-Ref',* s. 144.

87 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* IX, 165; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ,* III, 198; Zehebî, *Mîzân,* VII, 197.

88 Bk. İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ,* I, 189.

89 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 636; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 128-129.

90 Buhârî, "Bed'ul-halk", 11. Bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* I, 315; Bâcî, *et-Ta'dîl,* III, 1264-1265.

91 İbn Hacer, *Takrîb,* s. 253.

92 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* IV, 129.

Ebû Dâvûd ise sika olduğunu söyleyerek diğer âlimler gibi zaman zaman hata edebileceğine işaret etmekle yetinmiştir. İbn Hibbân onun hakkında şu hükmü verir: "Meşhur sika kişilerden yaptığı rivayetleri i'tibar[93] için kullanılır. Meçhul kişilerden yaptığı rivayetlerde ise münker hadisler bulunmaktadır."[94] İbn Hacer bu tenkitlere "Buhârî'nin ondan az sayıda rivayet naklettiğini, bunların da mütâbi'lerinin bulunduğunu" söyleyerek cevap vermektedir. Yine Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'e daha çok onun Velîd b. Müslim'den yaptığı rivayetleri aldığı tespit edilmiştir. Yani Buhârî'nin tahric ettiği onun bu hadislerinde Süleyman'ın sika râvilerden rivayet ettiği ve bu rivayetlerin de sağlam olduğu belirtilmiştir.[95]

8. Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî (ö. 153/770):[96] İbn Maîn ve başkaları onun sika olduğunu ancak Basra'dayken hâfızasından naklettiği rivayetlerde hata yaptığını söylemiştir. Hakkında başka tenkit ifadeleri de kullanılmıştır.[97] Ancak İbn Hacer, Buhârî'nin ondan yaptığı rivayetlerin ta'lîk olarak ya da mütâbaat türünden olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bazı hadis imamları da onunla ihticâc etmişlerdir.[98]

Bu değerlendirmeler çerçevesinde Buhârî'nin bir münekkidin cerh sebebini açıklamadan tenkit ettiği râviden rivayet ettiğini söyleyebiliriz. Ancak râvi diğer münekkitler tarafından da tenkit edilmişse Buhârî durumuna göre o râviden ta'lîk ya da mütâbaat olarak rivayet etmiştir. Yine Buhârî bu râvilerin rivayetlerini seçerek almıştır.

d. Küçük Bir Kusurdan ya da Az Bir Gevşeklikten Dolayı Tenkit Edilen Edilen Bazı Râviler

Münekkitlerin tenkit tarzlarına göre müteşeddid, mütesâhil ve mu'tedîl olmak üzere üç gruba ayrıldığı bilinmektedir.[99] Müteşeddid münekkitler aşırı

93 Ferd veya garîb bir hadisin başka yollardan rivayet edilip edilmediğinin araştırılması anlamında hadis terimidir. Bk. Salahattin Polat, "İ'tibâr", *DİA,* İstanbul 2001, XXIII, 455.

94 İbn Hibbân, *es-Sikât,* VIII, 278.

95 Buhârî, "Fedâilu's-sahâbe", 18. Ayrıca bk. Zehebî, *Mîzân,* III, 301; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 578; Dâ'ûr, *Şuyûh*, s. 132-135.

96 Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VII, 378-379.

97 Zehebî, *Mîzân,* VI, 480-481; İbn Hacer, *Lisân,* VII, 394.

98 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 626. Ayrıca bk. Huzeyfe Şerîf "eş-Şeyh Sâlih" el-Hatîb, *el-Müttehimûne bi'd-da'f min ruvâtis's-Sahîhayn ve merviyyâtihim fîhima "dirâseten nakdiyyeten* (yüksek lisans tezi, ts.), Câmi'atu Âli beyt, s. 121-122; İbrahim Hatiboğlu, "Ma'mer b. Râşid", *DİA,* Ankara 2003, XXVII, 552-554.

99 Bk. Zehebî, "Zikru men yu'temedu kavluh", *Erbe'û resâil,* thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebü'l-matbu'âti'l-İslâmiyye, 1990/1410, s. 172; a.mlf., *el-Mûkizâ fi ilmi mustalahi'l-hadis,* thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Haleb: Mektebetü'l-matbu'âti'l-İslâmiyye, 1985, s. 83-84; Sehâvî, "el-Mütekellimûn fi'r-ricâl", *Erbe'u resâil,* thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebü'l-matbu'âti'l-İslâmiyye, 1995/1413, s. 138 vd.; Muhammed b. Abdullah Hebdân, *ed-Derârî'l-meknûne fi'l-emâkini'l-mensûre,*

hassasiyet göstererek basit bir iki hatadan dolayı râvileri cerh etmişlerdir. Bunların tevsîk ettiklerinin sıhhatinden şüphe edilmez. Taz'if ettikleri râviler hakkında ise ihtiyatlı olmak ve haklarında başka münekkitlerin de görüşlerini bilmek gerekir. Diğer münekkitler de aynı kanaatte ise râvinin zayıf olduğuna hükmedilir.[100] Aşağıda bu şekilde tenkit edilen bazı râvilere örnekler verilmiş daha sonra Buhârî'nin bu râvilerden rivayet edip etmediği incelenmiştir:

1. Hasan b. Sabbâh el-Bezzâr (ö. 249/863):[101] Süfyân b. Uyeyne, İshak b. Yûsuf, Ravh b. Ubâde, Ca'fer b. Avn, Rebî b. Nafî', Muhammed b. Sâbık ve Şebâbe b. Sevvâr hocaları arasında yer almaktadır. Onun sadûk, âbid ve fâdıl olduğu zikredilmekle birlikte vehmettiği nakledilmiştir.[102] Buhârî'nin ondan on bir yerde rivayet ettiği ve bu rivayetin de mütâbaatının bulunduğu tespit edilmiştir.[103] İbn Hacer, onun hakkında söylenilen zayıflığın çok az olduğunu ve Buhârî'nin ondan fazla rivayette bulunmadığını ifade etmiştir.[104]

2. Abbâs b. el-Velîd b. Nasr en-Nersî (ö. 238/852): Mu'temir b. Süleyman ile Abdulvâhid b. Ziyâd hocaları arasında yer almaktadır.[105] Ebû Hâtim onun için "rivayetleri yazılabilir bir kişi" derken, Ali b. el-Medînî'nin de onu tenkit ettiği söylenir.[106] Tespitlerimize göre Buhârî ondan iki hadis rivayet etmiş ve "Kitâbu'l-fiten"de "ve kâle Abbâs en-Nersî" şeklinde ta'lîk olarak rivayet etmiştir.[107]

3. Abdurrahman b. Hammâd el-Anberî (ö. 212/827): Abdullah b. Avn'ın öğrencisi olup ondan hadis duymuştur.[108] Sadûk olduğu ancak bazen hata ettiği nakledilmiştir. Ebû Hâtim onu "ليس بالقوي" ifadesiyle değerlendirmiştir.[109] Buhârî'nin

---

Riyad: Dâru'l-'âsıme, 1995/1416, s. 40.

100 Zehebî, "Zikru men yu'temedu kavluh", s. 171-172; Leknevî, *Temel Hadis Meseleleri,* s. 133; Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi,* s. 60; Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği,* s. 86; Veysel Özdemir, "Cerh-Ta'dîl İlminde Müteşeddid ve Mütesâhil Âlimler ve Değerlendirmelerinden İstifadede Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yl. 12, sy. 24, Temmuz-Aralık 2014, s. 167-168.

101 Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* II, 295; a.mlf., *et-Târîhu's-sagîr,* II, 357.

102 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medinetu's-selâm,* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2001/1422, VII, 330-331; Zehebî, *Mîzân,* II, 248.

103 Buhârî, "Cihâd ve's-siyer", 1. Ayrıca bk. Bâcî, *et-Ta'dîl,* I, 481-482; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 130-131.

104 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 565.

105 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VII, 6.

106 İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ,* II, 80.

107 Buhârî, "Menâkıb", 25; "Megâzî", 60. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 585; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 137.

108 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* V, 275.

109 Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-kütübi's-sitte,* nşr. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb-Muhammed Avvâme, Cidde: Müessesetu ulûmi'l-Kur'an, 1992/1413, s. 626; a.mlf., *Zikru esmâi men tukullime fîhi ve hüve muvessek,* thk. Muhammed Şekûr b. Mahmûd el-Hacî el-Meyâdinî, Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1986-1406, s. 118.

ondan "Kitâbu'l-cenâiz"de bir hadis rivayet ettiği,[110] bu rivayetin de başka tariklerden mütâbaatının olduğu tespit edilmiştir.[111]

4. Osman b. Sâlih b. Safvân (ö. 219/834): İbn Vehb'in râvisi olarak bilinmektedir.[112] Buhârî'nin Osman'dan iki hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir. "Kitâbu't-tefsir"de ise ve "zâde Osman..." şeklinde nakletmiştir.[113] Ebû Zür'a'ya göre Osman yalancılardan değildir. Ancak Hâlid b. Necîh ile birlikte hadis yazardı. Hâlid onlara hadis hocasından duymadıkları hadisleri de imlâ ederdi. Leys b. Sa'd'ın kâtibi Abdullah b. Sâlih'in de Osman gibi Hâlid b. Necîh'ten etkilendiğini söyler. Yalancı olduğu bilinen Hâlid b. Necîh duyduğu şeyleri çabuk ezberleyen biri olarak tanınmıştır.[114] İbn Hacer, Buhârî'nin diğer münekkitler tarafından tenkit edilen hocaları hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Buhârî, bu kişilerle görüşüp onların sahih ve sahih olmayan rivayetlerini ayırmıştır. Bu yüzden onların rivayetlerinin tamamının onun şartına uygun olduğu iddia edilemez. Çünkü o, bu kişilerin rivayetlerinden sadece kendisine göre sahihliği ortaya çıkanları kitabına almıştır. Mesela Buhârî, Osman b. Sâlih'in rivayet ettiği hadislerden sadece üç hadisi *el-Câmi'u's-sahîh*'e almış, onlardan birisini de "Bakara suresi tefsir"inde mütâbi'î olarak zikretmiştir."[115]

5. Ömer b. Muhammed el-Kûfî (ö. 250/864): Babası Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen hocaları arasında yer almaktadır.[116] Buhârî'nin Ömer'den iki hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin de mütâbaatı vardır.[117] Buhârî, o iki hadisi onun babasından olan rivayetleri arasından seçmiştir ki âlimler babasından yaptığı rivayetleri övmüştür. Bu bağlamda İbn Hibbân, "Babasının kitabından rivayet ettiği hadisler i'tibâr için kullanılır, ezberinden naklettiği hadisler arasında ise bazı münker rivayetler görülmektedir." demiştir.[118]

6. Muhammed b. es-Salt el-Kûfî (ö. 218/833):[119] Sika olup Abdullah b. Mübârek hocaları arasında yer almıştır.[120] Buhârî'nin mezkûr râviden bir hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir.[121] Bu rivayetin de sika hâfız râvilerden mütâbaatının

110 Buhârî, "Cenâiz", 12.
111 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 590-591; a.mlf., *Tehzîb,* VI, 149; Dâ'ûr, *Şuyûh*, s. 140.
112 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VI, 228; İbn Hibbân, *es-Sikât,* VIII, 453.
113 Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 36; "Tefsîr", 30; "Fiten", 7.
114 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* III, 355; Mizzî, *Tehzîb,* XIX, 391-393; Zehebî, *Mîzân,* V, 52; İbn Hacer, *Tehzîb,* VII, 113.
115 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 599-600; a.mlf., *Tehzîb,* VII, 113; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 142.
116 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VI, 192.
117 Bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* II, 515; Bâcî, *et-Ta'dîl,* III, 1058; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 143-144.
118 İbn Hibbân, *es-Sikât,* VIII, 447; Mizzî, *Tehzîb,* XXI, 498; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 608; a.mlf., *Tehzîb,* VII, 435.
119 Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* I, 118.
120 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* I, 118; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* VII, 289.
121 Buhârî, "Fedâilu's-sahâbe", 6. Kelâbâzî, *Ricâl,* II, 654; Bâcî, *et-Ta'dîl,* II, 709.

olduğu belirtilmiştir.[122]

7. Mutarrif b. Abdullah el-Medenî (ö. 220/835):[123] İbn Sa'd ile Dârekutnî onu sika saymıştır. Ebû Hâtim ise onun sadûk ancak rivayetlerinin muzdarib olduğunu ifade etmiştir.[124] İbn Adî onu *el-Kâmil*'inde zikrederek bazı münker rivayetlerini zikretmiştir. Bu rivayetlerde hata yapanın o olmadığı, ondan rivayet eden Ahmed b. Dâvûd el-Harrânî olduğu nakledilmiştir.[125] Nitekim Dârekutnî, Ahmed'i yalancılıkla suçlamıştır.[126] Buhârî'nin mezkûr râviden iki hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir.[127] Buhârî'nin ondan fazla rivayet etmediği, naklettiği rivayetlerin de mütâbaatının bulunduğu belirtilmiştir.[128]

Yukarıdaki değerlendirmelere göre Buhârî'nin basit bir nedenden ya da az bir kusurdan dolayı tenkit edilen râvilerden fazla rivayet etmediği ve bu rivayetleri de seçerek aldığı anlaşılmaktadır. Buhârî'nin bu rivayetleri almasında bazı özel tercihlerinin olduğu müşâhede edilmektedir. Yine bu rivayetlerin mütâbi'lerinin olduğu da tespit edilmiştir.

e. Ehli Re'y Olmakla Tenkit Edilen Bazı Râviler

Öncelikle, Mihne'den sonra Ehl-i re'yden olmanın cerh sebebi sayıldığını ifade etmek gerekir.[129] Buhârî'nin fıkıhla ilgisi, fıkhî yönü hakkındaki değerlendirmeleri aktarmak Buhârî'nin Ehl-i re'y olmakla tenkit edilen râvilere karşı tavrını anlamada önem arz etmektedir. Buhârî ile ilgili olarak muhaddis olduğu kadar fakih olduğu da ifade edilmiştir.[130] Sahih hadisleri bir araya toplamanın yanında, onları fıkıh bablarına göre tasnif eden ilk hadisçilerden sayılan Buhârî, hadislerden hüküm çıkarmadaki becerisiyle fıkıh/hukuk sahasında da otorite olduğunu kanıtlamış müctehid imamlardan kabul edilmiştir. Bazı âlimler tarafından mutlak müctehid

122 Mizzî, *Tehzîb,* XXV, 398-399; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 619; a.mlf., *Tehzîb,* IX, 206-207; Dâ'ûr, *Şuyûh*, s. 145.

123 Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VII, 397.

124 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* VIII, 315.

125 İbn Adî, *el-Kâmil,* VII, 377-379.

126 Mizzî, *Tehzîb,* XXVIII, 72-73; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 625; Moğultay b. Kılıç, *el-İkmâl,* XI, 230-231.

127 Buhârî, "Ezân", 116; "De'avât", 48.

128 Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 146-147.

129 Tehânevî, *Yeni Usul-ü Hadis,* s. 402; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler,* Ankara: Kitâbiyât, 2002, s. 60; Hüseyin Hansu, "Mihne Sürecinin Hadis İlimleri Üzerindeki Etkileri", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 181.

130 Bu manadaki değerlendirmeler için bk. Abdülhâlik, Abdülgani, *el-İmâmu'l-Buhârî ve sahîhuhu,* Cidde: Dâru'l-menâre, 1985/1405, s. 136-139; Mus'ab b. Atâullah el-Hâyik, *el-İmâmu'l-Buhârî ve menhecuhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl,* Riyad: Fehresetu Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2009/1430, s. 46-47; Salim Öğüt, "Buhârî-Fıkıh İlmindeki Yeri", *DİA,* İstanbul 1992, VI, 375; Mehmet Bilen, "Buhârî'nin Fâkihliği Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. VI, sy. 2, Diyarbakır 2004, s. 35-52.

olarak değerlendirilecek kadar fıkha hâkim olduğu ve eserine fıkhî incelikleri aksettirdiği nakledilmiştir. Nitekim Mübârekpûri, Buhârî'nin müctehid olduğunu, herhangi bir mezhebin mukallidi olmadığını ifade etmiştir.[131] Yine Buhârî'nin hadis ekolünün metodolojisi çerçevesinde kendine has bir hüküm, istinbat ve ifade tarzı olduğunun, bu yönüyle muhaddislik vasfı yanı sıra hukukçuluk vasfını da taşıdığının rahatlıkla ifade edilebileceği belirtilmiştir.[132]

Buhârî'nin fıkıhçılığıyla ilgili olarak onun, ayet ve sahih hadisin metnine bağlı kaldığı, meseleleri mümkün olduğu ölçüde sosyal vakalardan tecrit ederek akademik ve ideal bir zeminde tartıştığı, mezhep imamlarından sonra konuşarak onların görüş ve delillerini toptan değerlendirme şansını yakaladığı ifade edilmiştir.[133] Bu değerlendirmelerle birlikte Buhârî'nin ameldeki mezhebi hususunda ihtilaf edilmiştir. Dört sünnî mezhebin mensupları, yazdıkları terâcim-tabakât kitaplarında Buhârî'yi kendi mezheplerinden göstermeye çalışmışlardır. Umumiyetle bu hususta delilleri, Buhârî'nin hocaları arasında yer alan şahsiyetlerdir. Zira Buhârî her mezhebe mensup hocalardan hadis almıştır. Ancak *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin hiçbirinin herhangi bir fıkhî mezhebi taklit etmediği, hepsinin Ehl-i hadis olduğu, onların mezhebinin hadise uymaktan ibaret olduğu ifade edilmiştir.[134]

Buhârî esas olarak *el-Câmi'u's-sahîh*'i sadece sahih hadisleri cemetmek için tasnif etmemiştir. Tasniften bir gayesi de âlimler arasında müsellem fıkhî meselelerin ayet ve sahih hadislerde gelen delillerini göstermektir. Nitekim Buhârî bu durumu, "İhtiyaç duyulan her hususta mutlaka Kur'an ve hadisten benim nezdimde delil vardır."[135] ifadeleriyle belirtmiştir.

İbn Hacer, Buhârî'nin fıkhî yönüyle ilgili olarak şöyle demiştir: "*el-Câmi'u's-sahîh*, fıkhî malumattan hâlî değildir. Buhârî metinlerden anladığını

131 Abdusselâm Mübârekpûrî, *Sîretü'l-İmâmi'l-Buhârî,* çev. Abdul'alîm b. Abdul'azîm el-Bestevî, Mekke: Dâru'l-'alemi'l-fevâid, 1422, II, 607 vd.; Abdülganî, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 144; İbrahim Canan, *Hadis Usulü ve Târîhi,* Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 178-179. Ayrıca bk. Öğüt, "Buhârî-Fıkıh İlmindeki Yeri", VI, 375; Ali Bardakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", *Büyük Türk İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, Kayseri 1996, s. 206.

132 Ali Bardakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", s. 205. Krş. Abdülganî, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 140; Mustafa Baktır, "Buhârî'nin Sahîhindeki 'Kitâbü'l-Hiyel'i Hakkında Bazı Mülahazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 10, Erzurum 1991, s. 59-79.

133 Bardakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", s. 210.

134 İsmail Lütfi Çakan, *Anahatlarıyla Hadis,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009, s. 132. krş. Abdülganî, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 145; Hâyik, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 47-48; Abdussettâr eş-Şeyh, *el-İmâmu'l-Buhârî,* Dımeşk: Dâru'l-kalem, 2007/1428, 284-285.

135 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983/1403, XII, 412, 417; a.mlf., *Târîh,* XIX, 252; İbn Hacer, *Tağlîk,* V, 419; Muhammed b. Abdilkerim İbn Ubeyd, *Tahrîcu'l-ehâdîsil-merfû'ati'l-müsnedeti fi kitâbi't-târîhi'l-kebîr li'l-İmâmi'l-Buhârî,* Ümmü'l Kura, ed-Da'va ve usuli'd-din 1991/1412, I, 34.

istihrac etmiş, uyumlarına göre onları bablara ayırmıştır. Ahkâm ayetlerine önem vermiştir. Nevevî de onun istinbata yöneldiğini ifade etmiştir. 'Buhârî'nin fıkhı bab başlıklarındadır' sözü onun hakkında meşhur olmuştur." Yine İbn Hacer, Buhârî'yi fıkhu'l-hadisin imamı olarak tanıtmıştır.[136] Buhârî'nin fıkhî yönü muasırlarının da dikkatini çekmiş ve takdirlerini celbetmiştir. Nu'aym b. Hammâd, "Muhammed b. İsmâîl, bu ümmetin fakihidir." demiş, Bündar olarak tanınan Muhammed Beşşâr ise Buhârî hakkında "Fakihlerin efendisi" ifadesini kullanmıştır.[137] Dârimî de, "Ben Harameyn'de, Hicaz'da, Şam'da ve Irak'ta pek çok âlime rastladım. Onlar arasında çeşitli ilimleri, Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî kadar kendisinde cemedenini görmedim. O, hepimizden daha âlim, daha fakih ve ilim talebinde hepimizden daha ileridir."[138] diyerek bu konudaki şehadetini ortaya koymuştur.

Buhârî'nin yaşadığı Buhara ve civarının tamamen re'y ekolü olarak bilinen Hanefi mezhebinin nüfuzu altında olduğu nakledilmiştir. Bu yüzden Buhârî, fakihlik sıfatını memleketindeki âlimlerden aldığı dersler ve kendi mütalâa ettiği kitaplar sayesinde kazanmıştır. Ancak daha sonra hadis ilmi ile iştigali ağır basmış ve fıkhı tamamen hadislere dayalı olarak ortaya koymaya gayret etmiştir.[139]

Ashâb-ı hadis re'y, kıyas ve içtihattan kaçınmayı prensip edinmişlerdir. Buhârî de *el-Câmi'u's-sahîh*'te re'y, içtihat ve kıyası zemmeden başlıklar koymuş olmakla beraber onun daha sonraki bablarda kıyas yoluyla delillerden hüküm çıkarmaya müspet baktığı görülmektedir.[140] İlk bakışta kıyas ve re'y aleyhtarlığı gibi görünen bu tavrını, eleştirinin muhatabı olarak hukuki bir ekol olarak Hanefileri değil, "akıl ekseninde vahiy" telakkisiyle hareket eden itikadî ekolleri kastettiği ifade edilmiştir.[141] Yani Buhârî, genel olarak Ehl-i hadisin akidesine bağlı olduğu ve kıyası kabul etmediği halde naslarda sınırları çizilen bir akıl yürütmeyi caiz görür. Nitekim aklî dengesini kaybetmiş bir sarhoşun sarf ettiği

136 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 10; a.mlf., *Takrîb,* s. 468; Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî ed-Dımeşkî, *Hayatu'l-Buhârî,* thk. Mahmud el-Arnavut, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1992, s. 38-39. Ayrıca bk. Abdülganî, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 140.

137 Hatîb, *Târîh,* II, s. 336, 344; İbn Hacer, *Tehzîb,* IX, 44.

138 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh,* thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., I, 19 (muhakkikin girişi); İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Medineti Dımeşk,* thk. Muhibbiddin Ebî Said Ömer el-Umerî, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts., LII, 83-89; İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lîk alâ Sahîhi'l-Buhârî,* thk. Saîd Abdurrahman, Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985/1405, V, 410; Canan, *Hadis Usulü ve Tarihi*, s. 176; Ayrıca bk. S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis,* Ankara: DİB, 1991, s. 450; Öğüt, "Buhârî-Fıkıh İlmindeki Yeri", VI, 375.

139 Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, s. 13.

140 Buhârî, "İ'tisâm", 7, 8, 9, 10, 13, 14, 21, 22.

141 Ali Akyüz, "İmâm Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, yl. 2003, sy. 11, s. 174. Ayrıca bk. Abdülganî, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 141-142; Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler,* s. 59.

sözlerin hukukî bir değer taşımadığına hükmetmesi de onun akla verdiği değeri gösteren bir delil olarak kabul edilmiştir.[142]

Buhârî'nin Ehl-i rey'e bakışı ve fıkhî yönüyle ilgili değerlendirmeleri aktarıldıktan sonra onun Ehl-i re'y olmakla tenkit edilen râvilere karşı tavrına geçilebilir. Aşağıda Ehl-i re'y olmakla tenkit edilen râvilere örnekler verilerek Buhârî'nin bu râviler hakkındaki değerlendirmeleri nakledilecektir.

1. Rebi'a b. Ebû Abdurrahman (ö. 139/756):[143] Re'y ile fetva verdiği için tenkit edilmiştir.[144] Buhârî ise bu tenkide itimat etmemiş ve *el-Câmi'u's-sahîh*'te ondan rivayet etmiştir.[145]

2. Muhammed b. Abdullah el-Müsenna: Buhârî'nin kadîm şeyhlerindendir ve sikadır.[146] Re'yi benimsediği için Ehl-i hadis tarafından zayıf görülmüştür. Buhârî yine bu taz'ife itibar etmemiş ve *el-Câmi'u's-sahîh*'te ondan rivayet etmiştir.[147]

3. Esed b. Amr Ebü'l-Münzir el-Becelî: Ehl-i re'ye nispet edilmekle birlikte zayıf olduğu da nakledilmiştir.[148] Buhârî'nin bu râviden rivayet etmediği tespit edilmiştir.

4. Abdurrahman b. Yûnus b. Hâşim Ebû Müslim (ö. 225/839): "el-Müstemlî"[149] nisbesi ile meşhurdur.[150] Sadûk olmakla birlikte re'y ehli olması dolayısıyla ta'n edilmiştir.[151] Buhârî'nin Abdurrahman'dan iki hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir.[152]

5. Saîd b. Süleyman ed-Dabî (ö. 225/839):[153] Sika hâfız olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel, halku'l-Kur'an mihnesinde takiyyeyle icabet etmesi nedeniyle onu tenkit etmiştir. Mezkûr râvinin pek çok rivayetinin olduğu, Buhârî'nin de

142 Bk. Zehebî, *Târîh,* XIX, 255; Tacuddin Ebî Nasr Abdülvehhâb Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şafi'iyyeti'l-kübrâ,* thk. Abdulfettah Muhammed, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1413/1992, II, 222; Yusuf Şevki Yavuz, "Buhârî-Akâide Dair Görüşleri", *DİA,* İstanbul 1992, VI, 372.

143 Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* III, 286-287.

144 Zehebî, *Mîzân,* III, 68.

145 Bk. Buhârî, "İlim", 28.

146 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* VII, 305; İbn Hacer, *Lisân,* VII, 365.

147 Bk. Buhârî, "Zekât", 38; "Şirket", 2.

148 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* II, 49; a.mlf., *Kitâbu'd-Duafâi's-sağîr,* (Nesâî'nin *ed-Duafâ*'sı ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406, s. 24; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh,* II, 337.

149 Müstemlî, imla eden hocanın söylediklerini tekrarlayarak uzakta olanlara iletme görevini ifa eden kişilere denir. Büyük muhaddisler için bu görevi yerine getiren birçok kişi "müstemlî" olarak tanınır. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 225

150 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* V, 369.

151 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* V, 303; Zehebî, *Mîzân,* IV, 331.

152 Buhârî, "Vudû'", 40; "Cezâu's-sayd", 25.

153 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* III, 481.

ondan doğrudan beş, Muhammed b. Abdurrahîm vasıtası ile üç hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir.[154]

Yukarıdaki değerlendirmelere göre Buhârî'nin adâlet ve zabt cihetiyle sağlam olmaları durumunda Ehl-i re'y olmakla tenkit edilen râvilerden az da olsa rivayet ettiği anlaşılmaktadır. Yani Buhârî'ye göre Ehl-i re'y'den olmanın rivayetleri terk ettirecek kadar tek başına ağır bir cerh sebebi sayılmadığı söylenebilir. Yukarıda zikredilen râviler arasında Buhârî'nin sadece Esed b. Amr'dan rivayet etmemesinin sebebinin ise, onun zayıf olarak tenkit edilmesidir denilebilir.

f. İcâzet ya da Vicâdeyle Hadis Alma ile İrsal ve Tedlîs Gibi Nedenlerle Tenkit Edilen Bazı Râviler

Sahâbeden itibaren hadislerin nasıl alınıp nakledildiği başka bir ifadeyle "öğrenim ve öğretim yolları" rivayetin keyfiyeti tabiriyle ifade edilmiştir. Hadisleri usulüne uygun olarak hocadan öğrenmeye tahammül, talebeye öğretmeye de edâ denilmektedir. İkisi birlikte tahammülü'l-ilm kavramıyla ifade edilir.[155]

Hadis münekkitleri, rivayetlerin değerlendirilmesinde hadisin semâ yoluyla alınmasına son derece önem vermişlerdir. Bu amaçla râvilerin hadisleri araştırılmış ve semâ ile alınan hadisler, diğerlerinden tefrik edilmiştir. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*'inin tahammülü'l-ilme ayırdığı kısmında, birçok muhaddis tarafından kabul edilmesi sebebiyle semâyı izah etmeye gerek görmemiştir.[156] Yine aynı eserde Buhârî şunları kaydetmiştir: "Muhaddisin 'haddesenâ', 'ahberenâ' ve 'enbeenâ' sözü" hakkındaki babda bize Humeydî dedi ki: 'İbn Uyeyne'ye göre bu lafızların hepsi aynıdır. İbn Mesûd, "haddesenâ Resûlullah" demiştir.[157]

"Semi'tu" (سمعت) sigası hadisin semâ yoluyla alındığını gösteren bir tahdis ifadesidir. Âlimlerin çoğunluğu, "semi'tu" lafzını semâ metoduna delâlet etmesi bakımından "haddesenâ ve ahberenâ" lafızlarından üstün tutmaktadır. Çünkü bu siga diğer rivayet metotları için kullanılmadığı gibi tedlis amacıyla da zikredilmemiştir.[158] Bununla birlikte İbnü's-Salâh "haddesenâ" ve "ahberenâ"

154 Buhârî, "Vudû'", 33. Bk. İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 575; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 208-209. Buhârî'nin re'ye başvurup da kendisinden rivayette bulunduğu bazı râviler için ayrıca bk. Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları,* s. 38.

155 Zeynuddin Ahmed bin Ahmed Abdillatif ez-Zebîdî, *Sahih'i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi,* ter. Ahmed Naim, Ankara: DİB Yayınları, 1987, s. 13, (Mukaddime), s. 399; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü,* s. 385; Yücel, *Hadis Usûlü,* s. 73, 74, 75.

156 Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi,* İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1996, s. 65.

157 Buhârî, "İlim", 4. Ayrıca bk. Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *el-İlmâ' ila ma'rifeti usuli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ,* thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009, s. 30.

158 Hatîb, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye,* Medine ts., s. 284; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi,* s. 400-402

lafızlarını "semi'tu" lafzından bir yönden üstün görmüştür. O da "semi'tu" sigasında hocanın talebeye hadis rivayet ettiğine ve hitap ettiğine dair bir delil olmadığıdır. Diğer iki sigada ise, talebeye hitap ettiğine ve kendisine rivayette bulunduğuna yönelik bir delil vardır.[159] Ancak muhaddislerin çoğunluğunun, ıstılah bakımından Arap dili uzmanlarına tabi olarak yukarıda zikredilen tabirler arasında bir fark görmeyerek hepsini aynı manada kullanmaya başladıkları ifade edilmiştir.[160]

Buhârî, sahâbenin bu lafızları Hz. Peygamber'den işittikleri rivayetler için kullanmış olduklarını delil göstererek bunun semâya delalet ettiğini söylemiştir. Buhârî *et-Târîhu'l-kebîr*'de semâ konusuna önem vermiştir.[161] *et-Târîhu'l-evsat*'ta da bir rivayeti naklettikten sonra "Muttalib'in Ebû Hureyre'den, Muhammed'in de Muttalib'den semâsı bilinmiyor. Bu nedenle bununla delil getirilmez." demiştir.[162]

el-Câmi'u's-sahîh'te de bazı rivayetlerde bu konuyla ilgili olarak tartışmalar vardır. Mesela *el-Câmi'u's-sahîh*'te Mesrûk'un Ümmü Rumân'dan semâının olup olmaması hakkında bir ihtilaf olduğu ve bu nedenle rivayetin isnadının munkatı olduğu ifade edilmiştir: "Muhammed b. Sellâm→İbn Fudayl→Husayn (ö. 136/751)→Şakîk b. Seleme (ö. 82/627)→Mesrûk (ö. 62/647): Âişe'nin annesi Ümmü Rûmân'a sordum…"[163] Aynî bu rivayetin senedi hakkında ihtilaf edildiğini söylemiştir. Bir görüşe göre munkatıdır. Diğer bir görüşe göre Mesrûk'un Ümmü Rûmân'dan rivayeti mürseldir. İbn Sa'd ve Ebû Hassan ez-Ziyâdî, Ümmü Rûmân'ın hicretin altıncı senesinde Hz. Peygamber hayattayken öldüğünü kaydeder. Buna göre Mesrûk'un ondan semâı söz konusu değildir.[164] Dolayısıyla Mesrûk'un rivayeti munkatı olur. Ebû İshak el-Harbî ve Ebû Nu'aym ise Mesrûk'un ondan işittiğini söylemişlerdir. Ayrıca Aynî, Hatîb'in Mesrûk'tan "Ümmü Rûmân'a soruldu" şeklinde nakledildiğini belirterek sıhhate en uygun olanın bu olduğunu ifade etmiştir.[165]

159 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs,* s. 135.

160 Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları,* çev. M. Yaşar Kandemir, İstanbul: İFAV 2009, s. 64-65; Hâlid b. İbrahim b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecu'l-İmâmi'l-Buhârî fî Sahîhihi,* Riyad: Dâru kunûz İşbîliyâ, 2015/1436, s. 49.

161 Bk. Taş, *Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl Metodu,* s. 40; a.mlf., "Bazı Eserleri Çerçevesinde Buhârî'nin Ricâl İlmindeki Yeri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yl. 21, sy. 1, Elazığ 2016, s. 218-224.

162 Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat,* thk. Teysîr Sa'd Ebû Haymed, Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 2008/1429, I, 293.

163 Buhârî, "Ehâdisü'l-Enbiya", 19.

164 Buhârî, Mesrûk'un Ümmü Rumân'dan işitip işitmediği hakkında bir bilgi vermemiştir. Bk. *et-Târîhu'l-kebîr,* V, 346-347.

165 Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîh-i Buhârî,* thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001, XV, 385. Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Yavuz Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetu'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi,* İstanbul: İSAM., 2009, s. 98-99; Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu,* Ankara: Ankara

Burada Buhârî'nin geliştirmiş olduğu bir yöntemden bahsetmek önem arz etmektedir. Buhârî'nin râvilerin arasında semâın sabit olması durumunda "سمع" (işitti) lafzını kullandığı, sabit olmaması durumunda ise "عن" ('an) lafzını kullandığı tespit edilmiştir. Muan'an bir rivayetin muttasıl sayılabilmesi için râvinin müdellis olmaması ve "'an" lafzıyla kendisinden rivayette bulunduğu kişi ile likasının (karşılaşmasının) mümkün olması şarttır. Muhaddisler bu hususta ittifak olduğunu belirtmişlerdir.[166] Çünkü bir rivayet tedlîs yapan bir kişi kanalıyla ve "an'ane" ile geliyorsa münekkide göre o rivayet müdellestir. Lika ve semânın varlığına delalet edecek destekleyici başka deliller sabit olmadıkça senedin ittisaline hükmedilmez.[167] Yapılan değerlendirmelerde Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inde müdellis râvilerden an'ane ile naklettiği rivayetler semâ gibi kabul edilmiştir. Çünkü Buhârî'nin rivayetleri titizlikle seçtiği ve Hafs b. Gıyâs örneğinde olduğu gibi onun A'meş'ten an'ane ile naklettiği hadisler gibi müdellis râvilerin semâ ile naklettiklerine vakıf olduğu ya da mütâbi'î bulunan hadisleri *el-Câmi'u's-sahîh*'ine aldığı belirtilmiştir.[168] İbn Hacer de A'meş'in hadisinde Buhârî'nin Hafs'a itimat ettiğini ifade etmiştir. Zira Hafs, A'meş'in semâ ile tasrih ettiği ve tedlis yaptığı rivayetleri birbirinden tefrik etmiştir.[169] Ayrıca semâ konusunda hassas davranan Buhârî gibi muhaddisler, müdellis bir râvinin güvenilir ve "haddesenâ" ve "semi'tu" ifadelerinin de vehim ve hatadan uzak olmasına dikkat etmişlerdir. Ancak bu şekildeki semâ ifadelerine itibar edilmiştir. Nitekim tedlis yapmakla tenkit edilmiş olan ve "Ben Zührî'den hiçbir şey işitmedim" diyen Haccâc b. Ertât'ın "Zührî'ye soru sordum" ifadesi Buhârî'ye nakledilince Buhârî bunu reddetmiştir.[170]

Tahammül ve edâ yollarından bir diğeri olan kıraat, talebenin bizzat şeyhe okuması veya başkasının okuduğunu işitmek suretiyle hadisi almasıdır. Bu metotta talebenin kitaptan veya ezberinden okuması, şeyhin de söz konusu hadisi ezberinden veya elindeki yazılı nüshadan takip etmesi arasında fark

Okulu Yayınları, 2013, s. 292-295.

166 Hatîb, *el-Kifâye,* s. 361-362; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 61; İbn Hacer, *Tağlîk,* V, 427; İbn Dakîkul'îd, *el-İktirâh,* s. 20. Ayrıca bk. Abdullah Aydınlı, "Muan'an", *DİA,* İstanbul 2005, XXX, 326; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi,* s. 151-153; Ali b. el-Medînî'nin bu şekilde bir metot geliştirdiği, Buhârî'nin de hocasından bunu aldığı hakkında bk. Âzîz Reşîd Muhammed ed-Dânî, *Üsüsü'l-hüküm ale'r-ricâl hatta nihayeti'l-karni's-salisi'l-hicrî,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006/1427, s. 129.

167 İbn Dakîkul'îd, *el-İktirâh,* s. 20; Ahmed Abdulcebbâr, *Menhecu nakdi'l-hadîs 'inde'l İmâmi'l-Buhârî min hilâli kitâbihi't-Târîhi'l-evsat* (yüksek lisans tezi, 2004), Külliyetu'd-dirâsâti'l-'ulyâ, el-Câmi'âtu'l-Ürdüniyye, s. 52; Hâyik, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 139; Rûmî, *Menhec,* s. 47.

168 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* II, 370; Tehânevî, *Kavâ'id fî ulûmi'l-hadîs,* tah. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Mektebü'l-matbu'âti'l-İslâmiyye, 1984/1404, s. 405.

169 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 566.

170 Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl,* thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1986/1407, s. 160.

yoktur. Talebenin okuduğunu şeyhe arz etmesi sebebiyle muhaddislerin çoğu kıraata arz da demişlerdir.[171]

Âlimlerin çoğunluğuna göre semâ ile kıraat aynıdır.[172] Hadisin aslına uygun olarak naklinde bazı istisnalar[173] dışında semâ ve kıraatın en uygun metotlar olduğunda hadis âlimleri arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Bu sebeple hadis öğrencileri elde ettikleri hadisleri semâ ve kıraat metotlarından biriyle alırken öncelikle rivayet hakkı bulunan hadis hocasından almaya gayret etmişlerdir. Ancak hadis âlimleri arasında sözü edilen iki metottan amaca uygunlukta hangisinin daha öncelikli olduğunu, semânın kıraata tercih edilmesi gerektiğini ileri sürenler olduğu gibi söz konusu iki metodu aynı seviyede kabul eden âlimler de bulunmaktadır.[174] Ancak ilk üç asırda hadislerin aslına uygun olarak naklinde amacı gerçekleştirecek en isabetli metodun semâ olduğu genel kabul görmüş ve muhaddislerin çoğu tarafından tercih edilmiştir. Hadis münekkitleri de rivayetlerin değerlendirilmesinde, hadisin semâ yoluyla alınmasına son derece önem vermişlerdir. Bu amaçla râvilerin hadisleri araştırılmış ve semâ ile aldıkları hadisler diğerlerinden ayırt edilmiştir.[175]

Buhârî, "İlim" bölümünde "Muhaddise kıraat ve arz" hakkında bir babla bu konuya temas etmiştir. Hasan Basrî, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik kıraatın caiz olduğunu söylemişlerdir. Bazıları da Dımâm b. Sa'lebe hadisiyle âlime yapılan kıraate delil getirmişlerdir.[176] Aynî'ye göre kullanımı açısından Buhârî, "kıraat" ve "arz" arasında bir fark görmemektedir. Atıf harfi tefsirîdir.[177] Abdullah b. Mûsâ, Süfyân'dan nakletmiştir: "Muhaddise bir hadis okunduğunda (şayet sen bunu dinliyorsan) 'bu muhaddis bize haber verdi' demende bir sakınca yoktur. Ebû Âsım'ın Mâlik ve Süfyân'dan şunu naklettiğini işittim: Âlime olan kıraat ile âlimin kıraati eşittir."[178]

İbn Hacer bu konuda şöyle demektedir: "Kıraat ve arz arasında umum husus şeklinde bir farklılık bulunduğundan, Buhârî bunları "ve" bağlacı ile bağlamıştır. Çünkü hadis öğrencisinin hadisi okuması (kıraat), arz ve diğer yollardan daha geneldir. Arz yalnızca kıraat yolu ile olur. Çünkü arz, hadis öğrencisinin hocasının huzurunda ona veya başkasına hadis arz etmesi ile olur. Bu kıraatten daha özeldir. İlk dönem âlimlerinin kimi yalnızca hocanın öğrencilerine anlattığı

171 Kâdî İyâz, *el-İlmâ';* s. 31; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi,* s. 406.
172 Kâdî İyâz, *el-İlmâ';* s. 31.
173 Bu konudaki istisnalar hakkında bk. Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi,* s. 61.
174 Bu konudaki farklı görüşler için bk. Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi,* s. 62-66.
175 Yücel, *Hadis Usûlü,* s. 77.
176 Buhârî, "İlim", 6.
177 Aynî, *Umdetu'l-kârî,* II, 24.
178 Buhârî, "İlim", 6. Ayrıca bk. Kâdî İyâz, *el-İlmâ';* s. 31.

hadislere itibar eder, öğrencinin hocasına okuduğu hadislere ise itibar etmezdi. Bu sebeple Buhârî, bunun caiz olduğuna dair bir başlık açarak bu başlık altında Hasan-ı Basrî'nin "Âlime hadis okumakta bir sakınca yoktur" sözünü aktarmıştır. Yine Süfyân-ı Sevrî ve Mâlik'ten isnadlı olarak bunların âlimden işitme ile ona okumayı eşit saydıklarını rivayet etmiştir."[179]

Edâ ve tahammülün dördüncü yolu münâveledir. Münâvele şeyhin, rivayetine izin vereceği bir kitabı öğrencinin eline vermesidir.[180] Buhârî, münâvele ile yapılan rivayeti caiz görmektedir. O "İlim" bölümünde, "Münâvele ve ilim ehlinin ilmi yazarak farklı bölgelere göndermesi konusunda zikredilenler" babında bu konuyu delillendirmektedir. Hz. Osman'ın mushafları çoğaltarak farklı bölgelere göndermesi ve Hz. Peygamber'in komutanlara yazdığı mektuplar bu deliller arasındadır.[181]

İbn Hacer bu hadisi şu şekilde açıklamaktadır: "İmâm Buhârî, semâ ve arz konusunu temellendirdikten sonra cumhur tarafından muteber görülen hadis tahammül yollarını ele almıştır. Münâvele de bunlardan biridir. Münâvele, hocanın öğrencisine (içinde hadislerin bulunduğu bir) kitap vererek, 'Bu benim falancadan işittiğim rivayetlerdir.' veya 'Bu benim yazdığım kitabımdır, bunu benden rivayet et.' demesi suretiyle olur. Arz-ı münâvele öğrencinin (içinde hadislerin bulunduğu) bir kitabı hocasına getirmesidir. Çoğunluk bu şekilde rivayeti caiz görmüştür."[182]

Mükâtebe ise şeyhin kendi işittiği hadislerinden bir kısmını yakında veya uzakta olan bir kimseye yazıp göndermesi anlamında bir terimdir.[183] Buhârî'nin bab başlığındaki "İlim ehlinin ilmi yazması"[184] ifadesi mükâtebeyi caiz gördüğünü göstermektedir. Mükâtebe de hadis tahammül yollarından birisidir. Mükâtebe hocanın kendi el yazısı ile hadis yazması veya yazısına güvendiği bir kişiye yazdırması, ardından bunu kontrol ederek daha sonra öğrencisine göndermesi ve bunu rivayet etmesine izin vermesidir.[185] Buhârî, münâvele ile mükâtebeyi eşit kabul etmiştir.[186]

Hadis rivayetinde yaygın olmamakla birlikte yukarıda zikredilen bu

179 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* I, 179-180. Ayrıca bk. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi,* s. 406-407.
180 Kâdî İyâz, *el-İlmâ',* s. 34-35; Salahattin Polat, "Münâvele", *DİA,* İstanbul 2006, XXXI, 572.
181 Bk. Buhârî, "İlim", 7; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi,* s. 433.
182 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* I, 185-186.
183 Kâdî İyâz, *el-İlmâ',* s. 34-35.
184 Buhârî, "İlim", 39.
185 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs,* s. 173; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi,* s. 441.
186 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* I, 186.

metotlar dışında i'lâm,[187] vasiyet[188] ve vicâde[189] de kullanılmıştır. Ancak münekkit muhaddisler, mezkûr metotların tashif ve hatalara sebep olması nedeniyle râvilerin bu nevi rivayetlerini tespit etmiş ve sahih olmadığını açıklamışlardır.[190] Buhârî de bu usullerden tahammül yolu olarak bahsetmemektedir.[191]

Bu tahammül metotlarından bir diğeri olan icâzet ise semâ ya da arz durumu olmaksızın bir hadisçinin rivayet ettiği hadislerin tamamını veya bir kısmını öğrencinin rivayet etmesine izin vermesidir.[192] Bazı muhaddisler farklı gerekçelerle bu yolla hadis rivayetini kabul etmemişlerdir. Ancak cumhur icâzet yoluyla rivayeti caiz görmüştür.[193] Buhârî'nin muayyen icâzetle yapılan rivayetin sahih olduğunu benimsediği, onun münâvele hükmünde olduğu ifade edilmiştir. Mutlak icâzet, i'lâm, vasiyyet ve vicâde gibi diğer tahammül yolları ise rivayet asrından sonra müteahhir ulemanın bir genişletmesi olarak görülmüştür.[194] İbn Hacer de Buhârî'nin münâvele, mükâtebe, vicâde ve vasiyet konusunda mutlak icâzeti caiz görmediğini ifade etmiştir.[195]

Yine "kale" lafzı da değişik hadis öğrenim metotlarına işaret için kullanılan bir sigadır. Semâ, kıraat, münâvele, icâzet ve vicâde metodu ile rivayet edilen hadisler için kullananlar olduğu gibi söz konusu rivayet lafzı, hadisin kaynağına işaret etmek maksadıyla da kullanılmıştır.[196] Hatîb el-Bağdâdî sözü edilen lafız hakkında sigayı kullanan râviye göre hareket edilmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Yani râvi semâdan başka metotla rivayette bulunmuyorsa sözü edilen siga bu râvi hakkında "haddesenâ" ile eşit düzeydedir. Eğer râvi hem semâ hem de diğer metotlarla hadis alıyorsa, semâ yoluyla aldığı kesinleşmedikçe hadisiyle ihticâc edilmez.[197] İbnü's-Salâh'a göre bu lafız, kesinlik ifade eden sigalardandır ve

187 Hadis rivayet usullerinden biridir. Bk. Mücteba Uğur, "İ'lâm", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 72; Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları,* s. 73-74.

188 Hadis tahammül yollarından biridir. Bk. Halit Özkan, "Vasiyet", *DİA,* İstanbul 2012, XLII, 555-556.

189 Hadis alma yollarından biridir. Bk. Halit Özkan, "Vicâde", *DİA,* İstanbul 2013, XLIII, 100.

190 Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi,* s. 79.

191 Buhârî *et-Târîhu'l-kebîr*'de vicâde yoluyla elde ettiği bir rivayeti nakletmektedir. Bk. III, 338; Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi,* s. 85.

192 Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi,* s. 421; Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri,* s. 70.

193 Hatîb, *el-Kifâye,* s. 316; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs,* s. 151 vd.; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şafiî, *Tedrîbu'r-râvi fi şerhi takrîbi'n-Nevevi,* thk. İrfân el-Aşşâ, Beyrut: Dârul-fikr, 1993/1414, s. 221.

194 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 507; Kâfî, *Menhec,* s. 175.

195 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1421, I, 188.

196 Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi,* s. 97-99; Hüseyin Akgün, *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2014, s.70.

197 Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi,* s. 168 (Hatîb, *el-Kifâye,* s. 326'dan naklen).

sadece sıhhati sabit olmuş hadisleri isnadsız olarak rivayet ederken kullanılır. O, hadisçilerin bu lafzı çoğunlukla müzakere esnasında işittiklerine delâlet için kullandıkları görüşündedir.[198]

Buhârî'nin ise her nerede "قال لي فلان" (bana falan kişi dedi) demiş ise maksadı arz ve münâvele vuku bulduğunu haber vermek olduğunu Ebû Ca'fer Ahmed b. Hamdân en-Nisabûrî iddia etmiş ise de[199] bu ifadeler çoğunlukla müzakere esnasında semâ'an hadisi almaya hamledilmiştir. Bazıları bunları ta'lîk addetmiş, İbn Mende ise icâzete hamletmiştir.[200] İbn Hacer, İbn Mende'nin bu lafzı icâzete hamletmesinin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te "kale li" (bana dedi) şeklindeki ifadelerinin *el-Câmi'u's-sahîh* dışındaki başka eserlerinde "haddesenâ" şeklinde geçtiği görülmüştür.[201] Aynı durumun *et-Târîhu'l-kebîr* için de geçerli olduğu yapılan araştırmalar sonucu tespit edilmiştir.[202] Yine Buhârî bu şekildeki tabirleri mütâbaat, şevâhid ve mevkûf hadisler için kullanmıştır. Buhârî'ye göre bu tabirler icâzet, münâvele veya mükâtebe anlamına geliyorsa râvinin herhangi bir açıklama yapmadan "haddesenâ" demesi caiz olmazdı.[203]

Buhârî'nin sözü edilen sigayı kullanımı hakkında Fuad Sezgin ise şu bilgiyi vermektedir: "Buhârî'nin münhasıran bu tabiri, kitaplarının rivayetini almamış olduğu fakat kendileriyle bir müddet temasta bulunduğu şeyhlerinin kitaplarından nakletmek istediği zaman kullandığını, yakın bir temas gösteren bir zamirin *kâle*'ye ilavesiyle, kendisiyle bu şeyh arasında vaktiyle bu hadisi ihtiva eden kitap üzerinde bir nevi müzakere vuku bulduğuna işaret etmek istediğini anlamak mümkündür."[204] Ahmet Yücel de Fuad Sezgin'in değerlendirmesine ilâve olarak, hadisin hangi metotla alındığını değil de kime izafe edildiğini ifade etmek ve Resûlullah'a ait merfû hadis olduğunu göstermek için de kullanıldığını ifade etmiştir.[205]

Buhârî kendine göre sahih sayılması için aradığı şartlara sahip olmakla birlikte hadisin ifade ettiği fıkhî manadan dolayı istişhâd ve mütâbaat maksadıyla almak zorunda kaldığı hadisleri mu'allak olarak zikretmiştir.[206] Ebü'l-Abbâs

198 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs,* s. 68-70, 103.
199 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs,* s. 70.
200 Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi,* s. 440; İbn Ubeyd, *Tahrîc,* I, 254.
201 İbn Hacer, *Tağlîk,* II, 10; a.mlf., *en-Nüket,* II, 601.
202 İbn Ubeyd, *Tahrîc,* I, 251; Ahmed, *Menhec,* s. 35.
203 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* I, 188; a.mlf., *Tağlîk,* II, 10; İbn Ubeyd, *Tahrîc,* I, 254.
204 M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956, s. 129.
205 Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi,* s. 91-92.
206 Ebû Zekeriyya Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Mâ temessu ileyhi hâcetu'l-kârî li Sahîh'i İmâmi'l-Buhârî,* thk. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts., s. 51; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 10; Hüseynî, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 94.

el-Kurtubî (ö. 656/1258) Buhârî'nin kitabında ancak müsned ve sahih olarak bildiği hadisleri ta'lîk olarak rivayet ettiğini ifade etmiştir. Ancak Buhârî kitabının aslından olan hadislerin taşıdığı şart ile bu şartları taşımayan hadisler belli olsun diye onları mu'allak olarak bırakmıştır.[207]

Buhârî özellikle bab başlıklarında, bazı hadisleri sahâbe ve sonraki nesillerden olan âlimlerin sözlerini, isnadsız olarak çokça zikretmiştir. Eserde bin üç yüz kırk bir mu'allak hadis yer almıştır. Bu mu'allak rivayetler eğer cezm[208] sigasıyla nakledilmişse, Buhârî'ye göre bu rivayetler sahihtir. Temriz[209] sigası ile aktarılmış ise Buhârî bu rivayetler hakkında sıhhatine dair bir hüküm belirtmemiştir.[210] İbnü's-Salâh kesinlik ifade eden siga ile rivayet edilmeyenlerin sıhhatine hükmedilemeyeceğini ve bunların Buhârî'nin şartını taşımadığını ifade etmiştir. Çünkü bu sigaların daha çok zayıf hadisler için kullanıldıklarını belirtmektedir. Cezm sigası ile nakledilen hadislerin ise *el-Câmi'u's-sahîh*'in şartlarına uygun olduğunu ve isnadında kopukluk bulunmadığını, Buhârî'nin bu tür hadisleri mu'allak olarak rivayet etmesinin hadisi *el-Câmi'u's-sahîh*'in başka bir yerinde muttasıl olarak rivayet etmesinden ya da başka sebeplerden kaynaklandığını ifade etmiştir.[211] Bazı münekkitler tarafından Buhârî'nin bu tasarrufu eleştirilmiş, bazı âlimler ise bu eleştirilere cevap vermişlerdir. Buhârî bu şekildeki hadislerden yüz altmışı dışındakilerin senedlerini başka bablarda muttasıl olarak zikretmiştir. Yine İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lîk* adlı eserinde mu'allak rivayetlerin muttasıl senedlerini bir araya getirmeye çalışmıştır.[212]

Hadis tahammül ve edâ yolları hakkında bazı bilgiler ile Buhârî'nin bu metotlar hakkındaki değerlendirmelerini bu şekilde zikrettikten sonra aşağıda Buhârî'nin, irsâl yapması ya da semâının olmaması gibi nedenlerle tenkit edilen râviler ile bunlara ait değerlendirmelere ve Buhârî'nin bu râvilerden rivayet edip etmediğine dair bazı örnekler vermek istiyoruz:

---

207 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *en-Nüket 'alâ mukaddimeti İbnü's-Salâh,* tah. Zeynel'abidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Riyad: Mektebetu advâu's-selef, 1998/1419, I, 253.

208 Hadisi başkasına naklederken kullanılan ve onun hocadan muteber bir yolla alındığını kesin olarak gösteren kalıp ifade sîgadır. Bk. Abdurrahman b. İbrâhim el-Humeysî, *Mu'cemu ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî,* Cidde: Dâru İbn Hazm, ts., s. 84; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü,* s. 55; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 51.

209 Hadisin hocadan muteber bir yolla alınmış olduğunu kesin olarak göstermeyen ve çoğunlukla meçhûl fiillerle yapılmış olan edâ sîgasıdır. Zayıf hadisler bu tür sîgalarla rivayet edilirler. Bk. Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü,* s. 402; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 316.

210 Itr, *Menhec,* s. 375-377; Abdülganî, *el-İmâmu'l-Buhârî,* s. 187.

211 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs,* s. 24-25, 68.

212 Nevevî, *Mâ Temessu,* s. 52, 91, 92; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 21, 659; Kandemir, "el-Câmi'u's-Sahîh", *DİA,* İstanbul 1997, VII, 115-116; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları,* s. 117 vd.

1. Evs b. Abdullah er-Rib'î Ebü'l-Cevzâ (ö. 183/799):[213] İrsal yapması sebebiyle tenkit edilmiştir. Münekkitler tarafından sika olduğu nakledilmiştir.[214] İbn Adî *el-Kâmil* adlı eserinde Buhârî'nin onun hakkındaki tenkidini şöyle açıklamaktadır: "Yani o İbn Mesûd, Âişe ve bu ikisi dışındakilerden işitmemiştir."[215] Buhârî'nin Evs'ten bir rivayet tahric ettiği tespit edilmiştir.[216]

2. Sümâme b. Abdullah el-Ensârî (ö. ?110/728): Ahmed b. Hanbel, Nesâî, İclî tevsîk etmiştir.[217] Enes'in "Sadâkât" hakkındaki hadisinde semâ olmadığı ile ilgili olarak eleştirilmiştir. Buhârî onun Enes'ten semâının olduğunu ifade etmiştir.[218] Bu durumun hadisin sıhhatine bir zararının olmadığı belirtilmiştir. Bir grup muhaddis de onunla ihticâc etmiştir.[219]

3. Hakem b. Nafi' el-Hımsî (ö. 222/836): Sika olduğu nakledilmiştir.[220] Bazıları Şu'ayb b. Ebû Hamza'dan semâı hakkında tenkit etmiştir. Buhârî ise Şu'ayb'dan semâ ettiğini belirtmiştir.[221] Münâvele ya da mücerret izin olduğu da söylenmiştir. Fadl b. Gassân, Yahya b. Maîn'den şunu aktarmaktadır: "Ben Ebü'l-Yemân'a Şu'ayb hadisi hakkında sordum. Onun münâvele olmadığını söyledi."[222] Ebû Zür'a er-Râzî de Ebü'l-Yemân'ın Şu'ayb'dan sadece bir hadis işittiğini ifade etmiştir. İbn Hacer ise şöyle demiştir: "Eğer bu sahihse icâzetle rivayetin sıhhatine delildir. Ancak "Ahberenâ" (أخبرنا) lafızlarının hepsinde bunu söylüyorsa böyledir."[223] Zehebî, "Hakem b. Nafi''nin Şu'ayb'den icâzetle beraber naklettiği rivayetler ile *Sahîhayn* sahibleri sika ve itkanından dolayı ihticâc etmişlerdir." demiştir.[224] *el-Câmi'u's-sahîh*'te iki yüz yetmiş üç rivayetinin olduğu, bunların yedisi hariç diğerlerinin de Şu'ayb'dan aktardıkları olduğu tespit edilmiştir.[225] Şu'ayb'dan nakillerinin hepsi de Zührî'den naklettiğidir. Kırk sekiz rivayeti ise Ebî'z-Zinâd'dandır.[226]

---

213 Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* II, 16.

214 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* II, 304-305; Ebî'l-Hasan Ahmed b. Abdillah b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetu's-sikat,* thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî, ts., I, 237; İbn Hacer, *Takrîb,* s. 116.

215 İbn Adî, *el-Kâmil,* I, 411.

216 Buhârî, "Tefsîr" (Necm Sûresî), 2; Kelâbâzî, *Ricâl,* I, 102; Bâcî, *et-Ta'dîl,* I, 398; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 558.

217 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* II, 466; İbn Hibbân, *es-Sikât,* IV, 96; İclî, *Ma'rife,* I, 261; İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdâdî, *Târîhu esmâi's-sikât mimmen nukile anhumu'l-ilm,* nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Kuveyt 1984, s. 53.

218 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* II, 177.

219 Zehebî, *Mîzân,* II, 94-95; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 561.

220 İbn Hibbân, *es-Sikât,* VIII, 194; İclî, *Ma'rife,* I, 313.

221 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* II, 344.

222 Kelâbâzî, *Ricâl,* I, 198-199; Bâcî, *et-Ta'dîl,* I, 530; Mizzî, *Tehzîb,* VII, 146 vd.

223 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 567; a.mlf., *Tehzîb,* II, 379-380.

224 Zehebî, *Mîzân,* II, 348-349.

225 Bk. Buhârî, "Bed'ul-vahy", 1; "İmân", 41.

226 Kelâbâzî, *Ricâl,* I, 198-199; Bâcî, *et-Ta'dîl,* I, 530; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 178-179.

4. Abdullah b. Muhammed b. Ebû'l-Esved el-Basrî (ö. 223/837): Sika ve hâfız olup *el-Câmi'u's-sahîh*'te yirmi rivayetinin bulunduğu tespit edilmiştir.[227] Buhârî'nin Abdullah'ın küçükken Ebû Avane'den semâıyla ilgili olarak rivayetlerini tahric etmekten kaçındığı belirtilmiştir.[228]

5. Halâs b. Amr el-Hicrî (ö. ?): Münekkitler tarafından tevsîk edilmiştir. Mürsel rivayetinin olduğu da söylenmiştir. Ebû Dâvûd, Ahmed b. Hanbel'den onun Ebû Hureyre'den işitmediğini nakletmiştir.[229] Onun Buhârî'deki rivayetinin Muhammed b. Sîrîn'le birlikte mukârin olarak iki hadis olduğu tespit edilmiştir.[230]

6. Amr b. Ali el-Fellâs (ö. 249/863): Sika hâfız olarak değerlendirilmiştir. Mesleme b. Kâsım, Ali b. el-Medînî'nin onu tenkit ettiğini ifade etmiştir. O Yezîd b. Zürey''den olan rivayetlerinde ta'n edilmiştir.[231] Buhârî de onun Yezîd b. Zürey''den hadis işittiğini ifade etmiştir.[232] Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'teki Amr b. Ali'den naklettiği rivayetlerde onun Yezîd b. Zürey''den bir şey tahric etmediği tespit edilmiştir.[233]

7. Kabîsa b. Ukbe el-Kûfî (ö. 215/830): Sadûk olmakla birlikte bazen muhalefet etmiştir. Firyabî, onu Süfyân es-Sevrî'nin yanında küçükken gördüğünü söylemiştir.[234] Buhârî, onun Süfyân es-Sevrî ve Müs'ir'den hadis işittiğini ifade etmiştir.[235] Buhârî'nin onun Süfyân es-Sevri'den naklettiği hadisleri tahric ettiği görülmektedir. Başka hadis imamlarının da söz konusu rivayetleri nakletmede ona muvafakat ettiği ve mezkûr râvinin bazı rivayetlerinin de mütâbaatının olduğu zikredilmiştir.[236]

8. Ahmed b. İsa b. Hassân el-Mısrî (ö. 243/857): Sadûk olmakla birlikte bazı semâ'ında tenkit edilmiştir.[237] Buhârî, İbn Vehb'den hadis işittiğini belirtmiştir.[238] *el-Câmi'u's-sahîh*'te dört rivayetinin olduğu tespit edilmiştir.[239] Onun bazı semâı

---

227 Bk. Buhârî, "Ezân", 126; "Hac", 75. Ayrıca bk. Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 179-181.
228 İbn Hacer, *Tehzîb,* VI, 6; a.mlf., *Hedyu's-sârî,* s. 589; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 179-181.
229 İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ,* I, 255; Zehebî, *Mîzân,* II, 448.
230 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* s. 570; a.mlf., *Tehzîb,* III, 152-153. Ayrıca bk. Mizzî, *Tehzîb,* VIII, 364 vd.; Kelâbâzî, *Ricâl,* II, 871; Bâcî, *et-Ta'dîl,* II, 577.
231 Mizzî, *Tehzîb,* XXII, 162 vd.; İbn Hacer, *Tehzîb,* VIII, 70-71; Moğultay b. Kılıç, *İkmâl,* X, 232-233.
232 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VI, 355.
233 Buhârî, Vudû' 35. Ayrıca bk. Kelâbâzî, *Ricâl,* II, 546-547; Bâcî, *et-Ta'dîl,* III, 1104; Dâ'ûr, *Şuyûh*, s. 193.
234 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* VII, 126-127; Zehebî, *Mîzân,* V, 465.
235 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VII, 177.
236 Kelâbâzî, *Ricâl,* II, 621; Bâcî, *et-Ta'dîl,* III, 1206-1207; Mizzî, *Tehzîb,* XXIII, 481 vd.; Dâ'ûr, *Şuyûh,* s. 184-185.
237 Zehebî, *Mîzân,* I, 268-269; Moğultay b. Kılıç, *İkmâl,* I, 97.
238 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* II, 6.
239 Buhârî, "Hac", 2, 78; "Umre", 11; "Tefsîr", (Ahkâf Sûresi) 2.

hakkındaki eleştirileri Buhârî'nin reddettiği belirtilmiştir.[240]

Yukarıdaki değerlendirmelere göre Buhârî, eda ve tahammüldeki bazı kusurlar dolayısıyla tenkit edilen râvilerin rivayetlerini seçerek almış, râvinin tenkit edilen hususlarından kaçınmıştır. Yine Buhârî'nin bazı münekkitlerin bir kısım râviler hakkındaki tenkitlerine katılmadığı da görülmektedir. Yani Buhârî söz konusu bu râvilerle ilgili olarak içtihat ederek bir değerlendirmede bulunmuş ve bu değerlendirmeye göre de *el-Câmi'u's-sahîh*'te asıl, ta'lîk ve makrûn olarak rivayet etmiştir.

Bu başlık altında tedlis nedeniyle tenkit edilen râviler de bulunmaktadır. Bu nedenle Buhârî'nin tedlis konusundaki tavrına da genel hatlarıyla işaret edilecektir. Tedlis, sözlükte "bir şeyin kusurunu gizlemek"[241] anlamında terim olarak, "Râvinin görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunması" demektir. Tedlîs yapan râviye müdellis, tedlîsle rivayet edilen hadise müdelles denir.[242] Şu'be tedlisi yalanın kardeşi olarak zikretmiştir. İbnü's-Salâh, Şu'be'nin bu ifadesini ifrat olarak kabul etmiş ve bunun tedlisten sakındırmak ve nefret ettirmek için söylenmiş mübalağalı bir ifade olduğunu belirtmiştir.[243] Vekî' b. Cerrâh ise tedlisin önemli bir illet, ciddi bir kusur olduğunu ifade sadedinde, "Elbisede bile tedlis helal değildir. Hadiste nasıl olur?" demiştir. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre tedlis, sahibinin bütün hadislerinin reddedilmesine sebep olan yalancılık değildir. Zira müdellisin "عن فلان" yani "falandan nakledildiğine göre" ifadesi yalan değil, sadece kendisinden hadis işitilen kimsenin gizlenmesidir.[244] Kısaca tedlis, hadiste ittisalın olmadığını gösteren önemli bir illettir. Ancak tedlis, bir şekilde râvinin rivayetlerine zarar verse de yalan olarak kabul edilmediği için râvinin güvenilirliğini tamamen ortadan kaldırmamakta, müdellisin tedlis yapmadığı diğer rivayetleri kabul edilmektedir.[245] Nitekim Velîd b. Müslim hakkında "Tedlisi çok yapmakla birlikte sikadır" değerlendirmesi yapılmıştır.[246]

240 İbn Hacer, *Tehzîb,* I, 56-57; Dâ'ûr, *Şuyûh*, s. 202-205.

241 Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh,* Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2014/1435, s. 197; İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem el-Ifrikî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dârusadr, ts., VI, 86; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs,* thk. Abdülkerîm el-Azbâvî, Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 1965/1385, XVI, 84.

242 İbn Dakîkul'îd, *el-İktirâh,* s. 20; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi,* s. 163; Bünyamin Erul, "Tedlîs", *DİA,* İstanbul 2011, XL, 262.

243 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs,* s. 74-75; İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu ileli't-Tirmizî,* thk. Nûreddîn Itr, Dâru'l-melâh, I, 357.

244 İbn Receb, *Şerhu ilel,* I, 356-357.

245 Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu,* s. 184; Halil İbrahim Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi,* İstanbul; Elif Yayınları, 2015, s. 107.

246 İbn Hacer, *Takrîb,* s. 584.

Buhârî, hakkında tedlisle ilgili en ufak bir şüphe olan şahısları terk ettiğini kendisi ifade etmiştir.[247] Bu bağlamda Buhârî'nin tedlîs ile suçlanamayacağı, tedlisten en uzak kişilerden birinin de Buhârî olduğu ifade edilmiştir.[248]

Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*'de tedlîs yapan bazı kişileri zikretmiş ve onlardan rivayet etmemiştir. Örnek verecek olursak Rebî' b. Subeyh Ebû Hafs el-Basrî hakkında Ebü'l-Velîd dedi ki: "Rebî' tedlîs yapmamıştır. Mübârek ondan daha çok tedlîs yapmıştır."[249] Ali b. Gurâb Ebü'l Hasan el-Fezârî el-Kûfî hakkında Ahmed b. Hanbel onun tedlîs yaptığını söylemiştir.[250]

Buhârî'nin tedlîse karşı tavrı bu şekilde olmakla birlikte kaynaklarda tedlîs yapmakla bilinen râvilere karşı Buhârî'nin değerlendirmeleri ve bu râvilerden *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etme durumu ile ilgili olarak aşağıdaki tablo hazırlanmıştır:

No	Râvinin Adı	Buhârî'nin Değerlendirmesi	Buhârî'nin Rivayet Etme Durumu
1	Abdullah b. Lehîa (ö. 174/790)[1]	Yahya b. Saîd'den "Onun görmediğini" söylemiştir.[2]	Rivayet etmiştir.[3]
2	Abdulvehhâb b. Atâ el-Haffâf[4]	"ليس بالقوي عندهم"[5]	*Halku ef'âli'l-ibâd*'da rivayet etmiştir.[6]
3	Abdurrahman b. Muhammed el-Muhâribî (ö. 195/810)[7]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[8]	Rivayet etmemiştir.
4	Amr b. Abdullah Ebû İshâk (ö. 127/744)[9]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[10]	Rivayet etmiştir.[11]
5	Hafs b. Gıyâs el-Kûfî (ö. 194/810)[12]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[13]	Rivayet etmemiştir.[14]
6	Hammâd b. Üsâme (ö. 201/816)[15]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[16]	Rivayet etmiştir.[17]
7	Hişâm b. Hassân (ö. 147/764)[18]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[19]	Rivayet etmiştir.[20]
8	Hişâm b. Urve (ö. 146/763)[21]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[22]	Rivayet etmiştir.[23]

247 Hatîb, *Târîh,* II, 346; İbn Hacer, *Tağlîk,* V, 400; İbn Asâkir, *Târîh*, LII, 77; Mübârekpûrî, *Sîret,* II, 583; İbn Ubeyd, *Tahrîc,* I, 255.

248 Hatîb, *Târîh,* II, 25; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh,* thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., I, 15 (muhakkikin girişi); İbn Kayyim el-Cevziyye Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşki el-Hanbelî, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi'ş-şeytân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Kahire: Mektebetu dâru't-turâs, 1961, I, 277; İbn Ubeyd, *Tahrîc,* I, 255.

249 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* III, 242-243.

250 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VI, 291-292.

9	İkrime b. Ammâr[24]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[25]	Ta'lîk olarak rivayet etmiştir.[26]
10	Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770)[27]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[28]	Rivayet etmiştir.[29]
11	Muhammed b. Amr b. Alkame (ö. 144/761)[30]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[31]	Rivayet etmiştir.[32]
12	Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 156/773)[33]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[34]	Rivayet etmiştir.[35]
13	Sâlim b. Ebû'l-Ca'd (ö. 197-198/813)[36]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[37]	Rivayet etmiştir.[38]
14	Yezîd b. Ebû Ziyâd[39]	Herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[40]	Rivayet etmemiştir.[41]
15	Zekeriyya b. Ebû Zâide (ö. 148/765)[42]	Yahya el-Kattân'ın "ليس به بأس" dediğini nakletmiştir.[43]	Rivayet etmiştir.[44]

Tablo: Tedlis Yapmakla Tenkit Edilen Bazı Râviler ve Buhârî'nin Değerlendirmesi
(E.N.:Tablo içindeki notlar, makale sonunda verilmiştir.)

Tabloya göre kaynaklarda tedlis yapmakla tenkit edilmiş râviler hakkında Buhârî bazen münekkitler tarafından yapılmış diğer tenkitleri aktarmış bazen de kendisi bir değerlendirmede bulunmuştur. Bununla birlikte onun herhangi bir değerlendirme yapmadığı da görülmektedir. Buhârî bu şekilde değerlendirdiği râvilerden bazen *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etmiş, bu rivayetlerin bir kısmı ta'lîk olarak tahrîc edilmiştir. Bazen de Buhârî bu râvilerden *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı *el-Câmi'u's-sahîh* dışındaki diğer eserlerinde rivayet etmiştir. Buhârî'nin tedlîs yapan râvilere karşı durumu şöyle özetlenmiştir:

1- Buhârî, tedlîsle tenkit edilen bazı kişilerden hadis tahric etmiştir. Bu durum tedlîsin, rivayetin reddedilmesine ve adâletin zedelenmesine sebep olacak bir cerh olmamasını gerektirir.

2- Buhârî, bu râvilerden ta'lîk ve istişhâd babından tahric etmiştir.

3- Buhârî, bazı müdellislerden asıl hadislerde de ihticâc babından tahric etmiştir. Ancak bu durum ya semâsının tasrih edilmesiyle, ya mütâbaat nevinden ya da müdellislerin sikalardan tedlîs yapmasıyla gerçekleşmiştir.[251]

Sonuç

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserine sadece sahih rivayetleri aldığı yani adâlet ve zabt şartlarına haiz râvileri titizlikle seçerek onlardan hadis naklettiği

251 Bk. İbn Receb, *Şerhu ilel,* II, 751; Tehânevî, *Kavâ'id,* s. 159; Kâfî, *Menhec,* s. 206; Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi,* s. 114-116. Ayrıca bu konuda yapılmış bir araştırma için bk. Avvâd el-Halef, *Rivâyâtü'l-müdellisîn fi Sahîhi'l-Buhârî,* Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ts.; Kâfî, "et-Tahkîk fi't-tihâmi'l-İmâmi'l-Buhârî bi't-tedlîs", y.y., ts., s. 45-59.

malumdur. Ayrıca senedde kopukluk olmaması gibi hadisin olmazsa olmaz şartları arasında yer alan özelliklerin Buhârî'nin ricâlle ilgili eserlerinde önemle üzerinde durulan konular olduğu da bilinmektedir. Bununla birlikte *el-Câmi'u's-sahîh*'in ricâlinin zabt açısından aynı mertebede olmadığı görülmektedir. Söz konusu râvilerin bir kısmı hâfız ve sika, bir kısmı ise bu râvilerin altındaki tabakalardadır.

Buhârî'nin tenkit edilen râvilerine karşı yapılmış değerlendirmeler şöyle özetlenebilir: Buhârî, tenkit edilen hocalarından rivayetleri seçerek almıştır. Bu bağlamda o ricâl, cerh-ta'dîl ve ilelü'l-hadis ilimlerinde otorite olması neticesinde bu ilimlerden yararlanarak büyük bir tetkik ve araştırma sonucu râvilerini ve rivayetlerini seçerek tahric etmiştir. Buhârî'nin tenkit edilen hocalarından rivayetlerindeki tercihi, onları seçmesinin çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Bu rivayetlerin sikaların rivayetine muvafakatı ya da hadisin aslının meşhur/ma'rûf olması gibi hususlar örnek olarak zikredilebilir. Buhârî tenkit edilen hocalarından rivayetlerinde ihticâc da etmiştir. Buhârî'nin râvi hakkındaki o tenkidin sahih olmadığını düşündüğü ya da bu tenkidin râvinin adâlet ve zabtına etki etmediği söylenebilir. Yine Buhârî'nin râvinin tenkit edildiği hususun zıddına rivayetler naklettiği böylece o râvideki töhmetin ortada kalkmasını ya da söz konusu töhmetin râvi hakkında doğru olmadığını düşündüğü de belirtilmiştir. *el-Câmi'u's-sahîh*'te tenkit edilen bu seksen kişinin çoğunun, Buhârî'nin görüştüğü, beraber olduğu, dolayısıyla durumlarını iyi bildiği kendi hocaları olduğu, onların rivayetlerine muttali olduğu, bu rivayetlerin iyisini kötüsünü ayırdığı da nakledilmiştir.

Buhârî'nin tenkit edilen râvilerden rivayet hususundaki metodu ise bu râvilerden ta'lîk ve mütâbaat rivayet etmek, o konudaki âlî isnadı elde etmek, en sika râvilerin söz konusu râviden rivayet etmesi ile en sahih isnada (esahhü'l-esânid) ulaşmak, garib ve ferd rivayetlerden kaçınmak şeklinde de özetlenebilir. Diğer bir husus ise Buhârî'nin tenkit edilen hocalarından rivayeti de genel olarak azdır. Bu râviler ile *Kütüb-i Sitte* imamları da ihticâc etmiştir.

Buhârî'nin râvileri hakkında tenkitler olmasına rağmen bu tenkitlerle ilgili klasik ve çağdaş dönemde yapılan araştırma ve değerlendirmelere göre onun *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserine atfedilen ilmî payenin haklı olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu muhalled eseri diğer hadis külliyatından ayıran özellik, başta musannifinin hadis ilminde uyulması gereken şartlara en üst seviyede riâyet etmesi, titiz olması ve ihtiyatı elden bırakmaması ve bunun sonucunda da onda tenkit ve problemlerin daha az olmasıdır.

TABLOYA AİT NOTLAR

1 Süyûtî, *Kitâbu Esmâi'l-müdellisîn*, thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan en-Nassâr, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992/1412, s. 66; Sıbt İbnü'l-Acemî eş-Şafiî, *et-Tebyîn li esmâi'l-müdellisîn*, thk. Yahya Şefîk, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986, s. 36. Ayrıca bk. Nihat Dalgın, "İbn Lehîa", *DİA,* İstanbul 1999, XX, 159; Muhammed Eslem Muhammed Ekber Ali, "İbn Lehîa ve hukmu rivâyatihi 'inde'l-muhaddisin", *Savtu'l-ümme, 1430/2008, s. 58-59.*

2 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr, V, 182-183.*

3 Mizzî, *Tehzîb*, XV, *502;*

4 Süyûtî, *Esmâ*, s. 74. Yahya b. Maîn "sika", "لا بأس به", "يكتب حديثه" demiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 399; Mizzî, *Tehzîb*, XVIII, 512-513.

5 Buhârî, *ed-Duafâ*, *s. 80.*

6 İbn Hacer, *Tehzîb*, V*I, 398.*

7 Süyûtî, *Esmâ*, s. 72; Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebü'l-Vefa İbrahim b. Muhammed b. Halil eş-Şâfiî, *et-Tebyîn li esmâi'l-müdellisîn,* thk. Yahya Şefik Hasan Beyrutî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986/1406, s. 38.

8 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* V, 347.

9 Süyûtî, *Esmâ*, s. 77. Diğer değerlendirmeler için bk. İclî*, Ma'rife,* II, 179; İbn Hacer, *Lisân,* VII, 326.

10 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr, VI, 347-348.*

11 Bâcî, *et-Ta'dîl*, III, 1100; Kelabâzî*, el-Hidâye,* II, 544.

12 Süyûtî, *Esmâ*, s. 42; Sıbt İbnü'l-Acemî*, et-Tebyîn,* s. 22; İbn Hacer, *Kitâbu Ta'rîf ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs,* thk. Ahmet b. Ali el-Mübârekî, Riyad 1993/1414, s. 79-80. Hafs, hadis münekkitlerince sika kabul edilmekle birlikte tedliste bulunmakla da itham edilmiş, ömrünün sonlarına doğru hâfızasının zayıfladığı ve bu dönemde rivayet ettiği hadislerin ihtiyatla karşılanması gerektiği belirtilmiştir. Bk. Saffet Köse, "Hafs b. Gıyâs," *DİA,* İstanbul 1997, XV, 118.

13 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* II, 370.

14 Kelâbâzî, *Ricâl*, I, 181; Bâcî, *et-Ta'dîl*, I, 512.

15 İbn Sa'd " كان ثقة مأمونا كثير الحديث يدلس "
(sika, me'mûn, tedlîs yapmış), İclî ve İbn Hibbân *es-Sikât*'ta zikretmişlerdir. Bk. İbn Hacer*, Tehzîb,* III, 3-4; Mizzî, *Tehzîb,* VII, 222-223.

16 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* III, 28.

17 Bk. Buhârî, "İlim", 20.

18 Süyûtî, *Esmâ*, s. 98. Diğer değerlendirmeler için bk. İclî, *Ma'rife*, II, 328; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, IX, 54-56.

19 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VIII, 197-198.

20 Bk. Buhârî, "Hayz", 12.

21 Süyûtî, *Esmâ*, s. 100. Ayrıca bk. M. Yaşar Kandemir, "Hişâm b. Urve*", DİA,* İstanbul 1998, XVIII, 155-156.

22 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VIII, 193-194.

23 Bk. Buhârî, "Bed'ül-vahy", 2.

24 Süyûtî, *Esmâ*, s. 75; Sıbt İbnü'l-Acemî, *et-Tebyîn*, s. 43. Diğer değerlendirmeler için bk. Ukaylî, *ed-Duafâ,* III, 378; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh,* VII, 10-11; İbn Hibbân, *es-Sikât,* V, 233; İclî, *Ma'rife,* II, 144.

25 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* VII, 50.

26 Buhârî, "Edeb", 73. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 232; Mizzî, *Tehzîb,* XX, 263.
27 Süyûtî, *Esmâ*, s. 94. Hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbrahim Hatiboğlu, "Ma'mer b. Râşid", *DİA,* Ankara 2003, XXVII, 552-554.
28 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VII, 378-379.
29 Bâcî, *et-Ta'dîl*, II, 817;
30 Süyûtî, *Esmâ*, s. 105. Diğer değerlendirmeler için bk. Cûz*cânî, Ahvâlu'r-ricâl,* s. 141; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 377;
31 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, I, 191-192.
32 Bâcî, *et-Ta'dîl*, II, 732; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 333.
33 Süyûtî, *Esmâ*, s. 50; Sıbt İbnü'l-Acemî, *et-Tebyîn,* s. 26. İbnü'l-Medînî, tanınmış sika âlimlerin rivayet ettiği hadislerin altı muhaddisin elinde bulunduğunu, bu hadisleri onlardan on iki kişinin devraldığını söylemekte ve İbn Ebû Arûbe'yi bu on kişi arasında zikretmektedir. Hâfızasının zayıfladığı vefatından önceki yıllar dışında rivayetlerinde güvenilir kabul edilen İbn Ebû Arûbe'yi Yahya b. Saîd el-Kattân, Yahya b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî, Nesâî, İbn Hibbân ve İbn Adî sika olarak nitelendirmektedir. Hocası Katâde gibi onun da gizli bir kaderî olduğu ileri sürülmüşse de dâî olmadığı veya bu inancından daha sonra vazgeçtiği dikkate alınarak bu açıdan tenkit edilmemiştir. Ancak tedlîs yapması sebebiyle eleştirilmiş, isnad tedlîsi yaparak rivayet ettiği hadisler zayıf sayılmıştır. Sahîhayn'da yer alan rivayetlerinin hâfızasının zayıflamasından önceki döneme ait olduğu bilinmektedir. Bk. Mehmet Ali Sönmez, "İbn Ebû Arûbe", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 421.
34 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, III, 504-505.
35 Bk. Buhârî, "Şirket", 5. Ayrıca bk. Bâcî, *et-Ta'dîl*, III, 1228.
36 Süyûtî, *Esmâ*, s. 50; Sıbt İbnü'l-Acemî, *et-Tebyîn,* s. 25. İbn Hibbân *es-Sikât'*ta zikretmiş, İbn Sa'd da sika olduğunu söylemiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîb,* III, 373-374.
37 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, IV, 107.
38 Buhârî, "Vudû'", 8.
39 Süyûtî, *Esmâ*, s. 108. Diğer değerlendirmeler için bk. İbn Ebî Hâtîm*, el-Cerh,* IX, 265; İclî, *Ma'rife*, II, 364.
40 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VIII, 333.
41 İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 287; Mizzî, *Tehzîb*, XXXII, 135.
42 Süyûtî, *Esmâ*, s. 48; Sıbt İbnü'l-Acemî, *et-Tebyîn,* s. 24. Ebû Zür'â Zekeriyya hakkında "صويلح" (hadisi delil olarak kullanılabilir) olmakla birlikte tedlîs yaptığını söylemiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 288; Mizzî, *Tehzîb,* IX, 359. Sika olması hakkında bk. İbn Hibbân, *es-Sikât,* VI, 334; İclî, *Ma'rife*, I, 370.
43 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, III, 421.
44 Buhârî, "Fedâilu Ashâbi'n-nebî", 6; Bâcî, *et-Ta'dîl*, II, 623.

KAYNAKÇA

Akyüz, Ali, "İmâm Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması"*, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, yl. 2003, sy. 11, s. 161-176.

Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1997.

Atuv, Muhammed Evlâd, *Mustalâhatu'l-cerh ve't-ta'dîl ve tatavvuruha't-târîhiyyu fi't-turâsi'l-matbu'î li'l-İmâmi'l-Buhârî ma'a dirâsetin mustalâhiyyetin*, Fas: Dâru's-selâm, 2013/1434.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2009.

A'zamî, Muhammed Ziyaurrahman, *Dirâsât fi'l-cerh ve't-ta'dîl,* Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1995/1415.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece anhu'l Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh,* thk. Ahmed Libzar, y.y., ts.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî, *el-Câmi'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih,* thk. Şu'ayb Arnaût vd., Beyrut: er-Risâletu'l-âlemiyye, 1432/2011.

Kitâbu't-Târîhi'l-kebîr, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts., I-IX.

Kitâbu't-Târîhi'l-kebîr, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008/1429, I-IX.

et-Târîhu'l-evsat, thk. Teysîr Sa'd Ebû Haymed, Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 2008/1429, I-V.

Kitâbu'd-Duafâi's-sağîr, (Nesâî'nin *ed-Duafâ*'sı ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406.

Dâ'ûr, Müyesser Receb Muhammed, *Şuyûhu'l-Buhârî el-mütekellem fîhim fi'l-Câmi'i's-sahîh dirâseten nakdiyyeten tahliliyyeten* (doktora tezi, 2010), el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye.

Dayhan, Ahmet Tahir, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler* (yüksek lisans tezi, 1995), DEÜSBE.

Demirel, Hârûn Reşit, İbn Hacer'in *Takrîbu't-Tehzib*'de Buhârî'nin Bid'at ehli Olmakla Cerh Edilen Râvilerinden Bahsetmesi ve *Hedyu's-sârî*'de (Mukaddime) Müdafası, *EKEV.,* c. II, sy. 3 (Kasım 2000), s. 29-59.

Ebû Gudde, Abdulfettâh, *Mevzû Hadisler,* çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul: İnsan yayınları, 2015.

Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları,* Konya: Nükte Kitap, 2003.

Hammâde, Faruk, *el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerh ve't-ta'dîl,* Riyad: Dâru't-taybe, 1997/1418.

Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medinetu's-selâm,* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2001/1422, I-XVII.

el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye, Medine ts.

Hatiboğlu, İbrahim, "Ma'mer b. Râşid", *DİA,* Ankara 2003, XXVII, 552-554.

Itr, Nureddin, *Menhecu'n-nakd fi ulûmi'l-hadis,* Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1997.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl,* thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984/1404, I-VII.

İbn Dakîkul'îd, Takiyyuddîn, *el-İktirâh fi beyâni'l-ıstılâh,* Dâru'l-meşâri', 2006/1427.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1953/1372, I-IX.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser,* thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-vataniyye.

Hedyu's-sâri mukaddimetu fethi'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Dımeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000/1421.

Tehzîbu't-tehzîb, thk. Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts., I, 371.

Kitâbu Ta'rîf ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs, thk. Ahmet b. Ali el-Mübârekî, Riyad 1993/1414.

İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât,* thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed, Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmaniyye, 1973/1393, I-X.

Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-metrûkîn, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dârul-ma'rife, 1992/1412, I-III.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu ileli't-Tirmizî,* thk. Nûreddîn Itr, Dâru'l-melâh, I-II.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdâdî, *Târîhu esmâi's-sikât mimmen nukile anhumu'l-ilm,* nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Kuveyt 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-*

metrûkîn, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986/1406, I-III.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbnü's-Salâh*, thk. Nûreddîn Itr, Dımeşk: Dâru'l-fikr, 2012/1433.

Kâfî, Ebû Bekr, *Menhecu'l-İmâmi'l-Buhârî fî tashîhi'l-ehâdîsi ve ta'lîliha min hilâli'l-Câmi'i's-sahîh* (yüksek lisans tezi, 2000/1421), Beyrut: Dâru İbn Hazm.

Kandemir, M. Yaşar, "Hişâm b. Urve", *DİA,* İstanbul 1998, XVIII, 155-156.

Karahan, Abdullah, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği,* Bursa: Sır Yayıncılık, 2005.

Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhârî fî Câmi'i'h,* Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1987/1407, I-II.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l cerh ve't-ta'dîl,* thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut: Mektebetu matbu'âti'l-İslâmiyye, 2004/1425.

Temel Hadis Meseleleri, çev. Harun Reşit Demirel, Konya: Hüner Yayınevi, 2014.

Melîbârî, Hamza b. Muhammed, *Hadis Usulüne Yeni Yaklaşımlar,* çev. Muhittin Düzenli-Ayhan Ak, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl,* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1994/1415.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillah, *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl,* nşr. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrahim, Kahire: el-Farûku'l-hadîse, 2001/1422, I-XII.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkîn,* (Buhârî'nin *Kitâbu'd-Duafâi's-sağîr*'i ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406.

Özdemir, Veysel, "Buhârî'nin Meğâzî Rivayetlerinde Tesâhülünün Olup Olmadığı İle İlgili Değerlendirmeler", *EKEV Akademi Dergisi,* yl. 18, sy. 58, (Kış 2014), s. 395-453.

Polat, Salahattin, "İ'tibâr", *DİA,* İstanbul 2001, XXIII, 455.

Râzî, Abdulkâdir, *Muhtâru's-sıhâh,* Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2014/1435.

Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebü'l-Vefa İbrahim b. Muhammed b. Halil eş-Şâfiî, *et-Tebyîn li esmâi'l-müdellisîn,* thk. Yahya Şefik Hasan Beyrutî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986/1406.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şafiî, *Kitâbu Esmâi'l-müdellisîn,* thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan en-Nassâr, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992/1412.

Şayi', Abdurrahman b. Süleyman, *el-Ehâdîsulletî kâle fîha'l-İmâmi'l-Buhârî "lâ yutâbe'u aleyh" fi't-Târîhi'l-kebîr* (yüksek lisans tezi, 1422), Mekke-i Mükerreme: Câmi'atu Ümmi'l-Kura.

Taş, Mustafa, *Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl Metodu* (doktora tezi, 2016), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE.

"Bazı Eserleri Çerçevesinde Buhârî'nin Ricâl İlmindeki Yeri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yl. 21, sy. 1, Elazığ 2016, s. 207-245.

Tehânevî, Zafer Ahmed, *Yeni Usul-i Hadis,* thk. Abdulfettah Ebû Gudde, çev. İbrahim Canan, İzmir: Silm Matbaası, 1982.

Turhan, Halil İbrahim-Mustafa Taş, "Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvileri İle İlgili Metodu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 9 (2016), Rize, s. 69-116.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü,* Ankara: TDV., 1992.

İmâm Buhârî, Ankara: TDV. Yayınları, 2005.

"Cerh ve Ta'dîl Yönünden Buhârî Râvileri", *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, 18-20 Haziran 1987, Kayseri 1996, s. 75-79.

Umerî, Muhammed Ali Kâsım, *Dirâsât fi menheci'n-nakd 'inde'l-muhaddisin,* Ürdün: Dâru'n-nefâis, 1420/2000.

Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü,* İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2013.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm,* thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1990/1410.

Kitâbu Tezkireti'l-huffâz, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1954/1374, I-IV.

Mîzânu'l-i'tîdâl fi nakdi'r-ricâl, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Şeyh Âdil Ahmed Abdulmecid, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995/1416.

"Zikru men yu'temedu kavluh", *Erbe'û resâil,* thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebü'l-matbu'âti'l-İslâmiyye, 1990/1410.

el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-kütübi's-sitte, nşr. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb-Muhammed Avvâme, Cidde: Müessesetu ulûmi'l-Kur'an, 1992/1413.

Ebû Hüreyre'nin İlme Olan İştiyakını Gösteren Hadisin İsnad-Metin Analizi

Kübra Çakmak*

Özet

Ebû Hüreyre'nin (r.a.) (ö. 58/678) hadise olan iştiyakını gösteren birçok rivayet bulunmaktadır. H. VII. asırda Medine'ye gelerek Müslüman olan ve kendisini ilme ve hadis rivayetine adayan Ebû Hüreyre, müksirûn sahabîler arasında yer almaktadır. Kendisine niçin diğer ashabtan daha çok hadis rivayet ettiği sorulunca, diğer sahâbenin alışveriş ve ziraat gibi meşguliyetlerine karşın kendisinin karın tokluğuna Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanından ayrılmadığını ifade etmiştir. Ebû Hüreyre'nin hadise olan bu iştiyakını gösteren rivayetlerden biri de şefaatle alakalı sorduğu soruya Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "Hadise olan hırsından dolayı bunu ilk senin soracağını biliyordum." şeklinde cevap verdiği rivayettir. Bu çalışmada, bahsedilen rivayetin tüm tarikleri isnad-metin analizine tabi tutularak incelenecek ve özellikle metin mukayesesinde râvilerin güvenilirlik derecelerinin metne etkisinin olup olmadığı araştırılacaktır. Çalışmanın nihayetinde hadisin sıhhat derecesi hakkında bir netice edinilecekse de asıl amaç, isnadın metinle birlikte analizinin gerçekleştirilmesine bir örnek sunmaktır.

Anahtar kelimeler: Ebû Hüreyre, isnad, metin, analiz, tahrîc.

Isnād-Matn Analysis of Ahādīth Shows Abū Hurayra's Devotion to Knowledge

Abstract

There are a lot of transmitions showing Abū Hurayra's interest in the Prophet's (pbuh) sayings. It is known that he came to Madina in seventh year of *Hijra*, and accepted Islam and devoted himself to knowledge and transmission of *hadīth*. When he is asked why he had transmitted more *ahādīth* than the other companions, Abū Hurayra stated that while other companions were busy with trade and agriculture, he was always with the Prophet. One of the transmitions indicating his devotion to *hadīth* is about the intercession. On his question about the intercession, the Prophet replied: "I knew no one would ask this question before you because of your ambition for *hadīth*." In the present work, all variants of this *hadīth* will be analysed using *isnād-matn* analysis and it will be investigated if the degrees of reliability of the transmitters affect the texts of *hadīth* they transmitted. In the end, the main aim is to give an example for the analysis of *asānīd* with their respective *mutūn*.

Key Words: Abū Hurayra, *isnād*, *matn*, analysis, *takhrīj*.

* *Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, kubracakmak16@hotmail.com.*

Giriş

İslâm dininin asıl kaynaklarından biri olan hadisin sıhhati üzerine asırlardır birçok çalışma yapılmıştır. Yaklaşık olarak hicrî I. asrın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlanan isnad, asr-ı saadet ile rivayet asrının arasında köprü olmuştur. Klasik literatürde hadislerin sıhhatinin, öncelikle isnadın incelenmesiyle tespit edildiği görülmektedir. Fakat bu usulün metni göz ardı eden bir yöntem olmadığı da aşikârdır. Günümüzde ise gerek ricâl kaynaklarındaki râvilere dair bilgilerin içtihâdîliği öne sürülerek gerekse isnad göz ardı edilerek sadece metin tenkidiyle rivayetin sıhhatine karar verme eğiliminin mevcudiyeti de görülmektedir. Ancak metin tenkidinin, rical bilgilerinin içtihâdîliğinden çok daha fazla sübjektif olduğu söylenebilir. Öte taraftan, râviye aidiyetinin farklı isnad ve metinlerin mukayesesiyle belirlenmeye çalışıldığı isnâd-metin analizi nisbeten objektifliğin elde edilmesine imkân tanıması nedeniyle daha somut sonuçlara ulaştırmaktadır. Klasik dönemde yapılan tahric ve hadisleri bütün tarikleriyle değerlendirme metoduna benzeyen bu yöntem ile hadislerin analizini gerçekleştirmenin hadis ilminin çeşitli meselelerine çözümler sunabilmesi mümkündür.

Bu çalışmada Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayet isnad-metin analizine tâbi tutularak hadisin sıhhat değerinin tespiti amaçlanmaktadır. Söz konusu rivayetin râvileri araştırılarak metinlerin mukayesesiyle birlikte bu metinlerin râvilere aidiyeti ve özellikle zayıf ve meçhûl râvilerin metin üzerindeki etkisi de gözlemlenecektir. Makalede isnad-metin analizi yapılırken Fatma Kızıl'ın *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* isimli çalışmasında uygulanan yöntem takip edilmiştir.[1]

Çalışmada Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve hadislere düşkünlüğü ile tanınan ve müksirûndan sayılan Ebû Hüreyre'nin tek sahâbî râvisi olduğu, aşağıda metni verilen rivayet analiz edilecektir.

> "(1) Ebû Hüreyre (r.a.) şöyle demiştir: Ben bir kere, 'Ey Allah'ın Resûlü! Kıyamet gününde senin şefaatin en ziyâde kime olacak?' diye sordum. (2) Rasûlullah (s.a.v.) de, 'Ey Ebû Hüreyre! Hadis (bellemek) için sende gördüğüm hırs sebebiyle (3) bu hadisi senden evvel kimsenin bana sormayacağını tahmin ediyordum. (4) Kıyamet gününde şefaatime en ziyâde mazhar olacak kimse, (5) kalbinden ve gönlünden hâlis ve samimi olarak 'Lâ ilâhe illallâh' diyen kimsedir.' buyurdu."

Öncelikle hadisin bütün tariklerine ulaşıldıktan sonra rivayetin kendisinden dağıldığı veya kendisinde toplandığı râvilerin isnad gruplarının tarikleri

1 Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 284-494.

incelenecektir. İsnad analizinden sonra içinde metrûk ve kezzâb râvi olmayan rivayetlerin metinlerinin, yukarıda sayılarla işaret edildiği şekilde anlamlı bütünlere bölünmüş cümle öbeklerinin ilgili tablolarda karşılaştırılması suretiyle analizin metin kısmı da incelenmiş olacaktır.

Söz konusu hadis, Ebû Hüreyre'den Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî ve Muaviye el-Hüzelî olmak üzere iki tâbi'î râviye ulaşmıştır. Hadisin isnad-metin analizi tâbi'î râvileri ve onların müşterek râvi konumunda bulunan talebeleri ayrı ayrı ele alınarak her birinden gelen tariklerin kendi içinde değerlendirilmesiyle yapılacaktır. Böylelikle bir rivayette en önemli belirleyici unsurlardan olan müşterek râvilerin rivayetteki etkisi daha açık biçimde müşahede edilecektir. Hadisin isnad analizine tâbi'î râvilerinden biri olan Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî'den ve onun rivayet grubundan başlanılacaktır.

1. Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî ve Talebesi Amr b. Ebû Amr el-Kuraşî

Ebû Hüreyre'den hadisi nakleden Saîd b. Ebû Saîd, Ebû Hüreyre'nin yakın çevresinden olup birçok âlim tarafından sika olarak vasıflandırılmıştır. İbn Hacer (ö. 852/1448), *Tehzîbü't-Tehzîb* isimli eserinde Saîd b. Ebû Saîd'in Ebû Hüreyre'den ve Amr b. Ebû Amr el-Kuraşî'nin de kendisinden rivayetinin bulunduğunu kaydetmiştir.[2] Ayrıca *Takrîbü't-Tehzîb*'inde râvi hakkında sika terimini kullanmıştır.[3] Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise o ve babası hakkında 'leyse bihî be's' demektedir.[4] İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) eserinde Ebû Zür'a'ya (ö. 264/878) râvi hakkında sorulduğunda sika dediğini kaydetmiştir.[5] Aynı zamanda onun sıdk sahibi olduğu, kendisinden sadece imamların ve sika kimselerin rivayette bulunduğu ve hakkında hayırdan başka bir şeyin konuşulmadığı ifade edilmektedir.[6] İbn Sa'd (ö. 230/845), Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-9), Ahmed b. Abdullah el-'İclî (ö. 261/875), Ebû Zür'a, Nesâî (ö. 303/915) gibi önde gelen âlimlerin râvi hakkında sika terimini kullandıkları nakledilmektedir.[7] Zehebî (ö.

2 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (nşr. İbrahim Zeybek, Âdil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1416/1995, II, 22; İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1372/1953, IV, 57; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Maruf), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1413/1992, X, 468-469; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts., I, 116-117.

3 İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb* (nşr. Âdil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1420/1999, s. 176.

4 Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Vasiyyullah Abbas), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, III, 285; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 57.

5 Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Vasiyyullah Abbas), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, III, 285; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 57.

6 İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* (nşr. Abdülfettâh Ebu's-Sünne), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut t.y., IV, 444.

7 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, X, 470; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Behâvî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.y., I, 139.

748/1348) ise sika ve hüccet olduğunu belirtir. Râvinin ömrünün son dört yılında ihtilât ettiğini ifade eden âlimler olmakla birlikte Zehebî bu ihtilât döneminde kimsenin ondan rivayette bulunmadığını savunmaktadır. Zira Ebû Avâne, yaşlılığında onun yanına gitmiş ve onun durumunu görünce hadis almadan geri dönmüştür.[8] Verilen bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî güvenilir bir râvi olduğu gibi tanınan ve rivayetleri sabit olan bir tâbi'îdir.

Hadisin rivayetlerine bakıldığında Saîd el-Makburî'den bu hadisi sadece Amr b. Ebû Amr el-Kuraşî'nin aldığı görülmektedir. Amr b. Meysera diye de bilinen râvi isnad içerisinde mühim bir konuma sahip olup isnadın kendisinden yayıldığı râvi durumundadır. Amr el-Kuraşî hakkında Ahmed b. Hanbel, leyse bihî be's ifadesini kullanmaktadır.[9] İbn Ebû Hâtim, babasının da aynı şekilde râviyi leyse bihî be's ibaresiyle vasıflandırdığını, Mâlik'in (ö. 179/795) ondan rivayette bulunduğunu aktarmış ve ayrıca Ebû Zür'a'nın da sika dediğini kaydetmiştir.[10] İbn Adî (ö. 365/976), *el-Kâmil* isimli eserinde Yahya b. Maîn (ö. 233/847), Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Nesâî'nin ise leyse bi'l-kavî şeklinde râviyi vasıflandırdıklarını ifade etmiştir.[11] Yine İbn Adî, Mâlik mezkûr râviden rivayet ettiği için leyse bihî be's ifadesini kullanmakta ve onda beis görmemesinin sebebi olarak Mâlik'in sadece sadûk ve sikalardan rivayet ettiğini dile getirmektedir.[12] Değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere Amr b. Ebû Amr sadûk konumunda yer almaktadır.

Bir sonraki tabakada bu hadisi Amr b. Ebû Amr'dan Abdulaziz b. Muhammed, İsmail b. Ca'fer, Süleyman b. Bilâl ve Abdullah b. Ca'fer olmak üzere dört râvi rivayet etmektedir. Bu grupta rical tenkidine söz konusu hadisin, kendisinden altı tarike ayrıldığı, bu nedenle hadis rivayeti içerisinde mühim bir yer tutan müşterek râvi Abdulaziz b. Muhammed ile başlanılacaktır.

2. a. Abdulaziz b. Muhammed'den gelen rivayetlerin isnad analizi

İsnadda kendisinden birçok tarikin ayrıldığı Abdulaziz b. Muhammed hakkında İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eserindeki bilgiye göre Yahyâ b. Maîn sâlih, leyse bihî be's vasıflarını kullanmakta, Ebû Hâtim (ö. 277/890) ise râvi hakkında 'muhaddistir' değerlendirmesini yapmaktadır.[13] *Tehzîbü'l-Kemâl*'de ise Yahyâ b. Maîn râvi hakkında sika, hüccet demiştir.[14] Ebû Zür'a râvinin seyyiü'l-hıfz olduğunu, ezberinden rivayet ederse hata edebileceğini dile

8 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, I, 139-140.
9 Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel*, II, 52, 486.
10 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 253; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXII, 170.
11 İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 206; Zehebî, *el-Kâşif* (nşr. Muhammed Avvâme), Dâru'l-kıble, Cidde 1413/1992, II, 84.
12 İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 207.
13 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 396.
14 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 193.

getirmiştir.[15] Bununla birlikte râvi hakkında Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda ise o, şayet kendi kitabından rivayet ederse doğru rivayet eder, başkasının kitabına bakarsa hata edebilir, cevabını vermiştir.[16] İclî de râvi hakkında sika demektedir.[17] Değerlendirmeler neticesinde Abdulaziz b. Muhammed'in cerhe varacak tenkid almadığı görülmüştür.

Râvinin hadisi naklettiği altı kişi Abdullah b. Mesleme, İbrahim b. Hamza, Dâvûd b. Abdullah, Kuteybe b. Saîd, Yakub b. Humeyd ve Hâlid b. Yusuf isimli râvilerdir. Râvilerden Abdullah b. Mesleme'nin ricâl âlimlerinin çoğu tarafından sika olduğu kabul edilmektedir. Ebû Hâtim'e râvi hakkında sorulduğunda sika, hüccet cevabını vermiştir.[18] İclî, Ebû Zür'a, Yahya b. Maîn gibi önde gelen ricâl âlimleri Abdullah b. Mesleme'nin sika olduğunu ve Allah için hadis rivayet ettiğini ifade etmektedirler.[19] İbn Hacer de aynı şekilde râviyi sika, âbid şeklinde vasıflandırmaktadır.[20]

Râviden gelen rivayetin bir tariki İbn Sa'd'ın *Tabakāt*'ında, diğeri ise İsmail b. İshak→Kâsım b. Esbağ→Saîd b. Nasr[21] tarikiyle İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) *Câmiu beyâni'l-'ilm* isimli eserinde yer almıştır. Bu kitapta yer alan rivayette Abdullah b. Mesleme ile birlikte İbrahim b. Hamza isimli mütâbî bir râvi de bulunmaktadır. Bu râvi hakkında İbn Hacer sadûk, İbn Maîn ise sika terimlerini kullanmaktadırlar.[22] Söz konusu tarikte hadisi hem Abdullah b. Mesleme'den hem de İbrahim b. Hamza'dan alan İsmail b. İshak isimli râvi hakkında hem sika sadûk, âlim, mutkin gibi ta'dîl lafızları kullanılmış, hem de Abdullah b. Mesleme'den rivayetinin sabit olduğu ifade edilmiştir.[23] İsmail b. İshak'tan rivayeti alan Kâsım b. Esbağ'ın meşhur bir fakîh olup hadise ve ricâle vâkıf olduğu bildirilmektedir.[24] Son olarak hadisi İbn Abdülber'e nakleden Saîd b. Nasr hakkında ise talebesi İbn Abdülber ve Zehebî sika diyerek övgüyle bahsetmektedirler. Bu bilgilerden hareketle isnadda hiçbir metrûk hatta zayıf râvi görülmediği bu sebeple bu isnada ait metnin, metin analizinde sağlıklı bir karşılaştırma ve sonuç için zemin teşkil edeceği açıktır.

---

15 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 193; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 269; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 658; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 634.

16 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 396; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 193.

17 İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih, *Ma'rifetü's-sikât* (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), y.y., t.y.

18 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 181.

19 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVI, 139-141.

20 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 266.

21 Râviler arasındaki irtibatın tek yönlü ok (→) yerine çift yönlü okla (↔) gösterilmesi hakkında bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 254, dn. 91.

22 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 29; Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl,* I, 100.

23 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 158; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 624-625.

24 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 852.

İbn Mende'de (ö. 470/1078) tahvil (ح) ile kaydedilen isnadda ise Abdulaziz b. Muhammed'in Kuteybe b. Saîd ve Dâvûd b. Abdullah el-Ca'ferî'ye rivayet ettiği görülmektedir. Bunlardan meşhur râvi Kuteybe b. Saîd'in Abdulaziz b. Muhammed'den, kendisinden de Mûsâ b. Hârûn'un rivayetinin sabit olduğu Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl* isimli eserinde kaydedilmiştir.[25] Aynı eserde râvi hakkında İbn Adî, Nesâî ve Ebû Hâtim'in sika ifadesini kullandıkları yer almaktadır.[26] Aynı şekilde İbn Hacer de râvinin sika olduğunu belirtmiştir.[27] Kuteybe b. Saîd'in, bu rivayeti Serrâc'a (ö. 313/925) nakletmesiyle hadis, ayrı bir sahih isnadla *Hadîsu Serrâc* isimli eserde de yer almış olmaktadır. Aynı zamanda İbn Mende'de kaydedildiği zikredilen isnadın ricâli incelendiğinde hadisi kendisinden tahammül eden Mûsâ b. Hârûn'u İbn Hacer, sika, hâfız kebîr; Zehebî ise hâfız kebîr, hüccet ifadeleriyle ta'dîl etmiştir.[28] İsnadın son râvisi olan ve rivayeti İbn Mende'ye ulaştıran râvi Muhammed b. Ubeydullah'ın meçhûlü'l-hâl olması sebebiyle hakkında bilgiye ulaşılamamıştır. Bir diğer tarikte hadisi Kuteybe b. Saîd ile birlikte rivayet eden Dâvûd b. Abdullah'ın Abdulaziz b. Muhammed'den sema'ının olduğu ve hadisi Ebû Hâtim er-Râzî'ye naklettiği belirtilmiştir.[29] Bunun yanında İbn Ebû Hâtim, babasından naklederek Dâvûd b. Abdullah'ta Hâtim b. İsmail el-Hârisî'nin rivayetlerinin bulunduğu otuza yakın cüzün mevcut olduğunu ve kendisinin de sika bir kimse olduğunu ifade etmektedir.[30] Çoğu rical âlimi râvinin sika, sadûk olduğuna fakat bazen vehmi sebebiyle hata yapabildiğine işaret etmekle birlikte râvi hakkında herhangi bir cerh terimi kullanmamışlardır.[31] Dâvûd b. Abdullah'ın rivayeti eda ettiği meşhur imam Ebû Hâtim'in sika, hâfız ve imam olduğu âlimlerin ittifakıyla bilinmektedir. Hadisi İbn Mende'ye ulaştıran râvilerden biri olan Abdûs b. Hüseyin'in adalet ve zabtıyla ilgili bilgi bulunmamakla birlikte Ebû Hâtim'den rivayet aldığı Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'ında kaydedilmiştir.[32] İbn Mende'nin tahvil (ح) ile naklederek birleştirdiği bu iki isnadda rivayeti İbn Mende'ye ulaştıran râvilerin meçhûlü'l-hâl olması dışında zayıf herhangi bir râvi yoktur. Mütâbîi olmayan meçhûl râvilerin metinlerinin analize dâhil edilmemesine karşın bu rivayet, mütâbîleri bulunması sebebiyle meçhûl râvilerin rivayete etkisinin gözlemlenmesi için metin analizine dâhil edilecektir.

Rivayeti Abdulaziz b. Muhammed'den alan bir diğer râvi ise isnadı İbn Ebû

25 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIII, 525-526.
26 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIII, 528-529.
27 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 389-390.
28 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 486; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 669.
29 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VIII, 408-409.
30 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 417.
31 Zehebî, *el-Kâşif*, I, 380; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 10; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 139; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 566.
32 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (nşr. Ömer Abdusselâm Tedmurî), Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1413/1992, XXV, 105.

Âsım'a (ö. 287/900) ulaştıran Yakub b. Humeyd'dir. İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eserinde râvinin rivayetinin sabit olduğu görülmekle birlikte râvi hakkında İbn Maîn'in leyse bi-şey', leyse bi-sika; Ebû Hâtim'in zaîfu'l-hadîs; Ebû Zür'a'nın da sadûk gibi terimleri kullandıkları belirtilmektedir.[33] *Tehzîbü'l-Kemâl*'de ise Buhârî'nin (ö. 256/870) sadûk, Nesâî'nin ise leyse bi-şey' ifadeleri kaydedilmiştir.[34] Ayrıca İbn Hacer de *Takrîb*'inde râvi için sadûk terimini kullanmıştır.[35] Râvi hakkındaki tenkitlere rağmen diğer isnadlara bakıldığında beş mütâbi râvisi bulunduğu görülmektedir.

Abdulaziz b. Muhammed'den rivayeti alan son râvi Hâlid b. Yusuf ise Zehebî tarafından zayıf olarak nitelendirilmiştir.[36] Hadisi râviden alan Muhammed b. Hârun hakkında ise Dârekutnî (ö. 385/995) 'sikadır' demiştir.[37] Hadisi *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne* isimli eserin sahibi Lâlekâî'ye (ö. 418/1027) rivayet eden Kûhî b. Hasan hakkında Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) sika terimini kullanmıştır.[38] Bu isnadda bulunan râvilerden sadece Hâlid b. Yusuf zayıf olarak belirtilmiştir.

İsnadın ortak râvisi Amr b. Meysera'nın dört talebesinden biri olan ve yine rivayetin kendisinden tariklere ayrıldığı Abdulaziz b. Muhammed'den gelen altı rivayet incelendiğinde iki isnadda birer râvi zayıf bulunmakla birlikte iki isnadda da hadisi müellife ulaştıran râviler hakkında tanıtıcı bilgiye ulaşılamamıştır. Diğer iki isnad ise sika ve sadûk râvilerden müteşekkil olup isnadların hiçbirinde metrûk râvi ve herhangi bir inkita' bulunmadığından bütün tariklerin metinleri analize dâhil edilecektir.

33 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 206.
34 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXII, 322.
35 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 537.
36 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, I, 648.
37 *Suâlâtü Hamza b. Yûsuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Mektebetü'l-meârif, Riyad 1404/1984, s. 80.
38 Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd* (nşr. Beşşâr Avvâd Maruf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001, XIV, 523.

2. b. Abdulaziz b. Muhammed'den gelen rivayetlerin metin analizi[39]

Aşağıdaki tabloda Amr b. Meysera'nın talebelerinden Abdulaziz b. Muhammed'in tarikleri ve bunların kaydedildiği eserler verilecek ve metinler arasındaki farklılıklara çoğunluğa aykırı düşen değişikliklerin **kalın**, yer değiştirmiş kelimelerin *italik* yapılması ve rivayette eksik bulunan yerlere düz çizgi (___) konulması suretiyle işaret edilecektir.

Abdullah b. Mesleme→İbn Sa'd	**Abdullah b. Mesleme/İbrahim b. Hamza→İsmail b. İshak→Kasım b. Esbağ→Said b. Nasr→İbn Abdülber**	**Kuteybe b. Saîd→Serrâc**	**1. Kuteybe→Mûsâ b. Hârun→Muhammed b. Ubeydullah→İbn Mende** **2. Dâvûd b. Abdullah→Muhammed b. İdris→Abdûs b. Hüseyin→İbn Mende**	**Yakub b. Humeyd→İbn Ebû Âsım**	**Hâlid b. Yusuf→Muhammed b. Hârun→Kûhî b. Hasan→Lâlekâî**
أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟	أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟	أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟	أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟	___ قَالَ: **قُلْتُ**: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟	___ قَالَ: **قُلْتُ**: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟
لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَلا يَسْأَلُنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَوَّلُ مِنْكَ	لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ **أَنَّهُ** لا يَسْأَلُنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ **أَحَدٌ أَوَّلُ** مِنْكَ	لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ لا يَسْأَلُنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنْكَ	لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ **أَنَّهُ** لا يَسْأَلُنِي عَنْ هَذَا ____ أَوَّلُ مِنْكَ	قَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوْلَى مِنْكَ	لَقَدْ ظَنَنْتُ ____ أَنْ لا يَسْأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ أَوَّلُ مِنْكَ
لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	لِمَا أَرَى مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،
إِنَّ أَسْعَدَ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي _____	إِنَّ أَسْعَدَ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ	إِنَّ أَسْعَدَ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ	إِنَّ أَسْعَدَ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي _____	___ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي **يَوْمَ** الْقِيَامَةِ	إِنَّ أَسْعَدَ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ
مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ **مُخْلِصًا** مِنْ **قَلْبِهِ**.	مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ **مُخْلِصًا** مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ.	مَنْ قَالَ: لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ	مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ **مُخْلِصًا** مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ.	مَنْ قَالَ: لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ **مُخْلِصًا** مِنْ ___ **نَفْسِهِ**.	مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ.

39 İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakātü'l-kübrâ* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Medine 1421/2001, II, 313, 314; İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *es-Sünne* (nşr. Bâsim b. Faylas el-Cevâbire), Dâru's-sümey'î, Riyad 1419/1998, I, 567 (hadis no: 846); Muhammed b. İshâk es-Sekāfî, *Hadîsü's-Serrâc* (nşr. Hüseyin b. Ukâşe b. Ramazân), el-Fâruku'l-Hadîse, Kahire 1425/2004, III, 235 (hadis no: 2626); İbn Mende, Muhammed b. İshâk b. Yahyâ, *Kitâbü'l-Îmân* (nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1406/1985, II, 862-863 (hadis no: 905); Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım b. Hasan b. Mansûr, Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne (nşr. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gāmidî), Dâru't-Taybe, Riyad 1416/1995, III, 1162-1163 (hadis no: 2044-2045); İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdülber, *Câmiu beyâni'l-'ilm ve fazlih* (nşr. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1414/1994, I, 761 (hadis no: 1406).

Rivayetlerin metinleri incelendiğinde manaya etki edecek derecede bir değişiklik tespit edilememektedir. Metinler, ortak bir kimseden geldiği anlaşılacak kadar benzerlik arz etmektedir. Dikkat çekilmesi gereken rivayetler Kuteybe rivayetiyle, İbn Mende'nin tahville birleştirdiği Kuteybe ve Dâvûd b. Abdullah rivayetidir. İbn Mende, zikrettiği hadisin sonunda bu rivayet lafızlarının kime ait olduğunu belirtmemiştir. Burada Serrâc'ın eserine kaydedilmiş olan Kuteybe rivayeti, tahville yapılan rivayetin lafızlarının Kuteybe'ye ait olup olmadığı hakkında bir yol gösterebilir. Nitekim tabloda görüldüğü üzere Kuteybe'nin Dâvûd b. Abdullah ile birlikte rivayetinin bulunduğu tarikte الحديث أحدّ şeklindeki ibare ve يوم القيامة ifadesiyle zaman bildiren terkibi kendi ifadeleri olduğu bilinen diğer rivayette bulunmamaktadır. En önemlisi ise diğer tüm tarikler göz önüne alındığında son cümle öbeğinde görülen خالصاً kelimesi yerine مخلصاً kelimesinin kullanılmasıdır. Bu farklılıklar, İbn Mende'de var olan rivayetteki metnin Dâvûd b. Abdullah'a ait olma ihtimalinin daha güçlü olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kuteybe'nin bir sonraki isnad grubunda bahsedileceği üzere başka bir ortak râvi olan İsmail b. Cafer'den Buhârî'ye nakletmiş olduğu hadis bulunmaktadır. O rivayet metninin de Kuteybe'nin buradaki ifadeleriyle karşılaştırılması, hem Amr b. Meysera'nın talebelerinin rivayetlerinin benzerliği hem de rivayetlerin Kuteybe'ye aidiyeti hususunda kanaat oluşturmayı kolaylaştıracaktır.

Beşinci rivayetin üçüncü unsurunda ise diğer rivayetlerden farklı olarak mazi yerine muzari fiilin kullanılmasıyla birlikte birkaç değişiklik söz konusudur. Bazı âlimler tarafından tenkide uğrayan Yakub b. Humeyd, rivayetteki farklılıkların sebebi olarak gösterilebilir. Son olarak tabloda en sağdaki rivayetin son kısmında bulunan من قَلبِهِ ifadesinin diğer bütün rivayet metinlerinden farklı olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Nitekim bu metnin من قَلبِهِ şeklinde diğer dört rivayete muğayir biçimde gelmesi, zaîfu'l-hadîs şeklinde nitelenen Hâlid b. Yusuf'un metni yanlış rivayet ettiği ihtimalini güçlendirmektedir.

Tabloda görülen İbn Mende'nin rivayeti, meçhûlu'l-hâl râviler tarafından rivayet edilmesine rağmen ilk üç metinle büyük benzerlik göstermektedir. Bunun yanında son iki rivayette zayıf râvilerin bulunması -bu rivayette- manaya zarar vermese bile metinde birkaç değişikliğe sebep olmuştur. Netice olarak rivayetlerin üst düzeyde benzerliği bu rivayetlerin ortak râvi Abdulaziz b. Muhammed'den geldiğini göstermektedir.

3. a. İsmail b. Cafer'den gelen rivayetlerin isnad analizi

İsnadın medarlarından biri olan Amr b. Meysera'dan rivayet eden bir diğer râvi İsmail b. Cafer'in söz konusu hadisi kendisinden rivayet eden altı talebesi bulunmaktadır. İsmail b. Cafer, rical âlimleri tarafından tevsîk edilen bir râvidir. İncelenen eserlerde hakkında herhangi bir cerhe rastlanılmamıştır. Ali b. el-Medînî

ve Ahmed b. Hanbel'e râvi hakkında sorulduğunda sika cevabını vermişlerdir.[40] Aynı şekilde Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim de râvi için sika terimini kullanmışlardır.[41] Râvi İbn Hacer tarafından da sika sebt şeklinde vasıflandırılmış, rivayetlerinin sabit olduğu ifade edilmiştir.[42]

Yukarıdaki tabloda incelenen Abdülaziz b. Muhammed'den Hâlid b. Yusuf'un aldığı rivayet, Amr b. Meysera'nın talebesi İsmail b. Cafer'den de gelmektedir. İsnadın ricali analiz edilecek olup rivayetin metni Abdulaziz'e ait olduğu ve bir önceki grupta metin analizine dâhil edildiği için İsmail b. Cafer'den gelen isnad grubunda değerlendirilmeyecektir.

Rivayeti İsmail b. Cafer'den alan Dâvûd b. Amr âlimlerin çoğu tarafından sika şeklinde tavsif edilmiştir. İbn Hacer'in *Tehzîb*'inde geçen bilgiye göre Ebu'l-Kâsım el-Beğavî (ö. 317/929), İbn Hibban (ö. 354/965), İbn Kāni' (ö. 351/962) gibi âlimler râviyi sika, me'mûn gibi ifadelerle tevsîk etmişlerdir.[43] İbn Maîn'e sorulduğunda önce tanımadığını söylemiş, fakat daha sonra tekrar söz konusu olunca râvi hakkında lâ be'se bih terimini kullanmıştır, ayrıca Sa'deveyh'e râviyi sormuş, o da râviyi övmüştür.[44] Rivayeti Dâvûd b. Amr'dan alan Abdullah b. Muhammed el-Beğavî, meşhur ismiyle İbn Menî' de aynı şekilde rical âlimleri tarafından tevsîk edilmiştir. Dârekutnî'nin ise sika, sebt, imam şeklinde tavsif ettiği nakledilmektedir.[45] Zehebî de râviyi ta'dîl ettikten sonra râvi hakkında yapılmış olan tenkitlere yer vermiş ve onların isabetli olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.[46] Rivayeti musannife ulaştıran Îsâ b. Ali el-Cerrâh hakkında, Zehebî "rivayetleri sahihtir" ifadesini kullanmıştır. Ayrıca râvinin Abdullah b. Muhammed el-Beğavî'nin imla meclislerine katıldığı da kaydedilmiştir.[47]

İsmail b. Cafer'den rivayet eden bir diğer râvi rical ehlince maruf ve meşhur olan ayrıca çoğu âlim tarafından ziyadesiyle tevsîk edilen Süleyman b. Dâvûd'dur. Ahmed b. Hanbel onun hakkında 'şayet bana ümmete halef yapılacak bir adam seç deselerdi, ben onu seçerdim' şeklinde bir övgü ifadesi kullanmıştır.[48] Bunun yanında İmam Şâfi'î (ö. 204/820), "Ahmed b. Hanbel ve Süleyman b. Dâvûd'dan daha akıllı kimse görmedim" şeklindeki cümlesiyle râvi hakkındaki müsbet

40 Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl,* II, 184; Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel*, II, 485.
41 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 163.
42 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 45-46; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 145-146.
43 İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 568.
44 İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 568; Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl,* I, 74.
45 Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Suâlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî* (nşr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid, Hâlid b. Abdurrahman el-Cüraysî), y.y., Riyad 1428, s. 208.
46 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 492-493.
47 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 318.
48 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XI, 412.

fikrini belirtmiştir.[49] İbn Sa'd, Nesâî, Dârekutnî, Ebû Hâtim, Hatîb el-Bağdâdî gibi meşhur ricâl âlimleri râvi hakkında sika ta'dîl lafzını kullanmışlardır.[50] Süleyman b. Dâvûd'dan gelen iki rivayetten biri zikredildiği üzere Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır. İbn Mende'de bulunan tarikte ise rivayeti râviden Yusuf b. Yakub almaktadır. Hatîb el-Bağdâdî râviyi sika şeklinde nitelendirmiştir.[51] Aynı şekilde rivayeti İbn Mende'ye ulaştıran Ahmed b. İshak'ın da sika olduğu Ebû Ya'lâ el-Halîlî'in *el-İrşâd* ve Nevevî'nin *Tehzîbü'l-esmâ* isimli eserinde kaydedilmiştir.[52] Ayrıca Ebû Ya'lâ onu, hadisi, ricâli ve cerh-ta'dîl ilmini bilen biri olarak tavsif etmiştir.[53]

İsmail b. Cafer'den gelen bir rivayet de meşhur âlim, sika, hâfız, mutkin gjbi sıfatlarla anılan Ali b. Hucr'un, İsmail b. Cafer'in rivayetlerini topladığı eserinde mevcuttur. Yine Ali b. Hucr'un rivayetini Beyhakī (ö. 458/1066) ve İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) eserlerine kaydetmesiyle oluşan iki ayrı isnad bulunmaktadır. Başka bir rivayet ise Kuteybe b. Saîd'in İsmail b. Cafer'den aldığı ve Buhârî'de kaydedilen rivayetidir. Rivayeti Buhârî'ye ileten Kuteybe bir önceki isnad grubunun analizinde incelenmiştir.[54] Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *Nakdu'l-İmâm Ebû Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-anîd* isimli eserinde Mûsâ b. İsmail'in kendisine rivayet etmesiyle oluşan bir tarik daha mevcuttur. Seneddeki Mûsâ b. İsmail isimli râviyi İbn Maîn, Ebû Hâtim, Zehebî, İbn Hacer gibi meşhur imamların çoğu tevsîk etmişlerdir. Mesela İbn Hacer râvi hakkında sika sebt terimlerini kullanmıştır.[55] Aynı şekilde *Tehzîbü't-Tehzîb* isimli eserde İbn Maîn'in sika me'mûn, İbn Sa'd ve Ebû Hâtim'in ise sika kelimeleriyle râviyi tevsîk ettikleri kaydedilmiştir.[56] Ayrıca râvinin Buhârî, Ebû Dâvûd gibi birçok muhaddise hadis rivayette bulunduğu ifade edilmiştir.[57]

Bu isnad grubunda incelenecek olan son rivayet Âcurrî'nin (ö. 360/970) rivayetidir. Bu rivayeti İsmail b. Cafer'den Yahyâ b. Eyyûb almaktadır. Onun hakkında Ali b. el-Medînî ve Ebû Hâtim sadûk, İbn Kānī' ise sika me'mûn diyerek

49 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XI, 412.
50 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XI, 412.
51 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XVI, 456.
52 Ebû Ya'lâ, Halîl b. Abdullah b. Ahmed b. Halîl el-Kazvînî, *Kitâbü'l-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs* (nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdris), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1409/1989, s. 840-1; Nevevî, Ebû Zekeriyyâ, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügāt* (nşr. İdâratü't-tıbâa), Beyrut t.y., II, 193.
53 Ebû Ya'lâ, Halîl b. Abdullah b. Ahmed b. Halîl el-Kazvînî, *Kitâbü'l-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs* (nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdris), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1409/1989, s. 840-1; Nevevî, Ebû Zekeriyyâ, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügāt* (nşr. İdâratü't-tıbâa), Beyrut t.y., II, 193.
54 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIII, 528-9; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 389-390.
55 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 481.
56 İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 169, 170.
57 İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 170.

tevsîk etmişlerdir.[58] İsnadda bulunan diğer râvi Abdullah b. Hasan da münekkitler tarafından sika ve sadûk şeklinde vasıflandırılmıştır. Nitekim Zehebî râviyi sadûk şeklinde ta'dîl etmiş, Dârekutnî de sika me'mûn terimleriyle tevsîk etmiştir.[59]

Mezkûr rivayetle birlikte incelenen dokuz isnadda kezzâb, metrûk hatta zaîfu'l-hadis gibi cerh ifadeleriyle tenkide uğramış râvi bulunmaması sebebiyle isnadların tamamının metinleri analize dâhil edilecektir. Fakat *Şerhu'l-Usûl* isimli eserde müellifin, hadisin lafzının Abdulaziz b. Muhammed'e ait olduğunu ifade ettiği rivayet yukarıdaki isnad grubunda incelenmesi sebebiyle burada tekrar incelenmeyecektir.

58 İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 343, 344.

59 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 406; Sülemî, *Suâlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, s. 192, 338.

3. b. İsmail b. Cafer'den gelen rivayetlerin metin analizi[60]

Mûsâ b. İsmail→Osman b. Saîd ed-Dârimî	Yahyâ b. Eyyûb→Abdullah b. Hasan→Âcurrî	Ali b. Hucr→İbn Huzeyme	1. Ali b. Hucr 2. Ali b. Hucr→Nesâî	Kuteybe b. Saîd→Buhârî	Süleyman b. Dâvûd→Yusuf b. Yakub→Ahmed b. İshak→İbn Mende	Süleyman b. Dâvûd→Ahmed b. Hanbel
قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ_____؟	قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟	قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟	قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟	**أَنَّهُ** قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟	قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟	قَالَ: قُلْتُ **لِلنَّبِيِّ** مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟
_____ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلَ مِنْكَ	لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلَ مِنْكَ	لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَنْ لا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ **أَوْلَى** مِنْكَ	لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَلا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلَ/ **أَوْلَى** مِنْكَ	لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنْكَ	لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ **أَنَّ أَحَدًا** لا **يَسْأَلُ** عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَوَّلُ مِنْكَ	لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَلَّا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلَ مِنْكَ
لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ _____ ، _____	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنَ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنَ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،
أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ	أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ	أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ	أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ	أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ	أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ	أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ
مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ خَالِصًا مِنْ قَبَلِ نَفْسِهِ.	مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللهُ خَالِصًا مِنْ ___نَفْسِهِ.	مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللهُ، خَالِصًا مِنْ ___نَفْسِهِ.	مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللهُ خَالِصًا / **خَالِصَةً** مِنْ قَبَلِ نَفْسِهِ.	مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ خَالِصًا مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ.	مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللهُ **مُخْلِصًا** مِنْ نَفْسِهِ.	مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ **خَالِصَةً** مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ.

60 Ali b. Hucr, Ebü'l-Hasan Ali b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî, *Hadîsü Ali b. Hucr es-Sa'dî an İsmail b. Ca'fer el-Medenî* (nşr. Ömer b. Refûd b. Refîd es-Süfyânî), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1418/1998, s. 413 (hadis no: 354); *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşit), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1418/1997, XIV, 446 (hadis no: 8858); Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (nşr. Abdülmelik Mücâhid), Dâru's-selâm, Riyad 1419/1999, "Rikâk", 51 (hadis no: 6570); Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-anîd* (nşr. Ebû Âsım el-Eserî), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 1433/2012, s. 239 (hadis no: 161); Nesâî, Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1421/2001, V, 359 (hadis no: 5811); İbn Huzeyme, Ebûbekr Muhammed b. İshâk, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Abdülaziz b. İbrâhim), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1414/1994, II, 699 (hadis no: 444); Âcurrî, Ebûbekr Muhammed b. Hüseyn el-Âcurrî, *Kitâbü'ş-Şerî'a* (nşr. Abdullah b. Ömer b. Süleymân), Dâru'l-vatan, Riyad t.y., III, 1219-1220 (hadis no: 788); İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, II, 863 (hadis no: 906); Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâd*, III, 1162-1163 (hadis no: 2044-2045).

Tabloda verilen rivayetlerde görülen değişikliklerin anlamda büyük farklılıklara neden olmadığı açıktır. Bunun yanında anlama etki etmese dahi dikkat çekilmesi gereken birkaç kısım mevcuttur. Ali b. Hucr'un iki rivayeti bir sütunda değerlendirilmiştir. İki rivayet arasında ikinci ve sonuncu unsurda birer değişiklik mevcuttur. Ali b. Hucr'un İbn Huzeyme'ye kaydedilen üçüncü rivayeti de ikinci unsurda çoğunluktan farklılık göstermekle birlikte diğer Ali b. Hucr rivayetiyle benzerlik göstermektedir. Bu nedenle ikinci unsurdaki söz konusu benzerliğin Ali b. Hucr'dan kaynaklanması mümkündür. Süleyman b. Dâvûd'dan gelen iki rivayet arasında birkaç cümle öbeğinde değişikliklerin bulunması kayda değer görülmektedir. İlk cümle öbeğinde للنبي yerine nidâ ile birlikte رسول الله kelimesi, son kısımda ise çoğu metinde geçen خالصاً kelimesi yerine خالصةً ve مخلصاً kelimeleri kullanılmıştır. Bu değişiklik iki kelimenin de aynı anlamı ifade etmesiyle açıklanabilmektedir. Ancak ikinci kısımdaki farklılık, fiil cümlesini isim cümlesiyle ifade etme şeklinde oluşmuştur. Süleyman b. Dâvûd'un diğer rivayetine bakılarak buradaki değişikliğin Süleyman b. Dâvûd'dan sonra gelen iki râviden kaynaklandığı söylenebilir. Râvilerin sika olması hasebiyle yapılan tasarrufun anlam değişikliğine sebep olmaması ve mana ile rivayetin mümkün görülmesi şeklindeki düşünceyle gerçekleştirildiği ifade edilebilir.

Metinlerde geçen farklılıklar ortak metinlere bakılarak vurgulanmış olmakla birlikte bu ortak metne en yakın metnin ise Buhârî'de kaydedilen hadisin olduğu görülmektedir. Diğer rivayetlerde ise قِيل kelimesinin eksik olması, خالصاً kelimesine alternatif kelimeler getirilmesi, يومَ القيامة ifadesinin bulunmaması gibi ortak farklılıklar mevcuttur. Bu bilgilere ilaveten Ali b. Hucr'dan gelen üç rivayetin benzerliği de dikkat çekicidir. Son cümle öbeğindeki mezkûr farklılıklar dışında metindeki benzerlik, Ali b. Hucr'un bu rivayetinin de içinde bulunduğu İsmail b. Cafer'in rivayetlerini topladığı bir eserinin bulunmasıyla izah etmek mümkündür.

Son olarak yukarıda kaydedilen Kuteybe rivayetiyle bu gruptaki rivayetinin benzerliklerine vurgu yapmak gerekmektedir. İki rivayet arasında birinci grubun ikinci cümle öbeğinde أنْ edatının, ikinci grubun dördüncü unsurunda ise إنَّ tekid ifadesinin bulunmaması şeklinde farklılıklar mevcuttur. Bahsedilen ikinci farklılık İsmail b. Cafer'in isnad grubundaki bütün rivayetlerde bulunmakta ve neticede bu değişikliğin gerçekten onun rivayetinden kaynaklandığını göstermektedir. Kuteybe'nin iki rivayetinin bu derecede benzerlik göstermesi kendilerinden rivayet almış olduğu müşterek râvilerin rivayetlerinin benzerliğine de işaret etmektedir.

4. a. Süleyman b. Bilâl'den gelen rivayetlerin isnad analizi

Bu kısımda müşterek râvilerden Amr b. Meysera'nın bir diğer talebesi Süleyman b. Bilâl'den gelen isnadlar incelenecektir. Süleyman b. Bilâl'den iki ayrı tarik gelmektedir. Söz konusu tariklerin biri Abdülaziz b. Abdullah'ın rivayetiyle

Buhârî'ye kaydedilmiş, diğeri ise sırasıyla Yahyâ b. Sâlih→Ebû Zür'a→Ahmed b. Süleyman isimli râviler sayesinde İbn Mende'ye ulaşmıştır.

Râvi Süleyman b. Bilâl meşhur âlimler tarafından tevsîk edilmiştir. İbn Maîn ise onun sika olduğunu söylemiştir.[61] İbn Ebû Hâtim'in eserinde Ahmed b. Hanbel'in de râviyi lâ be'se bih, sika şeklinde vasfettiği kaydedilmiştir.[62] Rivayeti Buhârî'ye ileten Abdülaziz b. Abdullah hakkında münekkitlerin çoğu sika, hüccet gibi ta'dîl sigaları kullanmışlardır. Râvi hakkında Dârekutnî'nin hüccet, Halîlî'nin (ö. 446/1055) sika ifadeleri İbn Hacer'in *Tehzîb*'inde yer almaktadır.[63]

Süleyman b. Bilâl'den gelen diğer tarikte bulunan Yahyâ b. Sâlih de bazı münekkitler tarafından sika, bazılarınca ise sadûk olarak tavsif edilmektedir. Onun, Süleyman b. Bilâl'den rivayetinin sabit olduğu, ayrıca Buhârî, Ebû Hâtim, İbn Maîn gibi birçok münekkidin ondan rivayette bulunduğu kaydedilmiştir.[64] Ahmed b. Hanbel'in onu eleştirmesinin sebebi namazı düzgün kılmadığına şahit olmasıdır. Bunun yanında râvinin, hadisleri ezberlemediğine dair bir tenkit de bulunmaktadır.[65] İbn Hacer ise râvi hakkında sadûk ifadesini kullanmıştır.[66] Sonuçta, râvi hakkında rivâyetini terk etmeyi gerektirecek bir tenkit gelmediği görülmektedir.

Rivayeti Yahyâ b. Sâlih'ten alan Ebû Zür'a ed-Dımaşkī (ö. 281/894) ise *et-Tarîh* isimli eserin musannifi olup sika, hâfız bir muhaddistir.[67] Ebû Zür'a'nın hadisi naklettiği Ahmed b. Süleyman ed-Dımaşkī de, Zehebî tarafından imam, allâme, müftî şeklinde tavsif edilmiş bir râvidir.[68] İncelenen râvilere bakıldığında hakkında terkini gerektirecek bir tenkit yapılan râvi görülmemektedir. Râvilerin rivayetleri birbirlerinden aldıkları ve arada herhangi bir inkita' söz konusu olmadığı da görülmektedir. Netice itibariyle bu iki rivayetin metin analizinde dikkate alınacak güvenilirlikte olduğu anlaşılmaktadır.

61 Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl*, I, 99.
62 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 103.
63 İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 589.
64 İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 364.
65 Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel*, I, 526. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 365.
66 İbn Hacer, *Takrîb*, 521.
67 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 624. Ayrıca bk. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Zür'a ed-Dımaşkī", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 273-275.
68 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 898-899.

4. b. Süleyman b. Bilâl'den gelen rivayetlerin metin analizi[69]

Abdulaziz b. Abdullah→Buhârî	Yahyâ b. Sâlih→Ebû Zür'a ed-Dımaşkī →Ahmed b. Süleyman ed-Dımaşkī →İbn Mende
أَنَّهُ قَالَ **قِيلَ** يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ،	قَالَ **قِيلَ**: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟
لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنْكَ	_____
لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ،	_____
أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ	أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي_____ .
مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا **مِنْ قَلْبِهِ أَوْ نَفْسِهِ**.	مَنْ قَالَ: لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ_____.

Tabloda görüldüğü üzere İbn Mende rivayeti Buhârî'de bulunan rivayetten iki öğe eksiktir. Buradaki farklılığın, İbn Mende rivayetinin isnadındaki râvilerden Yahyâ b. Sâlih'in tasarrufu olma ihtimali yüksektir. Nitekim onun hakkında sarfedilen ta'dîl ifadelerinin yanında yukarıda da bahsedildiği gibi hadisleri ezberlememe şeklinde bir eğiliminin olduğu da bilinmektedir.[70] Dolayısıyla sadece hadisin özü denilebilecek soru ve cevap kısımlarının rivayet edilmesi, ayrıntıların zihinde kalmamasıyla izah edilebilir. İlk cümlede görülen meçhûl fiilin (قيل), incelenen isnad gruplarının metinlerine bakıldığında yalnızca Süleyman b. Bilâl'den gelen metinlerde olduğu görülmektedir. Netice olarak verilen iki rivayetin bir kaynaktan geldiği rivayet edilen kısımların birbirleriyle uyuşmasıyla anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbn Mende'nin rivayetinin eksiklerinin bulunması, söz konusu rivâyetin diğer rivayetten bağımsız olduğunu, diğer bir ifadeyle oryantalist literatürde sıklıkla dile getirilen bir yayılmanın söz konusu olmadığını göstermektedir.

5. Tek tarikle gelen Abdullah b. Cafer rivayetinin isnad analizi

Amr b. Meysera'dan rivayeti bulunan son râvi Abdullah b. Cafer'dir. Bu râviden gelen tek tarik İbn Şâhîn'in (ö. 385/996) *et-Terğīb fī fedâili'l-a'mâl* isimli eserine Dâvûd b. Ruşeyd→Muhammed b. Hârûn tarikiyle kaydedilmiştir.[71] Râviden tek tarik gelmesi sebebiyle bu hadisin metninin başka bir hadis metniyle karşılaştırılma imkânı yoktur. İsnad analizinden sonra aşağıda diğer metinlerin sonuçlarıyla karşılaştırılıp değerlendirilecektir.

69 Buhârî, "İlim", 33 (hadis no: 99); İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, II, 862 (hadis no: 904).

70 Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel*, I, 526. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 365.

71 İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman, *et-Terğīb fī fedâili'l-a'mâl* (nşr. Sâlih Ahmed Muslih el-Vaîl), Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1415/1995, s. 79 (hadis no: 3).

Abdullah b. Cafer, meşhur âlim Ali b. el-Medînî'nin babasıdır. Münekkitlerin çoğu râvi hakkında cerh ifadeleri kullanmışlardır. Nitekim Ali b. el-Medînî'nin kendisi de babası hakkında "bu din işidir, babam zayıftır." ifadesini dile getirmiştir.[72] Rivayeti Abdullah b. Cafer'den alan Dâvûd b. Ruşeyd hakkında ise sika, sadûk terimleri kullanılmıştır.[73] Aynı şekilde hadisi İbn Şâhîn'e ulaştıran Muhammed b. Hârûn isimli râvi de Hatîb el-Bağdâdî tarafından tevsîk edilmiştir.[74] Zikredilen tarikle gelen metinde daha önce incelenen isnad gruplarının metinlerinden büyük farklılık arz edecek değişiklik bulunmamaktadır.

6. Muaviye el-Hüzelî ve Talebeleri Sâlim b. Ebû Sâlim, Sâlim b. Ebu'l-Ca'd

Bu kısımda tâbi'î Saîd el-Makbûrî'den gelen rivayetlerin isnad-metin analizinden sonra ikinci tâbi'î Muaviye el-Hüzelî'den dağılan isnad grupları ve bunların metinleri incelenecektir. Bahsedilen tâbi'î râvi Muaviye el-Hüzelî hakkında Ebû Hâtim, sohbeti bulunan bir kimseden yani sahâbîden rivayetinin bulunduğunu ifade etmiştir.[75] Hakkında çok bilgi bulunmamakla birlikte Buhârî tarafından tanınan ve tâbi'î kabul edilen bir râvidir. Muaviye'nin sayılı talebelerinden olan Sâlim b. Ebû Sâlim ise İbn Hacer tarafından makbul şeklinde vasıflandırılmıştır.[76] Zehebî ise sika olduğu görüşündedir.[77] Bunun yanında râvinin mütâbîi konumunda bulunan ve hadisi Yezîd b. Ebû Habîb'e ulaştıran Sâlim b. Ebu'l-Ca'd isimli talebesi hakkında birçok âlim sika ifadesini kullanmaktadır, fakat râvinin irsal ve tedlis yaptığına dair bir uyarı da bulunmaktadır.[78]

7. a. Mersed b. Abdullah→Yezîd b. Ebû Habîb şeklinde gelen rivayetlerin isnad analizi

Mezkûr râvilerin talebesi olan Yezîd b. Ebû Habîb hakkında İbn Sa'd, İclî, Ebû Zür'a gibi âlimler sika terimini kullanmışlardır, ayrıca Ebû Hâtim'e râvi, Mûsâ el-Cühenî ile birlikte sorulduğunda Yezîd'i tercih edeceğini söylemiştir.[79] Zehebî de râvinin sika olduğunu ifade etmiş ve kendisinden rivayet alanları zikretmiştir.[80]

İbn Huzeyme'nin *et-Tevhîd*'inde ve *Sahîhu İbn Hibbân*'da yer alan, Sâlim b. Süfyân'dan gelen tarikte, rivayeti Yezîd b. Ebû Habîb'e ulaştıran Ebu'l-Hayr ismiyle tanınmış Mersed b. Abdullah isminde bir râvi bulunmaktadır. Yezîd b. Ebû Habîb, Mersed b. Abdullah vesilesiyle gelen bu iki tarikin dışındaki isnadların

72 İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 316.
73 İbn Hacer, *Takrîb*, 138.
74 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 567.
75 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 380.
76 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 166.
77 Zehebî, *el-Kâşif*, I, 422.
78 Zehebî, *el-Kâşif*, I, 422; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 166; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 109.
79 İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 408.
80 Zehebî, *el-Kâşif*, II, 381.

hepsini Sâlim b. Süfyân'dan rivayet etmektedir. İbn Huzeyme'nin eserindeki rivayet, verilen asıl rivayetin ardından sadece isnadı kaydedilerek rivayetin, Leys rivayetinin aynısı olduğuna ve rivayette sadece birkaç değişiklik bulunduğuna işaret edilmektedir. Yezîd b. Ebû Habîb'e kadar ortak isnadla gelen iki rivayetin İbn Hibbân'da bulunan tarikinde İbn Lehîa yerine Amr b. el-Hâris yer almaktadır.

İlk rivayette bahsedilen Mersed b. Abdullah hakkında İbn Hacer sika fakîh ifadelerini kullanmakta, Zehebî ise Mısır müftüsü olduğunu haber vermektedir.[81] Mersed b. Abdullah'ın bu rivayetini Yezîd'den İbn Lehîa almaktadır. İbn Lehîa ise münekkitlerin bazısı tarafından cerhedilmiş, bazısı tarafından ise sadûk şeklinde vasfedilmiştir.[82] Ayrıca İbn Vehb ve İbnü'l-Mübârek'ten rivayetlerinin sahih olduğu ifade edilmiştir.[83] Kitaplarının yanmasıyla birlikte ihtilata düştüğünü ifade edenler de bulunmaktadır.[84] İbn Lehîa'dan rivayeti alan İbn Vehb ise titiz bir âlim olmasının yanı sıra çoğu münekkit tarafından ittifakla sika olduğuna kanaat getirilen bir muhaddistir.[85] Bir sonraki râvi ise rivayeti İbn Huzeyme'ye ulaştıran Yunus b. Abdüla'lâ'dır. Râvi hakkında İbn Hacer sika terimini, Zehebî ise sika, fakîh, muhaddis ifadelerini kullanmıştır.[86]

İbn Hibbân'da mevcut olan tarik ise Amr b. el-Hâris vasıtasıyla gelmektedir. Ebû Hâtim'e râvi hakkında sorulduğunda "İbn Lehîa'dan daha hâfızdır, hatta zamanında hıfzı en kuvvetli olan kişidir." şeklinde cevap vermiştir.[87] Yine İbn Maîn ve Ebû Zür'a'nın da râvi için sika ifadesini kullandıkları kaydedilmiştir.[88] İsnadda rivayeti İbn Vehb'den alan Harmele b. Yahyâ münekkitler tarafından sadûk olarak değerlendirilmiştir. Ebû Hâtim hadisi yazılır ama hüccet olmaz, şeklinde değerlendirme yapmaktadır. İbn Vehb hakkında en çok bilgiye sahip olan ve onun rivayetlerini en çok yazan kişi olarak değerlendirilmiştir. Ukaylî (ö. 322/934) "inşallah sikadır" ifadesini kullanmıştır.[89] İsnadın son râvisi olan Abdullah b. Muhammed el-Makdisî ise Zehebî tarafından ise imâm, muhaddis, sika terimleriyle övülmüştür.[90] İncelenen iki isnadın râvilerinde terkedilmeyi gerektirecek bir vasıf söz konusu olmadığından iki rivayetin metinlerinin karşılaştırılması ve Yezîd b. Ebû Habîb'e aidiyetinin isnad dışında metindeki benzerliklerle teyidi mümkün görülmektedir.

81 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 457; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 250.
82 Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel*, II, 68; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 147.
83 Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel*, II, 68; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 147.
84 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 262.
85 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 271; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 189, 190; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 304-306.
86 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 542; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 403.
87 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 225-226.
88 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 225-226.
89 İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 372.
90 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1404/1984, XIV, 306.

7. b. Mersed b. Abdullah→Yezîd b. Ebû Habîb şeklinde gelen rivayetlerin metin analizi[91]

Amr b. el-Hâris→İbn Vehb→Harmele b. Yahyâ→Abdullah b. Muhammed→İbn Hibbân	İbn Lehîa→İbn Vehb→Yunus b. Abdüla'lâ→İbn Huzeyme
أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ **قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ**، مَاذَا رَدَّ إِلَيْكَ رَبُّكَ فِي الشَّفَاعَةِ؟	أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ مَاذَا رَدَّ إِلَيْكَ رَبُّكَ، مِنَ الشَّفَاعَةِ؟
وَالَّذِي نَفْسُ **مُحَمَّدٍ** بِيَدِهِ، لَقَدْ ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَوَّلُ مَنْ يَسْأَلُنِي عَنْ ذَلِكَ مِنْ أُمَّتِي،	وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَوَّلُ مَنْ يَسْأَلُنِي عَنْ ذَلِكَ مِنْ أُمَّتِي،
لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْعِلْمِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْعِلْمِ،
وَالَّذِي نَفْسُ **مُحَمَّدٍ** بِيَدِهِ، لَمَا يُهِمُّنِي مِنَ انْقِصَافِهِمْ عَلَى أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، أَهَمُّ عِنْدِي مِنْ تَمَامِ شَفَاعَتِي لَهُمْ،	وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَمَا يُهِمُّنِي **مِنَ الْقَضَاءِ فِيهِمْ** عَلَى أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، أَهَمُّ عِنْدِي مِنْ تَمَامِ شَفَاعَتِي لَهُمْ،
وَشَفَاعَتِي لِمَنْ شَهِدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ **مُخْلِصًا**، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ يُصَدِّقُ لِسَانُهُ قَلْبُهُ وَقَلْبُهُ لِسَانَهُ.	وَشَفَاعَتِي لِمَنْ شَهِدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ **مُخْلِصًا** يُصَدِّقُ قَلْبُهُ لِسَانَهُ، وَلِسَانُهُ قَلْبَهُ.

Metinler, cümle öbeklerinin, soru-cevap şeklinin aynı olmasıyla birlikte diğer rivayet gruplarının metinlerinden ifade olarak tamamen farklıdır. Özellikle yemin cümleleri ile dördüncü unsur tamamen farklı bir yapıdadır. Bir sahabîden gelen rivayetlerdeki bu tür farklılıklar mana ile rivayetin uygun görülmesiyle açıklanabilir. Verilen ikirivayet karşılaştırıldığında kritik değişikler bulunmamakla birlikte dördüncü cümle öbeğindeki لَمَا يُهِمُّنِي مِنَ الْقَضَاءِ فِيهِمْ عَلَى أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، أَهَمُّ عِنْدِي مِنْ تَمَامِ شَفَاعَتِي لَهُمْ ibaresi tamamıyla أَسْعَدُ النَاسِ بِشَفَاعَتِي ifadesinin yerine eklenmiş bir cümle olarak görülmektedir. Aşağıdaki tablolarda inceleneceği üzere bu hadis metninin diğer isnad grubundaki metinden ayrı olması mana ile rivayetin yanında tâbi'î râvinin değişmesi sebebiyledir. Ancak rivayetlerin birbirinden farklarına gelince İbn Lehîa rivayetindeki dördüncü cümle grubunda مِنَ الْقَضَاءِ فِيهِمْ ifadesinin yanlış anlaşılmadan dolayı değişiklik gösterdiği düşünülebilir. Nitekim diğer Yezîd b. Ebû Habîb rivayetleri incelendiğinde metinlerin ortak biçimde مِنَ انْقِصَافِهِمْ terkibini kullandıkları izlenmektedir. Bu farklılığa ise bazı âlimler tarafından cerh edilen İbn Lehîa'nın sebebiyet vermiş olması imkân dâhilindedir. Netice itibariyle cümleler arası büyük farklılıkların olmayışı ve küçük değişikliklerin varlığı bu metinlerin ortak râvi Yezîd b. Ebû Habîb tarafından rivayet edildiğini göstermektedir.

91 İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, II, 696-698 (hadis no: 442); İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1414/1993, XIV, 384 (hadis no: 6466).

8. a. Abdulhamîd b. Cafer'den gelen rivayetlerin isnad analizi

Bu bölümde ikinci olarak rivayet zincirinin müşterek râvisi Yezîd b. Ebû Habîb'in talebesi Abdulhamîd b. Cafer tarafından rivayet edilen tarikler değerlendirilecektir. Bu râviden gelen üç rivayetten biri Osman b. Ömer→Muhammed b. Beşşâr tarikiyle İbn Huzeyme'nin *et-Tevhîd*'inde, diğeri yine Osman b. Ömer vasıtasıyla *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*'de, üçüncüsü ise Ubeydullah b. Mûsâ→Muhammed b. Kerâme isimli râvilerin rivayetiyle Muhammed b. Mahled'e ait *Hadîsu İbn Kerâme* isimli eserde bulunmaktadır.

Rivayeti Yezîd b. Ebu Habîb'den alan Abdulhamîd b. Cafer hakkında İbn Maîn sika terimini kullanmaktadır.[92] Râviyi sika görenlerin yanında vehme düştüğünü ve zayıf olduğunu söyleyen münekkitler de mevcuttur. Ahmed b. Hanbel bu tenkitlerden Süfyan es-Sevrî'nin râviyi zayıf görmesine, râvinin kader hakkındaki görüşlerinin sebep olduğunu belirtmiş, râvinin aslında sika sika olduğunu ifade etmiştir.[93] Nitekim bu bağlamdaki tenkitler dışında adalet ve zabt yönünden şiddetle cerh edilmemiştir. Yalnız İbn Hacer râvinin sadûk olduğunu söylemekte bunun yanında vehmedebileceğine de yer vermektedir.[94] İsnaddaki Osman b. Ömer ise âlimlerin çoğu tarafından tevsîk edilmiştir. İbn Hacer de râvi hakkında sika terimini kullanmakla birlikte sadece Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) onu beğenmediğini fakat buna rağmen onu terk ettiğine dair bir bilgi olmadığını dile getirmiştir.[95]

Rivayeti İbn Huzeyme'ye nakleden râvi Muhammed b. Beşşâr hakkında bazı tenkitler bulunmasına rağmen çoğu münekkit onu sika, imâm, hâfız gibi terimlerle vasıflandırmaktadır. Nitekim İbn Hacer, İclî, Ebû Hâtim, Dârekutnî bu âlimlerden bazılarıdır.[96] Ayrıca eserlerde hıfzına da vurgu yapılmaktadır.

Abdulhamîd b. Cafer'den gelen diğer isnaddaki Ubeydullah b. Mûsâ isimli râvi de önde gelen ricâl âlimleri tarafından tevsîk edilmekle birlikte Şia'ya meyli olduğuna dikkat çekilmiştir.[97] İbn Kerâme ise bazı âlimlerin sika, muhaddis, bazılarının ise sadûk dediği bir râvidir. Netice olarak rivayetlerin ikisinde de cerhe uğramış bir râvi bulunmamakta ve güvenilir yolla geldikleri anlaşılmaktadır. Aşağıda hadislerin metinlerinin söz konusu durumu teyit edip etmediğini anlamak üzere metinler karşılaştırılacaktır.

92 Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl,* I, 97.
93 Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel*, III, 153.
94 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 275.
95 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 326.
96 İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 520.
97 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 315.

8. b. Abdulhamîd b. Cafer'den gelen rivayetlerin metin analizi[98]

Osman b. Ömer→Ahmed b. Hanbel	Osman b. Ömer→Muhammed b. Beşşâr→İbn Huzeyme	Ubeydullah b. Mûsâ→Muhammed b. Kerâme→Muhammed b. Mahled
أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَاذَا رَدَّ إِلَيْكَ رَبُّكَ فِي الشَّفَاعَةِ؟	قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، **مَا** رَدَّ إِلَيْكَ رَبُّكَ فِي الشَّفَاعَةِ؟	قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ يَاللَّهِ، مَاذَا رَدَّ___رَبُّكَ فِي الشَّفَاعَةِ؟
لَقَدْ ظَنَنْتُ **لَتَكُونَنَّ** أَوَّلَ مَنْ **سَأَلَنِي** عنها	قَدْ ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَوَّلُ مَنْ يَسْأَلُنِي عَنْهَا	
مِمَّا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْعِلْمِ،	_____مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْعِلْمِ	
شَفَاعَتِي	وَشَفَاعَتِي **لِأُمَّتِي**	شَفَاعَتِي
لِمَنْ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا، يُصَدِّقُ قَلْبُهُ لِسَانَهُ، وَلِسَانُهُ قَلْبَهُ.	مَنْ كَانَ مِنْهُمْ يَشْهَدُ أَنَّ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ، يُصَدِّقُ قَلْبُهُ لِسَانَهُ أَوْ لِسَانُهُ قَلْبَهُ.	لِمَنْ شَهِدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ، مُخْلِصًا، يُصَدِّقُ لِسَانَهُ قَلْبُهُ، وَقَلْبُهُ لِسَانُهُ.

Rivayetlerdeki öğelerde görülen benzerlikler hadisin kimliğini göstermekte, ortak ifadeler rivayetin Abdulhamîd b. Cafer'e ait olduğuna işaret etmektedir. Yezîd b. Ebû Habîb'in bir önceki rivayet grubunun metniyle karşılaştırıldığında ortak metin açısından İbn Kerâme rivayeti ona daha benzerdir. Tabloda ismi verilen râvilerin tamamının sika ve sadûk râvilerden oluşmasına rağmen rivayetlerin öğelerinde eksiklik bulunması bir önceki metin analizinde görüldüğü gibi metnin asıl unsurları olan soru ve cevapları zikrederek ayrıntıyı zihinde tutmama tasarrufuyla ilgili görülmektedir.

Osman b. Ömer'den gelen rivayetlerde ortak râvi sebebiyle daha fazla benzerlik beklenirken birkaç unsurun değişiklik göstermesi ondan sonra gelen râvilerin tasarrufu olarak yorumlanabilir. Önceki rivayetlere bakıldığında ise metnin temel unsurlarından olan dördüncü öğenin olmaması, İbn Hacer'in de işaret ettiği üzere Abdullah b. Cafer'in vehminden kaynaklanabilir. İsnadlardaki râvilerin aynı zamanda aynı cümleyi ihmal edemeyeceklerinden dolayı rivayetlerde ortak bir biçimde görülen bu eksikliğe, rivayetin müşterek râvisinin sebep olma ihtimali daha yüksektir.

9. a. Leys b. Sa'd'dan gelen rivayetlerin isnad analizi

Son olarak Yezîd b. Ebû Habîb'in râvilerinden meşhur muhaddis, fakîh Leys b. Sa'd'dan gelen rivayetlerin isnad grubu ve metinleri incelenecektir. Leys'in Yezîd b. Ebû Habîb'den altı esere kaydedilmiş Abdullah b. Abdulhakem/Şuayb b. Leys,

98 *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XVI, 417 (hadis no: 10713); İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, II, 726 (hadis no: 461); Muhammed b. Mahled, *Hadisu Muhammed b. Osmân b. Kerâme* (nşr. Âmir Hasan Sabri), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2003, s. 189-190 (hadis no: 58).

Yahyâ b. Bükeyr, Îsâ b. Hammâd, Âsım b. Ali, Hâşim b. Kâsım/Mansur b. Seleme, yine Hâşim b. Kâsım'dan iki farklı rivayet olarak yedi farklı tariki bulunmaktadır.

Öncelikle Leys'in oğlu Şuayb ve Abdullah b. Abdulhakem'in ortak râvi olduğu İbn Huzeyme rivayeti incelenecektir. Şuayb b. Leys, İbn Hacer, Zehebî gibi önde gelen rical âlimleri tarafından sika, fakîh, nebîl şeklinde tevsîk edilmiştir.[99] Ebû Hâtim râvinin, rivayeti beraberinde alan Abdullah b. Abdulhakem'e tercih edileceğini ifade etmektedir.[100] Abdullah b. Abdulhakem ise birçok âlim tarafından sika olarak tavsif edilmiştir. Bununla birlikte Ebû Hâtim ve İbn Hacer onun hakkında sadûk terimini kullanmışlardır.[101] İsnaddaki Abdullah b. Abdulhakem'in oğlu Muhammed hakkında rical âlimleri sika, sadûk ifadelerini kullanmaktadırlar.[102] Râvi hakkında herhangi bir cerh ifadesi bulunmamaktadır.

İkinci olarak Leys'ten rivayeti alan diğer râvi Yahyâ b. Bükeyr'dir. Zayıf olduğuna dair bir cerh ifadesi bulunmasa da bazı âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Râvi hakkında bu tenkitlere karşın Buhârî ve Müslim (ö. 261/875) gibi âlimler ondan rivayette bulunmuş ve hadisiyle ihticâc etmişlerdir. İbn Hacer ise Leys'ten aldığı rivayetlerinde güvenilir olduğunu, Mâlik'ten olan semâı hakkında ise menfi konuşulduğunu ifade etmektedir.[103] Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'inde kaydedilmiş olan mezkûr rivayeti Yahyâ b. Bükeyr'den alan Ahmed b. İbrahim b. Milhân isimli râvi ise münekkitlerin genel kanaatine göre sikadır. Hakkında hiçbir cerhe rastlanmayan bu râvi için Dârekutnî sika ifadesini kullanmıştır.[104] Son olarak rivayeti Hâkim'e ulaştıran Ahmed b. İshak için de sika teriminin kullanılmasının yanında hakkında bir tenkit bulunmamaktadır.[105]

Kendisinden üç farklı rivayet gelen ve rivayetleri İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel, İbn Bişrân'ın (ö. 430/1039) eserlerinde yer alan Hâşim b. Kâsım, İbn Hacer, Zehebî gibi âlimler tarafından sika hâfız şeklinde anılmakta ve Bağdat'ın kendisiyle övündüğü bir muhaddis olduğu ifade edilmektedir.[106] Hâşim b. Kâsım'ın bir rivayetini İshâk b. Râhûye *Müsned*'ine kaydetmiştir. Diğer rivayetini ise Mansûr b. Seleme el-Huzâî ile birlikte Ahmed b. Hanbel'e nakletmiştir. Mansûr b. Seleme de aynı şekilde münekkitler tarafından sika, hâfız, sebt gibi ifadelerle tevsîk edilmiştir.[107] Ayrıca rical âlimi olduğu da belirtilmektedir. Bu iki râvinin Ahmed b. Hanbel'e naklettiği rivayetin yanında

99 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 209.
100 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 351.
101 İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 370-371; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 252.
102 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 300-301; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 611-612.
103 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 522.
104 *Suâlâtü'l-Hâkim en-Nîsâbûrî li'd-Dârekutnî* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir) Mektebetü'l-meârif, Riyad 1404/1984, s. 90.
105 Bk. 52. dipnot.
106 Zehebî, *el-Kâşif*, II, 332, 413; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 501.
107 Sülemî, *Suâlâtü's-Sülemî*, s. 342; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 478.

Ahmed b. Hanbel→Abdullah b. Ahmed b. Hanbel→Muhammed b. Ahmed b. Hasan tarikiyle İbn Bişrân'ın *el-Emâlî* isimli eserine kaydedilen bir rivayet daha bulunmaktadır. Bu rivayette yer alan Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, sika, sebt, nebîl, hâfız, imâm gibi terimlerle tevsîk edilmekte ve doğru sözlü, hayâsı yüksek, sâlih bir kimse şeklindeki ifadelerle övülmektedir.[108] Rivayeti İbn Bişrân'a ulaştıran Ebû Ali künyeli Muhammed b. Ahmed b. Hasan için de sika, me'mûn, imâm, hüccet denilmiş ve hakkında herhangi bir cerh lafzı sarf edilmemiştir.[109]

Leys'ten gelen son rivayet Âsım b. Ali tarafından, bir önceki isnad grubunun müşterek râvisi Abdulaziz b. Muhammed'in rivayetlerinden İsmail b. İshak→Kasım b. Esbağ→Saîd b. Nasr tariki ile rivayet edilen ve İbn Abdülber'in *Câmiu beyâni'l-'ilm* isimli eserinde bulunan isnaddır. Âsım b. Ali sika, sadûk, sahîhu'l-hadîs gibi terimlerle ta'dîl edilmekle birlikte İbn Hacer ve Ahmed b. Hanbel tarafından onun vehmedebileceği, İbn Maîn tarafından ise zayıf olduğu vurgulanmaktadır.[110] Bu bilgiler doğrultusunda Leys b. Sa'd'dan gelen rivayetlerin hiçbirinde metrûk hatta zayıf râvi bulunmamaktadır. Yapılan isnad analizinden sonra rivayetlerin metinleri mukayese edilerek incelenecektir.

108 Sülemî, *Suâlâtü's-Sülemî*, s. 214; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 300.
109 Zehebî, *Siyer,* XVI, 184-185.
110 Zehebî, *el-Kâşif*, I, 520; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 229.

9. b. Leys b. Sa‘d’dan gelen rivayetlerin metin analizi[111]

Âsım b. Ali–İsmail b. İshak–Kâsım b. Esbağ–Saîd b. Nasr–İbn Abdülber	1. Hâşim b. Kâsım/Mansûr b. Seleme–Ahmed b. Hanbel 2. Hâşim b. Kâsım/Mansûr b. Seleme–Ahmed b. Hanbel–Abdullah b. Ahmed–Muhammed b. Ahmed–İbn Bişrân	Hâşim b. Kâsım–İshak b. Râhûye	Yahyâ b. Bükeyr–Ahmed b. İbrahim b. Milhân–Ahmed b. İshak–Hâkim	Şuayb b. Leys / Abdullah b. Abdulhakem–Muhammed b. Abdullah–İbn Huzeyme
قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَاذَا رَدَّ إِلَيْكَ رَبُّكَ فِي الشَّفَاعَةِ؟	أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ: مَاذَا رَدَّ إِلَيْكَ رَبُّكَ فِي الشَّفَاعَةِ؟	يقول: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ: مَاذَا رَدَّ إِلَيْكَ رَبُّكَ فِي الشَّفَاعَةِ؟	أَنَّهُ سَمِعَهُ، يَقُولُ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ: مَاذَا رَدَّ إِلَيْكَ رَبُّكَ فِي الشَّفَاعَةِ؟	أَنَّهُ سَمِعَهُ، يَقُولُ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ: مَاذَا رَدَّ إِلَيْكَ رَبُّكَ، مِنَ الشَّفَاعَةِ،
وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَقَدْ ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَوَّلُ مَنْ يَسْأَلُنِي عَنْ ذَلِكَ_____	وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَقَدْ ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَوَّلُ مَنْ يَسْأَلُنِي عَنْ ذَلِكَ مِنْ أُمَّتِي		وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَوَّلُ مَنْ يَسْأَلُنِي عَنْ ذَلِكَ_____	وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَقَدْ ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَوَّلُ مَنْ يَسْأَلُنِي عَنْ ذَلِكَ مِنْ أُمَّتِي
لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْعِلْمِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْعِلْمِ،		لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْعِلْمِ،	لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْعِلْمِ،
وَذَكَرَ الْحَدِيثَ	وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، **مَا/** لَمَا يَهُمُّنِي مِنَ انْقِصَافِهِمْ / **مَصَافِّهِمْ** عَلَى أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، أَهَمُّ عِنْدِي مِنْ تَمَامِ شَفَاعَتِي،	وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَمَا يُهِمُّنِي مِنَ انْقِصَافِهِمْ عَلَى **بَابِ** الْجَنَّةِ أَهَمُّ عِنْدِي مِنْ **ذَلِكَ**،	وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَمَا يُهِمُّنِي مِنَ انْقِصَافِهِمْ عَلَى **بَابِ** الْجَنَّةِ أَهَمُّ عِنْدِي مِنْ تَمَامِ شَفَاعَتِي،	وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَمَا يُهِمُّنِي **مِنَ الْقَضَاءِ فِيهِمْ** عَلَى أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، أَهَمُّ عِنْدِي مِنْ تَمَامِ شَفَاعَتِي،
	وَشَفَاعَتِي لِمَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا، يُصَدِّقُ قَلْبُهُ لِسَانَهُ، وَلِسَانُهُ قَلْبَهُ.	وَشَفَاعَتِي لِمَنْ شَهِدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ مُخْلِصًا يَصْدُقُ لِسَانُهُ قَلْبَهُ، وَقَلْبُهُ لِسَانَهُ.	وَشَفَاعَتِي لِمَنْ شَهِدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ مُخْلِصًا يُصَدِّقُ قَلْبُهُ لِسَانَهُ، وَلِسَانُهُ قَلْبَهُ.	وَشَفَاعَتِي لِمَنْ شَهِدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ مُخْلِصًا يُصَدِّقُ قَلْبُهُ لِسَانَهُ، وَلِسَانُهُ قَلْبَهُ.

Leys’ten gelen rivayetlerin tabloda verilen metinlerine bakıldığında Hâşim b. Kâsım’ın Ahmed b. Hanbel’e ve İbn Bişrân’a ulaşan tariklerinde sadece daha önceki rivayet gruplarında da farklı lafızlarla ifade edilen من انقصافهم kelimesinde değişiklik bulunmaktadır. Bu kelime yerine İbn Bişrân rivayetinde مصافهم, İbn Huzeyme rivayetinde ise من القضاء فيهم kelimeleri kullanılmıştır. Leys’ten ve Leys’in

111 İbn Râhûye, Ebû Ya‘kûb İshâk b. Râhûye et-Temimî, *Müsned*, Mektebetü’l-îmân, Medine 1412/1991, I, 343 (hadis no: 337); *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XIII, 432-3 (hadis no: 8070); İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, II, 696-698 (hadis no: 441-443); Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, Dâru’l-Harameyn, Kahire 1417/1997, I, 130 (hadis no: 233); İbn Bişrân, Abdülmelik b. Muhammed b. Abdullah b. Bişrân, *el-Emâlî*, Dâru’l-vatan, Riyad 1418/1997, s. 102 (hadis no: 205); İbn Abdülber, *Câmiu beyâni’l-‘ilm*, I, 761-763 (hadis no: 1407).

mütâbî râvilerinden gelen diğer rivayetler incelendiğinde metinde aslında من انقصافهم ifadesinin bulunması gerektiği kanaati hâsıl olmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in rivayetiyle İbn Bişrân'a varan hadisin râvilerine bakıldığında tamamının sika, hüccet olduğu ifade edilmiştir. Burada diğerlerine nazaran mühim olan farklılığın sebebi, İbn Bişrân'ın rivayeti yazıya geçirirken yaptığı bir hata olarak algılanabilir. Hâşim b. Kâsım'ın İshak b. Râhûye rivayetindeki öğe eksikliği daha önceki isnad gruplarında incelenen metinlerdeki duruma benzemektedir. İki rivayeti daha bulunan Hâşim b. Kâsım bu rivayeti de Ahmed b. Hanbel'e aktardığı gibi aktarmış olmalıdır. Buradaki tasarrufun, metnin asıl öğelerini kaydetmeyi tercih eden İshak b. Râhûye'den kaynaklandığı düşünülmektedir.

Yezîd b. Ebû Habîb'den gelen tüm rivayetler göz önüne alındığında bazı unsur eksiklikleri dışında manaya büyük etkisi olan değişikliklerin bulunmadığı tespit edilmiştir. İsnad grubunda cerhedilmiş bir râvi bulunmaması da söz konusu metin benzerliklerini açıklamaktadır. Buna rağmen sadûk konumunda olup hıfzı diğerlerinden daha az kuvvetli râvilerin dahi metne olan olumsuz tesiri gözlemlenmektedir. Netice itibariyle bu metinlerin benzerliği rivayetin Leys'e ait olduğunu ispatlamaya yeterlidir.

İki tâbi'îden gelen rivayetler birbirleriyle karşılaştırıldığında ise mefhumun aynı olması sonucuyla birlikte neredeyse lafzen önemli derecede farklılıkların mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Buna göre incelenen rivâyette aynı sahâbî râviden rivayet edilen metinlerde tâbi'î râvilerin değişmesi, metinde farklılığa neden olmuştur.

Sonuç

Yapılan bu çalışmada, incelenen hadisin sıhhati, metinler arası farklılıklar ve metinlerin râvilerine aidiyeti gibi hususlara cevap aranmıştır. Söz konusu hadisin sıhhati hakkında isnad çokluğu, râvilerin birkaçı hariç tamamının ta'dîl edilmiş olması, senedlerin hiçbir yerinde inkita' olmaması ve metinlerde mefhum ve hüküm açısından herhangi bir tenakuz bulunmaması müsbet bir sonuca ulaşmak için geçerli ve yeterlidir. Tek sahâbîden rivayet edilmesine rağmen hadis otuzdan fazla tarikle rivayet edilerek Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'inin de dâhil olduğu on dokuz eserde kaydedilmiştir.

Araştırmada asıl önem arz eden metin mukayesesi ise takibini kolaylaştırmak üzere tablolar hâlinde sunulmuştur. Bu mukayesede rivayetlerin ortak râvilerinin rivayetlerinin birbirine benzerlik oranı elde edilmiştir. Bu benzerlik neticesinde ise isnad ile tespit edilen aidiyet söz konusu metinlerle de desteklenmiştir. Hadiste bir râviden gelen birden fazla mütâbî rivayetin bulunması metin analizini kolaylaştırmakta, varsa farklılıkların nereden kaynaklandığını tespitte yardımcı olmaktadır.

Sahâbîden rivayeti alan iki tâbi'î râvinin hadis metinlerinin farklı olması dikkat çekmektedir. Araştırma neticesinde ulaşılan kanaat ise Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî'nin çok tanınan ve ilmi takdir edilen bir tâbi'î olmasına karşın Muaviye el-Hüzelî'nin onun kadar kadar maruf olmamasının söz konusu farklılığa neden olmasıdır. Daha önce ifade edildiği gibi birçok âlim tarafından güvenilir kabul edilen meşhur tâbi'î Saîd el-Makburî, aynı zamanda Ebû Hüreyre'nin yakınlarındandır. Bu gerekçeler neticesinde metinler arasındaki bu farklılığın Muaviye el-Hüzelî'den kaynaklandığı ifade edilebilir. Bahsedilen iki rivayet arasındaki karşılaştırmada dikkat çeken önemli bir husus ise tabloda üçüncü öğeye tekabül eden kısımda Saîd el-Makburî'den gelen rivayetlerde 'hadîs', Muaviye el-Hüzelî'den gelenlerde de 'ilim' terimlerinin kullanılmasıdır. Nitekim ilk dönemlerde ilimle hadisin kastedildiği kanaati oldukça yaygındır. Bu sebeple rivayette iki kelime arasında bir farklılık görülmeksizin rivayet edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Netice olarak bu türden çalışmaların genişletilerek bütün hadis külliyatına uygulanması ve böylelikle hadis tarihi hakkındaki bilgi birikimine bir katkı sağlanması arzu edilmektedir. Zira hadisçiliğin teknik boyutunu temsil eden isnad-metin analizleri aslında hadislerin rivâyet tarihine ışık tutmaktadır. Söz konusu çalışmaların genişletilerek projeler haline getirilmesi hadis çalışmalarının geleceği açısından faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Âcurrî, Ebûbekr Muhammed b. Hüseyn el-Âcurrî, *Kitâbü'ş-Şerî'a* (nşr. Abdullah b. Ömer b. Süleymân), Dâru'l-vatan, Riyad t.y.

Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşit), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1418/1997.

el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (nşr. Vasiyyullah Abbas), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.

Ali b. Hucr, Ebü'l-Hasan Ali b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî, *Hadîsü Ali b. Hucr es-Sa'dî an İsmail b. Ca'fer el-Medenî* (nşr. Ömer b. Refûd b. Refîd es-Süfyânî), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1418/1998.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (nşr. Abdülmelik Mücâhid), Dâru's-selâm, Riyad 1419/1999.

Ebû Ya'lâ, Halîl b. Abdullah b. Ahmed b. Halîl el-Halîlî el-Kazvînî, *Kitâbü'l-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs* (nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdris), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1409/1989

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1417/1997.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd* (nşr. Beşşâr Avvâd Maruf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdülber, *Câmiu beyâni'l-'ilm ve fazlih* (nşr. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1414/1994.

İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* (nşr. Abdülfettâh Ebu's-Sünne), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut t.y.

İbn Bişrân, Abdülmelik b. Muhammed b. Abdullah b. Bişrân, *el-Emâlî*, Dâru'l-vatan, Riyad 1418/1997.

İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *es-Sünne* (nşr. Bâsim b. Faylas el-Cevâbire), Dâru's-sümey'î, Riyad 1419/1998.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1372/1953.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (nşr. İbrahim Zeybek, Âdil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1416/1995.

Takrîbü't-Tehzîb (nşr. Âdil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1420/1999.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1414/1993.

İbn Huzeyme, Ebûbekr Muhammed b. İshâk, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Abdülaziz b. İbrâhim), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1414/1994.

İbn Maîn, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Muhammed Kâmil el-Kassâr), Mecmeu'l-lügati'l-Arabiyye, Dımaşk 1405/1985.

İbn Mende, Muhammed b. İshâk b. Yahyâ, *Kitâbü'l-Îmân* (nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1406/1985.

İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. Râhûye et-Temimî, *Müsned*, Mektebetü'l-îmân, Medine 1412/1998.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakātü'l-kübrâ* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Medine 1421/2001.

İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman, *et-Terğīb fî fedâili'l-a'mâl* (nşr. Sâlih Ahmed Muslih el-Vaîl), Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1415/1995.

Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Zür'a ed-Dımaşkī", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 273-275.

Kızıl, Fatma, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.

Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım b. Hasan b. Mansûr, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne* (nşr. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gāmidî), Dâru't-Taybe, Riyad 1416/1995.

Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1413/1992.

Muhammed b. İshâk es-Sekāfî, *Hadîsü's-Serrâc* (nşr. Hüseyin b. Ukâşe b. Ramazân), el-Fâruku'l-Hadîse, Kahire 1425/2004.

Muhammed b. Mahled el-Attâr, *Hadîsü Muhammed b. Osmân b. Kerâme* (nşr. Âmir Hasan Sabri), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2003.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1421/2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügāt* (nşr. İdâratü't-tıbâa), Beyrut t.y.

Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-anîd* (nşr. Ebû Âsım el-Eserî**),** el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 1433/2012.

Suâlâtü'l-Hâkim en-Nîsâbûrî li'd-Dârekutnî (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Mektebetü'l-meârif, Riyad 1404/1984.

Suâlâtü Hamza b. Yûsuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Mektebetü'l-meârif, Riyad 1404/1984.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Suâlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî* (nşr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid, Hâlid b. Abdurrahman el-Cüraysî), y.y., Riyad 1428.

Zehebî, *el-Kâşif* (nşr. Muhammed Avvâme), Dâru'l-kıble, Cidde 1413/1992.

Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl (nşr. Ali Muhammed el-Behâvî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.y.

Siyeru a'lâmi'n-nübelâ (nşr. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1410-1990.

Tezkiretü'l-huffâz, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut t.y.

Târîhu'l-İslâm (nşr. Ömer Abdusselâm Tedmurî), Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1413/1992.

Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Yaklaşımlar: Fransızca Siyer Literatürü Örneği*

İsmail Metin**

Özet

Tarih boyunca, Batı Hıristiyan dünyasında İslam ve Hz. Muhammed imajı zaman içerisinde değişmekle birlikte, genel anlamda olumsuz bir seyir takip etmiştir. Bu bağlamda, Fransızca literatürde, özellikle XII. yüzyıldan itibaren Hz. Muhammed'in hayatı ve kişiliğini konu alan roman, öykü, tiyatro ve şiir gibi edebi eserler ortaya konulmaya başlanmıştır. Bu eserlerde, Hz. Muhammed'in yetiştiği çevre, vahiy ve peygamberliği, gazve ve seriyyeleri ve aile hayatı gibi konular dikkatle incelenmiştir. Bu makalede, Fransızca literatürde Hz. Muhammed'in yetiştiği çevre; coğrafi, dini, sosyo-kültürel ve ekonomik durumla birlikte idari ve siyasi durum ele alınmıştır. Ayrıca, doğumu, çocukluk ve gençlik dönemleri olaylarına bakış açıları üzerinde de durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hz. Muhammed, Fransız oryantalizmi, Gaudefroy-Demombynes, Blachère, Rodinson.

Approaches to the Pre-Prophethood Life of The Prophet Muhammad: The Example of French *Sīra* Literature

Abstract

Throughout the history, in the Western Christian world, image of Islam and the Prophet Muhammad followed a negative course in general, albeit the changes seen over time. In this context, in the French literature, novels, stories, theater and poetry about the life and personality of the Prophet Muhammad have been written especially since the 12th century. In these works, the Prophet Muhammad's environment, revelation and prophethood and family life were carefully examined. In this article, how the environment surrounding the Prophet Muhammad and geographical, religious, socio-cultural, economic and political situation were examined in the French literature is discussed. In addition, the article focuses on approaches to his birth, childhood and youth as well.

Key Words: *Sīra*, the Prophet Muhammad, French orientalism, Gaudefroy-Demombynes, Blachère, Rodinson.

** Bu makale, Fransız Oryantalistlerin Siyer Literatüründe Hz. Muhammed İmajı: Maurice Gaudefroy-Demombynes, Régis Blachère ve Maxime Rodinson Örneği (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015) başlıklı doktora tezimin ilgili bölümünden faydalanılarak hazırlanmıştır.*

***Yrd. Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, dr.ismailmetin@gmail.com.*

Bu makalede, eserleri ele alınan Maurice Gaudefroy-Demombynes, Régis Blachère ve Maxime Rodinson'un Hz. Muhammed'in yetiştiği çevreye ve sosyal ortama nasıl baktıkları, bu çevrenin Hz. Muhammed üzerindeki etkilerine dair ne düşündükleri tespit edilecektir.

A. Hz. Muhammed'in Yetiştiği Çevreye Yaklaşımlar

Fransız oryantalist Gaudefroy-Demombynes, özel olarak Hz. Muhammed'in yetiştiği çevreyi ele alır ve *Mahomet* adlı eserinin giriş kısmının ikinci başlığı da "*İslâm Öncesi Araplar*" (L'Arabie Préislamique) ismini taşır. Yazar bu bölümde, ana hatlarıyla hicaz bölgesi ve sakinleri, Güney Arapları, Hicâz, toplumsal ve kültürel yapı, İslâm öncesi dinler konuları üzerinde durur.

Blachère ise, *Le Problème de Mahomet* adlı eserinin ikinci bölümünün baş kısmında, Hz. Muhammed'in yetiştiği ortama, vahiy öncesi hayatına, bu ortamın Hz. Muhammed üzerindeki etkisine dair değerlendirmelerde bulunur. Eserde, ana konular itibariyle Hicâz'ın ve Arap Yarımadası'nın eski tarihi, Mekke, Medine ve Taif'in önemi, Hicâz'ın dinî durumu ve haniflik inancı üzerinde durulur.

Rodinson ise, eserinin birinci ve ikinci bölümünde, Roma ve Sasanî'den Araplara bir toplum değerlendirmesi ile Arabistan'ın coğrafî, sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı yanında dinî durumunu ele alır.

Aşağıda bu oryantalistlerin Hz. Muhammed'in risâlet öncesi yetiştiği ortama dair görüşleri sırasıyla ele alınacaktır.

1. Coğrafî Durum

Gaudefroy-Demombynes'e göre, Arabistan büyük bir coğrafî bölge olmakla beraber, Batılılar tarafından yine Müslüman tarihçilerin yardımı ile tanınmıştır. Fiziki durumu Hicâz, Yemâme, Yemen ve Hadramut bölgeleriyle sınırlanmıştır. Gaudefroy-Demombynes, Hicâz bölgesinin diğer bölgelere göre daha önemli olduğunu, Mekke'nin ticaret merkezi olmasının bu önemi gösterdiğini belirtir. Arabistan'ın çöllerle kaplı olduğunu, buralarda da bedevîlerin yaşadığını ve coğrafyanın kurak bir vaha şeklinde uzayıp gittiğini anlatır.[1]

Blachère'in tasvirine göre Hicâz, etrafıyla birlikte "İslâm'ın beşiği" sayılır.[2] Bu bölgede çöl egemendir ve volkanik akıntılar bölgede geniş alanlar kaplar. Kışın ve ilkbaharda yağan yağmur toprağa kısa süreliğine can verir. Vahalar, bugün olduğu gibi VI. yüzyılda da, Vâdi'l-Kurâ'da, Tebük ve Maan doğrultusunda kuzeye doğru tespih taneleri gibi sıralanır gider. Güneyde bu tespihi tamamlayan Medine

1 Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, (Édition Albin Michel), Paris, 1969, s. 15-22.

2 Eserin ikinci bölümünün adı olan "Le Berceau de l'Islam" yani "İslâm'ın Beşiği" ifadesi, muhtemelen İslâm'ın bu bölgede doğup büyümesi ve gelişmesini ifade etmek maksadıyla kullanılmıştır.

müreffeh bir yerleşim yeridir. Güneye doğru on günlük yürüyüş mesafesinde ve Kızıldeniz'in üç konak doğusunda, çıplak ve yalçın dağların oluşturduğu bir hilâl içinde, ziraat yapılmayan bir vadinin dibinde kurulmuş olan, Hicâz'ın tek büyük kenti Mekke bulunur. Daha güneydoğuda, apayrı bir iklimi olan yüksek bir bölgede, su kaynakları ve bahçeler yönünden zengin Taif vardır.[3]

Rodinson ise *"sarazen"*[4] (Fr. Sarrasin) diye adlandırdığı topluluğun yaşadığı bu coğrafyayı, Avrupa kıtasının üçte biri kadar yer kaplayan büyük bir bölge olarak tasvir eder. Rodinson, Hz. Peygamber'in mesajının ortaya çıkışının tarihi arka planını irdelerken Arabistan'ın tarihî, kültürel ve coğrafî açıdan tasvirini yapmaktadır. Ona göre; bu bölgede yaşayan ve sarazen diye adlandırılan halk, çadır altında yaşayan Araplardır.[5] Rodinson, *"sarazen"* ifadesi ile ele avuca sığmayan, Hıristiyanlardan topraklarını alan "*yağmacı"* bir Müslüman grubu kastetmektedir. Bu gruplar Kudüs'ü zaptettikten sonra diğer bazı şehirleri de yağma ederek yukarı ve aşağı Mısır'ı ele geçirmişlerdir.[6]

Akarsuların ve yağışların yetersizliği sonucu, arazinin büyük bir kısmı çöl haline gelmiştir. Kimi bölgelere yıllarca yağmur yağmadığı olmuştur. Vadi denilen ırmak yatakları, ülkenin, yağışın daha bol olduğu bir jeolojik dönem yaşamış olduğuna işaret etmektedir. Rodinson'a göre bu bölgede, hayat biçimini belirleyen topraktır. Su akıp gitmediği için Araplara "kuyu biliminin uzmanları" denilebilir. Çöl şartlarına en uyumlu hayvan olan deve, Araplar için işlerini gördüğü bir hayat biçimini almıştır. Bu coğrafyada tahıl üretimi yapılan bölgeler yok değildir fakat Arabistan'ın asıl ana ürünü hurmadır. Hurma sadece yemişiyle "ağaçların sultanı"[7] değil aynı zamanda her parçası işe yarayan bir besin kaynağıdır.

2. Dinî Durum

Gaudefroy-Demombynes, VII. yüzyılda Mekke ve civarını, Arabistan'ın hem ticarî hem de dinî bir merkezi olarak tanımlar. Burada panayırların kurulması, hac ziyaretleri, Kâbe ve Arafat gibi yerlerin ziyaret edilmesinin ve umre ibadetinin bu

---

3 Régis, Blachère, *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam,* Paris: PUF (Press Universitaires de France), 1952, s. 19.

4 "*Orta Çağ'da Batılı Hıristiyanlar tarafından Müslümanlar 'Sarazen' diye nitelendirilmişlerdir. Kavram klasik coğrafî bağlamda Sina Yarımadası'nda yaşayan insanlar için kullanılmışsa da Yunanlılar ve Romalılar Suriye ve civarındaki Müslümanlara Sarazen demişlerdir. Bilahare bu ifade önceleri Sicilya'ya ve Güney İtalya'ya yerleşmiş olan Araplar ve zamanla da tüm Müslümanlar için kullanılmıştır. Sarazen, Roland Destanı'nda (Chanson de Roland) kullanıldığı şekliyle putperest manasında kullanılmıştır.*" Bk. Bülent Şenay, "Yahudi-Hıristiyan İlişkilerinin Tarihi, Anti-Semitizm ve Oryantalizm", *Oryantalizmi Yeniden Okumak, Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, Ankara: DİB. Yay., 2003, s. 90, (7. Dipnot).

5 Maxime Rodinson, *Mahomet* (Éditions du Seuil), Paris 1994, s. 31.

6 Maxime Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslâm,* (çev. Cemil Meriç), İstanbul, 1983, s. 15.

7 Rodinson, *Mahomet*, s. 32.

bölgeyi dinî bir konuma yükselttiğini ifade eder.[8]

Gaudefroy-Demombynes'e göre, Kureyşlilerin ticarî etkinlikleri ve politikadaki becerileri, hac ibadetinden sonra bir kısım hacıları Kâbe etrafına çekmelerine olanak sağlamıştı. Tanrı Hübel'in yanına, başka yerde kendi tapınakları da olan üç tanrıçayı yerleştirmişlerdi: Böylelikle bu tanrıçalar Mekke'den şu yönlere giden yolların koruyucusu olmuşlardır: Lât, Taif'e giden güney yolunun, Uzzâ, Hürad üzerinden Irak'a giden yolun, Menât, ise Kudeyd üzerinden Yesrib ve Suriye'ye giden yolun koruyucusuydu.[9] Ayrıca Gaudefroy-Demombynes'e göre, Havva'nın mezarı oradadır. Tanrı Vedd'in heykeli Cidde'de karaya vurmuş ve Devme'de bir tapınak inşa edilmiştir. Aynı şekilde, Süvâ'nın, Yegûs'un, Yeûk'un ve Nasr'ın heykellerinin ve Sa d tapınağının Cidde'de olması burasının dinî bir merkez olduğunu göstermektedir.[10]

Blachère ise, bölgenin dinî yapısından bahsederken bu bölgenin kadim bir putperestlik merkezi görünümü sergilediğini ve ilahların her birine sunulan bir tapınağının olduğunu belirtir. Zaten Kur'ân birçok yerde bu putlardan bahseder. Putperestliğin VI. yüzyılda kendi dinî başkenti vardır, o da Mekke'dir. Orada batıl inanışlar ve sihirbazlık işlerinin yaşaması için gereken her şey bulunur, ancak dinî düşünce adına bir altyapıya elverişli hiçbir şey yoktur. Fransız oryantaliste göre, bir Hicâzlı dünyayı şöyle tasvir eder: *"Dünya,* şâirlere *esin veren, kâhinlere kehanet ettiren, bunaklara, deli ve hastalara eziyet eden ve nihayet yolcunun gece korkusu olan cin ve iblislerle doludur."*[11]

Yine Blachère'e göre, Şam, Yemen ve Babil'le kurulan ticarî ilişkiler, Hicâzlı tacirleri Hıristiyanlarla iletişime geçirmiştir. Suriye bozkırında ve neredeyse Orta Fırat'a dek uzanan bölgede Hıristiyanlığı yaşayan Arap kabileleri göçebe bir hayat yaşarlardı. Bizans'ın otoritesini az çok gerçek biçimde kabul eden Arap emirleri Hıristiyanlık inancı konusunda oldukça bilgilidirler; öyle ki bunlardan Doğu Roma İmparatoru Justinien zamanında (527-565), İsa'nın tekdoğalılığı tartışmasında taraf olmuşlardır. Hıristiyan misyonerlerin kendi öğretilerini yaymak üzere Hicâz'ın bazı kısımlarını dolaşmış olmaları mümkündür.[12]

Blachère, Hıristiyanlık gibi Yahudiliğin de, Hicâz'a yerleştiğinden bahseder. Hicâz'ın kuzeyindeki vahalarda, özellikle Medine ve Hayber bölgelerinde, Yahudi toplulukları aktif ve etkili olmuşlardır. Musevîlik'e sıkı sıkıya bağlı izlenimini verirler ama kimseyi kendi dinlerine döndürmek için baskı kurmazlardı. Blachère'e göre, Yahudilik Mekke'de tutunamamıştır. Sonradan

8 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 22.
9 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 24.
10 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 25.
11 Blachère, *Mahomet*, s. 20.
12 Blachère, *Mahomet*, s. 21.

nazil olan surelerde Kur'ân, ilk başta tektanrıcılığın ve Hanîflik'in, İbrahim Peygamber tarafından vazedilip Tanrı'nın dönem dönem insanlara gönderdiği peygamberlerce aktarıldığına işaret eder. Birçok noktada bu düşünceler şaşırtıcı bir biçimde *Maniheizm*'i[13] anımsatır. Yazara göre VII. yüzyılın ortasındaki bu dinî durum, Hanîflerin Hicâz'da pek az sayıda olduklarını ve orada organize bir mezhebin çekirdeğini bile oluşturamadıklarını göstermektedir.[14]

Rodinson ise, Arap toplumunda Lât, Menât ve Uzzâ başta olmak üzere birçok tanrının bulunduğunu belirterek, Hübel'in Mekke'nin büyü tanrısı olduğunu ifade eder. Tanrılar için kurbanlar adanır, erkek çocuklar daima törenlerle sünnet edilirdi.[15] Rodinson ayrıca, Hıristiyanlığın Araplar üzerinde büyük bir etkisinin olduğunu düşünür. Özellikle Güney Arabistan'daki bölgelere yayılan Hıristiyanlık, büyük kiliseler ve piskoposluklarla iyice yayılmıştır. Buna örnek olarak Yemen'deki büyük Necrân Kilisesi'nin çöl Araplarının hayranlığını uyandırmasını gösterir. Bunun yanında, bölgede Zerdüşt dinine mensup olanların da bulunduğunu belirten Rodinson, bunu Pers etkisine bağlamaktadır. Yahudiliğin ise daha çok vahalarda yaygın olduğunu ifade etmektedir.[16]

Adı geçen oryantalistler, Arabistan'ın dinî, siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel durumunu olgusal bir şekilde açıklarlar. Onlara göre, Arabistan'da siyasî bir birliktelik söz konusu değildi. Araplar kabileler halinde göçebe ve yerleşik olarak yaşıyorlardı. Mekke sadece dinî bir merkez değil, aynı zamanda ticarî bir merkezdi. Arap Yarımadası'nda az da olsa Yahudi ve Hıristiyan gruplar olduğunu belirten oryantalistler Monofizit ve Nestûrîlerin iyi bilindiğini belirtirler.

3. Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durum

Gaudefroy-Demombynes, kabile yapısındaki bütün topluluklarda olduğu gibi, güçlü bir dayanışma modeli olan "asabiyet"[17] anlayışının Araplarda belirgin bir şekilde görüldüğünü ifade eder. Kabileler arası savaşlar, mücadeleler, Arabistan'ın bütününde herhangi bir siyasî ve bölgesel işbirliğine imkân

13 *Maniheizm* (Fr. Manichéisme), M.S. III. yüzyılda Mani tarafından eski İran'da kurulmuş olan Gnostik bir dinî gelenektir. Bk. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: DİB. Yay., 2007, s. 493; a.mlf., "Maniheizm", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 575-577. Başka bir ifade ile, *Mani dini* ya da *Maniheizm* III. yüzyılda Pers İmparatorluğu içinde, Mani tarafından kurulan ve kısa sürede hızla büyük bir coğrafyaya yayılan, kendinden önceki bütün inanç ve dinlerin akla uygun yanlarını birleştirerek meydana getirilen dindir. Bk. Orhan Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 374-375.

14 Blachère, *Mahomet*, s. 22.

15 Rodinson, *Mahomet*, s. 37.

16 Rodinson, *Mahomet*, s. 50.

17 Aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu. Bk. Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *DİA,* İstanbul,1991, III, 453-454.

sağlamamıştır. Kabile dışında yaşamak, "anlaşma" (hilf) yolu hariç olmak üzere adeta imkânsızdır. Bunun dışında toplumda bazıları Arap olmayan İranlı, Habeşli ve zenci köleler vardır. Kabile anlayışında ideal bedevî erkeklik anlayışı yiğitlik, dürüstlük ve yazara göre "kurnazlıkla ve gösterişli" bir cömertlikle kendisini göstermektedir.[18]

Gaudefroy-Demombynes'e göre, Arap toplumunda şiir ve şâir büyük bir rol oynar ama önemi daha çok toplumsaldır. Çünkü şâir tüm toplantı ve ayinlerde yer alır. İnanan kişilerin tanrısına yönelttiği yakarışlar, söz, müzik ve dansı birleştirir. Şiirle tef, ayak vuruşları ve çağrı çığlıkları arasında ritmik uyum vardır. Bu bağlamda şâir orkestra şefi gibidir. Yazara göre, Arap toplumunda şâir "neredeyse bir peygamber, sözü de bir vahiy" olarak görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Muhammed bir Peygamber olarak ortaya çıktığında Kureyşlilerin onu bir şâire benzetmelerinin nedeni anlaşılmaktadır.[19]

Kadın ailenin bir malı olup, aile reisi onu bir başlık parası karşılığında kocaya verirdi. Arap toplumunda dul kadın bir ölçüde kocasının ailesine bağlı kalıyordu; normalde kayınbiraderinin hissesine düşüyordu ve Hz. Muhammed zamanında bile bunun Yahudi "levira'sına"[20] benzeyen örneklerinden söz edilir.[21] Ekonomik olarak ise, aynı bölgede "haram aylar" (Zilkâde, Zilhicce, Muharrem, Receb) boyunca büyük panayırlar düzenleniyordu. Bunların en kalabalığı olan Ukaz Panayırı, Zilkâde ayının 1'iyle 20'si arasında gerçekleşmekteydi. Bunu 21-29 Zilkâde'de yapılan Mecenne Panayırı izliyordu; nihayet 1 ile 8 Zilhicce arasında yapılan Zülmecâz Panayırı geliyordu. Ayrıca Hicâz limanı ticarî açıdan büyük önem arz ediyordu.[22]

Blachère, o dönemin kültürel seviyesi ve okuma yazma durumu hakkında "VI. yüzyılın ikinci yarısında Hicâz bölgesinde entelektüel etkinliğin durumu nedir?" şeklinde bir soru sorar. Cevap olarak da şöyle der: "Bunu belirlemenin olanağı yok. Yine de her şey bu tüccarlar şehri oligarşisinin okuma yazmayı bildiğini düşündürmektedir. Kullandıkları harf sistemi son derece basittir. Çünkü bütün Sâmî alfabeleri gibi bu sistemde de yalnızca ünsüz harfler kullanılabilir ve sonradan zorunluluk nedeniyle eklenen ayırt edici noktalamalar bilinmemektedir."[23]

Şiir ve dilin önemi hakkında ise Blachère, Mekkelilerin, Arapçanın

18 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 29-30.
19 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 30-31.
20 Yahudi dinî kurallarına göre, çocuğu olmadan ölen kardeşinin karısıyla evlenecek kişiye *levir,* bu evliliğe ise *levira* (Fr. Lévirat) denir. *http://fr.wikipedia.org/wiki/Lévirat* (Erişim Tarihi: 22.12.2014)
21 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 28.
22 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 23.
23 Blachère, *Mahomet*, s. 26.

henüz edebiyat dili düzeyine yükselememiş ama Kur'ân'ın da göstereceği gibi, hitabete pek elverişli, güçlü, belirgin ahenkli bir bölgesel dil olan bir lehçesini kullandıklarını ifade eder. Bütün Araplar gibi Mekkeliler de şiire duyarlıdır. O zamanın Mekkelisi destansı İskender ve Süleyman dönemlerini, hatta belki de Nuh, İbrahim, Lût ve Musa kıssalarından bazı şeyler bilmektedir. Öyle görünüyor ki İsa'nın kişiliği onun tarafından çok daha az bilinmektedir.[24]

Buna karşılık, dinsizlikleri yüzünden helâk edilen Hadramut'un Âd ve Vâdi'l-Kurâ'nın Semûd kavimleri gibi eski Arap halklarının hikâyeleri çok iyi bildikleri öykülerdir. Kur'ân bunları onlara yeniden anlattığında, büyük bir küçümsemeyle "Bunlar eskilerin masallarıdır"[25] diye haykıracaklardır. Görünüşe bakılırsa Mekkeli putperestler, bu anlatılardan onları kendilerinden öteye taşıyacak ya da insanın amaçları üzerine düşündürecek hiçbir ders çıkarmıyorlardı. Ticaretlerine, aile ve kabilelerinin çıkarlarına odaklanmış Mekkeli putperestler, genel olarak, onları üstün bir dinî hayat anlayışına yükseltmeye çırpınan bir tebliğ faaliyeti için en verimsiz toprağı oluşturmaktadır. Blachère burada yerinde bir tespitte bulunarak şöyle der: "Muhammed'in gerçek başarısı bu körlerden kimilerini atalarının dininden koparıp İslâm'a kanalize ederek, onları kendi dinine kazanabilmiş olmasıdır."[26]

Rodinson, ekonomik ve sosyal dönüşüme, entelektüel ve ahlakî dönüşümün eşlik ettiğini ifade ederek, ticaret ekonomisinin göçebe hayat yaşayan toplum üzerinde etkili olduğunu vurgular. Araplarda ticarî hayatta değiş-tokuşun (mübadele) yanı sıra parayla alış-veriş şekline de sık sık rastlandığını belirtir. Bu ticarî ilişkilerde bedevîler zengin şehir tüccarlarına borçlanmakta ve çok geçmeden köle durumuna düşmekteydiler.[27]

Rodinson'a göre, Araplar genelde ticaret ve kendi aralarında oluşturdukları bir dayanışma vergisiyle barış içerisinde yaşarlardı. Baskınlarla mal almak mübahtı fakat ne olursa olsun cana kıymak büyük bir cezayı gerektirirdi.[28] Arapların toplumsal hayatında genel olarak zengin-fakir ayrımı vardı. Kimileri topladıkları servetler sayesinde köle sahibi olma olasılığını elde etmişlerdir. Zaman zaman bu kölelerin azat edildiği görülürdü.[29] Kadın, İslâm'dan önce göçebe dönemlerde değersizdi. Hitabet ve söz sanatı olan şiir, Arap toplumunda son derece önemliydi. Toplumda şâir, saygı uyandırdığı kadar korku da uyandıran ve ilahî bir ruh tarafından desteklendiği kabul edilen bir kişiydi.[30]

---

24 Blachère, *Mahomet*, s. 26.
25 el-Mutaffifîn 83/13.
26 Blachère, *Mahomet*, s. 26.
27 Rodinson, *Mahomet*, s. 57.
28 Rodinson, *Mahomet*, s. 34.
29 Rodinson, *Mahomet*, s. 34-35.
30 Rodinson, *Mahomet*, s. 36.

Arap toplumunda büyücülük ve kehanetin son derece yaygın olduğunu ifade eden Rodinson'a göre insanlar, böylece kem gözlerden nazarlıkla korunurlardı. Düzensizlik içerisinde yaşayan kabile bireyleri kendilerine özgü bir ahlak ideali oluşturmuş ve bu ideale uygun bir ahlak benimsemişlerdir. Bu idealin oluşumunda dinin hiçbir rolü yoktur. Arapların gözünde '*örnek insan*' her şeyden önce herkesten fazla mert olan insandır. Mertlik ise, kökü bakımından 'erkeklik' anlamına gelir. Mert olmak demek cesur, dayanıklı ve kanaatkâr, içinde yaşadığı topluluğa ve sosyal görevlerine sadık, cömert ve konuksever olmak demektir.[31]

Yine Rodinson'a göre açlık insanı daima baştan çıkarmıştır ve unutulmamalıdır ki; o devirde Araplar çoğu zaman yarı aç olarak yaşıyorlardı. İşte Arap kabileleri arasındaki vahşet ancak böyle açıklanabilir. Yazar kendi sübjektif değerlendirmeleri çerçevesinde, Arapların ne kadar 'barbar' olduklarını bir öyküden yola çıkarak şöyle anlatır: "Arapların arasından uzun saçlı bir adam düşman askerini öldürdükten sonra dudaklarını adamın boğazına yapıştırıp kanını emmeye koyuldu. Düşman tarafı hiç beklemedikleri bu canavarca manzara karşısında dehşete düşmüş ve artık eskisi kadar yiğitlik gösterememiştir."[32] Rodinson Araplar hakkında bu ve benzeri küçültücü ifadeleri daha önce de kullanmıştır.

4. İdarî ve Siyasî Durum

Gaudefroy-Demombynes'e göre İslâm öncesi Arap toplumu kabileler biçiminde düzenlenmiştir. Bu sıralama ise şöyledir: Aile, kabile, kabileler birliği. Aile bir çadırda ya da bir evde toplanmıştır. Kabile, reisin mekânı çevresinde bir çadırlar halkası biçiminde kümelenmiştir. Mekke şehir merkezinde oturanlar ise, dağınık mahalleler şeklinde oturuyorlardı. Her çadırda bulunan bir aile reisi çocuklarını ve kölelerini çevresinde toplamıştır.[33]

Blachère'e göre, öncelikle Mekke şehri, Necran'la Medine'nin arasında kuruludur ve Hicâz'ı Babil'e bağlayan yolun son durağını oluşturur. İkinci olarak, hem kentin içinde hem de Mina, Arafat ve Müzdelife'de kutsal sayılıp büyük saygı gösterilen ve her yıl sadece Hicâz'dan değil komşu ülkelerden de pek çok hacı çeken yerler vardır. Bir çeşit "Tanrı için savaş arası"[34] oluşturan aylar boyunca ve ilkbaharda, Mekke ve civarı dokunulmazlık kazanır ve büyük bir etkinlikle canlanır. Böylece bu kervan kenti zenginliğini hem ticaret yolları üzerinde bulunmasından hem de hacıların sırtından kazanır.[35]

---

31 Rodinson, *Mahomet*, s. 38.
32 Rodinson, *Mahomet*, s. 39-40.
33 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 28.
34 Tanrı için savaş arası (Fr. Trève de Dieu) teriminden maksat, kendisinde savaşın haram kılındığı Haram Aylar'dır.
35 Blachère, *Mahomet*, s. 23.

Blachère, Lammens'in görüşlerinden hareketle Kureyşlilerin Mekke'de bir "tüccarlar cumhuriyeti" oluşturdukları olgusu üzerinde çok ısrar etmiştir. Kureyşliler yerleşik hayata geçmekle birlikte bedevî kökenlerini inkâr etmemişlerdir. Hatta kabile özelliklerini bir takım organizasyonlarla özellikle korumuşlardır. Kentin başında *mele'* adı verilen bir "ileri gelenler kurulu" (Fr. le Conseil des Notables) bulunur. Hiç kimse bu kurula veraset yoluyla giremez. Bu kurulda yer alanlar oraya yalnızca kişisel saygınlıkları, zekâları, politik ya da askeri nitelikleri, bir de mensubu oldukları kabilenin önemi sayesinde girebilirler. Bu meclis bir senato değildir; aldığı kararların yaptırım gücü yoktur, ikna yoluyla vatandaşların geri kalanına kabul ettirildikleri ölçüde bir sonucu olur. Yönetimin merkezinde adına "Dâru'n-Nedve"[36] denilen bir toplantı yeri vardır, burası ne bir "Yargıçlar Konağı" (Fr. Hotel des Échevins) ne de "Belediye Binası" (Fr. la Maison De ville) olup Kâbe'ye yakın, herhangi bir kimseye ait sıradan bir evdir. Çıkan problemler Dâru'n-Nedve'ye getirilmeden önce, öncelikli olarak evlerinde ayrı toplanma yerleri olan aile üyelerinin katıldığı bir mecliste istişare edilirdi. Ne kadar sade ve gösterişsiz olursa olsun bu kent yaşamı zekâ oyunlarına, politik yeteneklerin incelip ustalaşmasına ve pratik duygusunun gelişmesine çok elverişlidir.[37]

Rodinson ise, Kureyş aşiretlerinin her zaman kendi aralarında iktidar mücadelesi içinde olduklarını, bunların başında da Abdümenafoğulları ile Abdüşşemsoğullarının geldiğini ifade eder. Hz. Muhammed'in dedesi olan Abdülmuttalib'in bir süre yönetimi ele geçirse de daha sonra Ümeyyeoğullarının söz sahibi olduğunu belirterek, dışa karşı birlikte hareket ettiklerini belirtir. Büyük kararların ortak bir senato olan *mele'* tarafından alındığını ifade eden Rodinson, bu kurulun kararlarının bir yaptırım gücüne sahip olmadığını kaydetmiştir.[38] Ayrıca Rodinson, Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib'in Kâbe hizmetleri, hacıların su ve yemek ihtiyacını gidermesi dolayısıyla Mekke halkı üzerinde bir ağırlığının olduğunu ifade etmektedir.

B. Hz. Muhammed'in Doğumu, Çocukluğu ve Gençlik Dönemine Yaklaşımlar

Eserleri incelenen Fransız oryantalistler Gaudefroy-Demombynes, Blachère ve Rodinson; Hz. Muhammed'in çocukluk ve gençlik dönemine ait bilgileri aktarırken, genel olarak, bu bilgilerin az ve karmaşıklığı üzerinde durmaktadırlar. Hz. Muhammed'in risâlet öncesi hayatı, doğumu, çocukluğu, sütanneye verilmesi, göğsünün yarılması (şakk-ı sadr) ve Suriye yolculuklarını ayrı başlıklar halinde ele almasalar da aşağıda bu konular sınıflandırılarak aktarılacaktır.

36 *Dâru'n-Nedve,* Kureyş kabilesinin önemli meseleleri görüşüp karara bağladığı toplantı yeridir. Ethem Ruhi Fığlalı, "Dâru'n-Nedve", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 555-556.

37 Blachère, *Mahomet*, s. 24.

38 Rodinson, *Mahomet*, s. 64.

1. Doğumu

Adı geçen Fransız oryantalistler Hz. Muhammed'in doğum tarihi konusunda geniş yorumlar yapmışlardır. Doğum tarihinin kesin olarak bilinemeyeceği üzerinde duran oryantalistler kendilerince birtakım tarihler öne sürmektedirler.

Gaudefroy-Demombynes geleneksel bilgileri tekrar ederek, Hz. Muhammed'in, Kureyş'in büyük kabilelerinden birinden, Benî Hâşim'den geldiğini ve bu ailenin saygınlığının kendisine çok yararı olduğunu belirtir. Mekke'de en yüksek görevlerde bulunmuş olan Kureyş kabilesinden gelmesinin kendisine saygınlık sağladığını ifade eder.[39]

Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib ve kabilesinin Mekke'deki görevleri hakkında bilgiler veren Gaudefroy-Demombynes, bu görevlerin onun ve ailesinin toplum içinde nüfuz ve itibarını artırdığını söyler. Hz. Muhammed'in babası Abdullah'ın Âmine ile evlilik hikâyesini anlatır. Hz. Muhammed'in doğumu esnasında meydana gelen olağanüstü olaylarla Hz. İsa'nın doğumunu kıyaslar. Ona göre, Kutsal Rûh'un İsa'nın annesi Meryem'in göğsüne Allah'ın nefesini üflemesi gibi, bir melek de Abdullah'a kutsal ışığın yani Nûr'un bir parıltısını aktarmıştır. Taberî, Yakubî ve İbn Sa d gibi siyer kaynaklarında anlatılan birçok rivâyeti buna delil gösterir.[40] Yazar bu rivâyetlerin sahihliği üzerine yorumdan kaçınmaktadır.

Gaudefroy-Demombynes ayrıca, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'in peygamber olarak geleceğini haber veren Kur'ân'da geçen "*Ben Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir Peygamberi müjdeleyici olarak gönderildim"* mealindeki ayeti[41] ise kabul etmez. Çünkü Yuhanna İncili'ndeki 14 ve 26. ayetle karşılaştırıldığında burada geçen "paracletos" kelimesinin anlam itibariyle Muhammed ya da benzeri bir anlam içermediğini iddia eder.[42]

Gaudefroy-Demombynes'e göre, Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili bir diğer eksiklik, doğumunun kesin bir tarihe bağlanamayışıdır. Gerçekte hayatının bütün dönemleri iyi bilindiği halde, ölüm tarihi üzerinden doğum tarihi 'yapay'

39 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 59-60.

40 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 60-61. Yazarın burada aktardığı rivâyet üslubu şu şekildedir: *"Abdullah, evinden gelirken Fâtıma bint. Nevfel'in evinin önünden geçti, bu kadının erkek kardeşi hanîf Varaka, yakında bir peygamber doğacağını söylemişti ona. Hatun Abdullah'ın yüzündeki ışığı gördü ve kendisini ona sundu, ama boşunaydı bu. Az sonra tekrar kadının evinin önünden geçen Abdullah bu kez görüşmeye istekli göründü, fakat kadın onu geri çevirdi: Yüzünde o parıltı yoktu artık. Bunun üzerine Fâtıma bint Nevfel,* Âmine'ye*, karnında 'yeryüzündeki varlıklarının en iyisini' taşıdığını haber verdi."*

41 es-Saff 61/6.

42 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 61.

olarak kurgulanmıştır. Ölümü hicrî 11. yılın Rebîülevvel ayının 13'ü Pazartesi günü vuku bulmuştur. Bu tarih 8 Haziran 632'ye karşılık gelmektedir. Hicrî 1. yıl ise 25 Eylül 622'de başlamıştır. Fransız oryantaliste göre klasik siyer kaynakları, Hz. Peygamber'in doğumu, Kuba'ya gelişi hayatındaki temel olaylarda hep Rebîülevvel ayının 12'si ya da 13'üne denk gelen bir pazartesi bulmak istemiştir. Ancak yazara göre Hz. Muhammed'in doğum yılı belirsiz kalmaktadır. Yazar bu olaylardan yola çıkarak, Hz. Muhammed'in Medine'de on yıl, Mekke'de ise ilk vahiyden sonra on ya da on üç yıl yaşadığına ve vahiy gelmeye başladığında kırk yaşında olduğuna karar verildiğine göre, 569 yılında doğmuş olduğunu iddia etmektedir.[43]

Fransız oryantalist Blachère ise, Hz. Peygamber'in doğumunu; Orta Çağ tarihini alt üst edecek bir hadise olarak değerlendirir. Fakat kendisine göre, bu önemli olayda her şey belirsiz ve sırdır. Hadis ve siyer kaynaklarında[44] bu konularla ilgili tatminkâr bilgiler mevcut değildir. Mesela, Hz. Muhammed'in doğum tarihi olarak 567, 572 ve 573 gibi farklı tarihler söz konusudur. Babası ve annesi hakkında çok az bilgilere sahip olunduğunu belirterek, babası Abdullah'dan Abdülmuttalib'in beş oğlundan biri[45] diye söz etmektedir.

Blachère, Hz. Peygamber'in 632 yılında vefatını ve 622 yılında hicretini tarihsel olarak güvenilir kabul eder. Tarihçilerin de bu tarihler konusunda bir görüş birliği içerisinde olduğundan bahseder. Kur'ân-ı Kerîm'deki *"...ben sizin aranızda bundan önce bir ömür yaşadım..."*[46] ayetinde geçen عُمُرًا kelimesi ve bu kelimeye bazı müfessirler tarafından verilen "kırk yıl" anlamından hareketle ve aynı zamanda risâletin Mekke'de on yıl sürdüğünü iddia ederek, peygamberliğin 612 yılında başladığını söyler. İbn Sa'd'ın bir rivâyetini ele alarak Hz. Muhammed'in 63 ya da 65 yaşlarında vefat ettiğini öne sürerek 567 veya 569 tarihlerinin Hz. Peygamber'in doğum tarihi olduğunu iddia eder. Oysaki siyer kaynaklarında 571 tarihi zikredilir ve bu tarih ona göre doğru olmadığından Hz. Muhammed'in doğum ve risâletinin başlangıç tarihi kesinlikle şüphelidir. Yazara göre bu durumda tarihler konusunda yeni bir düzenleme yapmak gerekmektedir.[47]

---

43 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 62.

44 Blachère eserinde *"la Tradition Biographique"* ifadesini bolca kullanır. Biz bu ifadeyi "*klasik hadis ve siyer kaynakları"* şeklinde çevirdik.

45 Yazar burada kaynak göstermemiştir. Oysaki birçok kaynakta bu bilgi Abdülmuttalib'in on evladı olduğu şeklindedir. Kaynaklarımızda Abdülmattalib'in oğlu Abdullah'ı verdiği bir söz üzerine kurban etmek istemesi anlatılır. Bk. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833), es-*Sîretü'n-Nebeviyye*, (tah. Mustafa es-Sakkâ), I-II, Kahire, 1955, I, 108-109; Bekir Topaloğlu, "Abdullah", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 75-76; Mustafa Fayda, "Muhammed", *DİA,* İstanbul, 2005, XXX, 409.

46 Yûnus 10/16.

47 Blachère, *Mahomet*, s. 15. Hz. Peygamber'in yaşı ile ilgili *Journal Asiatique*'te uzunca bir makale kaleme alan Henri Lammens Hz. Peygamber'in yaşının 60-65 yaş arasında olduğunu iddia etmektedir. "L'âge de Mahomet", *Journal Asiatique,* 10 (1911), XVII, s.

Blachère, daha önce de Kur'ân'ın kronolojik olarak yeniden sınıflandırılması gerektiğini belirtmiştir.

Blachère ise, Gaudefroy-Demombynes'in aksine Hz. Muhammed'in doğumunda göze çarpan bir harikuladeliğin olmadığını belirtir. Muhammed ismi "övülmüş, övülmeye değer" anlamına gelir ve nadiren de olsa İslâm öncesi kullanılan özel isimlerden birisi olabilir. Peygamberlik öncesi bu isim zaten pek kullanılmazdı ve o "Ebu'l-Kâsım" diye çağrılmaktaydı.[48]

Rodinson ise aynı şekilde diğer oryantalistler gibi, Hz. Muhammed'in ne zaman doğduğunun tam olarak bilinemediği üzerinde durarak, kendi görüşüne göre 579'dan önce doğduğunu düşünmektedir. Hz. Muhammed'in Fil Olayı'nın olduğu sene doğduğu fikrine karşı çıkar. Doğum tarihi konusundaki belirsizlikler ona göre, 567'den 573'e kadar bir süren bir doğum yılı zinciri ortaya çıkarır. [49] Ama sonuç itibariyle çoğu tarihçinin kabul ettiği 571 yılını tercih eder.

Rodinson, Hz. Muhammed'in soyu hakkında genel bilgileri tekrarlayarak babası Abdullah'ın yakışıklı bir insan olduğundan söz eder. Hz. İsa'nın doğumunun aksine, Hz. Muhammed'in doğumunun mucizevî değil normal şartlarda gerçekleştiğinden bahseder. Yazar inanmasa da, İbn Hişâm ve İbn Sa'd'da geçen Hz. Peygamber'in doğum öncesi olaylarını zikreder.[50]

Rodinson bu bölümde önemli bir iddiada bulunarak, Hz. Peygamber'in doğumundan önceki şartların adeta kendisinin dünyaya gelmesi için hazırlandığını belirtir: "Bir Arap ideolojisinden güç alan, hem yeni koşullara uygun, hem de kadroya alacağı Bedevî ortamına yakın, büyük imparatorluklarla eşitlik içinde pazarlık edebilen bir Arap devleti… Devrin büyük ihtiyacı işte budur. Artık bütün yollar, bu ihtiyacı karşılayacak olan deha sahibine açıktır ve bu deha sahibi adam (Hz. Muhammed) doğmak üzeredir." [51]

Görüldüğü gibi Hz. Muhammed'in doğum tarihi konusunda Rodinson hariç diğer iki oryantalist farklı tarihleri vefatından hareketle bazı hesaplamalarla sondan başa doğru zikretmektedirler.

2. Çocukluğu ve Sütanneye Verilmesi

Hz. Peygamber'in çocukluk ve gençlik dönemi ve bu dönemlerdeki birtakım olaylar oryantalistlerce dikkate alınarak yorumlanmıştır. Bu dönemlere ait rivâyetlerin gerçekliği üzerinde duran oryantalistler bazı olayların geçmiş ümmetlere ait efsanevî öğeler barındırdığını iddia etmektedirler.

209-250.

48 Blachère, *Mahomet*, s. 29.

49 Rodinson, *Mahomet*, s. 61.

50 Rodinson, *Mahomet*, s. 64-66.

51 Rodinson, *Mahomet,* s. 59.

Söz konusu oryantalistlerden olan Gaudefroy-Demombynes, Hz. Muhammed'in çocukluk döneminin en önemli olayları olarak onun sütanneye verilmesi ve göğsünün yarılması olaylarını görmektedir. Sütannesi Halime'nin ondan başka Hamza, Cafer ve Ebû Seleme'yi de emzirdiğini ve bu kadının Ebû Leheb'in kölesiyken hicretten sonra onun tarafından azat edildiğini anlatır. Sonra Benî Sa d kabilesinden, Mekke'de emzirecek zengin bir bebek bulamayan Halime, yetim olan Hz. Muhammed'i emzirmeye ve onu Mekke'nin cehennem sıcağı dışında yetiştirmeye razı olur. Beş yıl boyunca bakıp büyütür ve bu süre içinde kabilesinde mutluluk hüküm sürer. Bu süre boyunca, mucizevî işaretler çocuğa eşlik etmiştir.[52] Gaudefroy-Demombynes, Hz. Muhammed'in sütannesi Halime'yi hiç unutmadığını, hep sevgiyle andığını söyler. Taif kuşatması döneminde Hz. Peygamber Benî Sa'd kabilesiyle süt yoluyla olan akrabalık ilişkilerini kullanmıştır.

Diğer oryantalist Blachère'e göre ise, annesi Hz. Muhammed'i dünyaya getirdiğinde hayatının en fakir dönemini yaşıyordu ve bu yüzden Arabistan'ın yerleşik ahalisi arasında pek yaygın olan âdete göre sütanneye vermişti. Yine adetlere göre çocuk sütten kesilene dek orada kalmalıydı.[53] Blachère, olayları bilinen bazı rivâyetleri tekrar ederek anlatır. Hz. Muhammed'in annesi Amine'ye geri verildiğinde altı yaşında olduğunu ve babasının kabrini ziyaret amacıyla Medine'ye gidip ziyaretten dönerken, yolda annesinin vefat ettiğini tekrar eder. Yaşlı bir köle kadın (Ümmü Eymen) bu öksüz ve yetimi Mekke'ye dedesi Abdülmuttalib'e götürür. Yazar, Hz. Muhammed'in altı yaşından sonra 13-14 yıl boyunca hakkında bilgilerin çok az olduğunu söyler. Dedesinin ölümünden sonra hali vakti yerinde, saygın bir tüccar olan Ebû Talib yeğenini yanına alır. Bu esnada Ebû Talib'in de adı Ali olan bir oğlu dünyaya gelir. Ali kuzeni Muhammed'e sınırsız bir sevgi ve sadakatle bağlıdır. Yine yazara göre; Hz. Peygamber bu dönemde pek mutlu değildir. Hatta hor görülen, parayla tutulmuş kimselere ve kölelere yaptırılan çobanlık, Hz. Muhammed için uygun görülür. Bu çobanlık mesleği de mutsuzluk varsayımını doğrular niteliktedir. Yazar daha da ileri giderek "çobanlık *öyküleri"*nin Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olduklarını belirtir. Örnek olarak da Peygamber Amos'un[54] Tanrı tarafından peygamber olarak seçilmeden önce bir çoban olduğundan bahseder. Ona göre çobanlık yaptığı vurgusu peygamberlik yoluna mütevazı bir biçimde başladığını anımsatmak içindir. Yine bir hadis Hz. Muhammed'e *"her peygamberin çobanlık yaptığını"* söyletir.[55]

52 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 62-63.

53 Blachère, *Mahomet*, s. 28-29.

54 *Amos,* M.Ö 793 ile 753 yılları arasında görev yapmış bir Yahudi peygamberdir. Bk. M. Carrol- R. Daniel, *Amos: The Prophet and His Oracles*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

55 Blachère, *Mahomet*, s. 30.

Rodinson ise, Hz. Peygamber'in çocukluğu hakkında hiçbir bilgiye sahip olunamadığı, bu yüzden birçok bilginin efsanevî olduğundan bahseder. Ona göre tarih merakının ve dindarlık duygusunun harekete geçirdiği birçok kimse Hz. Muhammed'in hayatı hakkında bilgi sahibi olmak istemişlerdir. Bundan dolayı adına "nakilcilik" adı verilen rivâyetçi (Fr. Traditioniste) bir gelenek ortaya çıkmıştır. Rivâyetçi müellifler tarih merakını, dindarlık duygusunu veya toplum hayatının düzenlenmesiyle ilgili bir ihtiyacı karşılamak amacıyla, ellerine geçen bütün olayları kritik etmeden aktarmaya koyulmuşlardır.[56]

Bütün bunlara rağmen Rodinson birçok olayın doğruluğunu kabul eder. Mesela, Hz. Muhammed'in eşlerinin ve arkadaşlarının isimleri, soy kütükleri, aralarındaki akrabalık bağları, insanî ilişkileri konusunda kesin bilgilere sahip olunduğundan bahseder. Buna karşın, Hz. Peygamber'in hayatının ilk dönemi hakkında çok az bilgiye sahip olunabildiğinden söz eder.[57]

Rodinson ayrıca, Hz. Peygamber'in sütanneye verilmesiyle ilgili İbn Sa'd'dan rivâyetleri aktararak bunun Arap toplumunda bir gelenek olduğunu, bu sayede Kureyş çocuklarının çölün temiz havasından yararlanarak sağlamlaşacağına olan inancı dile getirir. Ayrıca bu gelenekte, erkek çocuklar arasında süt kardeşliği güçlü bir bağ olarak kabul edildiğinden, göçebelerle olan faydalı ilişkiler de bu yolla sürdürülmüştür.[58]

Gaudefroy-Demombynes, olayları yorumsuz olarak aktarırken Blachère de, Hz. Muhammed'in çocukluğunda çobanlık yapmasını mutsuzluğun bir sembolü olarak görmektedir. Ona göre çobanlık hor görülen ve küçük düşürücü bir meslektir. Blachère bu olayın Hıristiyan ve Yahudi kaynaklı olduğunu iddia ederek kendi ile çelişmektedir. Rodinson ise Hz. Muhammed'in çocukluğu ile ilgili birçok olayın efsanevî olduğunu düşünmektedir.

İbrahim Sarıçam'ın belirttiği gibi, Hz. Muhammed, diğer peygamberler gibi, kendi devirlerinin ekonomik koşulları çerçevesinde bu mesleği icra etmiştir. Onun ticarî faaliyetlerinde amcasına yardım ettiği gibi, hayvanların bakımında da yardım etmesi gayet doğaldı. Aksi takdirde tembel tembel oturmuş veya avare bir şekilde gezip dolaşmış olurdu. Aynı zamanda çobanlığın kişiyi sabra ve tahammüle alıştırdığını, himayesi altındakileri koruma alışkanlığı kazandırdığını ve sorumluluk duygusu aşıladığını da belirtmek gerekir.[59]

3. Göğsünün Yarılması Olayı

İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Muhammed'in sütannesinin yanında iken

56 Rodinson, *Mahomet*, s. 66.
57 Rodinson, *Mahomet*, s. 67.
58 Rodinson, *Mahomet*, s. 67-68.
59 İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: DİB. Yay., 2007, s. 78-79.

göğsünün yarılması (şakk-ı sadr) ile ilgili birtakım rivâyetlere yer verilmektedir.

Bu hadise oryantalistlerin eserlerinde yer verdikleri ve tartıştıkları konular arasındadır. Gaudefroy-Demombynes, Hz. Muhammed'in Benî Sa'd kabilesinde iken peygamberlik görevini yapmaya elverişli kılmak ve kötülüklerden arındırmak için iki meleğin onu tuttuğunu, sonra meleklerden birinin Hz. Muhammed'in göğsünü yardığını anlatır. Melek onun göğsünü yıkamış ve "bir beyaz kedinin yüzüne benzeyen" sekîneyi çağırmış ve onu Muhammed'in kalbine koymuştur. En sonunda bu iki melek iki omzu arasına peygamberlik mührünü vurmuşlardır.[60]

Gaudefroy-Demombynes'e göre, başka birtakım rivâyetler meleklerin müdahalesini ya hemen vahiy öncesi olan Hz. Muhammed'in Hira mağarasına çekilişleri zamanına ya da Kâbe önünde namaz kılarken Mi'râc olayının öncesine yerleştirmiştir. Bu olayda bir Kur'ân ayetinin somut yorumunun varlığı görülmek istenmiştir: *"Ey Muhammed! Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?"*[61] Yazar burada, bağırsakların çıkarılması, yerine büyülü ve arındırıcı bir öğenin konması sonucu, Hz. Muhammed'de varlığını ileri sürdüğü "sara" belirtilerini gören Sprenger'in görüşlerinin kabul edilemez olduğunu söylemektedir.[62]

Gaudefroy-Demombynes bu olayı değerlendirirken, insanların cinler tarafından ele geçirildiğinin kabul edildiği İslâm öncesi inançların izinin görüldüğünü belirterek, şâir Ümeyye b. Ebi's-Salt, akbaba biçimine giren bir cinin göğsünü yardığını örnek verir. Fransız oryantaliste göre, Taberî IX. yüzyılda bu olayı, Allah'ın Hz. Muhammed'in göğsünü temizleyip ilk yaratıldığı duruma getirmek istediği biçiminde açıklar.[63]

Blachère'e göre ise, hadislerde anlatıldığı şekliyle Hz. Muhammed Benî Sa'd kabilesi yanında sürüsünü otlatırken "kalbinin yıkanması" olayıyla yüz yüze kalır.[64] Ona göre vahiy öncesi dönem için Kur'ân'da Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili neredeyse hiçbir bilgi olmadığından dolayı, hadis o döneme ait ne buldu ise hepsini toplamıştır. Bunların içerisinde Arap-Putperest, Yahudi-Hıristiyan ve İran kültürüne ait etkiler bulunan hikâye ve anlatılar mevcuttur. Mesela, ilk gelen vahiylerden olan "*Ey Muhammed! Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi? Belini büken yükünü senin üzerinden kaldırmadık mı?*"[65] ayetinde geçen "*göğsünü açmak*" deyimi yazara göre mecazî bir ifadedir. Bu ayetlerin yalın anlamı, "*Biz senin ruhunu imana açmadık mı? Seni putperestlikten kurtarmadık mı?*" şeklindedir. Bununla

60 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 63.
61 İnşirâh 94/1.
62 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 63.
63 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 63.
64 Blachère, *Mahomet*, s. 28-29.
65 el-İnşirâh 94/1-3.

birlikte, hem Kur'ân yorumlarında hem de Hz. Muhammed'in siretinde yer alan bir hadiste, bu ayetlere bambaşka bir anlam verilmektedir. Şöyle ki: "Henüz çocuk olan Muhammed bir gün hayvanlarını otlatırken iki melek ona yaklaşmış, onu uyutmuş, göğsünü yarmış, içinden kalbini çıkarmışlar ve onu karla yıkamışlardır. Daha sonra kalbi yine yerine koymuşlar ve bu mucizeyi yaşayan çocuğun aklında da bedeninde de bu yapılanın hiçbir izi kalmamıştır."[66]

Bu olayı Blachère şöyle değerlendirir: *"Bu öykü ister Arap putperestliğine ait olsun, ister bazı Yahudi ya da Hıristiyan anlatılarını çağrıştırsın, gerçek olan şudur ki; önemli kişilerin hayatlarını anlatan öykülerde bu tür hikâyeler mevcuttur. Müslüman müfessirler Kur'ân'da, harfi harfine alındığında anlatı-hikâye yorumuna dayanaklık eden 'göğsünü açmak' deyimini bulmamış olsalardı, bu olay havada kalırdı. Bu hadise, o zamandan itibaren kuşkulu olmaktan çıktı ve Muhammed'in hayatında yerini aldı."*[67]

Hz. Muhammed'in göğsünün yarılması olayı üzerinde fazla durmayan Rodinson ise, farklı zaman dilimlerinde meydana geldiğini söylediği bu olayın gerçek olabileceğini, çünkü benzer olayların daha önce başka kişiler için de söz konusu olduğunu belirtir.[68] Rodinson bu olayı anlatırken şu rivâyetleri aktarır: *"Bir gün Cebrail veya insan şekline girmiş iki melek Hz. Muhammed'in yanına gelip göğsünü yarmış, kalbini çıkardıktan sonra ondan bir kan pıhtısı almış, ardından kalbi yıkayıp yerine koymuş, yarığı da kapatmıştır."*[69]

Görüldüğü gibi Fransız oryantalistler ilgili rivâyetleri aktarsalar da bu olayın maddî bir operasyon olmayıp daha çok eski kültürlerde olan bir mitoloji olarak görme eğilimindedirler. Zira bu tür olaylar daha önce başka kimseler için de anlatılmıştır.

"Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım" adlı bir makale kaleme alan Bünyamin Erul, bu konunun, İsrâ öncesinde Hz. Muhammed'i misal âleminde yapacağı bu yolculuğa hazırlamaya matuf, manevî, ruhanî yahut temsilî bir *şerh-i sadr* (gönlün ferahlatılması) olarak anlaşılmasının daha isabetli olacağını belirtir. Anlaşılan o ki, söz konusu sembolik anlatım, zaman içerisinde râviler tarafından cerrahi bir operasyon olarak algılanmaya, ardından da o şekilde nakledilmeye başlanmıştır.[70]

---

66 Blachère, *Mahomet*, s. 11. Bu konu ile birçok hadis olmakla birlikte yazarın zikrettiği hadis Ahmed b. Hanbel'de geçmektedir. Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, İstanbu,l 1982, V, 139.

67 Blachère, *Mahomet*, s. 11.

68 Rodinson, *Mahomet*, s. 69.

69 Rivâyetler için bk. Ahmed b. Hanbel, III, 121; Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc en-Neysâbûri (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, (tah. M. Fuad Abdülbaki), I-III, İstanbul, "İman", 261, 265.

70 Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım",

İslâm âlimleri arasında kafa karışıklığına sebep olan bu konunun oryantalistlerce anlamlandırılamaması normal karşılanmalıdır. Fransız oryantalistler, Hz. Muhammed'in göğsünün yarılmasıyla ilgili eski İran-Doğu kültürlerindeki cin, şeytan ve kâhin gibi unsurların bolca yer aldığı Arap kültüründe yaygın olan mitolojinin ve efsanenin etkisi sonucu oluşan rivâyetlere dikkat çekmektedirler. Dolayısıyla onlara göre bu rivâyetler geçmiş Doğu kültürlerinin yabancısı olmadığı, bazı önemli şahsiyetler için kullandıkları birtakım mitolojilerdir.

4. Suriye Yolculukları

Hz. Muhammed henüz dokuz ya da on iki yaşlarında iken amcası Ebû Talib ticaret maksadıyla Suriye'ye gitme kararı vermiş, seyahate kendisini de götürmesi için amcasına ricada bulunmuştu. Ebû Talib yeğenini kırmamış ve beraber yolculuğa çıkmışlardır. İslâm tarihi kaynaklarının verdiği bilgilere göre ticaret kervanı, Suriye topraklarında bulunan Şam ve Kudüs arasında Busrâ denilen yerde konakladıkları sırada bir Hıristiyan rahibi olan Bahîrâ ile bir yemek yeme süresi kadar kısa bir müddet görüşmüştü.[71] Yine bazı rivâyetlere göre, yirmi beş yaşlarında iken mustakbel eşi Hz. Hatice'nin kervanı ile tekrar Suriye'ye gelmiş ve yine aynı yerde yani Busrâ'da bu kez Nastûrî adlı bir papaz ile karşılaşmıştı. Bu kişinin, bir Nastûrî papazı mı olduğu veya o kişinin gerçekten böyle bir ad mı taşıdığı kesin değildir.[72]

Gaudefroy-Demombynes, Hz. Peygamber'in Suriye'ye yaptığı yolculukları ve bu yolculuklarla ilgili anlatılan olayların kuşkulu olduğunu iddia eder. Ona göre bazı tarihçiler bu yolculuklarda Hz. Peygamber'in Hıristiyanlıkla ilk ilişkilerini ve bu din hakkındaki bilgilerinin temel kaynağını görmüşlerdir.[73] Fransız oryantalist, yine de Suriye yolculuklarına ve orada Hz. Muhammed'in Rahip Bahîrâ ile karşılaşmasına dair riayetleri aktarmaktan geri duramaz.

Blachère'e gelince o, Hz. Peygamber'in amcası ile Suriye-Şam'a yolculuk yaptığına ve orada Rahip Bahîra ile karşılaştığına inanmaz. Bu noktada Sprenger, Caetani ve Buhl'u eleştirir. Yine de bir ihtiyat payı bırakarak "bu yolculuğun yapıldığı doğru ise; bu yolculuk Muhammed'i ciddi anlamda Hıristiyanlık etkisi ile doldurmuştur"[74] diyerek birçok oryantalistin görüşüne yaklaştığı görülmektedir. Blachère, klasik dinî kaynaklar reddetseler de Hz. Muhammed'in putperest ayinlere katıldığı ve hayatının büyük bölümünde *"atalarının dini üzere"* yaşadığı görüşündedir. Bu görüşünü Kur'ân-ı Kerîm'deki şu ayetlerle delillendirir: *"Allah*

Diyanet İlmi Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayı-, Ankara, 2003, s. 33-66.

71 Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, (çev. Salih Tuğ), Ankara, 2003, I, 47.

72 Hamidullah, İslâm Peygamberi, I, 58.

73 Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 65.

74 Blachère, *Mahomet*, s. 31.

seni şaşırmış bulup da sana yol göstermedi mi?"[75] *"O sana bilmediğini öğretti ve sana Allah'ın lütfu çok büyük oldu"*[76] *"...sen kitap ve imanın ne olduğunu önceleri bilmezdin."*[77]

Hz. Peygamber'in Suriye yolculukları ile ilgili olarak değerlendirmelerde bulunan bir diğer oryantalist Rodinson ise, bu yolculukların gerçek olup olmadığı hususunda net bir görüş belirtmez. Taberî'nin olaya dair ayrıntılı bir rivâyetine yer verir. Olayın gerçek olarak kabul edilmesi durumunda bunun bir savunma refleksi olduğunu belirtir. Zira Hz. Muhammed'in, tektanrılı dinlerin biri tarafından tanınması önemliydi. Bu olayda ise Hıristiyan bir Rahip tarafından bir tanınma ve meşruiyet söz konusu idi.[78]

Rodinson, Hz. Muhammed'in doğduğu şehirdeki pagan dinlerle hiçbir ilişkisi olmadığını söyleyen Müslüman bilim adamlarının görüşlerini isabetli bulmaz. Çünkü ona göre, Hz. Muhammed o dönemde herkes gibi babasının dinine mensuptur ve tanrıça olan Uzzâ'ya bir kurban bile kesmiştir. Yine kesmiş olduğu kurbanın etinden bir Hıristiyana vermek istemiş fakat adam bunu kabul etmemiştir.[79]

Gaudefroy-Demombynes ve Blachère Suriye yolculuklarında anlatılan olaylara kuşku ile yaklaşmışlardır. Fakat bu tür rivâyetleri aktararak dolaylı olarak kabul ettikleri anlamı çıkmaktadır. Özellikle Blachère Hz. Muhammed'in atalarının dini üzerine yaşadığını belirtir. Rodinson ise, Hz. Muhammed'in mesajının tek tanrılı bir din olan Hıristiyanlık tarafından tanınması ve meşruiyeti açısından bu yolculukta gerçekleşen Bahîrâ görüşmesini önemli görmektedir.

Hz. Peygamber'in Suriye yolculukları ve Rahip Bahîrâ olayı oryantalistlerce istismar edilen ve yanlış değerlendirmelere konu olan bir hadisedir. Bir kısım oryantalistler bunun bir efsaneden ibaret olduğunu savunurken bir kısmı da Hz. Muhammed'in İslâm dinini ve esaslarını bu şahıstan öğrendiğini iddia etmişlerdir. Hatta daha da ileri gidilerek, Fransız oryantalist Carra de Vaux (1867-1953) gibi Bahîrâ'yı Kur'an'ın müellifi[80] şeklinde tanımlayan eserler de ortaya konmuştur.

---

75 ed-Duhâ 93/7.

76 en-Nisâ, 4/113.

77 eş-Şûrâ, 42/52.

78 Rodinson, *Mahomet,* s. 69-70.

79 Rodinson, *Mahomet,* s. 72. Bu konu hakkındaki rivâyetler hakkında bk. İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 151/768), *Sîretu İbn İshâk*, (tah. Muhammed Hamidullah), Konya, 1981, s. 98.

80 Carra de Vaux, *La Légende de Bahîrâ, ou Un moine chrétien auteur du Coran,* Paris, 1898. Türkçe anlamı *Bahîrâ Efsanesi veya Kur'ân* müellifi Hıristiyan Bir Keşiş olan bu eserin iddiasına göre Kur'ân, "Bahira" adlı rahip tarafından yazılmıştır. Bu iddia tamamen hayal mahsulü ve gerçeklerden uzak olmakla birlikte Batı'da kabul görmüş, oryantalistlerce tekrarlana gelmiştir.

Sonuç

Fransızca literatürden örnek olarak seçilen Fransız oryantalistler Maurice Gaudefroy-Demombynes, Régis Blachère ve Maxime Rodinson, yazdıkları Hz. Muhammed biyografilerinde, klasik oryantalist düşünce sistematiğini birçok noktada sürdürmüşlerdir. Fransız oryantalistlerin Hz. Muhammed'in risâleti öncesi Arap toplumsal hayatına olgusal yaklaştıkları, olayları ve sosyal yapıları tarafsız bir gözle ele aldıkları görülmektedir. Rodinson'un ideolojik gerekçelerle Arapları tanımlamasında olduğu gibi, onları küçük düşürücü ve cani olarak nitelemesi nedeniyle klasik oryantalist bakış açısı olan indirgemeci yaklaşımdan kurtulamadıkları da söylenebilir.

Hz. Muhammed'in doğumu öncesinde gerçekleşen bazı olaylar, doğumu esnasındaki hadiseler, çocukluğu ve gençliğine dair birçok rivâyet Müslüman âlimler tarafından da tartışılmıştır. Kaynaklarımızda bu konularla ilgili oldukça bol bilgi bulunmaktadır. Fakat Müslümanlar şakk-ı sadr ve Suriye yolculukları gibi olayları ele alırken bazı rivâyetleri kabul etmemektedirler. Bu bağlamda, birçok oryantalistin bu konulara olan itirazlarının zaman zaman İslâm âlimleri ile örtüştüğü de görülmektedir. Fakat bazı oryantalistlerin Hz. Muhammed'in risâleti öncesi olayları ele alırken İslâm'a ve onun değerlerine olan küçümseyici tavırlarının da bilimsellikle örtüşmediği ifade edilmelidir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, I-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982.

Blachère, Régis, *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam,* Paris: PUF (Press Universitaires de France), 1952.

Carrol, M.- Daniel, R., *Amos: The Prophet and His Oracles*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

Çağrıcı, Mustafa, "Asabiyet", *DİA,* İstanbul, 1991, III, 453-454.

De Vaux, Carra, *La Légende de Bahîrâ, ou Un moine chrétien auteur du Coran,* Paris, 1898.

Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmi Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayı-*, Ankara 2003.

Fayda, Mustafa, "Muhammed", *DİA,* İstanbul, 2005, XXX, 409.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Dâru'n-Nedve", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 555-556.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Mahomet*, (Édition Albin Michel), Paris, 1969.

Gündüz, Şinasi, "Maniheizm"*, Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: DİB. Yay., 2007.

"Maniheizm", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 575-577.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), I-II, Ankara, 2003.

Hançerlioğlu, Orhan, *İnanç Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833), es-*Sîretü'n-Nebeviyye*, (tah. Mustafa es-Sakkâ), I-II, Kahire, 1955.

İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 151/768), *Sîretu İbn İshâk*, (tah. Muhammed Hamidullah), Konya, 1981.

Lammens, Henri, "L'âge de Mahomet", *Journal Asiatique,* 10/XVII (1911), s. 209-250.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc en-Neysâbûri (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, (tah. M. Fuad Abdülbaki), I-III, İstanbul.

Rodinson, Maxime, *Mahomet* (Éditions du Seuil), Paris, 1994.

Batıyı Büyüleyen İslâm, (çev. Cemil Meriç), İstanbul, 1983.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: DİB. Yay., 2007.

Şenay, Bülent, "Yahudi-Hıristiyan İlişkilerinin Tarihi, Anti-Semitizm ve

Oryantalizm", *Oryantalizmi Yeniden Okumak, Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, Ankara: DİB. Yay., 2003.

Topaloğlu, Bekir, "Abdullah", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 75-76.

http://fr.wikipedia.org/wiki/Lévirat (Erişim Tarihi: 22.12.2014)

DEĞERLENDİRME YAZILARI
REVIEW ESSAYS

Ortaöğretim Ders Kitaplarında Siyer Anlatım Sorunları
-9. Sınıf Tarih Ders Kitabı Özelinde-

Asım Sarıkaya*

Günümüzde katlanarak artan siyer çalışmalarının tamamının, ilk kaynaklarda yer alan ve alandaki uzmanların incelemesinden geçmiş doğru bilgilerden ibaret bir içeriğe sahip olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Bu durum genel okuyucu kitlesini hedefleyen çalışmaların yanı sıra örgün eğitimin çeşitli kademelerinde okutulan ders kitaplarında da görülmektedir. Söz konusu yanlış ve eksik bilgilerin öğrencilerin Hz. Peygamber algılarını olumsuz yönde etkilediği bir gerçektir. Bu çalışmada, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı liselerde okutulan 9. sınıf Tarih ders kitabındaki bu tür eksiklik, hata ve sorunları incelemeyi ve doğru bilgiyi ortaya koyulması hedeflenmektedir.

Giriş

Siyer ve İslâm Tarihi'nin ana konuları sadece Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile İmam-Hatip okulları müfredatı meslek derslerinde değil, Tarih dersinin müfredatı içerisinde de yer almaktadır. Ancak geniş bir kapsama sahip olan bu konuların Siyer ve İslâm Tarihi metodolojisine uygun olarak ve bu alanın temel kaynakları taranarak hazırlandığını söylemek pek mümkün değildir. Bu çalışmada ders kitaplarında görülen hatalara örnek olması ve bunlara dikkat çekmek amacıyla Ahmet Yılmaz tarafından hazırlanan, Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulunun 30.05.2014 tarih ve 40 sayılı kurul kararı ile 2015-2016 öğretim yılından itibaren 5 (beş) yıl süre ile ders kitabı olarak kabul edilen Ortaöğretim 9. Sınıf Tarih kitabının *İslâm Tarihi ve Uygarlığı* başlıklı dördüncü ünitesinin, *İslâmiyet'in Doğuşu ve Hz. Muhammed Dönemi* adlı birinci ve ikinci konuları incelenmiştir. Her ne kadar öncelikle dördüncü ünitenin tamamını ele almak hedeflenmişse de konulardaki eksik, hata ve sorunların fazlalığı sebebiyle çalışmanın kapsamı ilk iki konuyla sınırlanmak zorunda kalınmıştır.

Bu çalışmamızda, yukarıda zikri geçen konular çerçevesindeki eksik, hata ve sorunlar şu yöntemle ele alınmıştır: Tespit edilen ilgili pasaj bağlamından koparılmayacak şekilde aktarıldı. Pasajın sonuna parantez içerisinde kitaptaki sayfası ve -eğer bir kaynaktan alındığı belirtilmişse- kaynağı gösterildi. Pasajın ilgili yerlerinin altı çizilerek, Siyer ve İslâm Tarihi ana kaynaklarından derlenilen bilgilerle yapılan karşılaştırmada ilgili yer gösterildi. Ayrıca bir karışıklığa mahal

* *Arş. Gör., KSÜ İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, asimsarikaya@ksu.edu.tr.*

vermemek amacıyla metin başlarına "Yılmaz" ve "Sarıkaya" ibareleri eklendi.

Çalışmanın sonunda, özelde incelenen Tarih kitabı olmak üzere, ders kitaplarındaki işaret edilen sorunların aşılması konusunda çözüm önerileri sunulmuştur.

Yılmaz: Hz. Ömer diyor ki: "Cahiliye Devri'nde iken yaptığımız iki iş vardı ki onlar hatırıma geldikçe birine ağlarım, diğerine ise gülerim. Beni ağlatan o acı hatıra şudur: Kız evlatlarımızı diri diri toprağa gömerdik. Hiçbir şeyden haberi olmayan o masum yavrulara nasıl kıyardık, bilmem. Onu hatırladıkça yüreğim sızlar. Ciğerim parçalanır, ağlarım. Beni gülmeye sevk eden gülünç şey ise şudur: Cahiliye Devri'nde evlerimizde putlarımız bulunurdu. Bir sefere çıkacağımız zaman yanımızda bulunmak üzere undan, helvadan o putların bir suretini yapardık. Yolculuğumuz esnasında onlara tapardık. Sonra yolda aç kalınca o helvadan yaptığımız putları yerdik. Biraz önce taptığımız putu midemize indirirdik. Bundan daha gülünç bir şey var mıdır? Bunu hatırladıkça ne kadar akılsızca işler yaptığımıza gülmekten kendimi alamam." (s. 118, A. Himmet Berki, O. Keskinoğlu, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 21-22'den naklen).

Sarıkaya: Öncelikle belirtilmeli ki İbn İshâk (151/768), Vâkidî (207/822), İbn Hişâm (213/833), İbn Sa'd (230/845), Taberî (310/922) gibi erken dönem Siyer ve İslâm tarihi kaynaklarında böyle bir rivâyete rastlanmamıştır. Bu anlatılanların geç bir dönemde, İslâm'ın câni (!) insanları birer erdem abidesi haline getirdiğini anlatmak amacıyla uydurulmuş olması muhtemeldir. Öte yandan kültürümüzde, sert mizacın Hz. Ömer'e özellikle yakıştırıldığı görülmektedir.[1] Bu durumun rivayette konuşturulan kişinin Hz. Ömer olarak seçilmesinde etkili olduğu aşikârdır. Yazar, bu rivâyet için Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından basılan Ali Hikmet Berki ve Osman Keskinoğlu'nun ortak hazırladığı *Hz. Muhammed'in Hayatı* isimli eseri referans göstermiştir. Eser incelendiğinde yazarların bu rivâyete ait kaynak göstermediğini ve herhangi bir değerlendirmede bulunmadıklarının görüldüğü belirtilmelidir.[2]

Yılmaz: İslamiyet öncesinde Arapların büyük bir kısmı çok tanrılı bir inanca sahipti. Tanrılarını temsilen yapmış oldukları putlara taparlardı. Her kabilenin kendisine ait bir tanrısı vardı (s. 119).

Sarıkaya: Bir alanda konuşurken, yazarken esas olan alanın terminolojisi kullanmaktır. Farklı terminoloji kullanılması ya da anlatımı kolaylaştırmak adına sadeleştirmeye gidilmesi, çoğu zaman bilgi hatası veya karışıklığının

1 Demircan, Adnan, *Cahiliye'den İslam'a Kadın ve Aile*, İstanbul: Beyan Yay., 2015, s. 182.

2 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Adnan Demircan, "Cahiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Adeti", *İstem*, 3 (2004), s. 9- 29; Yavuz Yıldırım, "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003), s. 79-111.

ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Yazarın, Arap inancını ifade için "çok tanrılı" kelimesini kullanması benzer bir durum ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çünkü Araplar arasında yaygın olan inanç *putperestlik* olarak tanımlanır. Çok tanrılı inanç ile putperestlik inancı arasında ise nüans vardır. Zira çok tanrılı inanç, tanrısal gerçekliğin özü itibariyle, bir değil de, çok olduğunu, birden çok Tanrı'nın var olduğunu savunan anlayıştır.[3] Arapların inancı olan putperestlik ise mutlak bir Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte, onun ulaşılmaz görülmesi nedeniyle Tanrı'yla insan arasında ilişki kuracak, onun isteklerini ve ibadetlerini Tanrı'ya ulaştıracak kutsal varlıklara inanma şeklindeydi. Bu *varlıkları* temsil etmek üzere de "put" denilen çeşitli maddî nesneler edinilmişti.[4] "*Onlara sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz*"[5] âyeti ve Kureyş'in hac esnasındaki "Senin ortağın yok Allah'ım ancak sana ait olan ortağın vardır. Ona ve onun sahip olduğu şeylere mâliksin"[6] telbiyeleri Cahiliye Arapları'nın tanrı tasavvurunu ortaya koymaktadır.[7]

Yılmaz: Arabistan'da puta tapıcılığın yanı sıra Hz. İbrahim'in dini olan Haniflik inanışı ile Hristiyanlık ve Musevilik gibi inançlar da bulunmaktaydı (s. 119).

Sarıkaya: Hanif ve Hanifler meselesi İslâm Tarihi'nin en tartışmaları konularındandır. Tartışmanın temelini "Haniflik, Hz.İbrahim'in dini midir yoksa tevhit inancı mıdır?" sorusu oluşturmaktadır. Bu tartışmayı ele alan birçok çalışma yapılmıştır.[8] Çalışmamızın boyutunu aşacağından konu burada ele alınmayacaksa da yazarın tartışmalı bir konuyu bu şekilde ifade etmek yerine Hz. İbrahim'in dini olan kısmına yer vermeksizin sadece "*haniflik inanışı*" ifadesini kullanmasının daha doğru olduğu belirtilmelidir. Böylece muhatabın zihninde bilgi hatası ve yanlışlığı olmayacaktır.

Yılmaz: Araplar, İslâmiyet öncesinde kabileler hâlinde yaşarlardı. Erkek egemenliğine dayalı olan kabilelerin başlarında şeyh denilen yöneticiler

3 Ahmet Arslan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 1999, s. 196.

4 Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, İstanbul: Beyan Yay., 2015, s. 62.

5 Zümer 39/3

6 İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr, *Sîretu İbn İshâk* (thk. Muhammed Hamidullah), Konya 1981, s. 100.

7 Arapların din anlayışları konusunda detaylı bilgi için bk. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014; Şemseddin Günaltay, İslam Öncesi Araplar ve Dinleri, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013; *Cahiliye Araplarının Uluhîyet Anlayışı* (ed: M. Mahfuz Söylemez), Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

8 Ülkemizde yapılan çalışmaların bazıları şunlardır: Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2015; Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 78-98; Hasan Küçükçopar, *İslam Tarihinde Hanifler* (yüksek lisans tezi, 1988), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İbrahim Ethem Polat, *İslam Öncesi Hanif Edebiyatı* (yüksek lisans tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

bulunurdu. Araplarda halk, genel olarak hürler ve köleler şeklinde ikiye ayrılırdı (s.119).

Sarıkaya: Yazar, Araplarda halkın iki gruba ayrıldığını söylemiştir. Ancak İslâm Tarihi kaynaklarını inceleyen araştırmacılar, Cahiliye döneminde Arapların sosyal yaşam itibariyle üç sınıf olduğu sonucuna varmışlardır.[9] Bu sınıfları;

1-Hürler: Yönetici ve yerli halk,

2-Mevâli: Anlaşma veya esaretten kurtulma yollarıyla yerel halkın himayesinde olanlar,

3-Esirler ve köleler: Savaş veya satın alınma yoluyla ele geçirilen insanlar[10] şeklinde saymak mümkündür.

Yılmaz: Araplarda çölde yaşayanlara "bedevi", şehirlerde yaşayanlara ise "medeni" denilmekteydi. Konargöçer yaşayan bedeviler genellikle hayvancılıkla uğraşırlardı. Deve, at ve koyun beslerlerdi. Medeni Araplar ise vaha denilen bölgelerde tarımla uğraşırlardı. Hurma ve tahıl yetiştirirlerdi (s.119).

Sarıkaya: Çöllerde ve vahalarda yaşayan bedevîler, hayvan yetiştirmek, avlanmak, ticaret yapmak, baskın düzenlemek gibi faaliyetlerle geçimlerini sağlarlardı. Çiftçilik, el işleri ve sanatları ile denizcilikten hoşlanmaz, hor gördükleri bu işleri asil insanlara yakıştıramazlardı.[11] Esasen Arap yarımadasında yaşayan bedevileri başka bölgelerde ve kıtalarda yaşayan göçebelerden ayıran özelliklerden biri de onların yalnızca deve yetiştirmesiydi. Çünkü buradaki iklim ve tabiat şartları deveden başka hayvan yetiştirmeye elverişli değildi. Hâlbuki diğer göçebeler (mesela Berberîler ve Türkmenler) deve ile birlikte koyun ve sığır da yetiştirirlerdi.[12] Bedeviler genellikle deveye, ani baskınlarda ve komşu kabilelerin çadırlarını ziyaret esnasında ise ata binerlerdi. At, susuzluğa karşı deve gibi dayanıklı olmadığından bu hayvanlar için develerle yedek su taşınırdı. Çölde yetiştirilmeleri ve bakımları çok zor olduğu için sayıları da azdı.[13] Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bedeviler sadece deve yetiştiriciliği yapmakta olup at ve koyun ise çöl şartlarına dayanıklı olmaması sebebiyle sosyal hayatlarında yok denecek durumdaydı.

---

9 Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (sadeleştiren M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013, s. 116; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1982, s. 131; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011, s. 113.

10 Şaban Öz, *İslam Tarihi*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2013, s. 31.

11 Mustafa Fayda, "Bedevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, 312; Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 33; Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İstanbul: İsam Yay., 2011, s. 79.

12 Fayda, "Bedevî", s. 312.

13 Fayda, "Bedevî", s. 312; Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, s. 79.

Yılmaz: Hz. Muhammed, 571 tarihinde Mekke'de doğdu. Babası Kureyş sülalesinden Abdullah, annesi Âmine'dir. Hz. Muhammed'in soyu Hz. İbrahim'e dayanmaktadır… Kervanlarla Yemen ve Suriye'ye gidip geldi. Kısa sürede dürüstlüğü sayesinde Arap kabileleri arasında ünlendi. (s. 120)

Sarıkaya: Bu kısmın ele alınmasının nedeni alanın terminolojisinin kullanılmamasıdır. Yazar, Kureyş'i *sülale* olarak tanımlamıştır. Hâlbuki burada *kabile* kelimesi kullanılmalıdır. Eğer *kabile* kelimesinin anlaşılamayacağı düşünülüyorsa, metin içerisinde bir tanımlama yapılmasının ya da araştırma ödevi verilmesinin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Ancak yazarın önceki başlıklarda *kabile* kelimesini kullanmış olması böyle bir durumun söz konusu olmadığını ve metin içerisinde tutarlı bir anlatım takip etmediğini göstermektedir.

Bu kısımdaki diğer bir problem ise Arap kabileleri arasında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) böyle bir üne sahip olup olmadığı meselesidir. Yazar muhtemelen Hz. Muhammed'e (s.a.v.) "el-emin" lakabı verilmesinden yola çıkarak böyle bir görüşe varmıştır. Ancak bu görüşün doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü erken dönem kaynaklarımızda Arap kabileleri arasında bir üne sahip olduğuna ve tanındığına dair bir bilgiye yer verilmemiştir. Eğer Hz. Muhammed'in (sav) dürüstlüğü nedeniyle sahip olduğu bir ününden bahsedilecekse, bunun Mekke toplumu içinde geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Yılmaz: Ebu Basir adlı sahabe Müslüman olduğu için Kureyş müşrikleri tarafından hapse atılır. Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra bir yolunu bularak kaçar ve Medine'ye Hz. Peygamberin yanına gelir. Müşrikler Ebu Basir'in kendilerine iade edilmesi için derhal Medine'ye iki adam gönderirler. Peygamberimize hitaben bir de mektup yazarlar. Mektubu Ubey b. Kab'a okutan Hz. Peygamber daha sonra Ebu Basir'i çağırarak Hudeybiye Antlaşması gereğince kendisini Kureyşlilere teslim etmek zorunda olduğunu bildirir. Ebû Basir ise teslim edilmemesini ister. Fakat Peygamberimiz "Bildiğiniz gibi Kureyş müşriklerine söz verdik. Dinimizde vefasızlığa yer yoktur." Hz. Muhammed'in İslâmiyeti yaymasını önlemek amacıyla müşrikler, ona mal ve para teklifinde bulundular. Bu tutum üzerine Hz. Muhammed şöyle dedi: "Vallahi bu işi bırakmam için Güneş'i sağ elime, Ay'ı da sol elime koyacak olsalar yine de davamdan vazgeçmem. Ya Allah bu dini hâkim kılar ya da onun uğrunda ölürüm. Ben Allah'ın bana bildirdiğinden başka bir şey söylemiyorum." (s. 121, İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 267'den naklen).

Sarıkaya: İlgili metnin ele alınmasının sebebi farklı zamanda ve mekanlarda gerçekleşmiş iki hâdisenin bir olay şeklinde nakledilmesidir. Metindeki birinci olay Medine'de Hudeybiye anlaşması sonrasında Ebû Basîr'in Mekkelilere iade edilmesini[14] konu alır. İkinci olay ise müşriklerin uzlaşma teklifidir. Yazar

14 Detaylı bilgi için bk. Vâkidî, *el-Meğâzî* (thk. Marsden Jones), Beyrut: Âlemu'l-Kütüb,

metnin kaynağını Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından basılan İbrahim Sarıçam'ın yazdığı, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* kitabı olarak göstermiştir. İlgili kitap incelendiğinde ise birinci olayın sayfa 267'de yer aldığını, ikinci olayın ise sayfa 95'de yer aldığı tespit edilmiştir. Bu durum, ders kitabında yer verilen metnin, yazardan ya da basımdan kaynaklanan bir hata sonucu oluştuğunu göstermektedir.

Yılmaz: Hz. Muhammed, Cahiliye Dönemi Arapların yaşantısından büyük rahatsızlık duyardı. Bu yüzden putperest toplumdan ayrı bir hayat sürmeye başladı. (s. 122)

Sarıkaya: Kaynaklarımızda Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bu tür bir rahatsızlık duyduğuna ve toplumdan ayrı bir hayat sürdüğüne dair Hılfu'l-Fudul'a katılması[15] ve vahiyle muhatap olduğu dönem öncesinde Hira mağarasında inzivaya çekilmesi[16] dışında herhangi bir bilgi yoktur. Muhtemelen Hılfu'l-Fudul'a katılması toplumda gerçekleşen bazı olaylardan duyduğu rahatsızlıktan kaynaklanmaktadır. Buradan genellemeye gidilmesi hatalı olacaktır. Ficâr Savaşı'na katıldığı,[17] ticaret yaptığı,[18] Kâbe'nin inşasına yardım ettiği[19] ve Kabe hakemliğine[20] dair rivayetler ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) topluma iştirak ettiğini ve onlarla birlikte hareket ettiğini göstermektedir.

Yılmaz: Bedir Savaşı... Bu ticaretten elde edilecek kazançla Müslümanlarla savaşmayı amaçladılar. Bunu engellemek isteyen Müslümanlar, Şam'a gitmekte olan bu kervanın yolunu kesmek istediler. Ancak durumdan haberdar olan Ebu Süfyan yolunu değiştirerek kaçtı (s. 124).

Sarıkaya: Siyer ve İslâm Tarihi kaynaklarında Bedir Savaşı incelendiğinde Müslümanların Şam'a giden kervanın değil, Şam'dan dönen kervanın yolunu kestikleri konusunda ittifak ettikleri görülmektedir.[21]

Yılmaz: Müslümanların ilk askerî zaferi olan Bedir Savaşı sonunda;

2006, s. 436; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (thk. Cemâl Sâbit-Muhammed Mahmud-Seyyid İbrahim), Kahire: Dâru'l-Hâdis, I-IV, 2006, III, 241-242.

15 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 105-107; İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (thk. İhsân Abbâs), Beyrut: Dâru Sâdır, I-VIII, ts., I, 128-129.

16 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 170-171; İbn Sa'd, I, 194-195; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî)*, Beyrut: Dâru't-Türâs, I-VI, II. Baskı, 1967, II, 298.

17 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 139-141; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, I, 126-127.

18 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 136,137; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, I, 119, 128.

19 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 144-145; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, I, 145; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 285.

20 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 145; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, I, 146; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 290.

21 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 50; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, III, 452; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 11; Taberî, II, 421.

- Bedir Savaşı sonrasında İslamiyet Arap Yarımadası'nda hızlı bir şekilde yayıldı.
- Savaşta esir alınanlar, okuma yazma bilmeyen on Müslüman'a okuma yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakıldı (s. 124).

Sarıkaya: Yaşanan her olayın büyük sonuçlar doğurması gerektiği gibi bir algı, yazarın olaylarda sonuçlar aramasına ve üretmesine yol açmıştır. Bedir Savaşı sonrası İslâmiyet hızlı yayıldı şeklinde bir sonuca ulaşması da bu yaklaşımının neticesidir. Oysa kaynaklar incelendiğinde bu yayılmanın Bedir Savaşı sonucunda değil Hudeybiye Anlaşması sonrası süreçte gerçekleştiği görülmektedir.

Esirlere muamele olarak sadece okuma-yazmanın zikredilmesi de eksiktir. Öncelikle belirtilmelidir ki, Bedir Savaşı'nın sonunda yetmiş müşrik öldürülmüş, yetmiş müşrik de esir alınmıştı.[22] Hz. Peygamber (s.a.v.) ele geçirilen ganimetleri eşit olarak dağıttıktan sonra[23] müşrik esirlere nasıl muamele edileceği hususunda ashabıyla istişare etti. Hz. Ömer esirlerin tamamının öldürülmesi teklifinde bulundu. Buna karşılık Hz. Ebû Bekir, onların diyet/fidye karşılığında serbest bırakılmasının uygun olduğunu söyledi. Hz. Muhammed (s.a.v.) Hz. Ebû Bekir'in görüşünü benimsemiş ve onları öldürmeyerek hapsetmiş ve başlarına Şükrân isimli kölesini koymuştu.[24] Hz. Muhammed (s.a.v.) müşriklerin dört bin dirhem fidye ya da Medineli on kişiye okuma-yazma öğretmesi karşılığında serbest bırakılacağını ilân etti.[25] Bununla birlikte bir kısmı da bedelsiz bir şekilde serbest bırakılmıştır.[26]

Yılmaz: Uhud Savaşı (625): Müslümanların ilk saldırısıyla Mekke ordusu bozguna uğradı. Ancak savaşın kazanıldığını zanneden okçular, bulundukları yerleri terkederek Mekkelileri kovalamaya başladılar. Bu durumdan yararlanan Halid bin Velid komutasındaki Mekkeli kuvvetler okçuların terk ettiği yerlerden Müslümanlara saldırdılar.

Sarıkaya: Uhud Savaşı Müslümanlar ve müşrikler arasında gerçekleşen ikinci büyük savaştır. Yazarın da belirttiği gibi okçuların bulundukları yeri terk etmeleri, savaşın kaderini değiştirmiştir. Ancak yazarın ifadesinden bütün okçuların mevkilerini terk ettiği anlaşılmaktadır. Kaynaklara inildiğinde ise durumun böyle olmadığı tespit edilmiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) okçulara emîr

22 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 131; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II, 350-351; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 426.

23 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II, 380.

24 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 108-109.

25 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 121-122, İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II, 487; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 22; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 464.

26 Bu kişiler hakkında detaylı bilgi için bk. Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 110, 127-131; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 18.

tayin ettiği Abdullah b. Cübeyr başta olmak üzere yaklaşık on kişi bulundukları tepeyi terk etmemişlerdir.[27]

İfade edilmesi gereken bir diğer husus da okçuların, yazarın ifade ettiği gibi Mekkelileri kovalamak için değil, savaşın sonra erdiğini düşünerek Mekkelilerin savaş meydanında bıraktıkları ganimetleri elde etmek için ayrıldıklarıdır.[28]

Yılmaz: Hendek Savaşı sonucunda;

- Müslümanlar güç kazanarak savunma durumundan çıktılar. İslamiyet Medine dışında yayılmaya başladı.
- Mekkelilerle iş birliği yapan Beni Kureyza Yahudileri Medine'den çıkartıldı (s. 125).

Sarıkaya: Yazarın, Hendek Savaşı'nın sonucunda İslâmiyet'in Medine dışında yayılmaya başladığı şeklindeki çıkarımı ile Bedir ve Uhud Savaşlarında İslâmiyet hızla yayıldı şeklindeki çıkarımı arasında açık bir tenakuz olduğu belirtilmelidir. Böyle bir sonucun da doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Medine'de anlaşma yaptığı Yahudi kabilelerden Benî Kaynuka ve Benî Nadîr sözleşmeye aykırı davrandıkları için cezalandırılarak Medine'den uzaklaştırılmışlar, şehirde sadece Benî Kureyza Yahudileri kalmıştı. Onlar da yapmış oldukları anlaşmaya bağlı kalacaklarını beyan etmelerine rağmen gizli bir şekilde gerek Hayber Yahudileri, gerekse Mekke müşrikleri ile irtibat kurmak suretiyle Müslümanlar aleyhine her türlü faaliyeti teşvik etmeyi ve desteklemeyi sürdürmüşlerdir. Bu hususta son adımları ise Hendek esnasında Müslümanlara ihanet etmeleridir.[29] Hendek Savaşı'nın ardından Hz. Muhammed (s.a.v.), Hayber Yahudilerinin girişimleri sonucunda anlaşmayı bozan Kureyza Yahudileri üzerine harekete geçti. Bulundukları kalelerin on beş gün süreyle kuşatılmasından sonra Yahudiler Sa'd b. Muâz'ın vereceği hükme razı olarak indiler.[30] Sa'd b. Muâz, Beni Kureyza Yahudileri hakkında şu kararı verdi: Savaşmaya gücü bulunanların tamamı öldürülecek, kadın ve çocuklar esir alınacak, malları da ganimet olarak dağıtılacak.[31] Neticede kadınlar ve çocuklar esir alındı, malları ganimet olarak dağıtıldı ve sayıları bazı rivâyetlerde

27 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 187; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II 41, 41; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 509, 510.

28 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 187; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II, 113-114; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II 41, 41; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 509, 510.

29 Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi (I)- Hz. Muhammed Dönemi,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 337.

30 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 357; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, III, 166-167; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 582-584.

31 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 367; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, III, 171; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 76; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 587.

900'e ulaşan Yahudiler Hendek içerisinde boyunları vurularak öldürüldü.[32] Her ne kadar Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Yahudileri sürdüğünü ileri süren çağdaş yazarlar varsa da genel siyer anlatımı savaşanların öldürülmesi üzerinde ittifak etmişlerdir.[33]

Yılmaz: Hudeybiye Antlaşması:

- Reşit yaşa gelmeden Müslüman olan Mekkeliler Medine'ye kabul edilmeyecek, geri gönderilecek, Müslümanlardan Mekke'ye sığınan olursa geri verilmeyecekti (s. 125).

Sarıkaya: Yazar, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Müslümanların Kabe'yi ziyaret için Mekke'ye gitmelerini ve bu esnada gerçekleşen olayları anlattıktan sonra Hudeybiye Anlaşması maddelerine yer vermiştir. Bu maddeyi/pasajı alma gerekçemiz; yazarın zikrettiği manada bir maddenin anlaşmada yer almamasıdır. Hudeybiye Anlaşması'nda bu maddeye en yakın madde "Kureyş'ten her kim velisinin izni olmadan Muhammed'e iltica ederse, (Mekkelilere) iade edilecektir." şeklindedir.[34] Muhtemelen velisinin izni olmadan yani 'kabîle' razı olmadan cümlesini yazarın kullandığı eser, hatalı tercüme etmiş ve yazar da burada bu hatayı tekrarlamıştır. Yazar aynı sayfada bu hatayı biraz daha genişleterek; "Reşit yaşa gelmemiş, *Müslüman olmayan gençler antlaşma gereği Medine*'ye alınmadılar. Ancak Mekke'ye geri dönmek istemeyen bu gençler, Mekke kervanlarının yollarını keserek onların ticari faaliyetlerine engel oldular." ifadesiyle tekrar etmiştir. Yazar bu cümlesiyle muhtemelen "Velisinin izni olmadan, Mekke'den Medine'ye gelen Müslümanlar, anlaşma gereği Mekkelilere iade edildi. Ancak bu Müslümanlar geri dönmek istemedikleri için Ebû Basîr liderliğinde Kureyş'in ticaret yolu üzerinde bulunan Is ormanına yerleştiler. Mekke kervanların yolunu keserek, Kureyş'in ticaretine engel oldular"[35] demek istemiştir.

Yılmaz: Hayber Kalesi'nin Fethi (629): Hendek Savaşı sonrasında Medine'den çıkartılan Yahudiler, Medine-Suriye yolu üzerinde bulunan Hayber Kalesi'ne yerleştiler. Bir süre sonra buradan geçen Müslüman tüccarlara zarar vermeleri üzerine Hz. Muhammed, Heyber Kalesi'ni kuşattı. Yahudilerin elinde bulunan kale fethedildi (s. 126).

Sarıkaya: Yazar, Hendek Savaşı sonrası çıkartılan Yahudilerle, Beni Kurayza Yahudilerini kastetmektedir. Çalışmamızda da belirttiğimiz üzere bu Yahudiler,

32 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 370-371; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, III, 173.

33 Örnek olarak bk. W. N. Arafat, "Medine Yahudileri ve Benî Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Bakışlar" (çev. Şaban Öz), *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* XVII (2004), s. 139-144.

34 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 439; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, III, 237; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 102.

35 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 436-438; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, III, 241-242; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, IV, 100; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 639.

Medine'den çıkartılmamış, savaşmaya gücü yetenlerin tamamı öldürülmüş, kadın ve çocuklar esir alınmış, malları da ganimet olarak dağıtılmıştır.[36] Burada Benî Kaynuka ve Benî Nadîr Yahudilerinin ifade edilmesi gerekmektedir. Çünkü bu Yahudiler, sırasıyla Bedir ve Uhud Savaşlarının ardından anlaşmayı bozmaları sebebiyle sürülmüşler ve bir kısmı Hayber'e yerleşmişlerdir.[37]

Yazar, metnin devamında Hayber kuşatmasını ekonomik olarak sebeplendirmektedir. Savaşı bu şekilde gerekçelendirmenin "Hz. Muhammed (s.a.v.) hiçbir zaman savaşı başlatan taraf olmadı" şeklinde savunmacı bir yaklaşımın sonucu olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Kaynaklarımızda Hayber Yahudilerinin Müslüman tüccarlara zarar verdiğine dair bir bilgi tespit edemedik. Erken dönem kaynaklarında Hayber kuşatmasının nedeni Hayber Yahudilerinin, Hendek Savaşından sonra Müslümanlara karşı düşmanlıklarına devam etmeleri ve Arap kabilelerini Medine'ye saldırmaya teşvikleri olarak gösterilmektedir.[38]

Metindeki diğer bir husus yazarın, Hayber'de tek kale bulunduğunu söylemesidir. Ancak Hayber'de yedisi büyük olmak üzere, irili ufaklı pek çok kale bulunmaktadır. [39]

Yılmaz: Mute Seferi (629): Hz. Muhammed Şam civarında bulunan Basra valisini İslamiyet'e davet için ona bir elçi gönderdi. Ancak vali, elçiyi öldürünce Zeyd bin Hârise komutasında bir İslam ordusu bölgeye gönderildi. Bu durum karşısında Basra valisi Bizans'tan yardım istedi. Bölgeye gelen Bizans ordusu ile Müslümanların yaptığı savaşta Zeyd bin Hâris şehit edildi. İslam ordularının başına geçen Cafer bin Ebu Talip ordularını yeniden toparlayarak Bizans orduları ile savaştı. İki tarafın da büyük kayıplar verdiği Mute Savaşı, Müslümanlarla Bizans arasında yapılan ilk savaştır (s. 126).

Sarıkaya: Hz. Muhammed (s.a.v.), Hudeybiye Anlaşması sonrasında çevredeki kabile ve devletlere elçiler vasıtasıyla İslâm'a davet mektupları göndermiştir.[40] Bu elçilerden birisi olan Hâris b. Umeyr el-Ezdî, Busra valisine gönderildi. Ancak Mûte'ye ulaştığı zaman, Bizans'a bağlı Gassâni Emîri Şurahbil b. Sa'd tarafından yakalanarak, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) elçisi olması sebebiyle

36 Detaylı bilgi için bk. Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 367; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, III, 171; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II,76; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 587.

37 Detaylı bilgi için bk. Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 280-281; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, III, 133.

38 Hayber Yahudilerinin faaliyetleri ve fethi hakkında detaylı bilgi için bk. Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 321-323, 441-481; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 65-67; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 265-266, III, 5-6.

39 Muhammed Hamidullah, "Hayber", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, 20; Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, İstanbul: Kuramer, 2015, s. 81.

40 Bu mektuplar hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *Hz. Muhammed'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu,* İstanbul: Beyan Yay., 2007.

öldürüldü.[41] Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, yazarın zikrettiği Basra'nın bu dönemde kurulmamış olduğudur.[42] Bölge adının Busra olarak düzeltilmesi gerekmektedir. Ayrıca "Vali, elçiyi öldürdü" denilmesi Busra Valisi'nin Hâris b. Umeyr'i öldürdüğü izlenimi vermektedir. Açıklamada da belirttiğimiz üzere, elçi Gassâni Emîri tarafından öldürülmüştür.

Metinle ilgili zikredilmesi gereken bir diğer husus da, Zeyd b. Hâris'in şehit olmasının ardından, orduya sırasıyla Cafer b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Revâha'nın komutanlık yapmalarıdır. Her iki komutan da kısa sürede şehit olmuştur. Komutanların şehit olmasının ardından ordu dağılmış, Halid b. Velid sancağı eline alarak orduyu tekrar toparlamış ve saldırıya geçmiştir.[43] Yazarın "orduyu yeniden toplayan" olarak nitelediği komutanın da Hâlid b. Velîd olarak düzeltilmesi gerekmektedir.

Sonuç

Tespit edilen eksik, hata ve sorunların yanı sıra eserde yer alan savunmacı yaklaşım, dil problemleri ve alanın uzmanı ilim adamları tarafından hazırlanmamış olması çerçevesinde ders kitaplarındaki aktarılan durumun, öğrencilerin hatalı ve yetersiz bilgilerle donanmasına, sadece sebep-sonuç merkezli bir tarih ve olay örgüsü anlayışının yerleşmesine sebep olduğu söylenebilir. Siyer özelinde düşünüldüğünde ise hatalı bir peygamber anlayışına ve tasavvuruna ilk adımın ders kitaplarında atıldığını söylemek mümkündür. Bu sorunların sonraki dönemlerde aşılmasının zorluğu aşikârdır. Birçok öğrencinin ders kitaplarıyla yetindiği, ülkemizdeki okuma oranının düşüklüğü ve en önemlisi temel eğitim düzeyindeki bilgilerin zihinde daha kalıcı olduğu, kişilerin hayatını doğrudan etkilediği düşünüldüğünde ders kitaplarının ne kadar öneme sahip olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Bu durumlara mahal verilmemesi amacıyla ders kitapların nitelik yönünden güçlendirilmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada tespit edilen hatalı yönleri aşmaya yönelik çözüm önerilerimiz ise şunlardır:

- Ders kitaplarının hazırlanması bağımsız kurum ve kuruluşlara tevdi edilmelidir.
- Alanın uzmanı ilim adamlarından oluşan bir heyet tarafından hazırlanmalı veya onaylanmalıdır.
- Anlatımlar öğrencilerin pedagojileri dikkate alarak yapılmalı ve bu

41 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 514; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 128.

42 Basra şehrinin kuruluşu hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VII, 5-6; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* II, 658-659.

43 Vâkidî, *el-Meğâzî*, s. 517-518; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 128-130; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk,* III, 36-42.

konuda profesyonel destek alınmalıdır.

- Savunmacı yaklaşımla hazırlanmamalı, olaylar olduğu gibi anlatılmalıdır.
- Dil ve anlatım bozukluklarının önüne geçilmesi için kitaplar, uzmanlar tarafından tashih edilmelidir.
- Hepsinden önemlisi zihinsel değişikliğe gidilerek, ders kitapları ihtiyaç giderme kabilinden hazırlanmamalıdır.

TERCÜMELER
TRANSLATIONS

Sünnî Hadis Tenkidi Silsilesinden Bir Kesit: Hatîb el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbûrî Arasındaki Gizemli İrtibat

Jonathan A.C Brown*

Çev. Dilek Tekin**

Çoğu hoca ve öğrenci Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ismiyle ilk kez, klasik dönem İslam'ın siyâset, mezhepler yahut sosyo-entelektüel tarihine dair makalelerin dipnotlarında onun *Târîhu Bağdâd* adlı eserinden yapılan iktibaslar vasıtasıyla karşılaşmaktadır. Ben, Hatîb el-Bağdâdî'nin geniş kapsamlı Bağdat tarihinin aslında, İslam medeniyetinin gelişimini veya düşünce geleneğini anlamaya çabalayan araştırmacılar tarafından kullanılsın diye yazılmış "klasik bir kaynak" olmadığını iddia ediyorum. En nihayetinde *Târîhu Bağdâd* bir hadis kitabıdır ve yazarı da bir hadis âlimidir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin sünnî hadis geleneğinde çığır açan bir şahsiyet oluşu görmezden gelinemeyecek bir husustur.[1] Ebû Bekr İbn Nukta (ö. 629/1231) "Aklı

---

* *Jonathan A.C Brown, "A Segment of the Genealogy of Sunni Hadith Criticism: The Mysterious Relationship between al-Khatīb al-Baghdādī and al-Hākim al-Naysābūrī", The Heritage of Arabo-Islamic Learning, ed. Maurice A. Pomerantz ve Aram A.Shahin, (Brill, 2015), s. 227-235.*

" *Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, dilektekin@ktu.edu.tr.*

1 Hatîb'in biyografisi için bk. Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarîhi'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ, 19 cilt, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992), 16:129-132; İbn Asâkir, *Tebyinu kezibi'l-müfteri fima nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1399/1979), 268-271; a.m, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Ömer el-Amravî, 80 cilt. (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1995-2000), 5:31-41; Ebû Bekir Muhammed b. Abdü'l-ganî ibn Nukta el-Bağdâdî, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen (ricâli's-sünen) ve'l-mesânîd*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988), 153-155; Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Aybak İbnü'd-Dimyâtî, *el-Müstefâd min zeyli Târîhi Bağdad*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 38-42; Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut ve Muhammed Na'îm Araksûsî, 18 cilt (Beyrut: Müessestü'r-risâle, 1996), 270-297; a.m, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, 5 cilt (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 3:221-227; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, II. baskı, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kâhire: Dâru Hucr, 1413/1992), 4:29-39; Hayrüddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, 16. baskı, 8 cilt (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2005), 1:172. Ayrıca bk. Fadwa Malti-Douglas, "Controversy and Its Effects in the Biographical Tradition of al-Khatîb al-Baghdādī", *Studia Islamica* 46

başında hiç kimse sonraki hadis âlimlerinin Ebû Bekr al-Hatîb'e dayandığından ('iyāl 'alā) şüphe edemez" diyerek Hatîb'i övmüştür.[2] Gerçekten de hadis ilminin çeşitli branşlarından neredeyse hepsine dair bir eseri mevcuttur.[3] Hususî meselelere dair çalışmalarının yanı sıra o *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* ve *el-Câmi li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*'sinde olduğu gibi hadis rivâyeti, tedvini ve tenkidinin doğru yöntemlerine dair çığır açan genel eserler de yazdı. Tüm bu çalışmalar Hatîb'in külliyatının teorik veya eğitici unsurunu teşkil ediyorsa, *Târîhu Bağdâd*'ı da onun çalışmasının asıl gövdesi olarak iftiharla yerini alır. Hatîb bu eserde mümkün olduğunca asıl kaynaklarından merfû pek çok rivayeti toplamadaki yorulmaz gayretini ve aynı zamanda bir münekkit olarak mevcut eleştirel düşünceleri sentezleme ve hadis külliyatına uygulamadaki kabiliyetini de göstermektedir. *Târîh* birçoğu başka hiçbir kaynakta bulunmayan muazzam sayıda hadisi, yaklaşık 10 bin, ihtiva etmektedir.[4] Aslında mezhepler, zahidler yahut kıyamete dair hadislerle ilgili araştırmaları nerdeyse her zaman araştırmacıları *Târîhu Bağdâd*, Hatîb'in hocası Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin (ö. 438/1040) *Hilyetü'l-evliyâ*'sı, Ebû Nuaym'ın hocası Taberânî'nin (ö. 360/971) hacimli *Mu'cem*leri veya Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî'nin (ö. 509/1115) *Firdevsü'l-ahbâr*'ına yönlendirir.

Hatîb tüm çalışmalarında iki tutarlı amacı taşımaktadır: Birincisi, kendi dönemine kadarki Sünnî âlimler arasında mevcut hadis meselelerine dair farklı düşünce ekollerini tanıtmak, incelemek ve neticede bir kanaate varmak; ikincisi ehl-i hadisin sert hatta hasmâne metin geleneği ile kendisinin de mensubu olduğu akılcılıktan mülhem Şafiî/Eş'arî fıkıh ekolü ve fıkıh teorisi arasında bir uzlaşma sağlamak.

V./XI. yüzyılda Sünnî hadis geleneğini birleştirme ve sistemleştirmedeki önemi hususunda Hatîb'in tek bir rakibi vardır. Bu kişi ise Hatîb'den yaklaşık elli beş yıl önce vefat eden Nîşâburlu âlim Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî'dir (ö. 405/1014). Hâkim'in vefatından ve Hatîb'in kariyerinin zirvesinde olduğu dönemden iki yüz yıl sonra ise İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) sünnî hadis usulüyle ilgili nihaî çalışmasını, Hatîb'in ve Hâkim'in eserlerinin kaynaklık ettiği *Mukaddime*'yi yazmaya başladı.[5]

(1977): 11-131; Mahmûd et-Tahhân, *el-Hafız el-Hatîb el-Bağdâdî ve eseruhu fî ulumi'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1401/1981).

2 İbn Nukta, *Kitâbü't-Takyîd*, 154.

3 Hatîb'in günümüze ulaşan eserlerinin detaylı bir listesi için bk. Ziriklî, *A'lâm*, 1372.

4 *Târîhu Bağdâd*'daki hadislerle ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler için bk. Haldun Ahdeb, *Zevâidu Târîhi Bağdâd*, 10 cilt (Dımeşk: Dârü'l-kalem, 1996).

5 İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) İbnü's- Salâh'ın *Mukaddime*'sinde Hatîb'den çok sayıda alıntının önemli oranda yer teşkil ettiğine dikkat çekmektedir. İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ Nüzhetü'n-nažar fî tavżîĥi Nuħbeti'l-fiker*, thk. Ali b. Hasan el-Halebîel-Eserî (Dammam, Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2006), 51.

Hâkim'in en etkileyici eserleri, yaygın olarak atıfta bulunulan fakat ne yazık ki kayıp Nîşâbur tarihi (*Târîhu Nîsâbûr*), hadis usulü ilmiyle ilgili iki çalışması *Marifetü ulumi'l-hadîs*, *Mukaddime ilâ Kitâbi'l-İklîl* ve son olarak Buhârî ve Müslim'in *Sahîhayn*'daki şartlarını yerine getirdiğine inandığı hadisleri derlediği hacimli hadis koleksiyonu *el-Müstedrek*'tir.

Hatîb ile Hâkim arasındaki ilişkide tarihî bir 'problem' görülmektedir.[6] Hatîb yaşadığı dönemde çalışmaları Endülüse kadar ulaşan Hâkim'den sonra yaşadı ve Hâkim de çalışmalarını Hatîb ile aynı sahaya hasretmişti: Sünnî hadis geleneğinin sistemleşmesi.[7] O halde neden Hatîb'in mevcut çalışmalarında Hâkim'in hadis çalışmalarına katkısıyla ilgili herhangi bir takdir yahut alana dair meselelerdeki ilmî düşüncesine herhangi bir atıf bulamıyoruz. Basitçe söylemek gerekirse, Hatîb'in eserlerini kapsamlı bir şekilde okuma dahi Hatîb'in ilmî ufkunda Hâkim'in herhangi bir yeri olduğuna ilişkin hiçbir sahici bulgu sağlamamaktadır. Hatîb'in hadis ilmi ve tenkidine dair günümüze ulaşan iki monograf çalışması *el-Kifâye* ve *el-Câmi*'nin hiçbir yerinde Hâkim düşünceleri etkili onlarca Sünnî hadis uzmanından biri olarak zuhur etmemektedir. Yahut Hatîb *Târîhu Bağdâd*'ta Hâkim'in hadis tenkidi meseleleriyle ilgili uzman görüşüne hiç atıfta bulunmamaktadır. Aynı şekilde öğrencilere tavsiye ettiği hadis çalışmalarına dair müfredatta Hatîb, Hâkim'in hadis kitaplarından hiçbirini listesine yazmamıştır.[8] Bu ihmalin iki muhtemel açıklaması gözükmektedir. Ya Hatîb, Hâkim'in eserlerinin farkındaydı ancak onun düşüncelerini kendi eserlerine dâhil etmek istemedi ya da o Hâkim'in külliyatını elde etme imkânı bulamadı.

Hatîb, Hâkim ile şahsen tanışma fırsatını kıl payı kaçırmıştır. Hatîb ilk ziyareti için Nîşâbur'a altı ay sonra Şaban 405/Şubat 1015'te geldiğinde Hâkim, Safer 405/Ağustos 1014'de vefat etmişti (bu dönem Hatîb'in öğrencilerine rivayet etmeye başlamadan önceki hadis topladığı yıllardı. Hatîb, 412/1021-1022'de hadis öğretmeye başladı).[9] Buna rağmen Hatîb, Hâkim'in yakın talebelerine yahut onun kitaplarına sahip âlimlere ulaşma imkânına sahipti. Hatîb, Hâkim ile mektuplaşarak onun *Târîhu Nîsâbûr*'u ve *Medhal ilâ's-Sahîh* adlı

6 Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Mevaridü'l-Hatîb el-Bağdadi fî Tarihi Bağdad* adlı eserinde Hatîb'in *Târîhu Bağdâd*'ta Hâkim'in eserlerini kullanması ve onlara dayanması meselesine kısaca değinmektedir. (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1975). el-Ömerî sadece Hatîb'in Hâkim'den bilgi aldığına işaret etmekte, bu bilginin kaynaklarının yahut kanallarının kimler olduğuna değinmemektedir..

7 Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim* (Leiden: Brill, 2007), 158.

8 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*, thk. Muhammed Re'fet Saîd, 2 cilt, (Mansure, Mısır: Dâru'l-Vefa, 2002), 2: 213 ve diğerleri. Hatîb'in Dımeşk'e getirttiği kitapların listesinde de Hâkim'in kitaplarından hiçbiri mevcut değildir; Tahhân, 271 vdğ.

9 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, 14 cilt (Beyrut: Dâru kütübü'l-ilmiyye, 1997), 10: 381; a.m, *el-Câmi*, 1: 377.

eserine ulaştığını bildiğimiz hadis ilminin İsfahan'daki temel direklerinden Ebû Nuaym el-İsfahânî'den ders aldı.[10] Ayrıca Hatîb Nîşâbur'da Hâkim'in talebesi ve meslektaşı ünlü Şâfiî/Eş'arî kelamcı ve usulcü Ebû İshak İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) hadis imla meclislerine katıldı.[11]

Hâkim'in mirasına böylesi ulaşma imkânlarına sahip olsa da, *Târîhu Bağdâd* Hatîb'in Hâkim'in eserleri ve kişiliği ile arasına belirgin bir mesafe koymayı seçmiş olabileceği izlenimi vermektedir. Hâkim'e ilişkin kısa biyografisinde Hatîb onun hadis tenkidi ve rivâyetiyle ilgili çok sayıda eseri olduğunu kaydetmektedir. Aynı zamanda o *Târîhu Nîsâbûr'un* nasıl şöhret bulduğunu ve rağbet gördüğünü de kaydetmektedir. Son olarak o Hâkim'in, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu halde eserlerine almadığını düşündüğü rivâyetleri derleyen bir hadis eseri tasnif ettiğinden bahsetmektedir (açıktır ki *Müstedrek*). Bununla birlikte pek çok ifade belirgin bir şekilde olumsuz bir üsluptadır. Bağdat'ın önemli hadis âlimlerinden ve Hatîb'in kendine örnek aldığı kimselerden olan Darekutnî'nin (ö. 385/985) ehliyetine dair karalamalara yer veren Hâkim'le ilgili bir hadise aktarır. Hâkim'in aşırı Ali taraftarı birçok hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun sahih hadislerden olduğunu kabul ederek Şiâ'ya meylettiğini de belirtmektedir.[12]

Daha yakından incelendiğinde ise Hatîb ile Hâkim arasındaki ilişkinin göründüğü kadar soğuk ve uzak olmadığı anlaşılmaktadır. Hatîb sık sık, *Târîhu Bağdâd*, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* ve *el-Câmi li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi* ve bazı küçük eserlerinde bilgi kaynağı olarak aracılar vasıtasıyla Hâkim'e güvenmektedir. İlk bakışta, bir kimse Hatîb'in Hâkim'le ilgili menfi kanaatinin, Hâkim'in kaynaklarından biri olduğunu gizleme çabasına neden olduğunu düşünebilir. Aslında Hatîb, Hâkim'e ismindeki olası bütün dizilim ihtimalleriyle atıfta bulunmaktadır: Muhammed b. Abdullah ed-Dabbî, Ebû Abdillah Muhammed en-Nîsâbûrî el-Hâfız, Ebû Abdillah Muhammed İbnü'l-Beyyi. Nadiren ona Hâkim şeklinde atıfta bulunur.

Dikkatle incelendiğinde Hatîb'in kaynağının kimliğini gizlemeye çalışmadığı açığa çıkmaktadır. Hatîb'in, Hâkim'den beş önemli hoca vasıtasıyla alıntı yaptığını görürüz.[13] Bu vasıtalara göre gruplara ayrıldıklarında, Hatîb'in Hâkim'e atıfta bulunduğu isimler kendi içinde çarpıcı bir tutarlılık sergilemektedir. Dolayısıyla Hatîb, Hâkim'in kimliğini gizlemeye çalışmaktan ziyade müdekkik ve dikkatli

10 Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*, 158; Hatîb, *el-Câmi*, 2:119.

11 Hatîb, *el-Câmi*, 2:101.

12 Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 3:93-94.

13 Hatîb'in eserlerinde çok nadir yer alan iki tane daha aracı hoca bulunmaktadır: Hatîb'in hocası Ebû Nuaym el-İsfahânî (Bk. Hatîb, *Mecmûa'tü'r-resâ'il fî ulûmi'l-hadîs*, thk. Nasr Ebû Atâ,[Riyâd: Daru'l-hanî, 1994], 146; a.m, *Târîhu Bağdâd*, 2:73) ve Ebû Ubeyd Muhammed b. Ebî Nasr en-Nîsâbûrî'dir. (bk. *el-Kifâye*, 1:429).

bir râvi olarak, Hâkim'i kendileri vasıtasıyla ondan bilgi aldığı aracı hocaların kullandığı isimlerle kaydetmektedir.

Ayrıca Hatîb'in Hâkim'den aldığı farklı türdeki bilgilerin de aracı hocalara göre düzenli bir şekilde gruplara ayrıldığını görmekteyiz. Muhammed b. Yusuf el-Kattân en-Nîsâbûrî ve Ahmed b. Muhammed b. Abdülvahid el-Mervezî aracılığıyla Hatîb'in Hâkim'den aktardığı bilginin benzer şekilde hadislerin tedvini ve tenkidine dair teknik meseleler hakkında olduğunu görürüz. Muhammed b. Ali el-Mukrî aracılığıyla ele edilen bilgiler her daim âlimlerin biyografileriyle ilgilidir. Hibetullâh b. Hasan et-Taberî'den aktarılan bilgiler de biyografik fakat genellikle Buhârî'nin veya Müslim'in râvilerinden birinin kimliğini tespit etmeye yöneliktir.

Hatîb'in Hâkim'den aktardığı malzemeyi Hâkim'in mevcut eserlerindekilerle mukayese ettiğimizde ortaya çıkan bu tablo daha anlamlı hale gelmektedir. Muhammed b. Yusuf el-Kattân'dan elde edilen bilgi aynısıyla sadece Hâkim'in *Mukaddime ilâ Kitâbu'l-iklîl*'de[14] geçerken Ahmed b. Muhammed el-Mervezî aracılığıyla elde edilenler onun *Ma'rifetü ulumi'l-hadîs*'inde mevcuttur.[15] Hibetullâh b. Hasan et-Taberî'den alınan malzeme ise Hâkim'in *Sahîhayn*'da geçen râvilerle ilgili çalışmasında bulunmaktadır.[16] Muhammed b. Ali el-Mukrî'den elde edilen bilgiler ise Hâkim'in hiçbir eserinde bulunmamaktadır.[17] Bu şaşırtıcı bir durum değildir zira onun Nîşâburla ilgili biyografik eseri günümüze ulaşmamıştır. Bu bilgi büyük olasılıkla *Târîhu Nîsâbûr*'dan gibi gözükmektedir çünkü Hatîb bazen doğrudan bilginin derleyicisi olarak Hâkim'den alıntı yapmaktadır ve bu alıntılar

14 Muhammed b. Yusuf el-Kattân en-Nîsâbûrî [el-A'rec] (genellikle Hâkim'e Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hâfız şeklinde atıfta bulunur) için bk. Hatîb, *el-Kifâye fî Ma'rifeti usul-i'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshak İbrahim Mustafa ed-Dimyâtî, 2 cilt. (Kahire: Dâru'l-hüdâ, 2003), 1:399, Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medhal ilâ Kitâbu'l-iklîl*', thk. Fuad Abdulmun'im Ahmed (İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1983; *el-İklîl*'den itibaren), 29; *el-Kifâye*, 1:447, *el-İklîl*, 60; *el-Kifâye*,1:448, *el-İklîl*, 67; *el-Kifâye*, 1:454, *el-İklîl*, 69; *el-Kifâye*, 1:473 *el-İklîl*, 64; *el-Kifâye*, 2:375, *el-İklîl*, 45; *el-Kifâye*, 2:450, *el-İklîl*, 45; *el-Câmî*, 1:213, *el-İklîl*, 61; *el-Câmî*, 1:324; *el-İklîl*, 36.

15 Ahmed b. Muhammed b. Abdülvâhid el-Mervezî [*Târîhu Bağdâd*'ta Münkedirî] (genellikle Hâkim Muhammed b. Abdullah b. Nuaym ed-Dabbî diye isimlendirir) için bk. *el-Kifâye*, 2:460; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü ulumi'l-hadîs*, thk. Muazzam Hüseyin (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârif, 1966; *Ma'rife*'den itibaren), 68; *el-Kifâye*, 2:462, *Ma'rife*, 68, *el-Kifâye*, 2:563, *Ma'rife*, 15; *Târîhu Bağdâd*, 3102, *Ma'rife*, 98; *Târîhu Bağdâd*, 13103, *Ma'rife*, 141; *el-Câmî*, 1:166, *Ma'rife*, 79; *el-Câmî*, 1:232, *Ma'rife*, 100.

16 Hibetullâh b. Hasan et-Taberî için bk. *Târîhu Bağdâd*, 9:93, 11:333; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Tesmiyetü men ahrecehümü'l-Buhârî ve Müslim ve mâ infarada bihi kullu minhumâ*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye ve Dârü'l-Cinan, 1987), 123.

17 Muhammed b. Ali el-Vasıtî el-Mukrî (genellikle Hâkim'e Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî şeklinde atıfta bulunur) için bk. *Târîhu Bağdâd*, 2:238; 9:360, 429; 10:147, 271, 446; 11:80; 13:103-104; 11:385 hiçbir vasıta olmaksızın referans verir; 10:147 bir vasıta aracılığıyla atıfta bulunur; 10:178 doğrudan referansta bulunur.

tabakat türü eserlerin üslup ve anlatım özelliklerini taşımaktadır.[18]

Hatîb'in *Târîhu Bağdâd*, *el-Kifâye*, *Câmî*'i ve daha küçük eserlerinden bir seçkiye dayanarak, Hâkim'in *Târîhu Nîsâbûr*, Buhârî ve Müslim'in eserlerinde adı geçen râvilerle ilgili tek ciltlik çalışması (*Tesmiyetü men ahrecehümü'l-Buhârî ve Müslim*), *Mukaddime ilâ Kitâbu'l-iklîl* ve *Ma'rifetü ulumi'l-hadîs*'inin Hatîb'in elinin altında olduğu neticesine ulaşmak mümkündür.

Mamafih yine de geriye tek bir gizem kalmaktadır. Hatîb'in asıl vasıtalarından biri Muhammed b. Ahmed b. Yakûb kanalıyla Hâkim'den aldığı malzeme, Hâkim'in mevcut hiçbir eserinde (en azından benim bildiğim kadarıyla) görülmemektedir ve kendi için tutarlı şekilde hadis rivâyeti ve usulüyle ilgili teorik konulardan bahsetmektedir.[19] Acaba bunlar Hâkim'in bu konuyla ilgili günümüze ulaşmamış başka bir eserinin kaynaklık ettiği malumatlar mı? Yahut bu bilgi Muhammed b. Ahmed b. Yakûb'un Hâkim'in ders meclislerinde tuttuğu notlardan mıdır? Bu soruları açığa çıkaracak yeterli delile sahip değiliz.

Sonuç

Hatîb'in hadisçiliği üzerinde Hâkim'in dikkate değer hiçbir tesiri olmadığına dair başlangıçtaki kanaatimizin aksine aslında Hâkim'in biri hariç (*Müstedrek*'e sahip gibi görünmemektedir) en önemli çalışmalarının tümünün Hatîb'in elinin altında olduğunu gördük. Hatta Hatîb'in ya kayıp bir eser yahut hadis usulünün sistemleşmesiyle ilgili ders notlarının bir derlemesi olması dolayısıyla Hâkim'in başka hiçbir yerde mevcut olmayan malzemesini bile elde edebildiği görülmektedir. Hatîb en etkileyici çalışmalarını telif ederken Hâkim'in bu kitaplarından istifade etti.

O halde neden Hâkim'in Hatîb'in ilmindeki rolü bu denli belirsiz? Hatîb Hâkim'i eserlerinden yararlanılabilecek fakat mesafeli durmayı arzu ettiği şüpheli bir kişi, tartışmalı bir şahıs olarak gördüğü için mi onun hadis ilmine katkısı açısından hakkını teslim etmedi? Bu mümkün olsa da ben başka bir açıklamanın Hatîb'in kişiliğiyle daha uyumlu olduğunu düşünüyorum. Bir kimse *Târîhu Bağdâd*'ı okuduğunda yazarının herhangi bir kitaptan nasıl nadiren bahsettiğine şaşırır.[20] Hatîb bir âlimin İslam düşüncesinin yazılı külliyatına

18 Örneğin Hatîb şöyle diyerek Hâkim'e atıfta bulunur: "Bir âlim Nîşâbûr'da bizimle (yani bizim şehrimizde) yıllarca kaldı" ve sonra vefat etti; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 10:178.

19 Muhammed b. Ahmed b. Yakûb (genellikle Hâkim'i Muhammed b. Nuaym ed-Dabbî diye isimlendirir) için bk. *el-Kifâye*, 1:93, 1:233, 1:290, 1:426, 1:456, 1:54, 2:134, 2:156, 2:208, 2:217, 2:276, 2:299, 2:469, 2:503, 2:560; *Târîhu Bağdâd*, 13:102 (3^x); *el-Câmî*, 1:168, 1:224, 1:226, 1:253, 2:134.

20 Hatîb'in sıklıkla bahsettiği kitaplardan bazıları: İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i (*Târîhu Bağdâd*, 9:221); Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî'nin (ö. 277/890-891) *Kitâbu'l-mâ'rife ve't-Târîh*'i (*Târîhu Bağdâd*, 9:435); İbn Maîn'in

katkısından bahsetmediğinde genellikle o âlimi "şu şu konularda eser sahibi" diye tavsif etmekle yetinmektedir. Aslında *Târîhu Bağdâd* ve Hatîb'in diğer çalışmalarının tamamında görülen asıl tutarlılık, silsilenin asıl dayanağı Hatîb'in kendisinden Peygamber'in sözüne yahut ilk Müslümanların düşüncelerine kadar uzanana sayısız râvi zincirleridir. Hatîb'in dünyası istikrar bulmuş bir külliyattan yahut ciltlenmiş ve isimlendirilmiş kitaplara saygıdan ibaret değildir- o ilmi, eser yahut yazar adına göre tanzim etmemiştir.

Ona göre ilim dünyası hâlâ Peygamber'e, ilk Müslümanlara ve klasik dönemin büyük âlimlerine kadar dayanan muttasıl isnatlar dünyasıdır. Hatîb'e göre Hâkim rivâyet edilen malzemenin takas edildiği vasıtalardan sadece bir diğeridir. Hatîb gibi Hâkim de inanç tarihinde kendi önemsiz neslinden daha fazla ve geniş yer tutan erken dönem şahsiyetlerinin fikirlerini topladı, tasnif etti ve bazen yorumladı. Aslında Hatîb'in eserlerinde etkin bir biçimde kendi şahsî görüşünü ortaya koymada çekimser kalması oldukça şaşırtıcıdır. O daha çok önceki otoritelerin görüşlerinden bir seçki sunmakta ve bazen de son bir yorum ekleyerek okuyucuyu net bir sonuca yönlendirmektedir. Hatîb sadece *el-Kifâye*'den sonra yazılan ve muhtemelen son eserlerinden biri olan *el-Câmî*'de hadis rivâyeti veya tenkidine dair ilmî meselelerde güçlü bir pozisyon ortaya koymaktadır.[21] Hatîb'in Hâkim'in çalışmalarıyla ilişkisi hakkındaki analizlerime göre bence meselenin Hâkim'in çalışmalarına erişememe yahut kıymet vermeme gibi bir durum olmadığı neticesini çıkarmalıyız. Onun Hâkîm'in pek çok temel kitabına sahip olduğu kesindir ve onları kullanmaktan da çekinmemiştir. Fakat onun için önemli olan malzemeyi toplayan yazarlar değil bu eserlerin ihtiva ettiği malzemeydi. Asıl kıymetli olan Buhârî veya İbn Hanbel gibi erken dönem hadis otoritelerinin görüşleriydi. Hatîb, Hâkim'i kendisiyle aynı değerde görüyor gibi gözükmektedir. Çünkü kendisine bir hayranı yaklaşıp da "Sen hadis hafızı Ebû Bekir misin?" diye sorduğunda o "Hadis hafızlığı Dârekutnî ile sona erdi. Ben bir Hatîb olan Ahmed b. Ali'yim" şeklinde cevap vermiştir.[22]

(ö. 233/848) *Târîh*'i (*Târîhu Bağdâd*, 11:311); İbn Mende'nin (ö.395/1004-1005) *el-Esmâ ve'l-künâ*'sı (*Târîhu Bağdâd*, 12:286); Ebû Nuaym'ın *Târîhu Isbahan*'ı (*Târîhu Bağdâd*, 12:439); Ebû Ahmed el-Hâkim'in (ö.3787/988) *el-Esmâ ve'l-künâ*'sı (*Târîhu Bağdâd*, 13:294).

21 Hatîb *el-Câmî*'de *el-Kifâye*'den bahsetmektedir, 2:98.

22 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3:224; a.m, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18:281.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah. *el-Medhal ilâ Kitâbu'l-iklîl*', thk. Fuad Abdulmun'im Ahmed. İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1983.

Ma'rifetü ulumi'l-hadîs, thk. Muazzam Hüseyin. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârif el-Osmâniyye, 1966.

Tesmiyetü men ahrecehümü'l-Buhârî ve Müslim ve mâ infarada bihi kullu minhumâ, thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye ve Dârü'l-Cinan, 1987.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *el-Câmi li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*, thk. Muhammed Re'fet Saîd, 2 cilt. Mansure, Mısır: Dârü'l-vefâ, 2002.

el-Kifâye fî ma'rifeti usul-i'ilmi'r-rivâye, thk. Ebû İshak İbrahim Mustafa ed-Dimyâtî, 2 cilt. Kahire: Dârü'l-Hüdâ, 2003.

Târîhu Bağdâd, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, 14 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.

Mecmûa'tü'r-resâ'il fî ulûmi'l-hadîs, thk. Nasr Ebû Atâ. Riyâd: Darü'l-hanî, 1994.

İbn Asâkir, Ali b. El-Hasan. *Tebyinu kezibi'l-müfteri fima nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1399/1979.

Târîhu medîneti Dımaşk, thk. Ömer el-Amravî, 80 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1995-2000.

İbnü'd-Dimyâtî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Aybak. *el-Müstefâd min zeyli Târîhi Bağdad*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *en-Nüket 'alâ Nüzhetü'n-nažar fî tavżîĥi Nuħbeti'l-fiker*, thk. Ali b. Hasan el-Halebîel-Eserî. Dammam, Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2006.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *el-Muntazam fî tarîhi'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ, 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.

İbn Nukta, Ebû Bekir Muhammed b. Abdü'l-ğanî el-Bağdâdî. *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen (ricâli's-sünen) ve'l-mesânîd*, thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.

es-Sübkî, Tâcüddîn. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, II. baskı, Abdülfettâh

Muhammed el-Hulv ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kâhire: Dâru Hucr, 1413/1992.

ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut ve Muhammed Na'îm Araksûsî, 18 cilt. Beyrut: Müessestü'r-risâle, 1996.

Tezkiretü'l-huffâz, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İkincil Kaynaklar

el-Ahdeb, Haldun. *Zevâidu Târîhi Bağdâd*, 10 cilt. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1996.

Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*. Leiden: Brill, 2007.

Malti-Douglas, Fadwa. "Controversy and Its Effects in the Biographical Tradition of al-Khatîb al-Baghdādī", *Studia Islamica* 46 (1977): 11-131.

et-Tahhân, Mahmûd. *el-Hafız el-Hatîb el-Bağdâdî ve eseruhu fî ulumi'l-hadis*. Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1401/1981.

el-Ömerî, Ekrem Ziyâ. *Mevaridü'l-Hatîb el-Bağdadi fî Tarihi Bağdad*. Beyrut: Dârü'l-kalem, 1975.

Ziriklî, Hayrüddîn. *el-A'lâm*, 16. baskı, 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2005.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS

Hz. Muhammed'in Hayatına Savunmacı Yaklaşım: Seyyid Emir Ali'nin The Spirit of Islam Örneği

Yusuf Kabakçı

(Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2016, 209 sayfa.

Bu çalışmada Yusuf Kabakcı'nın Prof. Dr. Seyfeddin Erşahin yönetiminde yapmış olduğu *Hz. Muhammed'in Hayatına Savunmacı Yaklaşım: Seyyid Emir Ali'nin The Spirit of Islam Örneği* adlı doktora tezi; başlık-içerik, hedef-sonuç, kullanılan dil, metod, kaynakların kullanımı dikkate alınarak değerlendirilecektir. Yazı içerisinde geçen "yazar" ifadesi tez sahibi Yusuf Kabakcı için, "müellif" kelimesi de Seyyid Emir Ali için kullanılmıştır.

1. Başlık-İçerik Uygunluğu:

İçeriğe bakmadan tezin başlığı okunduğunda bu çalışmadan beklentimiz şunlardan oluşmaktadır: Hz. Peygamberin hayatı ile ilgili saldırgan bir yaklaşım ve buna karşı oluşmuş savunmacı bir grup, saldırgan ve savunmacı grubu ayırt etmemizi sağlayan kriterlerin belirlenmiş olması, Seyyid Emir Ali'nin hayatı ile ilgili kısa bir bölüm ve *The Spirit of Islam* adlı eserinin tanıtımının yapılmış olması, *The Spirit of Islam* adlı eserde savunmacı yaklaşımın örneklerinin ortayı konulması.

Yazar, 6 ve 7. sayfalarda oryantalizmin kısa bir tanımını yapmış ve ortaya çıkış sebeplerini maddeler halinde değerlendirmiştir. Hıristiyanların Hz. İsa'ya bakışları ve Müslümanların Hz. Muhammed'e bakışlarına değinmiştir. Burada yazar tarafından 7. sayfada kullanılan bir cümle dikkat çekmektedir. "… Bu nedenle Hıristiyanlar hiçbir zaman Müslümanların peygamber algılarını tam olarak anlayamamışlardır…" gibi bir genelleme yerine "Hıristiyanların çoğu" gibi bir ayırım yapılsa kanaatimizce daha doğru olurdu.

Tezde, İslam'ın fetihlerle hızla yayılmasından dolayı Hıristiyanların İslam'a karşı reddiyeler yazdığı belirtilmiş ve bunların önde gelenlerinin isimleri ve eserleri zikredilmiştir. Bunlardan Yuhannâ ed-Dımeşkî, Theodore Ebu Kurre ve Abdulmesih b. İshak el-Kindî hakkında da ayrıntılı bilgi verilmiştir. Daha sonra Arapçadan yapılan ilk Kur'an çevirilerinden de bahsedilmiştir. XVII. yüzyılın sonlarına doğru mevcut dini yapıya başkaldıran deizmin ve aklı rehber edinen rasyonalizmin etkisiyle din ve peygamber konusuna bakışın değiştiği belirtilmiştir.

Yazar, Rönesans'la başlayıp aydınlanmayla devam eden gelişmeler

neticesinde Batı literatüründe ortaya çıkan Hz. Muhammed tasavvurunu 12-14. sayfalar arasında üç grupta değerlendirmiştir. Birinci grup, Batı'da asırlardır devam edegelen Hz. Muhammed'in sahte peygamber olduğu kabulüne dayanan geleneksel yaklaşım, ikincisi; geleneksel söylemi kısmen korumakla beraber Hz. Muhammed'i en azından bazı konularda haklı gören grup, üçüncüsü ise; geleneksel yaklaşıma tamamen zıt bir şekilde Hz. Muhammed'i değerlendiren ve onun olumlu yanlarını ortaya koyan yaklaşım.

Yazar, Seyyid Emir Ali'nin döneminde oryantalizmin genel durumu hakkında bilgi vermiş ve Seyyid Emir Ali'nin düşüncelerini ve kitaplarını yazmadaki amaçlarını, onu etkileyen sebepleri ortaya koymayı amaçlamıştır. Tezde Seyyid Emir Ali'nin *The Spirit of Islam* adlı eserinde sıkça yer verdiği bazen eleştirdiği bazen tasvip ettiği oryantalistlerden Armand-Pierre Caussin de Perceval, Aloys Sprenger, William Muir, Reinhart Dozy, Robert Durie Osborn, Edward W. Lane, Stanley Lane Poole hakkında bilgi de verilmiştir. Daha sonra bu oryantalistlerin genel özelliklerinden maddeler halinde bahsedilmiştir.

Yazar, *The Spirit of Islam*'ın yazıldığı dönemdeki oryantalist çalışmalar hakkında genel durumu tasvir metoduyla ortaya koyduktan sonra Müslümanlardaki reddiyecilik geleneği ve Emir Ali'nin savunmacı yaklaşımı, Ahmed Midhat Efendi, Rahmetullah Hindî ve Seyyid Ahmed Han'ın savunmacı tarzda yazdığı eserlerden bahsetmiştir.

Yazar birinci bölümü Seyyid Emir Ali'nin hayatı ve eserlerine ayırmıştır. Emir Ali'nin hayatı, onun siyasi faaliyetleri ve hilafet ile ilgili görüşü ve çalışmaları hakkında bilgi vermiştir. Yazar daha sonra Seyyid Emir Ali'nin *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed*, *The Personal Law of the Mohammedans*, *Mohammedan Law*, *The Legal Position of Women in Islam*, *Students Handbook of Mahommedan Law*, *The Ethics of Islam*, *A Short History of the Saracens*, *A Commentary on the Bengal Tenancy Act*, *Islam*, *The Turco-Italian War and Its Problems, Persian Culture*, *Christianity from the Islamic Standpoint* adlı eserleri hakkında kısaca bilgi vermiştir. *The Spirit of Islam* adlı eser ise farklı tarihlerdeki basımları, diğer dillere çevirileri, muhtevası, kaynakları ve Seyyid Emir Ali'nin bu kaynakları kullanımı dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Yazar ikinci bölümde "Oryantalistlerin Hz. Muhammed ve İslam'la İlgili İddialarına Emir Ali'nin Verdiği Cevaplar" başlığı altında "İslam'da Ulûhiyet Anlayışı ve Tevhid, Vahyin Kaynağı", "Rahib Bahira Olayı", "Hz. Muhammed'in Hasta Olduğu İddiası", "Hz. Muhammed'in Tavırlarının Hicretten Sonra Değiştiği İddiası", "İslam'ın Kılıç Dini Olduğu İddiası", "Hz. Muhammed'in Yahudilerle İlgili Tutumu", "Hz. Muhammed'in Hıristiyanlarla İlgili Tutumu", "Hz. Muhammed'in Çok Eşliliği Meselesi" gibi konuları alt başlıklar altında değerlendirmiştir.

Üçüncü bölümde ise Emir Ali'nin geleneksel siyer çizgisinden ayrıldığı noktalar ele alınmıştır. Yazar öncelikle Emir Ali'nin Arabistan tasviri üzerinde durmuştur. Bu tasvirlerde geleneksel siyer anlayışından farklı bir tarz gözlenmemiştir. Daha sonra tezde Hz. Peygamberin nübüvvet öncesi hayatından öne çıkarılan konulardan bahsedilmiştir.

Yazar 121. sayfada Emir Ali'nin Mekkelilerin risaletten sonra Hz. Peygamberi " ... milletin bütün geleneklerini yıkmaya, hemşehrilerini bütün eski imtiyazlardan mahrum etmeye, gelenek ve görenekleri imha etmeye teşebbüs eden çılgın bir ihtilalci (revolutionist)" olarak görmeye başladıklarını ifade ettiğini belirtmektedir. Devamında Seyyid Emir Ali'nin Mekke'den nasıl bahsettiğine yer verilmiş ve klasik siyer kaynaklarında yer alan Zemzem kuyusunun Abdülmuttalib tarafından bulunmasıyla ilgili rivayetlere hiç değinilmeden sadece "kutsal Zemzem kuyusunun (sacred well of Zemzem) Abdülmuttalib tarafından keşfi" olarak nitelendirildiği belirtilmiştir (s. 121).[1]

Tezde, *The Spirit of Islam* adlı eserde Abdülmuttalib'in Mekke'ye gelişi ve çocukları hakkında kısa bilgi verildiği, Hz. Muhammed'in babası Abdullah hakkında ise yüz deve diyet karşılığı kurban edilmekten kurtulması dışında bilgi verilmediği, Hz. Peygamber'in atalarından bahsedilirken klasik siyer kaynaklarındaki yüceltmeci tavrın yerine sadece onların Mekke sosyal hayatındaki yerlerine işaret edildiği belirtilmektedir (s. 122). Seyyid Emir Ali'nin Hz. Muhammed'in doğumu ile ilgili olarak ise klasik kaynaklarda yer alan, Hz. Peygamber'in doğumunda meydana gelen olağanüstü olayların her ne kadar rasyonalist tarihçiler gülese de tarihi açıdan incelemeye değer olduğunu ifade ettiği nakledilmektedir (s. 123). Yazar, Hz. Muhammed'in "hissiyatlı çocuk" oluşu, doğumundan, sütanneye verilmesi, annesinin vefatı, daha sonra dedesinin vefatı ve amcasının yanında kalması ve bu sırada göğsünün yarılması olayını anlatırken Emir Ali'nin bu olayı "Tanrı'nın melekleri kalbini açıp nur ile doldurmuşlardı" şeklinde değerlendirdiğini ve fazla detaya girmediğini belirtir (s. 124).

Tezde, Emir Ali'nin Hz. Peygamber ile Hz. Hatice'nin evliliği hakkındaki görüşleri şu şekilde ifade edilmektedir:

> *Emir Ali'nin altını çizdiği Hz. Muhammed'in hayatında nübüvvet öncesi dikkate değer son dönem ise Hz. Hatice ile evliliğinden itibaren ilk vahye muhatap oluncaya kadar geçen süredir. Hz. Muhammed, Hz. Hatice gibi ideal bir eşle evlendikten sonra, Hz. Hatice'nin evine taşınmış, onun maddi imkânları sayesinde geçim telaşından kurtularak sosyal meselelere çare bulabilmek için ihtiyaç duyduğu huzurlu bir ortama kavuşmuştur. Yine bu evlilik sayesinde*

1 Yusuf Kabakcı, *Hz. Muhammed'in Hayatına Savunmacı Yaklaşım: Seyyid Emir Ali'nin The Spirit of Islam Örneği* (doktora tezi, 2016), AÜSBE, s. 121. Yazıda buradan sonra parantez içinde verilen numaralar bu tezin ilgili sayfa numaralarıdır.

en zor zamanlarında kendisine teselli veren akıllı bir hanımefendiye ve sadık bir dosta kavuşmuştur. Hılfu'l-fudul teşkilatına katılması ve Kâbe'nin tamiri esnasındaki hakemliği bu dönemin dikkate değer hadiseleridir. Emir Ali, Hz. Muhammed'in bu dönemde halk arasında fazla görülmediğinden, vaktini tefekkür, uzlet ve adeta kalben risalete hazırlanarak geçirdiği sonucuna varmıştır (s. 169)…. …İslam'ın kadını küçük düşürdüğü iddiasına en güzel cevap Hatice ve küçük kızı Fatımatü'z-zehra'nın (Lady of Light) Müslümanlar nazarında haiz oldukları saygı ve hürmettir. (s. 125)

"Hılfu'l-Fudûl Teşkilatı ve Kâbe Hakemliği" başlığı altında Emir Ali'nin klasik kaynaklarda bu anlaşmayı yapan beş kabileden bahsederken Esedoğulları'nı bu grup içinde saymadığına vurgu yapılmıştır (s. 126). Emir Ali'nin hılfu'l-fudul teşkilatını ve Kâbe hakemliği meselesini teferruata girmeden anlattığı, Hz. Muhammed'in sosyal karakterine, güven veren ahlakına ve yardımsever kişiliğine vurgu yaptığına değinilmiştir (s. 126).

"Ali ve Zeyd'in Hamisi" başlığı altında Emir Ali'nin bu iki olayı Hz. Muhammed'in vefa ve merhametine örnek olarak sunduğu belirtmektedir (s. 127). Bu başlık altında sayfa 127'de "… İşte Hz. Muhammed'in evliliğinden sonraki on beş senelik tecrübe dönemi böyle sıkıntılarla geçmiş, ancak O, insanlığın sıkıntı ve acılarını giderme konusunda tecrübe kazanmıştı…" şeklinde Emir Ali'den bir alıntı yapılmıştır. Bahsi geçen cümleden önce ise Hz. Peygamberin Hz. Hatice ile evliliğinden sonra maddi durumunun iyileştiğinden Hz. Ali'nin bakımını üstlendiğinden, eşi Hz. Hatice'nin kendisine Zeyd b. Harise'yi köle olarak hediye ettiğinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerin hemen takibinde de "… böyle sıkıntılarla geçmiş …" denilmesi çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır.

Tezde, Emir Ali'nin, Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi hayatını fazla teferruata ve ihtilaflı konulara girmeden aktardığı, gerek klasik siyer kaynaklarında, gerekse oryantalist eserlerde uzun uzadıya anlatılan bazı meselelere ya hiç değinmediği, (Hz. Amine'nin hamilelik dönemi, Rahip Bahira olayı gibi) ya da çok kısa bahsettiği hatta bazen tırnak içinde bir iki cümleyle geçiştirdiği ifade edilmektedir (doğumdaki olağanüstü hadiseler, göğsünün yarılması gibi). Söz konusu durum Emir Ali'nin bu rivayetleri kendisi kabul etmese de literatürde bunların mevcudiyetine işaret etmeyi amaçladığı şeklinde değerlendirilmiştir. Yazar, müellifin bu döneme, Hz. Peygamber'in kişisel gözlemleri ve sosyal hayattan edindiği tecrübeyle zihnen nübüvvete hazırlanışı olarak yaklaştığına işaret etmiştir (s. 127-128). Yazarın Emir Ali'nin vahiy ile ilgili görüşlerinde dikkat çektiği nokta, bu olayı rüya kavramıyla değerlendirmesidir. Yazar, bu sebeple Emir Ali'nin klasik kaynaklarda yer alan; biri Buhârî'den diğeri de İbn İshak'tan gelen birbirine benzer anlatımlardaki Hz. Peygamber'in mağaradan çıkınca gördüğünü söylediği göğü kaplayan melekten

hiç bahsetmediğini belirtir.

Yazar tarafından Emir Ali'nin vahiy görüşü ile ilgili yapılan tespit şu şekildedir:

> *Konuya yaklaşımı Emir Ali'nin klasik manâda vahyi anlamakta güçlük çektiğini göstermektedir. Cebrail'i bile doğrudan tasvir yerine Varaka b. Nevfel'in sözleri üzerinden tanımlamıştır. Bunun arka planında ise zamanındaki rasyonalist ve pozitivist düşünce sisteminin metafizik olaylara bakışı yatmaktadır. Müellif mahiyeti hususunda farklı düşünse de vahiy gerçeğini görmezden gelemeyeceği için onu kendince makul şekilde izah yoluna gitmiştir. Hâlbuki klasik siyerlerde vahyin geliş şekilleri tafsilatlı bir şekilde anlatılmış hatta Hz. Muhammed'in nübüvvetten önce gördüğü sadık rüyalar, taşların ve ağaçların ismini söyleyerek kendisine selam vermeleri bu başlık altında değerlendirilmiştir. Emir Ali, vahiy öncesi süreci tamamen beşerî tekâmülle izah ettiği gibi ilk vahyi de İslamî geleneğe göre naklen aktarmak yerine aklen açıklama yoluna gitmiştir. (s. 129)*

"Garânik Olayı" başlığı altında yazar, Emir Ali'nin bu olayı özet geçtiğini belirttikten sonra kendi değerlendirmesini yapmıştır (s. 133-137). Fakat, tezin başlığı dikkate alınırsa yazarın burada konu dışına çıktığı söylenebilir. Yazar, meydana geldiği iddia edilen Garânik hadisesi ile ilgili ayrıntılı bir inceleme yaptıktan sonra Seyyid Emir Ali'nin konuyu nasıl değerlendirdiğini şu şekilde belirtmiştir:

> *Emir Ali, garânik hadisesinin gerçekliğini kabul etmekle birlikte konuyla ilgili rivayetlerin tamamını aktarmak yerine teferruata girmeden hadiseyi olgusal tarzda izah etmeye çalışmıştır. (Mesela araya girenin şeytan değil de kurnaz bir müşrik olduğunu belirtmesi gibi). Böylece bir taraftan rasyonel davranarak hadiseyi daha makul hale getirmiş ve modern bilimsel metodun dışına çıkmamaya çalışmış, öte yandan bunun Hz. Muhammed'in nübüvvetine halel getirmek bir tarafa asıl O'nun beşer oluşunun bir sonucudur diyerek bir peygamber için noksanlık sayılabilecek durumu avantajmış gibi göstermeye çalışmıştır.(s. 137)*

Tezde, Emir Ali'nin mucizeler ile ilgili görüşleri ise şu şekilde aktarılmıştır:

> *Emir Ali'ye göre, Hz Muhammed'in davetinde hiçbir olağanüstülük iddiası, hiçbir mübalağalı ima, kendi şahsiyet ve karakterine kutsallık atfetmek gibi bir niyet ve teşebbüs yoktur. Emir Ali'ye göre İlk Müslümanlar, Hz. Muhammed'den mucize istememişler, nübüvvetinin ahlakî delillerine güvendikleri için başka ikna edici bir şeye ihtiyaç duymamışlardı. Mekkeli müşrikler ondan bir takım mucizeler istemişlerdi. Onun en büyük mucizesi Kur'an'dı ve insanlara tefekkürü tavsiye ediyordu.(s. 138)*

Yazar genel anlamda Hz. Peygamber ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de belirtilen İsra, şakkü'l-kamer ve Bedir'de meleklerin yardıma gelmesi gibi mucizelerin bulunmasına rağmen Emir Ali'nin Hz. Peygamber'in hayatında doğumundan ölümüne kadar Kur'an'dan başka hiç bir mucizeyi tanımadığını ifade etmektedir (s. 138). Nitekim, "Emir Ali, İsra Süresinin birinci ayetinin mealini vermekle yetinmiş ve bu olayın ruhen (rüya vasıtasıyla) gerçekleştiğini ifade etmiştir" (s. 144 vd.) denilerek bu duruma işaret edilmiştir.

Emir Ali'nin Fil Vakası ile ilgili görüşleri ise şu şekilde aktarılmıştır:

> *İbn Hişam'ın "Aynı yıl Arabistan'da ilk defa kızamık ve çiçek hastalığı baş gösterdi" ve Caussin de Perceval'in "Fil olayı bir mucizenin eseridir" dediğini de aktardıktan sonra kendisi, Fil Ordusu'nun müthiş bir hastalık ve büyük bir sele dönüşen şiddetli bir yağmurla yok olup gitmiş olabileceğinin tamamen anlaşılır bir durum olduğunu belirtir. Böylece, Fil olayını gerçek bir mucize yerine bir doğa hadisesiymiş gibi göstererek, Hz. Muhammed'in hayatında vuku bulacak mucizelere bakışıyla ilgili ipuçları vermektedir. Bu arada klasik kaynaklarda yer alan Abdülmuttalib'in Ebrehe'yle olan pazarlıklarından vs. hiç bahsetmemiştir. (s. 144)*

"Bedir Gazvesinde Meleklerin Yardım Etmesi" başlığı altında Emir Ali'nin meseleye yaklaşımı şu şekilde özetlenmektedir: "Müslümanların, meleklerin yardım ettiklerine inanmalarının doğal karşılanması gerektiğini, zira aynı inancın Yahudilik ve Hristiyanlıkta da olduğunu, Milman (*History of Christian Theology in the Apostolic Age*) ve Renan (*Vie de Jesus*) gibi Hristiyan kaynaklarından örnekler göstererek ifade etmiştir. Melek-şeytan inancının sadece İslam'da olmadığını, Hristiyanlıkta da olduğunu mukayeseli bir şekilde izah etmeye çalışmıştır."

"Emir Ali'ye Göre Hz. Muhammed'in Başarısının Temel Dinamikleri" başlığı altında özellikle Hz. Peygamberin samimiyeti ve hoşgörüsü, sadeliği ve çalışkanlığı, ailesine düşkünlüğü, sosyal hayata bakışı ve evrensel sevgisi gibi konular işlenmiştir. Yazar dördüncü bölümde "Emir Ali'ye göre İslam'ın Özü başlığı" altında İslam İdeali ve Allah İnancı, İslam'ın Evrenselliği, Ahiret İnancı, İbadetler'i Yahudilik ve Hristiyanlıkla karşılaştırmalı olarak nakletmiştir. Beşinci ve son bölümde ise; "Değerlendirme" başlığının altında Emir Ali'nin hayatı, eserleri, kaynaklara ve İslam Tarihçiliğine bakışı değerlendirilmiştir. Daha sonra "Emir Ali'nin Nübüvvete Bakışı" başlığı altında vahiy öncesi dönem, risalet dönemi değerlendirilmiştir. 187-193. sayfalar arasında ise çalışmada varılan sonuçlar ortaya koymuştur.

> *Başlık ve içerik uygunluğu açısından son olarak tezin başlığı ve içeriği arasında bir uyumun varlığı görülmektedir.*

2. Hedef ve Sonuç Uyumu:

Yazar çalışmasına başlarken amacını şu cümlelerle ifade etmiştir: "Biz bu çalışmamızda Emir Ali'nin ve fikirlerinin daha iyi tanınmasını, savunmacı bir tarzda kaleme aldığı eserinin başarılı ve eksik yahut hatalı taraflarını ve tesirlerini akademik bir anlayışla tespit etmeye çalıştık. Seyyid Emir Ali'nin İslam'ı ve Hz. Peygamberi savunurken ne gibi yollara başvurduğunu, hangi konuları ön plana çıkardığını, nasıl bir metot kullandığını ve bu konuda ne kadar etkili olduğunu ortaya koymayı amaçladık…En sonunda ise bütün bunları bir değerlendirmeye tabi tutarak müspet veya menfi etkilerini tespit etmeyi hedefledik."

Yazarın, Seyyid Emir Ali ve eseri ile ilgili vardığı sonuçlar şu şekilde sıralanabilir:

Beşer peygamber vurgusu yaparak Hz. Peygamber'in hayatındaki metafizik olaylara ya hiç değinmemiş yahut da onları tabiî olaylar olarak yorumlamıştır. Bu hadiselerin kaynaklara girmesini toptan reddetmek yerine varoluş zamanının zihin yapısına uygun olarak kabul edilmeleri gerektiğini söylemiştir. Böylece tarihi süreç içerisinde Müslümanların bilinç seviyesi yükseldikçe din ve peygamber algılarının da değişeceğini, bunun da doğal karşılanması gerektiğini savunmuştur.

Kur'an merkezli düşünürken sünneti inkâr etmemiş ancak gerektiğinde her ikisini de yorumlama yoluna gitmiştir.

Dinî ve beşeri gelişmeden bahsederek Auguste Comte'den etkilendiğini hissettirmektedir.

Mucizeler konusunda akıl ve bilimden taviz vermemek adına oryantalistlerin metotlarını kullanmakla gelenekten ayrılarak onlarla benzer sonuçlara ulaşmıştır.

The Spirit of Islam başta olmak üzere oryantalistlere cevaben yazılan apolojiler, onların Hristiyanlıktan kaynaklanan yanlış bilgilerini, taraflı ve çarpıtıcı yaklaşımlarını eleştirme ve düzeltme yoluna giderken, rasyonalist, pozitivist, seküler bakış açılarını ve metodolojilerini değerlendirmeye tabi tutmamışlardır. Bunun doğal bir sonucu olarak bazı konularda oryantalistlerle aynı sonuçlara ulaşmışlar ve böylece onları eleştirirken farkında olmadan kısmen onların amaçlarına hizmet etmişlerdir. Mucizelerin toptan reddi, garânik meselesi, Hz. Peygamber'in başarısının tümüyle insanî sebeplere bağlanması bunlardandır.

Batılı müelliflerin İslam ve Hz. Muhammed hakkındaki müspet fikirlerine zaman zaman can simidi gibi sarılmıştır.

Nübüvvet sonrası konularda ise hilafet ve siyaset konularında Şiiliğinin

tesiriyle tafsilatlı açıklamalar yapılmıştır.

Zaman zaman "saracens", "apostolical", "sunnî church", "the church militant" gibi oryantalist kavramları ve başlıklandırmaları kullanmıştır.

Bize göre ise, biraz da arada kalmış birisidir.

Hindistanlı şii bir Müslüman olarak tüm Hindistan Müslümanlarıyla tam anlamıyla barışık olamamıştır. Bu yüzden kendisini İngilizlere yakın hissetmiş ve aktif, yetkin ve karakter sahibi birisi olmasına rağmen tam bağımsızlık yerine İngiliz mandasını savunmuştur.

Hz Muhammed'in hayatına savunmacı yaklaşım bağlamında incelediğimiz The Spirit of Islam, gerçekten de oryantalistlere karşı etkin bir savunma gerçekleştirmiştir. Ancak klasik metot yerine modern bilimsel metodu kullandığı için klasik döneme nispetle yeni bir peygamber imajı ortaya çıkarmıştır.

Kendinden önceki siyer kitaplarından faklı bir yaklaşım sergileyerek, kendinden sonrakileri muhteva ve metot açısından etkilemiştir. Bunda da eserin sadece Müslümanlar için değil, ağırlıklı olarak Batılılar için yazılmış olmasının etkisi vardır.

Gerçekte ise müellif, Mekke dönemini anlatırken Müslüman tarihçilerin aşırı yücelterek olağanüstülüklere boğdukları Hz. Muhammed'in başarısını harikulade olaylardan ziyade içinde bulunduğu şartlara ve kendi beşer dehasına bağlamıştır.

Medine'de ise Oryantalistlerin düşman ve zalim gördükleri Hz. Peygamber'in buradaki uygulamalarının devletleşmekle birlikte şartlar değiştiğinden, artık birey değil kamu hukuku açısından değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Müellif inanç itibariyle Müslüman ama bakış açısı olarak yenilikçidir. İyi niyetle yola çıkmıştır. İslam'ı ve Hz. Muhammed'in hayatını kendi değerleri ve geleneği üzerinden yorumlamaktan ziyade zamanının batı kökenli fikir akımlarıyla değerlendirmiştir. Şii taassubuyla hareket etmese de ondan tamamen bağımsız düşünememiştir.(s. 189-192)

Tezde yazarın başlangıçta belirtmiş olduğu amaçlara başarılı bir şekilde ulaştığı görülmektedir. Seyyid Emir Ali'nin Hz. Peygamber'i ve İslam dinini savunmak için başvurduğu metodlar, ön plana çıkardığı veya özet geçtiği hatta hiç değinmediği konulara işaret edilmiştir. Kendisinden sonrakilere olumlu veya olumsuz bir etkisinin olduğuna vurgu yapılmıştır.

3. Kullanılan Metod

Yazar tez içinde izleyeceği metodu başlangıçta şu ifadeler ile aktarmıştır:

> *Bunu yaparken tüm eserlerini incelemekle beraber asıl tez konumuz ve Emir Ali'nin en meşhur eseri olan The Spirit of Islam'ı esas aldık. Öncelikle eserin yazıldığı dönemi ve modern oryantalist düşüncenin Hz. Muhammed algısını ve yansımalarını inceledik. Emir Ali'nin en çok muhatap aldığı, eleştirdiği veya kaynak gösterdiği oryantalistleri ve siyerle ilgili görüşlerini kısaca inceledik. Bilahare müellifin eserlerini ve özellikle The Spirit of Islam'ın kaynaklarını araştırdık. Eserin gerçekten zengin bir kaynak altyapısının olduğunu gördük. Sonrasında müellifin oryantalist iddialara verdiği cevapları, siyere bakış açısını ve öne çıkardığı konuları özetle vermeye çalıştık. (s. 3 vd).*

Yazarın başlangıçta belirlediği sistem dâhilinde tezini kaleme aldığı görülmektedir. Emir Ali'nin oryantalistlere verdiği cevaplar bölümü biraz daha detaylı incelenseydi daha isabetli olabilirdi. Yazar tasvir metodu ile oryantalist görüşlere yer vermiş, yine aynı şekilde müellifin görüşlerini de ortaya koymuştur. Daha sonra bilimsel tarih yazıcılığı dâhilinde müellifin etkilendiği sebepler üzerinde yorumlarda bulunmuştur.

Yazarın müellifin metoduyla yaptığı değerledirmelerinde, hissiyata dayalı ve pasif bir savunmadan ziyade bilime ve kaynaklara sadık, tutarlı bir yol izlemeye çalıştığını, rivayetlerde seçici davrandığını ifade etmektedir. Seyyid Emir Ali, Hz. Peygamberin Medine dönemini anlatırken daha çok oryantalistlerin iddialarına tepkisel bir yaklaşım sergilemiştir. The Spirit of Islam'da Mekke dönemi anlatılırken Hz. Peygamber'in hâkim konuma geçince tutum değiştirdiği, savaşlarıyla şiddeti körüklediği, Yahudilere ağır cezalar verdiği ve çok eşliliği münasebetiyle kadın düşkünü olduğu iddialarına ise; Hz. Peygamberin artık bir devlet başkanı olarak tüm halkını, bir komutan olarak ordusunu düşünmek zorunda olduğunu ve bütün davranışlarının bu çerçevede yorumlanması gerektiği ifade edilmiştir. Hz. Muhammed'in ganimet için savaşmadığı, Müslümanların can ve mal güvenliğini temine gayret ettiği, uluslararası hukukta savaş sebebi kabul edilen zaruretlerden dolayı savaşmak mecburiyetinde kaldığı, bu savaşların tamamı, saldırı değil savunma amaçlı olduğu belirtilmiştir. Yazar tarafından müellifin bu tarzda bir görüş beyan etmesinin sebebi olarak; o dönemin hümanist düşüncesinde sadece savunma savaşının etik sayılması gösterilir. "Tarih, olayları yer-zaman, sebep-sonuç ilişkisi içinde kronolojik olarak, içinde bulunduğu şartlara göre değerlendirir." tanımından hareketle müellif, Hz. Peygamberin Yahudilere verdiği cezalar ile ilgili iddialar için; "… ihanetlerinin bedeli olarak zamanın şartlarına ve Yahudilik şeriatına uygundur." şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.

Tezde ayrıca Emir Ali'nin pozitivizmin kurucusu kabul edilen August Comte'udan etkilendiği ifade edilmiştir. Gerekçe olarak da; Comte'un İslam hakkındaki görüşleriyle Emir Ali'nin ön plana çıkardığı bazı meselelerin benzerlik arzetmesi, Comte, yalnız pozitivizmin akla hitap ettiğini savunurken Emir Ali de İslam'ın akla hitap ettiğini savunması gösterilmiştir. Bu bağlamda, Emir Ali'nin İslamî değerleri yorumlarken XIX. yüzyıl Avrupa liberalizminden ve rasyonalizmden etkilendiği, değerlendirmelerinde hep aklın sınırları içinde kalmaya çalıştığı, bu yüzden meleklerin varlığını ve metafizik olayları yorumlarken sorunlar yaşadığı, mucizeleri Bedir savaşında olduğu gibi bazen tabiat olayları şeklinde, bazen de Fil vakasındaki gibi çiçek hastalığı gibi fiziki hadiselere indirgemeye çalıştığı, miracı ruhanî olarak tasvir ettiği ifade edilmiştir.

Yazar, daha önce Muir de dâhil olmak üzere oryantalistlerin yaptığı Hıristiyanlık-İslam mukayesesini Seyyid Emir Ali'nin tersinden yaparak onların iddialarının aksine İslam'ın daha üstün din olduğuna odaklandığını ifade etmiştir.

Bu kısımdaki değerlendirmeler neticesinde, tezde yazarın akademik bir üslup ile tezini kaleme aldığı, tarihçilik sınırları içinde kaldığı, olayları tasvir metodu ile ortaya koyduktan sonra sebepler üzerinde değerlendirmelerde bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

4. Kullanılan Dil

Yazar tez boyunca gayet sade, akıcı ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Anlatım tarzı olarak kendi içinde bir tutarlılık görünmektedir.

5. Kaynakların Kullanımı

Yazar, müellifin Şiî olduğu için eserinde Şia kaynaklarını da referans olarak aldığını ifade etmiştir. Buna göre Muhammed Bakır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99) *Bihâr'u'l-Envâr*'ı, İsmailî olmakla da itham edilen Şehristanî, Mirhand'ın *Ravzatü's-Safâ*'sı, *Debistân-ı Mezahib*'i müellifin başvurduğu kişi ve kaynaklar arasında yer almaktadır. Ayrıca müellif'in Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinden hiç bahsetmediği de belirtilmiştir.

Müellifin Şia kaynaklarını kullanması tarafsızlık adına da değerlendirilebilir. Çünkü eserini baştan sona bu kaynaklar doğrultusunda şekillendirmemiştir. Özellikle Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Ömer'in halifeliğini kabul etmesi, Abbasilerden övgüyle bahsedilmesi, Selçuklular ve Osmanlılardan da olumlu bahsedilmesi, Osmanlıdaki hilafetin gerekliliğini savunması dikkate değerdir.

6. Seyyid Emir Ali'nin Görüşlerinde Etkili Olan Faktörler

Yazar, Seyyid Emir Ali'nin Şiî olduğunu ve eserinde de bunun izlerinin olduğunu belirtir. Bu bağlamda yazarın tespitlerine göre Emir Ali, Hz. Peygamber'in Tebük seferine çıkarken Hz. Ali'yi vekil bırakmasının Şia'ya göre

genel bir velayet anlamına geldiği görüşündedir. Emir Ali, Ümeyyeoğullarına karşı açıkça düşmanca bir tavır sergilemektedir. Nitekim henüz nübüvvet öncesi Ebu Talib'in maddi yetersizliği nedeniyle rifade hizmetinin Ümeyyeoğullarına geçişini "rifade, Haşimoğullarına en acı kıskançlığı duyan Ümeyyeoğullarına geçmişti" şeklinde aktarmaktadır. Tezde Emir Ali'nin bu konu hakkındaki diğer görüş ve yaklaşımları hakkında aşağıdaki değerlendirmeler yapılmaktadır:

> *Demokratik bir dönemin ardından Muaviye'nin isyanıyla başa geçen Emeviler, hilafeti saltanata çevirmişler hulefa-i raşidin idealizmini bozmuşlardır. Bizans âdeti olan haremi ve harem ağası kullanmayı da Muaviye başlatmıştır... Aynı şekilde değişik vesilelerle İran halkının ve coğrafyasının İslam kültürüne katkılarından bahsetmektedir. (s. 174)*

> *İnsanın fiilleri, kaza, kader, cebir, ihtiyar gibi konulardan bahsederken özellikle Hz. Ali'nin sözlerinden örnekler verir. Bilgin, şair ve filozof olarak tarif ettiği Cafer-i Sadık'ın liberal ve rasyonalist olarak nitelendirdiği görüşleriyle bu konuyu izah eder. Tabersî'den rivayetlerle görüşlerini destekler. (s. 175)*

> *Fatimilerin, Büveyhoğullarının, Timurluların ve Safevîlerin İslam kültür ve medeniyetine çok büyük katkılar sağladıklarını ifade eder. Timur'un Endülüs Emevileri ve Abbasilerden sonra en parlak imparatorluğu kurduğunu iddia eder. (s. 175)*

> *Hilafet meselesi ana konularındandır. Kanaatimizce hilafetle yakın ilgisinin sebeplerinden birisi de şii gelenekte yetişmiş olmasıdır. Emir Ali'ye göre, halifenin biri saltanat diğeri ise hilafet olmak üzere iki temel görevi vardır. İdarede aslolan meşveret olduğu için gerektiğinde saltanat vazifesini başka kişi ya da kurumlara devredebilir. Ancak hilafet görevi bütün müslümanları ilgilendiren bağlayıcı bir görevdir. Bu yüzden de devam ettirilmesi Ümmet-i Muhammedin lehine olacaktır. (s. 175)*

> *Eserin Siyer ve İslam ideali şeklinde iki bölümden oluştuğu düşünüldüğünde müellifin siyer konularını işlerken bu manada ciddi bir etkisinin olmadığı, sadece esasa ilişkin olmayan bazı konularda Ümeyyeoğullarını yererken, Ehl-i beyti ön plana çıkardığı görülmektedir. Ancak Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle başlayan Hz. Peygamber sonrası dönemi ve İslam Medeniyetini değerlendirirken Sünniliğe bakışı dengeli olmakla beraber, siyasî, sosyal ve kültürel tüm konularda Şiiliği ön plana çıkardığı açıkça görülmektedir. (s. 175 vd.)*

Sonuç

Öncelikle çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan tezin yazarı Yusuf Kabakcı ve tez danışmanı Prof. Dr. Seyfeddin Erşahin'i tebrik etmek gerekmektedir. Tez, alanına katkı sağlayan ve önemli güzel bir konuyu ele almıştır. Konunun işleniş

tarzının sistemli ve tutarlı olmasının yanı sıra, yazar tez boyunca anlaşılır ve sade bir dil kullanmıştır. Garânik hadisesi ile ilgili değerlendirmeler hariç konu dışına çıkılmadığı görülmektedir. Bununla birlikte oryantalistlerin Garânik hadisesine verdikleri önem dikkate alınırsa söz konusu durum makul kabul etmek gerekir. Tezde, müellif Seyyid Emir Ali ve eserleri hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Ayrıca oryantalist kaynaklar hakkında da doyurucu bir bilgi verilmiştir. Özellikle oryantalistlerin iddiaları, Seyyid Emir Ali'nin bu iddialara verdiği cevaplar ve bu cevaplarda rasyonalist bakış açısının etkili olmasının arka planındaki sebeplerin yazar tarafından çok iyi tespit edildiği görülmektedir.

Hakan Öztürk

(Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü)

ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR

RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE

Legal Traditions in *'Irāq* in the second century of *hijra* and *'Irāqī* Jurists

[*Aḥādīth-i Aḥkām avr Fuqahā'-i 'Irāq*]

Mubasher Hussain*

The book under study is one of the recent (2015) publications of Islamic Research Institute, a well reputed international research institute in Pakistan[1], which deals with an important domain of Islamic law, the Sunnah of the Prophet Muhammad, peace be upon him, with a special focus on those Prophetic traditions refer to any aspect of Islamic law (including family law, international law, commercial law, criminal/penal law, even the law of rituals etc.) and hence can be called "aḥādīth-i aḥkām", legal traditions. The book also pays special attention to the methodological approach of *ḥadīth* examination/verification adopted by the Ḥanafite jurists.

Thesis of the book

Ḥanafite school of Islamic law, during its formative period, extensively applied several methods of legal reasoning such as, juristic opinion (*ra'y*, in its broad meaning), analogical reasoning (*qiyās*) and juristic preference (*istiḥsān*) etc., to infer legal rulings (*aḥkām*/positive law) for day to day issues of Muslim community and doing so they did not accept some of the Prophetic traditions that were contravening their established fundamental principles of the law.

However, this caused some jurists of other schools to misunderstand Ḥanafīte methodological approach to *ḥadīth*, therefore, the Ḥanafīte jurists were often alleged by their opponents at times to reject and at others to neglect Prophetic traditions (*aḥādīth*) that, apparently, go against any of their juristic opinions (*ra'y*).

* *Assistant Professor, Fulbright Fellow/Scholar, Harvard Law School (ILSP); Islamic Research Institute (IRI), International Islamic University, Islamabad (IIUI), Pakistan. Head Hadith and Sirah Department (IRI),,. mhussain@law.harvard.edu; mubashir.hussain@iiu.edu.pk.*

1 This Institute is Pakistan's premier research institute established on 10 March 1960 "to organise research on Islam, to give it a rational and scientific interpretation in the context of modern age and to bring out the achievements of Muslims in the fields of history, philosophy, science and culture." Since its establishment the institute has been publishing research books, quarterly research journals and monographs in English, Arabic and Urdu. Currently it is a constituent unit of the International Islamic University Islamabad. For detail see the following link: http://iri.iiu.edu.pk/index.php/iri/content/id/44/1466845298

This book systematically shows that the Ḥanafite School did recognize *ḥadīth* as a primary source of Islamic law and the said accusation was unjust. The study further demonstrates that Ḥanafite jurists actively employed *ḥadīth* in their legal discourse, as did the other schools of Islamic law. However, some fundamental rules of *ḥadīth* examination set by Ḥanafite jurists that led them to reject several traditions, could not get acceptance by their opponents and, thus, Ḥanafites were alleged to care little for *ḥadīth*.

Methodology of the book

As its methodology, this book analyzes all the available sources attributed to Abū Yūsuf (Ya'qūb b. Ibrāhīm) (d. 182/798) and Muḥammad b. Ḥasan al-Shaybānī (d. 189/805), (the two prominent disciples of Abū Ḥanīfah (Nu'mān b. Thābit) (d. 150/767); the eponym of Ḥanafite school) in order to determine the status of *ḥadīth* in Ḥanafite legal theory. The book pays special attention to Ḥanafite methodology of *ḥadīth* examination with a focus on the rules of matn/text verification introduced and formulated by Ḥanafite school of Islamic law.

Description

The book, consisting of 315 pages, is published in Urdu language under the title of, "***Aḥādīth-i aḥkām avr Fuqahā'-i 'Irāq***" [**Legal Traditions and *'Irāqī* Jurists**]. It is divided into three chapters and each chapter is subdivided into several subchapters according to the requirements of the subject.

Chapter one, which is divided into three subchapters, deals with the development of the Ḥanafite school providing precise introduction to the founders of the school.

Chapter two is divided into the following three subchapters:

a. legal and non-legal traditions;

b. legal traditions in 'Irāq (during the second century of the *hijrah*); and,

c. legal traditions in the accounts of Abū Yūsuf and Muḥammad b. Ḥasan al-Shaybānī.

In this chapter, the author has made an effort to enumerate all the legal traditions employed by the school and thus he reached the conclusion that there are more than one thousand legal traditions that are used by Abū Yūsuf and al-Shaybānī in their entire legal corpus.

Chapter three of the book deals with the fundamental rules and criteria of *ḥadīth* examination/criticism set by the Ḥanafite and is further divided into the following three subchapters,

1. *ḥadīth* as overruling authority in Ḥanafite legal discourse;

2. common rules of *ḥadīth* examination and evaluation;

3. rules of text/*matn* criticism (text-based examination process).

The book is appended by a summary, conclusions and the index. At the end a bibliography, consisting of 99 sources, including Arabic, Urdu and English works has been provided.

Findings/conclusions/comments

The significant conclusions reached by the author in this book can be summarized as follows.

The classical *hadīth* corpus is generally an amalgam of legal and non-legal traditions, regardless of their authenticity, and thus, it is not an easy task to differentiate between both the categories[2]. During the formative period of Islamic law, Muslim jurists had shown their keen interest, to a great extent, to the legal traditions employing them in their legal discourse. However, there is hardly still available an account or study which deals with enumeration of the actual number of all the legal and otherwise traditions in *ḥadīth* corpus.

In the book under question, the author has made an effort to enumerate the legal traditions in the *ḥadīth* corpus. Hence, he reached the conclusion that all the legal traditions employed by several prominent jurists during the second century of the *hijrah* were no more than about four to five thousand in number including all the authentic and otherwise (spurious, false, fabricated, etc.) legal traditions. However, it is still a matter of further research to figure out the exact number of all the traditions/sayings, including legal and otherwise as well as authentic and otherwise, attributed to the Prophet Muhammad, peace be upon him, taking all the available *ḥadīth* material into account.

About fifteen hundred, out of four to five thousand legal traditions, were employed by Hejazi jurists and more or less the same were used by Abū Yūsuf and al-Shaybānī in their entire legal corpus while the rest of the legal traditions were employed by other jurists of the period under study. Moreover core part of most authentic legal traditions was not more than around 1500 (one thousand and five hundred).

Hardly a jurist in the said period had full access to all the said legal collection; however, Irāqī jurists had a privilege over Ḥijāzī jurists since they travelled many times to Ḥijāz to learn *ḥadīth*, whereas, on contrary, only rare examples can be found. For example, to learn *ḥadīth* by Mālik b. Anas, the great *ḥadīth* scholar of al-Madīnah

2 The division of Prophetic traditions into legal and non-legal categories is usually observed in the writings of classical Muslim jurists, according to which the traditions deal clearly with legal injunctions/rulings (al-Ahkam al-Shar'iyya) are called "legal traditions" while the otherwise are considered as "non-legal traditions" such as those related to *'aqīdah*, *faḍā'il*, *maghāzī* etc., generally speaking.

in the second century of hijrah, al-Shaybānī stayed for three years in Madinah and thus he gained well acquaintance with all the legal traditions employed by Ḥejazite jurists as well as he was also well acquainted with all the legal traditions used in the academic circles in ʻIrāq.

While Ḥanafite jurists had access to both Ḥijāzī and ʻIrāqī *ḥadīth* corpus, they only employed more or less about one thousand to one thousand and five hundred legal traditions and ignored the rest of the non-legal traditions considering them spurious or unauthentic as per their strict and specific rules of *ḥadīth* criticism set by the founders of the school.

Though Abū Ḥanīfah and his disciples had almost full access to the said collection in the second century of the *hijrah*, they did not transmit Prophetic traditions as did their contemporary *ḥadīth* scholars such as, Mālik b. Anas in Madinah (d. 179 AH) and even Qatādh b. Diʻamah al-Sudūsī al-Baṣarī (d. 117 AH), Sulaymān b. Mihrān al-Aʻmash al-Kūfī (d. 148 AH), Shuʻbah b. al-Ḥajjāj al-Baṣarī (d. 160 AH), Sufyān b. al-Saʻīd al-thawrī al-Kūfī (d. 161 AH), Wakīʻ b. al-Jarrāḥ al-Kūfī (d. 197 AH), Sufyān b. al-ʻUyaynah al-Kūfī (d. 198 AH) and ʻAbd Allah b. al-Mubārak (d. 181 AH) in ʻIrāq.

The essential part of legal traditions was transmitted in ʻIrāq by several Iraqite jurists, especially by those Iraqite *tābiʻīn* (successors of the companions of the Prophet Muhammad, peace be upon him) who travelled to Ḥijāz (for example, ʻAlqamah, Masrūq b. Ajdaʻ, ʻUbaydah al-Salmānī, Aswad b. Yazīd, Saʻīd b. Jubayr, ʻĀmir al-Shaʻbī, etc.) and learned *ḥadīth* by the famous Ḥejazite companions of the Prophet, peace be upon him (for example, ʻUmar b. al-Khaṭṭāb, ʻĀ'ysha (umm al-Mu'mnīn), ʻAbd Allāh b. ʻUmar, Zayd b. Thābit, ʻAbd Allāh b. ʻAbbās, etc.).

In accepting or rejecting the Prophetic traditions, especially the legal ones, in the legal discourse, Ḥanafite jurists had strictly followed specific criteria set by their founding fathers, however, some late Iraqite jurists such as ʻĪsā b. Abān, al-Karkhī and Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ, quoting and depending on the opinions of ʻĪsā b. Abān, had added a number of rules to the said criteria which led to a debate in and outside the Ḥanafite school.

Examining the criteria set by the Ḥanafite jurists with respect to *ḥadīth* verification, the author has reached the conclusion that a number of rules are common between the Ḥanafites and their opponents, however, some of them which particularly deal with text (*matn*) criticism, are introduced and formulated only by the Ḥanafite jurists which caused conflict between Ḥanafite jurists and a number of prominent *ḥadīth* scholars. These rules[3] which, in particular, deal with the *ḥadīth* category called

3 One can find these rules of *matn*/text criticism in the classical books of *Uṣūl al-Fiqh* in the chapter of *al-Sunnah* under the category of "dubious *ḥadīth* due to "inqiṭāʻ bi l'maʻna" (bāb taqsīm al-khabar min ṭarīq al-maʻna/ باب تقسيم الخبر من طريق المعنى). It is pertinent to mention here that in the Sub-Continent a number of revisionist Muslim scholars such as Sir Sayed

"*khabar al-aḥād*" (single, "*khabar al-wāḥid*"), can be summarized in the following points.

1. A *ḥadīth* would be considered dubious if it contradicts the Quran regardless if it is approved by all other standards of *ḥadīth* examination set by the early scholars of *ḥadīth*, and hence, the Quran must be the final arbiter.

2. Likewise, a *ḥadīth* would also be considered unreliable if it is not in conformity with the *al-sunnah al-mashhūrah*[4] (a well-known and famous *ḥadīth*), and hence, in such a situation where both are in conflict with each other, the later one will be given preference.

3. A *ḥadīth* would be considered unreliable if it contravenes to matters of *'umūm al-balwā*/public affliction (a widespread/general situation which is difficult to avoid) and is reported hardly by one or two narrators rather than a large number of narrators.

4. A *ḥadīth* would be classified dubious if it is knowingly ignored by the companions of the Prophet, peace be upon him, in any way.

The author has provided a number of quotations from the writings of Abū Yūsuf and al-Shaybānī in terms to expound that the mentioned rules are introduced and employed by the founders of the Ḥanafite school of Islamic law. However, for text-based/matn examination, there are a number of similar rules (such as the authority of both: 1) sound human reasoning as well as; 2) analogical reasoning over *a ḥadīth* that contradicts any of them, etc.) incorporated in the Ḥanafite legal writings but it is unjust to attribute all of them to the founders of Ḥanafite school as they were developed and extended by the late Ḥanafite jurists such as 'Īsā b. Abān, al-Jaṣṣaṣ, al-Karkhī relying upon their own understanding.

In this respect, as a case study, the author has analyzed a rule in detail according to which a *ḥadīth* reported by a companion of the Prophet (peace be upon him) who

---

Ahmad Khan, Shibli Numani, Hamiduddin (Abdul Hameed) al-Farahi, etc., discussed them under the title of "dirāyah," utilizing an existing hadith-terminology in the classical books of *'ulūm al-ḥadīth*, however, in much different meaning. These rules, in the history of Islamic law, experienced broadly by *'Irāqī* jurists as can be found in the writings of Abū Yūsuf and al-Shaybānī, however, al-Shafi'*ī* challenged many of these rules in his polemical account: *al-Umm*, and inspired almost all the Ḥadīth scholars of second and third centuries of *Hijrah*.

4 According to Ḥadīth scholars, *al-sunnah al-mashhūrah* or *"ḥadīth al-mashhūr"* is a *ḥadīth* transmitted by three or more narrators in each level of transmission, but does not reach the level of *"mutawātir"* (a ḥadīth transmitted by a significant number of narrators throughout the chain of transmission in each level, whose agreement upon a lie is impossible). However, according to Ḥanafite jurists it refers to the Prophetic tradition that reported, accepted and implemented by the overwhelming majority of the companions of the Prophet, peace be upon him, and then by their successors/jurists and thus it became and remained well-known in the classical academic circles. Hence, it is more or less like that of a *"mutawātir"* in *ḥadīth* sciences.

is considered as *"qalīl al-fiqh"* can be classified as unacceptable if it conflicts with analogical reasoning. The author has reached the conclusion that this specific principle had been introduced and added by ʻĪsā b. Abān into the legacy of Abū Ḥanīfah and through al-Jaṣṣaṣ who borrowed and advocated Abān's understanding in the matter under question, a number of Ḥanafite scholars incorporated this viewpoint, however, in fact it was not stemmed back to the founders of the school. On contrary, there are a lot of examples in their writings which most likely did not align with the understanding of ʻĪsā b. Abān as elaborated by the author in the book under review.

Muhammad b. Idrīs al-Shāfiʻī was the first who critically analyzed many of Ḥanafite criteria of *ḥadīth* examination in his polemical account: *al-Umm*, and hence the majority of *ḥadīth* scholars of second and third hijrī centuries were influenced by al-Shāfiʻī. Thus, they accommodated in their famous *ḥadīth* accounts a number of legal traditions which had already been considered as spurious by the Ḥanafite jurists. Nevertheless, it is surprising that with the passage of time a great number of jurists belonging to other schools of Islamic law were progressively influenced by the Ḥanafite jurists with respect to the rules of matn/text examination in *ḥadīth* sciences.

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

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

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

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

Makale Gönderimi:

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

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale 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. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine 15 adet, diğer bölümlerin yazarlarına 10 adet ayrı basım gönderilir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

YAZIM KURALLARI

Şekil şartları:

Makaleler Microsoft Word programında 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, Time News Roman fontuyla, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Türkçe makalelerin yanı sıra Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca makale ve araştırma notlarına da yer verilir. Makaleler ve araştırma notları için kelime sınırı bulunmamakla birlikte kitap, sempozyum, konferans değerlendirmeleri 2000 kelimeyi geçmemelidir.

Yayımlanacak her makalenin başında Türkçe ve İngilizce özet ve bunların yanı sıra Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler verilir. İngilizce özetin başına İngilizce başlık da eklenmelidir. Özetler 150 ile 200'er kelime arasında, anahtar kelimeler ise en fazla 10 kelime olmalıdır. Dergiye makale gönderen her yazarın çalışmasına bir kaynakça eklemesi zorunludur.

Makaleler imlâ kurallarına uygun şekilde düzenlenmelidir ve imlâdan yazarlar sorumludur. Bununla birlikte esasa ilişkin olmayan tashihler editör tarafından yapılır.

Batı dillerindeki makalelerde Arapça kelimeler italik yazılır ve transkripsiyonlarında *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*'ın kuralları takip edilir: http://www.dmg-web.de/?page=5.

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.yer. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., a.mlf. kısaltmaları ise kullanılmamalıdır.

Kitap:

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

Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî* (nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1999, III, 59.

G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Kitap Bölümü:

Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth* (ed. Harald Motzki), Leiden: Brill, 2010, s. 385-465.

Makale:

Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1 (2003), s. 71-104.

Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", *Divân*, sy. 1 (2002), s. 95-160.

J. Koren – Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, LXVIII (1991), s. 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

İsmail Lütfi Çakan, "Câbir b. Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 537-538.

Tez:

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (doktoza tezi, 2008), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 67.

Online Kaynak:

Kasım Şulul, "Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I", http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i (26 Mart 2015'te girildi)

Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A'raf 7/157

Tekvin 16/15

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadīth and Sīra Studies

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

MAKALELER | ARTICLES

Çeşitli Nedenlerle Tenkit Edilen Bazı Râvilere Karşı Buhârî'nin Metodu
Mustafa Taş

Ebû Hüreyre'nin İlme Olan İştiyakını Gösteren Hadisin İsnad-Metin Analizi
Kübra Çakmak

Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Yaklaşımlar: Fransızca Siyer Literatürü Örneği
İsmail Metin

DEĞERLENDİRME YAZILARI | REVIEW ESSAYS

Ortaöğretim Ders Kitaplarında Siyer Anlatım Sorunları -9. Sınıf Tarih Ders Kitabı Özelinde-
Asım Sarıkaya

TERCÜMELER | TRANSLATIONS

Sünnî Hadis Tenkidi Silsilesinden Bir Kesit: Hatîb el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbûrî Arasındaki Gizemli İrtibat
Jonathan A.C Brown
Çev. Dilek Tekin

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Hz. Muhammed'in Hayatına Savunmacı Yaklaşım: Seyyid Emir Ali'nin The Spirit of Islam Örneği - Yusuf Kabakçı
Hakan Öztürk

ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR
RESEARCH NOTES AND CORRESPONDENCE

Legal Traditions in 'Irāq in the second century of hijra and 'Irāqī Jurists
Mubasher Hussain

MERİDYEN

www.sonpeygamber.info