

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS)  
ANABİLİM DALI**

**İSNAD VE METİN ÇÖZÜMLEMELERİ BAĞLAMINDA  
GELENEKSEL VE YENİ YAKLAŞIMLAR**

**Doktora Tezi**

**Sabri Kızılkaya**

**Ankara-2008**

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS)  
ANABİLİM DALI**

**İSNAD VE METİN ÇÖZÜMLEMELERİ BAĞLAMINDA  
GELENEKSEL VE YENİ YAKLAŞIMLAR**

**Doktora Tezi**

Sabri Kızılkaya

**Tez Danışmanı**

Prof. Dr. Ali Dere

Ankara-2008

## İÇİNDEKİLER

|             |      |
|-------------|------|
| İÇİNDEKİLER | 3-6  |
| KISALTMALAR | 7-8  |
| ÖN SÖZ      | 9-10 |

### GİRİŞ

|                                                                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I- Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı                                                                                   | 11 |
| II- Yöntem ve Kaynaklar                                                                                                  | 14 |
| III- Rivayetleri Değerlendirmede Geleneksel Yaklaşım                                                                     | 16 |
| IV- Rivayetleri Değerlendirmede Geleneksel Yaklaşımın Yöneltilen Son Dönem Eleştirileri ve Alternatif Önerilerin İçeriği | 25 |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### Rivayet İsnadlarında Geçen Ravi İsimlerine Dair Çözümleme:

##### Ortaya Çıkardığı Sorunlar ve Çözüm Yolları

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I- Arap Kültüründe Kişi İsimlendirmeleri                                                             | 51  |
| II- Rivayet Zincirlerinde İsim Formları                                                              | 57  |
| III- Hadis Usûlüne Dair Eserlerde İsim, Künye, Lakab ve Nispetler                                    | 59  |
| IV- Rivayet Malzemesinde Ravi İsimlendirmelerinden Kaynaklanan Sorunlar                              | 66  |
| V- G. H. Juynboll ve Ravi İsimlerinin Uydurulması Problemi                                           | 76  |
| VI- Hadis Naklinde Talebelerin Şeyhlerini İsimlendirmeleri- İbn Şihâb/ez-Zuhrî Talebeleri Örneğinde- | 88  |
| A- İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin Talebeleri                                                                 | 90  |
| B- Metot ve Kaynaklar                                                                                | 90  |
| C- Zührî Talebelerinin Hocasını İsimlendirme Biçimleri                                               |     |
| 1-Ukayl b. Hâlid                                                                                     | 93  |
| 2-Yunus b. Yezîd                                                                                     | 97  |
| 3-İbn Cureyc                                                                                         | 108 |
| 4-Ma'mer b. Râşid                                                                                    | 114 |
| 5-Şuayb b. Ebî Hamza                                                                                 | 116 |
| 6-Mâlik b. Enes                                                                                      | 119 |
| 7-Sufyân b. Uyeyne                                                                                   | 124 |
| D- Verilerin Değerlendirilmesi                                                                       | 128 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### İsnad ve Metin Çözümlemeleri Bağlamında Fiten İçerikli Münferit Bir Rivayet İncelemesi

|      |                                                                                                                                   |          |
|------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| I-   | Fiten Rivayetlerine ve Kaynaklarına Genel Bir Bakış:Apokaliptik-Eskatolojik Literatür/Fiten,Melâhim-Eşrâtu's-Saat Edebiyatı _____ | 136      |
| II-  | Buhârî ve Muslim'in Sahîh'lerindeki Kitâbu'l-Fiten Bölümlerinde Yer Alan Rivayetlerin İçeriği _____                               | 144      |
| A-   | Buhârî'nin Sahîh'inde Kitâbu'l-Fiten Bölümü                                                                                       |          |
|      | B- Muslim'in Sahîh'indeki Kitâbu'l-Fiten Bölümü _____                                                                             | 148      |
| III- | Örnek Rivayetin İslam Literatüründeki Durumu _____                                                                                | 154      |
|      | A- Rivayetin İsnadına ve Metnine Yönelik İnceleme _____                                                                           | 157      |
|      | 1- Rivayetin İsnadına Yönelik İnceleme _____                                                                                      | 158      |
|      | a- İsnad Formu                                                                                                                    |          |
|      | a.a) Birinci Grup Rivayetler _____                                                                                                | 158      |
|      | a.b) İkinci Grup Rivayetler _____                                                                                                 | 163      |
|      | a.c) Üçüncü Grup Rivayetler _____                                                                                                 | 166      |
|      | a.d) Dördüncü Grup Rivayetler _____                                                                                               | 167      |
|      | a.e) Beşinci Grup Rivayetler _____                                                                                                | 168      |
|      | a.f) Altıncı Grup Rivayetler _____                                                                                                | 173      |
|      | a.g) Dolaylı Rivayetler _____                                                                                                     | 175      |
|      | a.h) Hadramevt'den Çıkacak Ateş _____                                                                                             | 178      |
|      | b- İsnad İçeriği _____                                                                                                            | 182      |
|      | b.a) Birinci Grup Rivayetlerin İsnad İçeriği _____                                                                                | 182      |
|      | b.b) İkinci Grup Rivayetlerin İsnad İçeriği _____                                                                                 | Ekler-1- |
|      | 2- Rivayetin Metnine Yönelik İnceleme _____                                                                                       | 229      |
|      | a- Metin Formu _____                                                                                                              | 229      |
|      | a.a) Birinci Grup Rivayetler _____                                                                                                | 229      |
|      | a.b) İkinci Grup Rivayetler _____                                                                                                 | 231      |
|      | a.c) Üçüncü Grup Rivayetler _____                                                                                                 | 235      |
|      | a.d) Dördüncü Grup Rivayetler _____                                                                                               | 236      |

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| a.e) Beşinci Grup Rivayetler                                              | 237 |
| a.f) Altıncı Grup Rivayetler                                              | 240 |
| a.g) Dolaylı Rivayetler                                                   | 241 |
| a.h) Hadramevt'den Çıkacak Ateş                                           | 242 |
| b- Metin içeriği                                                          | 243 |
| b.a) Birinci Grup Rivayetlerin Metin İçeriği                              | 244 |
| b.b) İkinci Grup Rivayetlerin Metin İçeriği                               | 245 |
| b.c) Üçüncü Grup Rivayetlerin Metin İçeriği                               | 249 |
| b.d) Dördüncü Grup Rivayetlerin Metin İçeriği                             | 249 |
| b.e) Beşinci Grup Rivayetlerin Metin İçeriği                              | 250 |
| b.f) Altıncı Grup Rivayetlerin Metin İçeriği                              | 252 |
| b.g) Dolaylı Rivayetlerin Metin İçeriği                                   | 252 |
| b.h) Hadramevt'den Çıkacak Ateş                                           | 253 |
| B- Şia Hadis Kaynaklarında Örnek Rivayetlerimiz                           | 254 |
| C- Örnek Rivayetin Anlaşılmasına Yönelik Geleneksel Yaklaşımların İçeriği | 256 |
| -Hadis Şerhlerinde ve Diğer İslamî Kaynaklarda Örnek Rivayetimiz-         |     |
| 1. Hicri VII. Asrın Ortalarına Kadar                                      | 256 |
| 2. Hicri VII. Asrın 654 Tarihi                                            | 264 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### Örnek Rivayetin Çözümlemesine Yönelik Yeni Yaklaşımlar

#### I- Son Dönem İslam Araştırmalarındaki Yeni Yaklaşımların Örnek Rivayetimize Katkıları - Batıda Geliştirilen Yaklaşımlar ve İçeriği-

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| A- Rivayetlerin Tarihlendirilmesine                                 | 283 |
| 1- Metin Temelli Tarihlendirme                                      | 284 |
| 2- Kaynak Temelli Tarihlendirme                                     | 294 |
| 3- İsnada Temelli Tarihlendirme                                     | 299 |
| 4- Metin+İsnad Temelli Tarihlendirme                                | 312 |
| B- Eskatolojik Rivayetlerin Tarihlendirilmesine Yönelik Yaklaşımlar | 315 |
| C- Wail b. Hallaq'ın "Sözde Bir Problem" İtirazı                    | 325 |
| D - Rivayetlerin Anlaşılmasına Yönelik Yaklaşımlar                  | 328 |

|                                                                         |            |
|-------------------------------------------------------------------------|------------|
| 1- Edebi Tahlil Yöntemi                                                 | 329        |
| 2- Retorik Analiz Yöntemi                                               | 332        |
| 3- Söylem Analizi                                                       | 335        |
| <b>II- Hadis Araştırmalarında Kullanılan Diğer Kavramlar ve İçeriği</b> | <b>340</b> |
| A- Metin İnşâsı                                                         | 340        |
| B- Fiili Metin, Anlamın İnşâsı                                          | 344        |
| C- Metinde Tarih, Metnin Tarihi                                         | 348        |
| D- Topoi ve Schemata                                                    | 350        |
| <b>III- Örnek Rivayetimizin Çözümlemesi</b>                             | <b>353</b> |
| A- İsnad İncelemesinin Çözümlemesi                                      | 353        |
| B- Metin İncelemesinin Çözümlemesi                                      | 370        |
| 1- Rivayetlerde Yer Alan Coğrafi Mekanlar                               | 370        |
| 2- Metinlerin Edebî Üslup Açısından Çözümlemesi                         | 377        |
| a- Retorik Çözümlemesi                                                  | 377        |
| b- Edebî Çözümlemesi                                                    | 380        |
| c- Söylem Çözümlemesi                                                   | 384        |
| 3- Metinlere Yönelik Diğer Yaklaşımlar                                  | 395        |
| a- Metin İnşâsı                                                         | 395        |
| b- Fiili Metin, Anlam İnşâsı                                            | 398        |
| c- Metindeki Tarih, Metnin Tarihi                                       | 400        |
| d- Topoi ve Schemata                                                    | 400        |
| 4- Metin Temelli Tarihlendirme                                          | 401        |
| C- Bölüm Değerlendirmesi                                                | 406        |
| <b>SONUÇ</b>                                                            | <b>411</b> |
| <b>KAYNAKÇA</b>                                                         | <b>416</b> |
| <b>EKLER</b>                                                            | <b>441</b> |
| <b>EK -1-</b>                                                           | <b>441</b> |
| <b>FOTOĞRAFLAR</b>                                                      | <b>446</b> |
| <b>HARİTALAR</b>                                                        | <b>448</b> |
| <b>ÖZET</b>                                                             | <b>454</b> |
| <b>ABSTRACT</b>                                                         | <b>455</b> |

## KISALTMALAR

**Age(m)**: adı geçen eser(makale)

**Bkz** : bakınız.

**H** : hicri

**Krş.** :karşılaştır.

**M** : miladi

**Terc** : tercüme eden.

**Tahk** : tahkik eden.

**s** : sayfa.

**S** : sayı.

**Ts** : tarihsiz.

**Yay** : yayına hazırlayan.

**AÜİFD** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

**BSOAS** : Bulletin of the School of Oriental and African Studies.

**CHALUP** : *Cambridge History of Arabic Literature, Vol. I, Arabic Literature to the End of Umayyad Period.* ed. A. F. L. Beeston *et al.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

**EI<sup>2</sup>** : Encyclopedia of Islam, 2<sup>nd</sup> Edition, Leiden, 1954 - to date

**HI** : Hamdard Islamicus

**HTD** : Hadis Tetkikleri Dergisi

**JAOS** : Journal of the American Oriental Society

**JNES** : Journal of Near Eastern Studies

**JRAS** : Journal of the Royal Asiatic Society

**JSAI** : Jerusalem Studies in Arabic and Islam

**JSS** : Journal of Semitic Studies

**SI** : Studia Islamica

**OM** : Oriente Moderno

## ESERLERLE İLGİLİ KULLANILAN RUMUZLAR

|                         |                             |
|-------------------------|-----------------------------|
| <b>Buhârî, TK.</b>      | : et-Târihu'l-Kebîr         |
| <b>Buhârî, TS.</b>      | : et-Târihu's-Sagîr         |
| <b>Ebû Zur'a, TD.</b>   | : Târihu Dımeşk             |
| <b>Goldziher, MS.</b>   | : Muslim Studies            |
| <b>İbn Manzûr, MTD.</b> | : Muhtasarı Tarih-i Dımeşk  |
| <b>İbn Asâkir, TD.</b>  | : Târihu Dımeşk             |
| <b>İbn Sa'd, TK.</b>    | : Kitâbu't-Tabâkâtı'l-Kebîr |
| <b>Juynbol, MT.</b>     | : Muslim Tradition          |

## TABLO VE ŞEKİLLERİN SAYFALARI

|               |               |
|---------------|---------------|
| TABLO -1- 93  | ŞEKİL -1- 162 |
| TABLO -2- 98  | ŞEKİL -2- 165 |
| TABLO -3- 109 | ŞEKİL -3- 170 |
| TABLO -4- 114 | ŞEKİL -4- 171 |
| TABLO -5- 117 | ŞEKİL -5- 172 |
| TABLO -6- 121 | ŞEKİL -6- 174 |
| TABLO -7- 125 | ŞEKİL -7- 181 |
| TABLO -8- 128 | ŞEKİL -8- 363 |



## ÖN SÖZ

Tüm kitâbî dinlerin temel kaynaklarının güvenilirliği üzerine yapılan çalışmalar, hiç şüphesiz en çok dikkati çeken ve tartışılan bir alandır. İslam dini söz konusu olunca, kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'den başka, bu dinin mensuplarına kaynaklık eden bir başka külliyyat daha vardır: Hadisler.

Asırlardır hiç hız kesmeden devam eden hadise yönelik çalışmalar, her asırda çeşitli veçheleriyle devam etmektedir. İslam'ın ilk yıllarında hadislerin yazılıp yazılmayacağı şeklinde Hz. Peygamber döneminde başladığı söylenen tartışmalara, sonraları Hz. Peygamber'in hadis/sünnetinin bağlayıcı olup olmadığı gibi asırlardır canlılığını sürdüren yeni konular ilave edilmiştir. Hadise dair konuların alanları genişlerken, Hz. Peygamber'e ait olan bu sözlerin –en dar anlamıyla- sonraki dönemlere sağlıklı bir şekilde nasıl aktarılacağı sorunu, en temel ilgi alanlarından bir olmaya başlamıştır. Hicri II. ve III. asır bu kaygıların doruğa ulaştığı ve muazzam ve özgün bir literatürün oluşumuna sahne olmuştur. İlk dönemlerde yoğun bir şekilde şifahî olarak nakledilen malzemenin kısa sürede yazıya geçirilmesiyle, Hz. Peygamber'in sözlerinin yer aldığı yazılı kaynaklar tartışmanın merkezine oturmuştur.

Bu yazılı kaynakların etrafında oluşturulan muazzam edebiyatta, temelde iki konu üzerine durulduğu görülmektedir. Birincisi, bu yazılı hadisleri bize ulaştırdığı söylenen raviler zincirine ait malumatları –ravilere ait biyografiler, değerlendirmeler gibi- toplamaya çalışan Rical ilmi; ikincisi ise, nakledilen metinlerin içeriğine ve anlaşılmasına yönelik malumatların derlendiği – metinlerdeki garip kelimeler, hadisleri şerh etme denemeleri gibi- çeşitli disiplinlerdir.

Nakledilen rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti ve nakledilenlerin nasıl anlaşılacağı meselesi dün olduğu gibi bugün de Müslüman ulemânın en çok üzerinde durduğu konulardır. Günümüz hadis araştırmalarında bu iki temel konu, bir çok araştırmacının hâlâ en önemli kaygısıdır. Biz de hazırladığımız araştırmada, gerek hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti –bugün bu tartışmalar, hem batıda hem de İslam dünyasında rivayetlerin tarihlendirilmesi şeklinde devam etmektedir-, gerekse hadislere yönelik yeni anlama çabalarının geliştirilip geliştirilemeyeceğini ve bu bağlamda bugüne kadar Müslüman ulemanın tarih içinde geliştirdiği çabaların –bunu en dar anlamıyla geleneksel yaklaşım olarak isimlendirebiliriz- ve yeni anlama çabalarının ne gibi katkılar sağlayabileceğini irdelemeye çalışacağız.

Belki de bu tartişmada yeni olan husus, İşlam dininin müntesibi olmayanların tartişmaya farklı bir boyuttan dahil olmasıdır. Oryantalist şeklinde isimlendirilen bu araştırmacı grup, İşlam dinin her türlü temel kaynağı üzerine gittikçe yoğunlaşan çalışmalar üretmektedir. Bu çalışmalardan bazılarında tarafgirlik rahatlıkla gzlemlenebilse de, bazılarının meseleyi tarihi seyir açısında akademik bir çerçevede ele almaya gayret ettiği de rahatlıkla müşahede edilebilmektedir.

Bu tezin oluşmasında, başta hiçbir zaman hoşgörüsünü ve sabrını esirgemeyen, aşırı genellemeci ve yanlış çıkarımlara sapmamı engelleyen, çalışmalarından sürekli istifade ettiğim ve her zaman dostça davranan danışmanım Prof. Dr. Ali Dere'ye sonsuz teşekkür ediyorum. Her zaman kendisinden destek gördüğüm ve öğrencilerine bitmek tükenmek bilmeyen enerjisiyle örnek olan hocam Prof. Dr. M. Hayrı Kırbaşoğlu'na her zaman minnet borçluyum.

Ayrıca Prof. İşmail. Hakkı nal'a, Prof. Dr. M. Emin zaşar'a, Prof. Dr. Yavuz nal ve Prof. Dr. Bünyamin Erul'a, tezin her aşamasında birlikte olduğum karşılık fikir alış verişlerinde bulunduğum dostum Doç. Dr. Salih zer'e de teşekkürlerimi sunarım. İşlam araştırmalarında vazgeçilmez olan bir çok Arapça kaynak CD programlarının temininde yardımcı olan Muhammed Emin Eren'e ve emeklerini hiçbir zaman inkar edemeyeceğim tüm katkı sağlayanlara şükranlarımı belirtmek isterim.

Son olarak da, çocuklarını okutabilmek için doğup büyüdüğü memleketini terk eden, dünyada tanıdığım en fedâkar insana, babam merhum Hayreddin İşmail Kızılkaya, ocuklarım Fatih Erdem, Ahmet Selim ve de sürekli desteğini hissettiğim eşim Ayşe Kürkçü Kızılkaya'ya sonsuz teşekkürler.

# GİRİŞ

## Amaç, Yöntem , Kaynak ve Yaklaşımlar

### I - Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Günümüz hadis araştırmaları, geçmişte hadis ve sünnet üzerine yapılmış çalışmalardan hem içerik hem de yöntem açısından oldukça farklılık arz etmektedir. Akademik hadisçilik olarak da adlandırılabilir<sup>1</sup> bu tür çalışmalarda, konu bazen sünnet ve hadis kavramının ilk nesillerde nasıl anlaşıldığına dair erken dönem Müslüman toplumunun zihni analizi şeklinde olduğu gibi, bazen de spesifik bir erken dönem ya da geç dönem İslam aliminin eseri üzerine yapılan bir çalışma şeklinde olabilmektedir. Benzer şekilde, hadis külliyyatının muhtevası ve kaynakları üzerine yapılan çalışmalara da sıklıkla rastlanılmaktadır. Tabî ki böylesine geniş ve zengin bir çalışma alanına sahip olan hadis ve sünnetle ilişkilendirilen konular, yine geçmişteki çalışmalardan farklı olarak, bu dine ve kültüre ait olmayan kimseler tarafından da İslam tarihinde görülmemiş bir şekilde inceleme alanına alınmıştır. Oryantalizm adıyla anılan bu ilmi faaliyet, tahmin edilebileceği gibi daha ziyade kendi kültürlerini araştırırken edindikleri birikim ve yöntemleri, İslam kültürünün çeşitli alanlarına tatbik etmekte, bu çalışmalardan hadis ve sünnet kitabiyatı da nasibini almaktadır. Erken dönem İslam kitabiyatına yönelik çalışmalar, İslam kültürüne ait çeşitli disiplinlerin kökenlerini –İslam hukuku, isnad sistemi vb. konularda- tespit ve tayin açısından önem arz etmektedir.

Hadis alanında yapılabilecek çalışmalarda, çok farklı çalışma alanları tespit edilebilir. Örneğin, hadislerin anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik bir çalışmada, modern yaklaşımların da tesiriyle yeni metodolojik anlama çabaları ortaya konulabileceği gibi, hadis tarihinin çeşitli dönemlerine ve bu dönemlere ait hususiyetleri -siyasi, ekonomik, kültürel, toplumsal yapı- ele alan hadis tarihine yönelik incelemeler de yapılabilmektedir. Hiç şüphesiz hadis araştırmalarında en çok ele alınan konular, hadis ilimleri adı altında yer alan disiplinlerine –Cerh-ta'dil, ihtilâfu'l-hadis, garîbu'l-hadis vb- ait olanlarıdır. Hadis usûlünün içinde yer alan çeşitli konu başlıkları bir çok modern araştırmaya ilham kaynağı olmuştur.

---

<sup>1</sup> Bu isimlendirme Mehmet Emin Özafşar tarafından 2000 yılında yayınladığı, " 'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik" adlı makalesinde dile getirilmiştir. (İslâmiyât 3-2000-, sayı 1. 33-53: Bu makale, aynı yazarın *Hadis ve Kültür Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara, 2005, 11-36 içinde yeniden yayınlanmıştır.)

Biz de bir araştırma alanı olarak geleneksel hadis tenkidi sisteminin rivayet malzemesinin sübûtu ve yorumlanmasında -isnad ve metin çözümlemeleri bağlamında- ne gibi bir yaklaşım sergilediğini, bugün elimize aldığımız bir rivayet malzemesi hakkında ne gibi yaklaşımlar ortaya koyduğu, sergilenen bu yaklaşımların bir rivayeti değerlendirmede yeterli olup olmadığı, günümüzde süre gelen araştırmaların bir hadisi/rivayeti değerlendirmede geçmişte uygulanmayan veya ihmal edilen ne gibi unsurlar barındırdığını -geçmişteki değerlendirme metotlardan azami şekilde istifade ederek- ve ne tür katkılar sağlayabileceğini araştırmaya çalışacağız. Bu açıdan araştırmamız bir erken dönem rivayeti örneğinde, hadis tarihinin gelişim seyri hakkında neler söylenebileceği ve geleneksel hadis tenkidi sisteminin elimizdeki mevcut malzemeyi değerlendirmede ne gibi yöntemler sunduğunu, geleneksel hadis tenkidi yönteminin oluşum aşamasında neleri ön plana çıkarıp, hangi alanları fazlaca işlemediğine, gerek günümüzde geleneksel hadis tenkidi sistemine yönelik tenkitleri gerekse inceleyeceğimiz örnek rivayeti işlerken katkı sağlayabilecek yeni yaklaşımları değerlendirmeye çalışacağız.

Araştırmamızın sınırlarını belirleme açısından, bir hususu başlangıçta özellikle belirtmemiz gerekmektedir. Geleneksel yaklaşım dediğimizde veya geleneksel hadis tenkidi sistemi, İslam kitabiyatı dediğimiz İslam tarihi içerisinde yer alan ve bugün de başlangıcındaki canlılığını sürdüren İslam kültürünün Şia kaynakları, bu tür çalışmalara çoğu zaman malzeme teşkil etmemektedir. Biz araştırmamızda erken dönem şîî eserlerinde ilgili rivayetlerimizin yer aldığı kaynakları göstermeye çalıştık. Ancak yine de kapsamlı bir şekilde Şia literatürünü gerek ilgili literatüre dair fazlaca hakim olamayışımızdan gerekse kaynaklara ulaşmadaki zorluklardan dolayı tam anlamıyla gerçekleştiremedik. Özellikle şia hadis kaynaklarının temininde ve ilgili rivayetlerin taranmasında mevcut bilgisayar programlarından istifade etmeye çalıştık. Bu amaçla, şia kaynaklarına dair Noor 2.0 CD programını çalışmamız esnasında kullandık. Örnek rivayetimizin temel unsuru olan *A'nâku'l-ibili bi Busrâ* ifadesini barındıran rivayet hicri beşinci asrın ortalarına kadar yer alan tüm İslam kitabiyatı - mevcut ve ulaşabildiğimiz- kaynakları çerçevesinde tetkik edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamız giriş ve sonuç hariç, üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde geleneksel hadis tenkidi sistemi hakkında kısaca bilgi verilirken bu geleneksel yapının rivayetlerin sübûtu ve anlaşılması konusunda ne gibi bir yöntem takip ettiği ele alınacaktır. Geleneksel hadis tenkidi yöntemini değerlendiren ve

eleştiren birkaç çağdaş çalışmaya ve onların sunmaya çalıştığı alternatif bazı yaklaşımlara ve kavramlara değinilecektir.

Birinci bölümde bir isnad çözümleme çalışması kapsamında değerlendirilebilecek, isnadlarda yer alan ravi isimlerinin doğurduğu sorunlar, örnek bazı isim incelemeleri yapılarak ele alınacaktır.

Tezimizin ikinci bölümünde bir örnek rivayet incelenmiştir. Malum olacağı üzere hadis literatüründe yer alan hadisler çeşitli sınıflamalar altında sunulmaktadır. Kimi hadisler ravilerine göre düzenlenen *musned* türü eserlerde yer alırken, daha popüler ve amaçsal olan konularına göre hadis eseri tertibi de oldukça yaygındır. Araştırma konumuza dair münferit bir rivayet ararken, Buhârî ve Muslim'de yer alan fiten içerikli oldukça kısa bir ifadeyi barındıran hadis dikkatimizi çekmiştir. Yaptığımız ön incelemede, örnek rivayetimize dair oldukça farklı versiyonlarla karşılaştık. Aslında fiten içerikli bir rivayeti seçmemizdeki temel etken, bazı spesifik hususların bu tür rivayetlerde daha sık yer alması ve eskatolojik unsurları ihtiva eden hadisleri takip etmenin kolaylığıdır. Örneğin, Hicaz'dan ateşin çıkması bu ateşin Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatması gibi spesifik unsurların hadis literatüründe nasıl anlaşıldığını takip etmek oldukça kolaylık sağlamaktadır. Bu bölümde örnek rivayetimiz dair malumatlar, isnad formu, isnad içeriği, metin formu, metin içeriği başlıklarıyla ele alınmıştır. Bu bölümün girişinde genel anlamda eskatoloji/apokaliptik, fiten ve eşrâtu's-sa'a gibi kavramları ele alırken, rivayetimizin yer aldığı en mu'teber iki hadis kaynaktaki fiten içerikli malzemeye de kısaca değindik. hicri onuncu asra kadar örnek rivayetimizin İslam kitâbiyatının çeşitli alanlarında nasıl yorumladığını kronolojik bir sıra takip ederek yer vermeye çalıştık.

Üçüncü ve son bölümde öncelikle, Oryantalistik araştırmalarda bir rivayete yönelik farklı yaklaşımları gruplayarak sunmaya çalıştık. Rivayetlerin tarihlendirilmesi, metnin anlaşılmasına yönelik yaklaşımlar ve ayrıca son dönemde ülkemizde yapılan çalışmalarda yer alan bazı kavramları sunduk. Bu yaklaşımların ilgili rivayetimizi analiz etmede/çözümlemede ne gibi katkıları olduğunu örnek rivayetimizi metin ve isnad açısından analize tâbi tutarken işlemeye çalıştık.

Çalışmamızın sonuç bölümünde elde ettiğimiz sonuçları ve yeni yaklaşımların katkılarının neler olabileceğini tartıştık. Ayrıca çalışmamızın sonundaki ekler bölümüne örnek rivayetimizde adı geçen beldelere, volkanik patlamaların olduğu bölgelere dair haritaları ve fotoğrafları ekledik.

## II- Yöntem ve Kaynaklar

Çalışmamız boyunca bazı araştırma teknikleri takip edilmiştir. Her şeyden çalışmamızda ilgili literatüre dair yoğun bir kaynak taraması yapılmıştır. Kaynaklardan toplanan bilgiler çözümlemeci/analitik ve eleştirel bir yöntem takip edilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bilgiler derlenirken son dönemde hadis araştırmalarında büyük kolaylık sağlayan ve hadis araştırılmalarında bazı istatistiksel sonuçların elde edilmesinde vazgeçilmez olmaya başlayan ilgili bilgisayar programları, yoğun bir şekilde tez boyunca kullanılmıştır.

Münferit hadis/rivayeti konu alan çalışmalarda çok farklı yollar takip edilebilmektedir. Bu, biraz da araştırmacının ağırlık verdiği yöntemle alakalıdır. Örneğin bir araştırmacı, ele aldığı rivayeti *form kritiği* açısından değerlendirecekse, bu durumda kullandığı yöntemin bir hususiyeti olarak, şayet ilgili rivayet çeşitli farklı isnadlara sahipse, bu isnadları göz ardı ederek sadece metnin yapısıyla ilgilenecektir. Form kritiği metnin yeniden inşasını esas aldığından isnad verileri fazlaca önemli değildir.<sup>2</sup> Eğer araştırmacı bu münferit rivayeti isnaddan elde edilecek verilerle ilgili rivayeti değerlendirecekse, bu durumda metne dair bir çok hususiyeti göz ardı edecektir.<sup>3</sup> Şayet araştırmacı gerek isnad verilerini gerekse metin verilerini birlikte değerlendirecekse, bu durumda da araştırmasını farklı şekilde kompozede edecektir.

Son dönemde yapılmış bazı çalışmalarda tek rivayet incelemesinde bir rivayetin nasıl ele alınacağına dair bir çok örneğe sahibiz. Örneğin, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın vasiyeti ve mirasıyla ilgili tek bir rivayeti bütün varyantlarıyla ele alan çalışmasında İftikhar Zaman, konuyu şu üç ana başlık altında işlemeye çalışmaktadır:

4

- Lafız: Formal Analiz
- İsnad: Stilistik Analiz
- İçerik: Tematik Analiz

<sup>2</sup> Bu tür çalışmalara örnek olarak, Marston Speight'in "The Will of Sa'd b. Abi Waqqas: The Growth of a Tradition," Der Islam, 50 (1973), 249-267, çalışması zikredilebilir. Bu çalışmanın içeriğine ve değerlendirilmesine üçüncü bölümde yer verilecektir.

<sup>3</sup> Örneğin Juynboll'un bir çok çalışmasında titiz bir şekilde isnad şemaları oluşturulurken ve bunlardan yola çıkarak yaptığı değerlendirmelerde metnin bir çok hususiyetini göz ardı edebilmektedir.

<sup>4</sup> İftikhar Zaman, "The evolution of a hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijâl in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqa", basılmamış doktora tezi, Chicago, 1991.

İlgili rivayeti bu konu başlıklarında tetkik eden Zaman, her bölümle ilgili kaynaklardaki bilgileri derler. Daha sonra bu oluşturduğu verileri analiz eder.

Bir başka tek rivayet çalışmasında da farklı bir araştırma planı çıkarılmıştır. Daan von Reenen'in canlı varlıkların resimlerinin yapılmasını yasaklayan rivayetleri topluca değerlendirildiği çalışmasında, oldukça detaylı ve son dönem çalışmalarında sıklıkla kullanılan tüm yöntemleri bir rivayet örneği üzerinde oldukça başarılı bir şekilde uygulamaya çalışmıştır. Bir rivayet çalışılırken 4 ana başlık altında rivayetin işlenebileceğini belirten Reenen, bunları şu şekilde belirtmiştir ki, biz de araştırmamızda benzer yöntemi kullanmaya çalışacağız:

- Metin İçeriği.
- Metin Formu.
- İsnad İçeriği.
- İsnad Formu.<sup>5</sup>

Biz çalışmamızda bu şablonu, gerek içeriğinde gerekse malzemeyi işleme tarzında bazı değişikliklerle beraber, kullanmaya çalışacağız. Özellikle örnek rivayetimizin isnad ve metnine yönelik incelemenin yapıldığı ikinci bölümünde takip ettiğimiz planda:

- İsnad Formu.
- İsnad İçeriği.
- Metin Formu.
- Metin İçeriği,

şeklinde bir düzenlemeyle kullandık. Ancak biz diğer araştırmalarda yer almayan bir başka veri türünü de münferit hadis incelememize ilave ettik. İsnadına ve metnine dair veriler aktarılan rivayetin, İslam kitabiyatındaki serüvenine dair malumatlar da bir rivayetin literatürde nasıl ele alınıp anlaşıldığını görmek açısından önemli olabilir. Bu amaçla gerek hadis şerhlerinde gerekse İslam literatürünün diğer alanlarındaki ilgili rivayete yönelik yorumlara ve ele alınış biçimlerine dair malumatları –biz çalışmamızda bunu belirli bir tarih dilimiyle sınırlayarak sunduk; ancak bu günümüz çalışmalarına kadar da rahatlıkla genişletilebilir- rivayeti işlerken sunmaya çalıştık.

---

<sup>5</sup> Daan von Reenen, "The Bilderverbot, a new survey", Der Islam 67 (1990), 27-77

Daha sonra, özellikle batıda geliştirilen rivayetin tarihlendirilmesine ve anlaşılmasına yönelik yaklaşımları ve metotları özetle sunduktan sonra, ilgili rivayetin isnad ve metin analizini ayrı bir başlık olarak sona bıraktık.

Araştırmamızda kullandığımız kaynaklara gelince, ele aldığımız örnek rivayetle ilgili erken dönem hadis ve onunla alakalı tüm yan kaynakları kullandık. Konumuzla alakalı klasik İslam literatüründeki ulaşabildiğimiz tüm kaynaklara müracaat etmeye çalıştık. Oryantalistik araştırmalarla ilgili olarak da İngilizce yazılı kaynaklara – kitap, makale, tez, ansiklopedi maddesi- ve diğer batı dillerinde yazılmış olup da İngilizceye veya Türkçe'ye çevrilmiş eserlere müracaat ettik. Bir konuyla ilgili derli toplu bilgi veren çalışmalardan istifade ederken, atıfta bulundukları kaynaklara ulaşabiliyorsak bakmayı ihmal etmemeye çalıştık.

Araştırmamızda zorunlu kalınmadıkça Arapça -çoğu durumda örnek rivayetimize dair metinlerin Arapça yazımını da karşılaştırma amaçlı sunmak zorunda kaldık- metinleri Türkçe transkripsiyonla sunmaya çalıştık. Ancak araştırmamızda özel bir transkripsiyon sistemi kullanmadık.

### **III- Rivayetleri Değerlendirmede Geleneksel Yaklaşım**

Hadisleri değerlendirmede çeşitli yaklaşımları sınıflandırılırken, hadis tarihi içerisinde geçmişle bugün geliştirilen yöntemler arasında bir ayrıma gitmek, tarihî çerçeveyi belirleme açısından faydalı olabilir. Bu anlamda mevcut hadis literatüründe böylesi bir ayrıma rastlamasak da günümüz çalışmalarında, geçmişte yapılan çalışmalardan farklı yaklaşımları gösteren bazı ifadeler kullanılabilmektedir.<sup>6</sup>

İslam'ın erken dönemlerinden itibaren gittikçe gelişen bir Hadis Tenkidi Yönteminden rahatlıkla bahsedilmektedir. Her hangi bir ilmî disiplinin oluşmaya başladığı dönemdeki ihtiyaç, beklenti, bakış açısı ve uygulanan yöntemin daha sonraki dönemlerden farklılık göstereceğini göz önüne aldığımızda<sup>7</sup>, hadisleri gerek sübûtu gerekse anlaşılması açısından bir tetkike tabi tutan Hadis Tenkidi Sistemini geleneksel yaklaşım olarak adlandırabiliriz. Geç dönem hadis literatüründe *Usûlu'l-hadis* veya *İlmu mustalahi'l-hadis* tabiriyle ifade edilen ve içerik olarak bu konuya

<sup>6</sup> Örneğin geçmişteki yaklaşımları göstermek için klasik, geleneksel, antik, eski gibi ifadeler kullanılırken, günümüzdeki yaklaşımları ifade etmek için modern, çağdaş, yeni kelimeler kullanılmaktadır.

<sup>7</sup> Ali Dere, *Hadis Tenkidi. Gelişimi ve Özellikleri*, Ankuzam, Ankara, 2006, s.404.



dair oluşturulmuş kitaplarla sınırlı tutulan bir yaklaşım da bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>8</sup>

Burada geleneksel hadis tenkidi sistemini detaylı olarak ele almak durumunda olmadığımızdan, bu yaklaşımın gelişimi ve yapısı hakkında kısa bir değerlendirme yapmaya çalışacağız. Bunu yaparken hadis tenkidi yöntemi üzerine yapılmış önceki çalışmalardan istifade edilme yoluna gidilecektir.

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra, onun söz ve uygulamalarına bizzat şahit olamayan nesil için bu söz ve uygulamaları doğru bir şekilde nasıl elde edecekleri problemi ortaya çıktı. Çünkü Hiz. Peygamber sonrası ortaya çıkan siyasi ve itikadi gruplaşmalarda ona atfedilen sözler ve davranışlar birbirine muhalif gruplar tarafından kullanılmaktaydı. Bunun yanı sıra ona atfedilen söz ve uygulamaların nakledilişinde kasıtsız insani hatadan kaynaklanan sorunlar da mevcuttu. Bu ve benzeri hususlar, Hiz. Peygamber'e isnad edilen bilgileri aktaran kimselerin tetkik edilmesini ön plana çıkaran bir tenkit/inceleme yöntemi oluşturmaya başladı.

İsnad sistemi adıyla anılan bu yöntemin İslam literatüründe ne zaman kullanılmaya başladığı veya kendisinden önceki kültürlerden bu noktada ne derece etkilenip etkilenmediğine dair tartışmalar<sup>9</sup> mevcutsa da, Müslüman ulemâ, hicri birinci asrın ilk yarısından itibaren başta tefsir, hadis, fıkıh olmak üzere, edebiyat, tarih, nesep gibi diğer ilim alanlarının muhtevasını oluşturacak bilgi parçalarının kaynağını gösterme zarureti üzerine bir sistem geliştirdi.<sup>10</sup>

Bu sistemin üç ana amacın gerçekleştirilmesine yardımcı olduğuna işaret eden Ali Dere, bunları şu şekilde sıralamaktadır:

- Bir sözün, düşüncenin sahibini/ilk menşeyini ortaya koyabilmek,
- Bir söz, düşünce veya fiilin, aslına/özüne uygun olarak onun sahibinden sonraki dönemlere nasıl aktarıldığını ve aktarılma aşamalarını/yollarını gözlemleyebilmek,
- Her isteyeninin istediği bir sözü, düşünceyi istediği her hangi bir kişiye kolayca nispet etmesinin önünü kesmeye çalışmak.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s.4; Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, s.13.

<sup>9</sup> Hadislerde kullanılan isnad sistemi ile Yahudilik ve Yahudi kültürü arasında irtibat kurmaya çalışan iddialar ve buna dair değerlendirmeler için bkz. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s.500-516.

<sup>10</sup> Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s. 406.

<sup>11</sup> Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s. 406.

İsnad sisteminin İslam kültürüne özgün bir bilgi aktarım sistemi olduğuna dair klasik literatürde kendisinden en çok alıntı yapılan kimse İbn Kuteybe(ö.276/889)'dir.

"*leyse li ummetin mine'l-umem isnâdun misle isnâdinâ ya'nî hâzihi'l-umme*"<sup>12</sup>

Onun bu ifadelerini erken dönem kaynaklarında göremesek de, klasik dönem alimlerinden Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî(ö.597) rivayetlerin nakli konusunda benzer ifadeleri diğer milletlerle İslam ümmetini kıyaslarken şu şekilde dile getirmektedir:" Hiçbir ümmet Peygamberlerinin söz ve fiillerini bizim yaptığımız gibi güvenilir bir şekilde nakletmemiştir. Biz, bir nesilden diğer nesle aktarılan hadisi ve her bir ravinin güvenilirliğini Hz.Peygamber'e varıncaya kadar tetkik ederiz. Diğer milletler rivayetlerini, müelliflerini ve rivayet edenlerini tanımadıkları yazılı kaynaklardan aktarmaktadırlar."<sup>13</sup>

İslam kültüründeki rivayet sisteminin bir çok yönüyle kendine has mekanizmalarının olduğu açıktır. Her şeyden önce İslam kültüründe nakledilen bir rivayet iki ana parçadan oluşmaktadır. İsnad ve metin olarak adlandırılan bu cüzden, her ikisine dair müstakil tenkid sistemlerinden bahsedilmektedir.<sup>14</sup>

Rivayetlerin/hadislerin sıhhati ve sübûtu problemiyle İslam alimleri yoğun bir şekilde ilgilenmişlerdir. İsnadı bir sözün, davranışın ait olduğu kişiye, bir olayı

<sup>12</sup>İbn Kuteybe'nin bu sözü elimizde ona ait olan eserlerin hiçbirinde yer almadığı gibi diğer İslam literatürüne dair kaynaklarda da görebildiğimiz kadar geçmemektedir. Ancak Batılı Müslüman olmayan araştırmacılar bu söze sık sık atıfta bulunmaktadır. Batıdaki araştırmacılar için bkz. William A. Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation", Journal of Interdisciplinary History, XXIII:3 (1996). s.495 (yukarıdaki Arapça metin buradan alınmıştır.), Graham bu nakline referans olarak Aloys Sprenger'in, "Ueber das Traditionswesen bei den Arabern" adlı makalesini gösterir ki burada Sprenger'in kaynağı her hangi bir yer göstermeksizin *el-Kemâl fî esmâ'ir-Ricâl*'dir –muhtemelen bu eser Abdugâni b. Abdulvâhid el-Makdisî (ö.600)'nin *el-Kemâl ma'rifeti esmâ'ir-Ricâl* adlı eseridir. Ancak bu eser matbû olmayıp, onun muhtasarı olan el-Mizzî (ö.742)'nin *Tehzîbu'l-Kemâl*'de de bu alıntı yer almamaktadır. Daniel Brown da gözüken o ki, bu alıntıyı William A. Graham'den yapmıştır. Bkz. *Rethinking Tradition*, s. 157(bölüm dipnotlarında). Ancak Graham'dan alıntılacağı metinde anlam olarak olmasa da lafız olarak farklılık mevcuttur. Daniel Brown'un alıntılacağı metin şu şekildedir.: " *Leyse li ummetin mine'l-umem isnâdun ke esnâdihim.*"

<sup>13</sup> İbn Cevzî, *el-Hass alâ hıfzı'l-ilm ve zikri kibâri'l-huffâz*, Beyrut, 1985, s. 11. (Michael Cook'un, "The Opponents of the Writing of Tradition" adlı makalesinden naklen, s. 437.)

<sup>14</sup> Ali Dere çalışmasında bu iki tenkid türünü İsnad Merkezli Hadis Tenkidi ve İçerik (Muhteva) Merkezli Hadis Tenkidi şeklinde bir ayırımla ele alır. Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s. 406.

gerçekleştirdiği zamana kadar, adeta araya giren zaman mesafesinin anlatım ve aktarımda ortaya çıkarabileceği farklılıkları önlemeye, en azından kontrol etmeye yönelik bir ' geriye doğru tarihi takip metodu' olarak tanımlayan Ali Dere, söz konusu tarihi takip metodunun öncelikle rivayetlerin tarihi süreç içerisinde kendileriyle ilerlediği kişiler (raviler) üzerinden yapıldığına işaret eder.<sup>15</sup> Bu raviler gerek dînî ve ahlakî tutumları (adâlet) açısından gerekse rivayeti algı ve muhafaza yetenekleri açısından (zabt) araştırılarak çeşitli açılardan derecelendirmelere tabi tutulmuşlardır. Hadis Usûlü bir rivayetin ve içeriğinin (metnin) sağlamlığı ve güvenilirliğine dair yaklaşımları ve detayları konu alan bir ilimdir.<sup>16</sup>

Bu yaklaşımı ana hatlarıyla şu şekilde belirlemek mümkündür:

- Hadis usûlü/tenkidi bir rivayeti oluşturan iki esas yapıyı (isnad+metin) esas alır.
- İsnada ağırlık veren bir yaklaşımdır.
- Hadis usûlünün oluşturduğu terminoloji çoğunlukla isnad ve onun işleyişiyle ilgilidir.
- Hadis usûlünde yapılan kategorik sınıflamalar ( *sahih*, *hasen*, *zayıf*) ağırlıklı olarak ravi hususiyetleri göz önüne alınarak yapılmıştır.
- Hadis usûlünde metnin sıhhati onu nakledenin güvenilirliğiyle test edilmeye çalışılmıştır.
- Hadis usûlünün öncelik verdiği literatür ravilerin değerlendirmelerine ayrılan rical edebiyatıdır.<sup>17</sup>

Aslında hadis usûlünün ihtiva ettiği bu özellik, bugün elimizdeki mevcut literatüre ait kaynaklara bakıldığında rahatlıkla görülebilmektedir. Örneğin, erken dönem İslam literatürüne baktığımızda usulcülerin (Ehl-i re'y mensupları özellikle) rivayetleri değerlendirmede farklı bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir.<sup>18</sup> Benzer

---

<sup>15</sup> Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s. 406.

<sup>16</sup> Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s. 407; Hadis tenkidi kavramını daha geniş bir kavram olarak gören Ali Dere, bu tenkit yönteminin ortaya çıktığı dönemin yaklaşım , şart ve ihtiyaçları göz önünde bulundurulduğunda, özgün, kendi içinde tutarlı bir aşama olarak değerlendirir. A.y.

<sup>17</sup> Tabi ki klasik hadis usulünün bu içeriğini genişletmeye yönelik çabalar yok değildir. Yukarıdaki maddeler klasik döneme ait bir hadis usûlü eserindeki konu başlıklarıyla da çoğaltılabilir.

<sup>18</sup> Örneğin, Hanefî mezhebinin yaklaşımını görmek için bkz. İsmail Hakkı, Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 1994. Özellikle ikinci ve üçüncü bölüm.

şekilde metni önceleyen yaklaşımlar da gerek geçmişte olsun (Mu'tezile gibi<sup>19</sup>) gerekse günümüzde (son 2 yüzyıldaki hadise yönelik bir çok yaklaşımlar; modernistler, Ehl-i Kur'ancılar gibi,) hadis usûlünde ağırlıklı kazanmadığı ilk etapta gözlemlenmektedir.

Rivayetlerin isnaddan sonraki diğer önemli parçası olan metin (içerik) de tenkide tabi olmuştur. Hadislerin sunduğu içerik İslam düşüncesinin diğer bilgi kaynaklarının sunduğu içerikle karşılaştırılarak, bu rivayetlerin değerinin belirlenmesi ve yorumunun yapılmasına çalışılmıştır.<sup>20</sup> Bu noktada günümüz hadis araştırmalarında metin tenkidi kavramı, içerik karşılaştırması anlamındaki *arz* yöntemi ile benzer anlamda kullanılmaktadır. Ali Dere'nin işaret ettiği gibi, her ikisinde de bahse konu edilen rivayetin metni olsa da, metin kritiği/tenkidi Batı dünyasında gelişen ve daha ziyade bir metni dili, üslubu, geçirdiği tarihi süreç gibi açılardan inceleyen yöntemdir. Bu noktada Müslümanların arz yöntemindeki hedefi ve cevabını aradıkları sorular metin tenkidinden farklıdır.<sup>21</sup>

Rivayetlerin metinleri değerlendirilirken kullanılan "içerik karşılaştırması /tenkidi" çeşitli şekillerde yapılmaktadır. Bu *arz* türleri genelde şu şekilde sıralanmaktadır:

- Hadislerin Kur'an'a arzı
- Hadislerin Sünnete arzı
- Hadislerin Tarihi verilere arzı
- Hadislerin Akla arzı
- Hadislerin dile, örfе arzı.<sup>22</sup>

Her ne kadar hadis ilmi, tarih içerisinde bütün çalışmalarını bizi metne götürmeye vesile olan isnada teksif ettiği, asıl gaye olan metinler üzerinde

---

<sup>19</sup> Mu'tezile'nin hadise yaklaşımı için bkz. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara, 2004.

<sup>20</sup> Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s. 408.

<sup>21</sup> Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s. 408. Metin tenkidi kavramı ve Batı literatüründe bunun ifade ettiği anlam ileriki bölümlerde detaylı olarak ele alınacaktır.

<sup>22</sup> Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s. 408-417, bunlara dair örnekler için ilgili kısımlara bakılabilir. Daha değişik arz biçimleri için, Sünnetin İcmaa arzı, kıyasa arzı gibi, ed-Dumeydi, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, İstanbul, 1997. Kırbaçoğlu, metin tenkidinin esasları çerçevesinde bunu 16 maddeye kadar çıkarmıştır. Bkz. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 184-328.

hadisçilerden çok, başka alimlerin durduğu tespiti yapılsa da<sup>23</sup> metni anlamaya yönelik hadis ilimleri veya disiplinleri de yok değildir. Bunlar şu şekilde sıralanır:

- Dirâyetu'l-Hadis İlmi
- Fıkhu'l-Hadis İlmi<sup>24</sup>
- Garîbu'l-Hadis İlmi<sup>25</sup>
- Muhtelifu'l-Hadis İlmi<sup>26</sup>
- Esbâbu Vurûdi'l-Hadis İlmi
- Nâsih ve Mensuh İlmi.<sup>27</sup>

Hadislerin/rivayetlerin anlaşılmasına yönelik en yoğun çabayı hiç kuşkusuz, onlar üzerine yazılan şerhlerde görmektediriz. Hadis literatüründe şerhçiliğin dördüncü asırda Hattâbî (ö.388/998) ile başladığı söylenir.<sup>28</sup> Ancak Görmez'in de işaret etmeye çalıştığı gibi, şarihler, anlama faaliyeti bakımından küçümsenemeyecek muazzam bir çaba sarfetmekle beraber müstakil bir anlama yöntemi geliştirememişlerdir. Şarihlerin bir rivayeti ele alırken takip ettikleri yöntem genelde şu şekilde olduğu belirtilir:

- 1- Hadisleri dil ve gramer açısından tahlil etmek.
- 2- Hadislerde bulunan müşkil manaları tavzih etmek.
- 3- Hadislerde çıkarılan fikhî hükümleri istinbât etmek.
- 4- Anlayıcı ve savunmacı olmak, sorgulayıcı ve eleştirici olmamak.<sup>29</sup>

Bu açıdan bir rivayeti geleneksel hadis tenkidi yönteminin nasıl ele aldığını görmenin en iyi yolu ilgili rivayetin şerhlerdeki izahına bakmak olabilir. Biz de, örnek rivayetimizi ele alırken hadis şerhlerine ve diğer İslam literatürü kaynaklarına

---

<sup>23</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 96.

<sup>24</sup> Fikhî hadislerin değerlendirilmesini bir çok yönden ele alan bir çalışma için bkz. Mehmet Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek- Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara, 2000.

<sup>25</sup> Bu konuya dair yapılmış müstakil bir doktora tezi için bkz. Yavuz Akgül, "Garîbu'l-Hadis (Kaynak- Metod ve Muhtevası)", A.Ü.S.B.E, basılmamış doktora tezi, Ankara, 2006.

<sup>26</sup> Konuya dair yıllar önce yapılmış bir doktora tezinin kitaplaşmış hali için bkz. Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelefü'l-Hadis İlmi)*, İstanbul, 1982.

<sup>27</sup> Tüm bu sayılan ilim dallarına yönelik derli toplu bilgiler için bkz Mehmet Görmez, A.g.e, s.98-127; Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s.241-289. Özellikle Hadiste nâsih-mensûhla ilgili olarak bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih Mensûh*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay.,12, İstanbul, 1985.

<sup>28</sup> Mehmet Görmez, a.g.e, 78.

<sup>29</sup> Mehmet Görmez, a.g.e, 78-82.

başvurarak incelemeye çalışacağız. Bu sayede geleneksel yaklaşımın bir rivayeti nasıl değerlendirdiğini ve onla ilgili ne tür tetkik yaptığını sergileme imkanı bulacak, yeni yaklaşım ve metotlarla mukayese edebilme imkanına sahip olacağız.

Hadislerin sübûtu ve anlaşılmasındaki tüm çabaların sadece kendilerine muhaddis adı verilen bir zümre tarafından ortaya konulduğu gibi bir yanılgıya düşülmemesi gerekir. Bütün İslâmî ilimlerin temel kaynağı durumunda olan hadisler, farklı disiplinler içinde de değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Alan merkezli hadis tenkidi şeklinde isimlendirilebilecek bu yaklaşımla, farklı düşünce ve ilim alanlarında hadisler ele alınmaktadır.<sup>30</sup>

Aynı zamanda hicri ilk üç asırda gerçekleşen İslâmî ilimlerin teşekkülü döneminde hadis edebiyatının oluşumuna farklı yaklaşımların etkisi de gündeme gelmektedir.<sup>31</sup> Çeşitli alan sistematüğinden hareketle hadislerin nasıl değerlendirildiğini gösteren müstakil araştırmalar son dönem hadis tetkiklerine konu olmaktadır.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s. 417.

<sup>31</sup> İlimlerin teşekkülü ve bunun hadis edebiyatına etkisini ele alan Özpınar, Fıkıh, Kelam, Tefsir, Arap Dili ve Tasavvuf gibi ilmi disiplinlerden hadis edebiyatının nasıl etkilendiğini göstermeye çalışırken, hadisi ele alan farklı yaklaşımlara da değinir. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 83-115.

<sup>32</sup> Çeşitli alanların ve kişilerin hadise yönelik bakış açılarını ele alan araştırmalara örnek olarak şunlar zikredilebilir: Tartı Nevzat, "Hadislerin Tarihsel Boyutu", basılmamış doktora tez, ATAÜSBE, Erzurum, 2001; Özşenel Mehmet, "Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Re'y- Ehl-i Hadis Yaklaşımları, İmam Şeybânî", basılmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul, 1999; Demirci, Abdulkadir, "Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı", basılmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara, 2005. Uysal Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Konya, 2001; Yıldırım Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara, 2000; Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 1994; Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitâbiyat, Ankara, 2004; Güleç, Hüseyin, "Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadis Metodolojisi", basılmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara, 2002. Özmen, Ramazan, "Hanbeli Mezhebi Fıkıh Usulcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi", basılmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara, 2004; Bayraktutar, Muammer, "İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu", basılmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara, 2006.

Bu bağlamda hadislere ait kendi yaklaşımlarını geliştirmeye çalışan İslâmî disiplinlerden **Kelam** ve **Fıkıh** ilmi ön plana çıkmaktadır.<sup>33</sup>

Hadis tarihinde kelamcılar denildiğinde daha ziyade Mu'tezile kelamcılar kastedilmektedir.<sup>34</sup> Kelâmi açıdan tartışmalı olan rivayetlere yönelik farklı yaklaşımları görebileceğimiz bir çok erken dönem eserine ve bunların içinde yer alan örneklere sahibiz. Örneğin, İbn Kuteybe(ö.276/888), meşhur eseri *Te'vilu muhtelefi'l-hadis*'de kendisinin de içinde yer aldığı Ashâb-ı hadis'in hadislere olan yaklaşımını sergilerken, Ashâb-ı kelam ve Ashâb-ı re'yin yaklaşımlarını şiddetle eleştirir.

Konuyla ilgili Özpınar şu değerlendirmelerde bulunur: " Kelamcılarının, gerek ilim anlayışları, gerek bilgi kaynakları ve gerekse meselelerin çözümü için önerdikleri metotları, başta hadisçiler olmak üzere tasnif dönemi alimlerinin çoğunluğu tarafından İslâmî görülmemiştir. Çünkü kelamcılarının önerdiği metot, selefin sustuğu konularda kelâmî esas almaktı. Bu sebeple kelamcılar, kendi metotlarına uymadığı ya da aklî bulmadıkları gerekçesiyle bir çok hadis rivayetini tereddütsüz reddedebilmişlerdir."<sup>35</sup>

Kelamcılarla hadisçiler arasındaki tartışmaları gösteren bir çok malzeme klasik İslam literatürüne ait eserlerde yer almaktadır. Hatta bu o dereceye varmıştır ki, kelamcılar âlim dahi sayılmamıştır. Örneğin, İbn Abdillberr (ö.463/1070) hadisçilerin kelamcılar hakkındaki değerlendirmelerini şu şekilde sunar: " Her beldenin fıkıh ve hadis alimleri, kelamcılarının bid'at ehli olduklarında hem fikirdir. Bu sebeple de, alimlerin zikredildiği tabakât kitaplarında kelamcılar, alim olarak kabul

<sup>33</sup> Ali Dere, çeşitli alan sistematüğinden hareketle hadislerin nasıl değerlendirildiğini göstermesi bağlamında Kelam ve Fıkıh yanı sıra dil ve kültür bağlamında Arap dilindeki gelişime paralel olarak, haber metinlerinin kritiği, anlamlandırılması ve yorumunda farklı görüşlerin ve ekollerin ortaya çıktığına işaret etmektedir. Mevzu hadislerin tespitinde olsun hadis usûlünde yer alan dille ilgili konularda –tashif, tahrif, muhtelef gibi- olsun bu dil kritiğinin uygulandığını belirtmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s. 425-427; Ayrıca Kelam ilmi ile Fıkıh Usûlü arasındaki ilişkiye değinen bir çalışma için bkz. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

<sup>34</sup> Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 94; Örneğin yıllar önceki yaptığı *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara, 1981) başlıklı çalışmasında Talat Koçyiğit de nerdeyse kelamcıları Mu'tezile'ye hasretmiştir. Mu'tezile'nin hadise ve rivayetlere yaklaşımını ele alan doktora tezi için bkz. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitâbiyat, Ankara, 2004.

<sup>35</sup> Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 94; Yazar burada, Ahmed Emîn 'in *Duha'l-İslam*'ını kaynak olarak kullanarak bu yorumu yapmaktadır.

edilmemişlerdir. Bu kitaplarda sadece fıkıhçılar ve hadisçiler alim olarak yer almıştır."<sup>36</sup>

Aslında hadislerle ait kendi yaklaşımını en sistematik şekilde ortaya koyan **fıkıh ilmi** gibi gözükmektedir. Fıkıh ilminin bu yaklaşımını ortaya koyan bir çok çalışmada da bu durum gösterilmeye çalışılmıştır. Örneğin İsmail Hakkı Ünal hazırlamış olduğu doktora tezinde hicri ikinci asrın en büyük fıkıh ekollerinden olan ve İslam literatüründe Ehl-i re'y olarak takdim edilen Hanefî mezhebinin hadis metodunu ve Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışını ortaya koymaya çalışırken, hadis tercihinde ve tefsirinde Ebû Hanîfe ve talebelerinin dikkate aldığı unsurları sıralamakta, aynı zamanda erken dönem İslam'ında hadislerin tespitinde ve anlaşılmasında farklı yaklaşımlara işaret etmektedir. Modern birçok çalışmada da sürekli kullanılan metin tenkidi prensipleri altında sıralanan bazı yaklaşımların erken dönem kaynaklarını göstermesi açısından da onun bu değerlendirmeleri çoğu çalışmada referans olmaktadır. Ebû Hanîfe ve talebelerinin uyguladıkları prensipleri, İsmail Ünal, şu şekilde sıralamaktadır:

- Kur'an'a uygunluk (Kur'an'a arz),
- Akla uygunluk,
- İnsana verilen değer,
- Kolay ve maslahat uygun olanı tercih,
- Maksada uygun olanı tercih,
- Örfе uygunluk,
- Zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alma.<sup>37</sup>

Hadis ilmi ve usûlünün kendisine has müstakil bir anlama yöntemine sahip olmadığını, bu ilimlerin hadisin sahîhini sakîminden ayırmakla ilgilendiğini dile

---

<sup>36</sup> İbn Abdîlberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, II, 117; ayrıca bkz. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 96.

<sup>37</sup> İsmail Hakkı Ünal , *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s.83-122. Ayrıca diğer fikhî mezheplerin hadise yaklaşımlarına dair yapılan ülkemizdeki müstakil çalışmalar için bkz. Güleç, Hüseyin, "Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadis Metodolojisi", basılmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara, 2002. Özmen, Ramazan, "Hanbeli Mezhebi Fıkıh Usulcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi", basılmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara, 2004; Bayraktutar, Muammer, "İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu", basılmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara, 2006; Demirci, Abdulkadir, "Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı", basılmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara, 2005.



getiren çalışmalarda, hadis yorumcularının, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında başvurduğu metodolojinin zorunlu olarak Usûl-i Fıkh olduğuna işaret edilir. Nitekim bu noktada Usûl-i Fıkhın İslâmi ilimler içinde, gerek bilgi felsefesi (epistemoloji) bakımından, gerekse anlama ve yorumlama (semantik ve Hermenötik) bakımdan müstakil ve kısmen de olsa mütekamil bir metodoloji geliştiren tek disiplin olduğu söylenmektedir.<sup>38</sup>

Ancak sünnet ve hadisi anlamak ve yorumlamak için bir metodoloji olarak başvurulmuş Usûl-i Fıkhın bu iş için yeterli olmadığını da belirten Görmez, Usûl-i Fıkhın anlama yöntemi hakkında şunları söyler: " Usûl-i Fıkhın anlama yöntemi genel anlamda bir anlama ve yorumlama biçimi değil, külli ve cüzî delillerden hüküm istinbâtını esas aldığından, bir kanun yorumlama ve tahlil tarzıdır... netice itibariyle Hadis İlimleri içinde, Sünnet ve Hadisi anlamaya ve yorumlamaya yönelik bir metodoloji oluşmadığı gibi, Sünnet ve hadisi anlamak ve yorumlamak için bir metodoloji olarak başvurulmuş Usûl-i Fıkh da bu iş için yeterli olmamıştır. Binâenaleyh, yeni bir metodolojiye duyulan ihtiyaç kaçınılmazdır."<sup>39</sup>

Şimdi de rivayetlerin/hadislerin sübûtuna ve anlaşılmasına yönelik geleneksel yaklaşıma, özellikle son iki yüzyılda gerek Oryantalist batılı araştırmacılar gerekse Müslüman araştırmacılar tarafından yapılan eleştirilere ve sunulan alternatif yaklaşımlara kısaca bir göz atalım.

#### **IV- Rivayetleri Değerlendirmede Geleneksel Yaklaşıma Yöneltilen Son Dönem Eleştirileri**

İslam kültür tarihi boyunca diğer kültürlerle ve dinlere mensup kimselerin İslam kültür mirasının çeşitli alanları üzerinde araştırmalar yapıp, Müslüman kaynakları ve disiplinleri hakkında eleştiriler dile getirmesi fazlaca alışıldık bir şey değildi. Müslüman düşünürlerin kendi dinlerinin temel kaynaklarına yönelik yapılan değerlendirmelere yaklaşımlarında, hadis ve onun çevresinde oluşan literatürü ele alışları önemli bir yer tutuyordu.

Modern dönemde geleneksel hadis disiplinlerinin ve hadis tenkidi yönteminin temel vurgularına yönelik itirazlar, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerek

---

<sup>38</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 137.

<sup>39</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 316-317.

Müslümanlar gerekse oryantalistler<sup>40</sup> tarafından dillendirilmeye başladı. Genelde Hadisin tarihsel bir kaynak olarak güvenilirliği konusunda batılı anlamdaki ilk ciddi itirazlar Alois Sprenger (ö.1893)'le başlatılır. Daha sonra bunları Muir(ö.1905) ve Goldziher (ö.1921) takip ettiği belirtilir.<sup>41</sup> Batıdaki hadis araştırmalarında önemli bir yere sahip olan Goldziher, hadise yönelik olarak tarihsel ve eleştirel bir metodu *sistematiik olarak* uygulayan ilk kişi olarak görölmektedir.<sup>42</sup> Yirminci asrın ortalarında ise Joseph Schacht (ö.1969) fikhî hadisleri incelerken hadislerin menşei ile ilgili Goldziher'in dile getirdiği tarzda onların erken dönemin ürünleri olmayıp sonradan uydurulmuş olabileceği yönünde bir kanaate ulaştı. Ancak onun hadislerin isnadlarından hareketle, rivayetin menşeinin tahmin edilebileceği yönündeki değerlendirmeleri ve müşterek ravi (*common link*) gibi kavramları dile getirmesi, kendisinden sonraki araştırmacılar için ilham kaynağı olmuştur.<sup>43</sup>

Müslüman araştırmacıların geleneksel hadis tenkidine yönelik itirazlarında oryantalistik araştırmalardan ne kadar etkilendikleri hususu tartışma konusu olmaya devam etse de, ele aldıkları bazı konularda benzerliğin olması kaçınılmazdır. Çağdaş İslam düşüncesinde geleneksel hadis tenkidi sisteminin bir rivayeti değerlendirmede yeterli olup olmadığı ve bugün elimizdeki mevcut rivayet malzemelerinin nasıl bir prosedürle kayda alındığına dair meselelere yönelik ilk ciddi itirazlar, belki de hiç beklenmedik şekilde İslam coğrafyanın en uç noktalarından biri olan Hint-alt kıtasından geldi.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Klasik Oryantalizmi genelde İslamî disiplinlerle özelde hadisle ilgilenmelerine sevk eden amillere dair bir çalışmada çeşitli boyutlarıyla mesele ele alınmıştır. Biz bu noktada siyasi, ideolojik, ekonomik ve sömürgeci hedeflerle hadise yönelik yaklaşımları göz ardı etmesek de çalışmamızın kapsamı dışında bırakmak böylesi bir çalışmada daha uygun gözükmeiştir. Konuyla ilgili çalışma için bkz. Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslamiyat*, III, (2000), sayı 1, s. 11-31.

<sup>41</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, s.84-85.

<sup>42</sup> Brown, *Rethinking*, s.84; Goldziher'in konuyla ilgili temel çalışması onun, *Muhammedanische Studien*'in özellikle 2. cildidir ki ona dair değerlendirmeler üçüncü bölümde ele alınacaktır.

<sup>43</sup> Üçüncü bölümde Oryantalistik yaklaşımların sınıflandırılmasında batılı araştırmacıların ne tür bir katkı sağlayabileceği detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Juynboll'un çalışmaları ve bu yöntemi uygulayan diğer çalışmalarda belirtilebilir.

<sup>44</sup> Gerçi Hint alt kıtasına giden misyoner şarkiyatçıların İslam'ın zayıf noktalarını tespit edip Müslüman alimleri buna inandırmayı amaç edindiklerine dair tespitlerde mevcuttur. İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s.79.

Geleneksel hadis tenkid sistemine dair yapılan tenkitlerin başında, İslam geleneğinin ilk dönemlerinde muhtemelen bir sorun olarak görülmeyen şifahi geleneğin kayda geçirilmesindeki yaşadığı uzun süreç gelmektedir. Klasik hadis literatüründe hadis rivayetinin en azından hicri birinci yüzyıl boyunca esas olarak sözlü olduğu şeklinde bir tablo çizilmektedir.<sup>45</sup> Yazılı kaynaklar derlendikten sonra bile sözlü nakil bir ideal olarak muhafaza edilmekteydi. Bu sistemde şifahilik bir kusurdan ziyade bir üstünlüktü.<sup>46</sup> XIX. yüzyıl en azından batıdan daha doğrudan etkilenen Müslümanlar arasında şifahi olanın yazılı kanıt üzerindeki bu tarz bir üstünlüğünün değişimine sahne oldu. Batılı tarihçiler, sözlü naklin güvenilirliğinden şüpheye düşerek *belgeli delil* talebinde bulundular. Bundan dolayıdır ki ilk dönem Avrupalı İslam araştırmacıları geç yazıya geçirilmeyi hadis literatürünün bir kusuru ve bozulmanın temel kaynağı olarak görmekteydiler.<sup>47</sup>

İlk dönem hadis nakline ilişkin oryantalist tenkidin ana unsurları, Hint-alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö.1898)'dan başlayarak, Müslümanların hadis tartışmaları gündemine girdi. Ahmed Han, Muir(ö.1905)'e cevabında kayda değer hadis yazımının hicri birinci asırda ortaya çıkmadığını kabul etmekte, ancak Muir'in hadis ravileriyle ilgili kötü niyetli aşırı yorumlarını kabul etmemektedir.<sup>48</sup> Ayrıca o, hadis ravilerini temelde iyi niyetli kişiler olarak telakki etmekte, hadis literatüründeki bozulmayı önceden planlanmış bir ameliye olarak görmemektedir.<sup>49</sup> İlk dönem hadis naklinin kusurlu yapısı üzerindeki vurgular benzer şekilde Mısır'daki hadis inkarcılarının da ana temasını oluşturmaktaydı.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Hadis usûlü kitaplarında hıfzın yazıya üstünlüğü gibi konularda bu durum açıkça görülmektedir. Hadislerin yazılmasıyla ilgili tartışmalar ve örnekleri için bkz. Talak Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.26-68; Fuad Sezgin'in İslam'ın bidayetinden beri yazılı nakle önem verildiğine dair görüşleri, diğer görüşlerle beraber üçüncü bölümde ele alınacaktır.

<sup>46</sup> Örneğin hicri altıncı asrın alimi İbnu'l-Cevzî (ö.597) halen hadislerin şifâhî naklin önemine vurgu yapmaktadır. İbn Cevzî, *el-Hass alâ hıfzı'l-ilm ve zikri kibâri'l-huffâz*, Beyrut, 1985, s. 11; daha fazla bilgi için bkz. Michael Cook'un, "The Opponents of the Writing of Tradition", s. 437.

<sup>47</sup> Brown, *Rethinking*, s.88

<sup>48</sup> Ahmed Han'ın Sir William Muir'in hadis literatürüne yönelik değerlendirmelerine dair bir çalışma için bkz. Guenther, Alan M. "Response of Sayyid Ahmad Han to Sir William Muir's Evaluation of *ḥadīṭ* Literature." *OM XXI n.s. (LXXXII)*, 1, (2002): 219-254.

<sup>49</sup> Brown, *Rethinking*, s.88

<sup>50</sup> Juynboll, *Authenticity*, s.115.

Hadislerin erken dönemden itibaren yazılmadığına yönelik eleştiriler iki farklı açıdan itiraza uğramıştır. Muhafazakar hadis araştırmacıları bu itirazlara cevaplarında, hadis naklinin geleneksel tasvirini savunmakla yetinmişlerdir. Buna göre sözlü nakil sadece güvenilir değil, aynı zamanda mücerret yazılı dokümandan daha üstündür. Dahası hadisın sözlü naklinin güvenilirliği Arapların kayda değer hafıza gücüyle garanti altına alınmıştır.<sup>51</sup>

Bir diğer açıdan meseleyi ele alan araştırmacılar yazılı kayıtların bulunması yönündeki çağdaş itirazları kabul edip, gerçekte hadislerin de erken dönemden itibaren yazıya geçirildiğini ileri sürmektedirler. Bu konuyla gerek oryantalist gerekse Müslüman araştırmacılar yakından ilgilenmişlerdir. Örneğin, Nabia Abbott, Fuad Sezgin ve Mustafa A'zami bu konuyla ilgili yoğun çalışmalar yapmıştır.<sup>52</sup>

Geleneksel hadis tenkidine dair yapılan itirazlardan muhtemelen en kapsamlı ve olayın özüne yönelik olanı, hadis ulehasının keşfedip geliştirdiği belirtilen isnad sisteminin yapısına yönelik olanıdır. Nitekim klasik hadis usûlünün temel yapı taşı olan isnad sisteminin yeterliliği, hadis ve sünnetle ilgili tartışmalarda en sistematik itirazların yapıldığı bir alan olmuştur. XIX. yüzyılda ortaya çıkan hadise muhalif tavırlarda Kur'an'ın tek başına yeterli olduğu yönündeki eğilimler İslam coğrafyasının Hint alt kıtasında ve Mısır'da ağırlık kazanmaya başladığında, hadis ve sünnete yönelik itirazlarda bu malzemeyi oluşturan sistemin zayıflığı noktası İslam kültür tarihinde hiç olmadık bir sertlikle ifade edilir olmaya başlamıştır. Geleneksel hadis sisteminin zayıflığına yönelik kanaatler, klasik hadis usûlünün sonuçları olarak gördükleri muteber hadis mecmualarındaki eksikliklerle şekilleniyordu.

Aslında geleneksel yaklaşıma göre de, büyük oranda hadis uydurulduktan sonra hadis ilmi bu probleme reaksiyon olarak yavaş yavaş gelişmişti. Formel bir hadis tenkidi sistemi, ancak hadisın bütünlüğü, teolojik ve politik bölünmelerle, büyük çapta hadis uydurulmasıyla ve peygamberin söz ve davranışlarına şahsen tanık olan sahabe neslinin ölümüyle tehdit edildiğinde kaçınılmaz olmuştu.<sup>53</sup> Tüm bu endişelerin neticesinde hadislerin sistematik olarak yazıya geçirilmesi ve bu işlem esnasında hadis malzemelerinin bir sistem çerçevesinde toplanabilmesi için isnad sistemi

---

<sup>51</sup> Brown, *Rethinking*, s.90. Konuyla ilgili kaynaklara zikredilen yerlerden bakılabilir.

<sup>52</sup> Brown, *Rethinking*, s.90,

<sup>53</sup> Brown, *Rethinking*, s.93.

resmen kullanılmaya başlamıştır. İsnad sisteminin ne zaman resmen kullanılmaya başladığına yönelik hadis literatüründe yoğun bir tarihleme çabası gözükmemektedir.<sup>54</sup>

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında hadis usûlünün temel vurgusu olan isnadın güvenilirliğinin, hadisin sahihliğinin garantisi olduğu aksiyomu, çok güvenilir olduğu düşünülen hadis koleksiyonlarındaki anormalliklere işaretle zayıflatılmaya çalışıldı.<sup>55</sup> Buradan hareketle muhaddislerin temel hatalarının, metin tenkidini ihmal etmek olduğu argümanı ilk önce Hint alt-kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö.1898) tarafından, Mısır'da Reşid Rıza (ö.1935) ve Muhammed Tefvik Sıdkı (ö.1920) tarafından dile getirilmiştir. Bu argüman bir çok hadis karşıtı olduğu düşünülen kimse tarafından benimsenmiştir. Muhaddislerin hadislerin metnini tamamen görmezden gelecek kadar naklin sadece ittisali ve ravilerin adaletiyle ilgilendiklerine ve dahili veya tarihsel kanıta dikkat etmede başarısız olduklarına ilişkin değerlendirmede, hadislerin nakli konusunda şüphe duyan kimseler Seyyid Ahmed Han'ı takip etmiştir.<sup>56</sup>

Hadis tenkidi yönteminin sonuçlarını tümüyle olumsuz gören modern zamandaki hadis muhalifleri, yine de tüm hadisleri gözden çıkarmayıp onlardan sağlıklı bir şekilde istifade edilip edilemeyeceği konusunda görüşler ileri sürmekten geri kalmamışlardır. Klasik hadis tenkidinin yetersizlikleri ıslah edilerek, hadislerin metnini akıl veya tarihsel açıdan bir değerlendirmeye tabi tutulabilirliği gündeme getirilmiştir. Ancak modern hadis muhalifleri arasında bu zararın onarılamayacağı ve asla sahih hadisin tespit edilemeyeceği görüşünde olanlar da çıkmıştır.<sup>57</sup>

Geleneksel hadis tenkidi sisteminin, metin tenkidini esas almadığının yanı sıra, onun geliştirdiği *ricale* dayalı sistemin de kusurlu olduğu ileri sürülmüştür. Seyyid Ahmed Han'dan başlayarak birçok ulema, *rical* hakkında elde edilen malumatların

---

<sup>54</sup> İsnadın başlangıcına yönelik tarihlendirmelerle ilgili gerek batılı gerekse Müslüman araştırmacıların tespitleri farklı tarihi dilimlere işaret etmektedir. İsnadın başlangıcına yönelik farklı tarihlendirmeler için bkz. Juynboll, *Muslim Tradition*, s.18-22; Juynboll, "the date of the Great Fitna", *Arabica*, 1973, s.142-159; A'zami, *on Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad, 1985 özellikle 8. bölüm, A'zami, *Studies in Early Hadith Literature*, 6. bölüm.; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.176-181; Robson, James "The *Isnâd* in Muslim Tradition." *GUOST* 15 (1953-54): 15-26

<sup>55</sup> Hint-alt kıtasındaki ve Mısır'daki önde gelen hadis muhaliflerinin, hadise olan inançlarının zayıflamasında klasik hadis mecmualardaki hadislerin etkileri için bkz. Brown, *Rethinking*, s.95.

<sup>56</sup> Örneğin, Çerağ Ali, Ahmed Emin, Ebu Reyze bu kanaate katılmaktadırlar. Bkz. Brown, *Rethinking*, s.97.

<sup>57</sup> Görüşler için bkz. Brown, *Rethinking*, s.97-98.

güvenirliliğinin kesin olamayacağı ve bir kimseyi tam anlamıyla tanımanın güçlüğü konusundaki itirazlarını dile getirmişlerdir. Ravileri değerlendirmenin yegane yolunun onlara ait biyografik haberler olduğunu, bu haber çeşitlerinin de hadisin diğer dalları gibi zayıflık ve bozukluğa maruz kaldığı belirtilmektedir.<sup>58</sup>

Birçok hadis metninin uydurulduğuna yönelik İslam tarihi boyunca yapılan tespitler, sadece hadis muhaliflerinin katıldığı bir husus olmayıp hadis taraftarlarının da kabul ettiği bir realiteydi. Ancak XIX. yüzyılda hadislere menfi anlamda yaklaşanlar benzer şekilde isnadların da metinler gibi uydurulduğu tezini kuvvetle savunmaya başladılar.<sup>59</sup>

Klasik hadis tenkit sistemine yönelik bu eleştiriler, tabi ki karşılıksız kalmamaktaydı. Bir çok hadis taraftarı yukarıda çok kısaca belirtmeye çalıştığımız eleştirilere gerek aynı bölgeden gerekse İslam coğrafyasının değişik bölgelerinde cevaplar yazmaktaydılar.<sup>60</sup>

Çalışmamıza bir giriş mahiyetinde XIX. yüzyıldan itibaren gerek Müslüman gerekse oryantalist araştırmacılar tarafından hadis ve sünnet etrafında yapılan tartışmalarda klasik hadis usulünün hangi alanlarına yönelik itirazların yöneltildiğini göstermeye çalıştık. XIX yüzyılın ikinci yarısından itibaren süregelen zaman diliminde başlangıç itibariyle Hint-alt kıtasında ve Mısır'da eş zamanlı olarak başlayan hatta oryantalistlerinkiyle beraber ivme kazanan bu tür eleştiriler ülkemizde de yankı bulmuştur.<sup>61</sup> Aslında yukarıda çok kısa atıflar ve alıntılarla belirtmeye çalıştığımız geleneksek hadis tenkid yöntemine yönelik eleştirilerde şu hususlar tartışmaların başladığı zamandan beri ön plana çıkmaktadır.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Brown, *Rethinking*, s.98

<sup>59</sup> Örneğin Hint-alt kıtasında Cayracpûri bunlardan biridir.Bkz. Brown, *Rethinking*, s.98.

<sup>60</sup> Örneğin Hint-alt kıtasında es-Silefi, Mısır'da Mustafa es-Sıbâi zikredilebilir.

<sup>61</sup> İbrahim Hatiboğlu, modernleşme sürecinde olayı ele alırken Mehmed Akif ve Musa Carullah'ı modern Türkiye'de sünnet ve hadisle ilgili tartışmalar bağlamında ele almıştır.

<sup>62</sup> Son 150 yıllık hadis ve sünnet üzerinde çağdaş Müslümanların yapmış olduğu tartışmaların detaylarını ve ele aldıkları konuları göre bilmek için şu çalışmalara bakılabilir. Juynboll, Gautier H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature – Discussions in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1969; Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: UP, 1996; İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul,2004.

- 1- Hadislerin ilk birinci asır içerisinde şifahilikten kurtulup yazılı kayda geçirilmediği.
- 2- İsnad uygulamasının uzunca bir zaman geçip yoğun uydurma faaliyetlerinden sonra sistematik uygulanmaya başlaması.
- 3- Metin tenkidinin göz ardı edildiği.
- 4- Ricalin güvenilirliklerine dair toplanan bilgilerin sağlıklı bilgiler olmadığı.
- 5- Hadis metinlerinin uydurulduğu gibi isnadlarında çok rahatlıkla uydurulabileceği.<sup>63</sup>

Belirtilen bu hususların günümüzdeki hadis/sünnet tartışmalarında hala canlılığını koruduğunu görmekteyiz.<sup>64</sup>

### **Alternatif Önerilerin İçeriği**

Klasik hadis usûlüne yönelik eleştirilerin dışında, nasıl bir hadis metodolojisi oluşturulması gerektiği yönünde de teklifler sunulmuştur. Biz burada Hayri Kırbaçoğlu'nun bir seri halinde yayına sunduğu hadis/sünnetle ilgili çalışmalarından sonuncusu olan *Alternatif Hadis Metodolojisi* adlı eserinde dile getirdiği hususlar çerçevesinde konuya kısaca değineceğiz.<sup>65</sup> Bu arada yeni yapılmış birkaç çalışmada değinilen hususlar da yeri geldikçe dile getirilecektir.

Neden bir alternatif hadis metodolojisi yazılması gerektiğini, "egemen hadis usûlü uyarınca, hadis rivayetlerinin sağlamını çürüğünden ayırmak için bugüne kadar yapılan çalışmalar, tatminkar olmaktan uzaktır. Bunun en açık ispatı ise, gerek ortaçağda gerekse son yüzyıllarda ve günümüzde hadis rivayetleri etrafında gerçekleşen tartışmaların hiçbir zaman tatminkar bir sonuca ulaşmamış olmasıdır." sözleriyle dile getiren Kırbaçoğlu, "hadis meselesinin hala çözülmemiş" olmamasını klasik hadis usûlünün yetersizliğine bağlayarak yeni bir hadis usûlü metodolojisinin

---

<sup>63</sup> İftihar Zaman, a.g.e, iv, Yazar hadis literatürü tarihinin anlaşılmasında üç ana konunun anahtar konular olarak görmektedir. Bunlar i)hadislerin gerçekte ne zaman yazıya geçirildiğiyle ilgili faraziyeler, ii)"sünnet" kavramı, iii) isnadın başlangıç tarihi. Aslında bu üç temel problemten bir ve üçüncüsü nispeten biraz daha klasik hadis usûlünün konusuyla alakalıdır ve tümü de erken dönem faaliyetlerinin tarihlendirmesine yönelik çalışma gerektiren konulardır.

<sup>64</sup> Bununla ilgili olarak hadis ve sünnet alanında yapılan bir çok sempozyum örnek olarak zikredilebilir.

<sup>65</sup> Kırbaçoğlu'nun bir seri halinde yayınlamaya başladığı ilk üç eserine yönelik eleştirel tanıtımlar da yazılmıştır. Bunlardan kayda değer olan bir tanıtım ve eleştiri için bkz. Murtaza Bedir, Kitâbiyat ( kitapların tanıtıldığı bölüm) *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 9 2003, ss.111-128.

zarûretine işaret etmektedir.<sup>66</sup> Zihniyet ve Metod başlığı altında, alternatif hadis metodolojisinin temel özelliklerinin ne olup olmadığını dile getirdikten sonra, hadis rivayetlerinin bilgi değeri (epistemoloji), kaynak bilincinden kaynak metodolojisi gibi konuları ele alır. Tanımlar ve kavramları ele aldığı dördüncü bölümde, klasik hadis usûlünde yer alan temel kavramları –mütevatir, sahih, zayıf, mevzû', matrûk, sahâbe, adalet, zapt, telkîn, ref', gibi klasik usûldeki kavramları- ele alıp değerlendirirken, buna dair gerek klasik İslam literatüründeki farklı bakış açılarını gerekse kendi ilavelerini eklemeye çalışır. Bunu yaparken klasik hadis usûlünde yer alan bu kavramların değiştirilmesine yönelik herhangi bir teklifte bulunmaz.<sup>67</sup>

Kırbaçoğlu'nun çalışmasıyla ilgili olarak üzerinde daha çok duracağımız konu, beşinci bölümde ele aldığı, eserinin ana gövdesini oluşturan ve teorinin ötesinde, pratik hadis çalışmalarında uygulama alanı bulacak olan teknikler kısmıdır. Nitekim yazar, bu bölüme nerdeyse çalışmasının yarısını teşkil eden 200 sayfalık bir yer ayırmıştır.<sup>68</sup>

Herhangi bir kaynakta bir hadisle karşılaştığımızda yapılması gereken nedir? Sorusuna cevap sadedinde yapılması gereken incelemenin, isnad ve metin incelemesi olduğuna işaret ettikten sonra, bu işlemin nasıl yapılacağını üç ana başlık altında ele alır: a)İsnad tetkiki, b)Metin tetkiki, c)Metin tenkidi.

### **İsnad Tetkiki:**

İsnadın günümüz hadis araştırmalarının da belirleyici unsuru olduğunu belirtirken, "herhangi bir hadis, kaynağının musannifi tarafından bir isnadla Hz. Peygamber'e kadar dayandırılmıyorsa, onun hadis olma ihtimalini araştırmak için ciddiye bile alınması doğru değildir." demektedir.<sup>69</sup> Bu noktada isnada sahip olmayan İslam literatüründeki bir çok hadis olarak nakledilen sözün araştırılmaya değer bir yönü teknik anlamda olmamaktadır.

Bir hadisin isnadının incelenirken teknik anlamda nelere dikkat edilmesi gerektiği noktasında çeşitli maddeler sıralar. Burada yazarın söylemek istediği, temel hadis kaynaklarında veya isnadı sistemli kullanan herhangi bir kaynakta yer alan

---

<sup>66</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 15-16, 20.

<sup>67</sup> Bu noktada klasik hadis usûlünde fazlaca üzerinde durulmadığını düşündüğü kavramları da ele alır; *telkîn, ref'* gibi. Bkz.138-140.

<sup>68</sup> Kırbaçoğlu, a.g.e, 143-334.

<sup>69</sup> Kırbaçoğlu, a.g.e, 143.



rivayetden ziyade, bir kimsenin hadis şeklinde karşısına çıkan bir rivayete nasıl yaklaşması gerektiğine dair bir tavır geliştirmesine yönelik gibi gözükmetedir.

1- Kaynak ve isnad sorgulaması: Bir hadis rivayetinin herhangi bir kaynakta yer alıp almamasını araştırmayı ve bu kaynak araştırmasının hadis literatürü dışında bir kaynakta da yer alabileceğini belirtirken, bu noktada önemli olanın rivayetin bir müellif tarafından isnadla Hz. Peygamber'e dayandırılmasıdır.<sup>70</sup>

2- İsnadların derlenmesi (bütünlük): Bundan kastedilen bir hadisin bütün tariklerinin bir araya getirilmesidir. Bu yöntemi, klasik kültürde Taberî (ö.310/922) ve Tahavî (ö.321/933) gibi alimlerin bazı eserlerinde uyguladığına işaret edilir.

3- İsnadların kronolojik gelişiminin incelenmesi: Bir hadisin bütün isnadları bir araya getirilirken kronolojik sıralamanın takip edilmesinin, birbirinden 'bağımsız' olan isnadlarla, bir isnadın farklı kaynaklara dağılması sonucunda çoğalan 'paralel' isnadların teşhisinin mümkün olması, ilk dönem kaynaklarında kusurlu olan isnadların daha sonraki kaynaklarda kusurlarının giderilmesi -ref' olgusu-, bazı isnadların başlangıçta yer almayıp geç dönem kaynaklarında yer almasının, ilk dönem kaynaklarında bunun bilinmediğini düşünmenin güç oluşu, hadislerin kronolojik sırayla kaynaklarda artması veya eksilmesinin tespiti, isnad şemalarının çıkarılmasının sağlayacağı faydalardan olarak belirli bir coğrafyanın veya bir mezhebin ürünün olup olmadığını göstermesi, isnad şemaları sayesinde bazı ravilerin kimliklerinin doğru tespiti gibi bazı noktaların aydınlatılmasında önemli ip uçları vereceğini belirtir.<sup>71</sup>

4- Raviler hakkında biyografik bilgilerin toplanması: Ravilerle ilgili biyografik malumatların yer aldığı kaynakların bilinçli şekilde kullanılması gerektiği, mezhep taassubundan kaynaklanabilecek hususların, ravilerin doğum ölüm tarihlerindeki aşırı değişmelerin, buna dair yer alan bazı hilelerinde farkında olunması gerektiğine işaret eder.<sup>72</sup>

5- Cerh-ta'dil bilgilerinin dökümü: Bir ravinin rivayeti konusunda güvenilir olup olmadığına dair ifadelerin derlenmesidir. Bu noktada yazar, birbirini tekrar eden cerh-ta'dil ifadelerinden kaçınmak için erken dönem kaynaklarının kullanılmasını

---

<sup>70</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 148.

<sup>71</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 149-152.

<sup>72</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 152-153.

önerir. Bu alanın öznelliğinin de bilinmesinin cerh-ta'dil ifadelerinin sorunlarını görmek açısından önemli olduğuna vurgu yapar.<sup>73</sup>

Tüm bu çalışmalardan sonra yazar altıncı maddede isnad tetkikinin sonuca bağlanmasını şu şekilde açıklar: "Bu durumda raviler güvenilir, vefat tarihleri itibariyle aralarında bilgi alış veriş mümkün fiilen de gerçekleşmiş görünüyorsa, isnadın sahih veya hasen olduğuna hükmedilir. Varılan sonucu ifade ederken de, bunun sadece isnadla ilgili olduğunu vurgulamak ve 'isnad sahihtir' şeklinde açık ve anlaşılır bir ifade kullanmak gerekir." Isnadın sahih olmasının ilgili rivayet için nihai karar olmadığını, bu kararın metnin de incelenmesinden sonra verilmesi gerektiğini belirtir.<sup>74</sup>

Aksi oluşması durumunda, yani isnadların tetkikleri sonucunda güvenilirmez oldukları ortaya çıktığında, aynı şekilde, bu hadisin isnadı zayıftır veya mevzûdur, demek ve bu surette hadis hakkındaki nihai hükmün metin tenkidinin de yapılmasından sonra verileceğine işaret edilmesinin gerekliliğini belirtir.<sup>75</sup>

Kırbaçoğlu, klasik hadis usûlünde isnad tetkikine dair oldukça fazla mesai harcadığını göz önüne alarak "Teknikler" bölümünde isnad ve metin tetkikine 20 küsur sayfa ayırırken kendisinin ısrarla üzerinde durduğu, önceki çalışmalarında da sürekli dile getirdiği metin tenkidine 180 küsur sayfa yer ayırır ve bu da onun alternatif hadis metodolojisinde metin tenkidine verdiği önemi gösterir ki bu durumu kendisi şu soruya verdiği cevapta açıklar: "Niçin 'ağırlıklı' olarak metin tenkidi?"<sup>76</sup>

### **Metin Tetkiki:**

Hadislerin metinleri incelenirken atılması gereken adımları ve yapılması gereken işlemleri maddeler halinde sıralayan Kırbaçoğlu, ilk olarak ilgili rivayetin mevcut kaynaklar çerçevesinde kronolojik bir sıraya konulmasını teklif eder. Bunu yapmadaki amaç, bir metnin uğradığı değişiklikleri/gelişmeyi görmemizi sağlamaktır. Yapılan modern çalışmalarda genelde bir hadisin ilk kaynaklarda oldukça kısa iken,

<sup>73</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 154-165. Ayrıca yine yazarın Cerh ve ta'dil problemlerini ele aldığı bir önceki çalışmasındaki ilgili bölüme bakılabilir. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, 1999, 147-245.

<sup>74</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 166.

<sup>75</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 166.

<sup>76</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 171.

zaman içinde metnin yeni unsurlarla genişlediğine işaret ettikten sonra, bu olgunun araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlandığını; bazılarının orijinal metnin "en kısa" metin olması gerektiğini, bir başka grubun ise orijinal metnin aslında "en geniş" metin olduğu, daha sonraki ihtisar, taktî gibi uygulamalarla metnin kısalmış olabileceği kanaatinde olduğunu belirtir. Yazar birinci grubun iddiasını daha makul görmekte, ikinci grubun görüşünü ise, "ikinci grubun iddiasının doğru olabilmesi için en eski kaynaklarda yer alan metnin en uzun metin olması gerekmektedir ki; şu âna kadar bu iddiayı doğrulayan bir araştırmaya biz muttali olmuş değiliz." sözleriyle değerlendirmektedir.<sup>77</sup> Bu konudaki temkinli bakış açısını da eklemeyi ihmal etmemektedir. Ancak bu aşamada böylesi bir olgunun farkında bile olmanın önemli bir adım olduğunu düşünmektedir.

- Metin tetkikiyle ilgili dile getirdiği bir diğer husus, bir konudaki tüm rivayetler arasında yapılacak bir mukayeseyle hepsinde mevcut olan ortak unsurların tespit edilmesidir.<sup>78</sup>

- Metinler arasında ortak paydanın bulunmadığı durumda ise, mevcut unsurların zaman, mekan ve mantık kriterlerine göre incelenmesiyle, bütün metinlerden tek bir metin oluşturmak için *hadisin yeniden inşâsını*<sup>79</sup> yapmayı teklif eder. Bunu yaparken, hadislerde söz konusu edilen olay veya fikirle ilgisi olmayan unsurların, idrac, ziyade, noksan gibi müdahalelerin tespit edilmesi gerektiğine işaret eder.<sup>80</sup>

- Yazarın metin tetkikiyle ilgili olarak değindiği bir başka husus, hadis metinlerinde orijinal olan ve olmayan unsurların tespiti için Arap dilinin dil ve üslup özelliklerinden istifade edilmesidir. Arap dili ve edebiyatındaki gelişimi bilmenin önemini, özellikle de Hz.Peygamber dönemi dil ve üslubunu bilen kimselere ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bunun orijinal hadis metinlerine ulaşmada katkı sağlayacağını düşünmektedir.<sup>81</sup>

- Tek bir hadis metni inşasının faydalarına değinen Kırbaçoğlu, problemli gözüken pek çok rivayetin sebeb-i vurûdunun bu şekilde ortaya çıkarılabileceğini,

<sup>77</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 167. Bu konudaki oryantalist yaklaşımlar üçüncü bölümde ele alınacaktır.

<sup>78</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 168.

<sup>79</sup> Vurgu bana aittir.

<sup>80</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 168.

<sup>81</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 168.

yabancı ve eğreti unsurların tespit edilebileceğini belirtir. Yine bu sayede daha geç döneme ait olan lafızların tespit edilebileceği ve bu sayede hadisin mana ile rivayeti esnasında ne gibi değişiklikler geçirdiğini gözlemlemenin de mümkün olacağını vurgular.<sup>82</sup>

- Metnin yeniden inşası esnasında kullanılacak metinleri mukayese ederken, umum-husus, mutlak-mukayyed, vucûb, nedb, ibaha gibi açılardan yanlışlık içeren rivayetlerin tashihinin mümkün olabileceğini dile getir.<sup>83</sup>

Bunların dışında yine ref' olgusuna işaret eden yazar, kaynaklarda -bilhassa geç döneme ait olanlarda- Hz. Peygamber'in sözü olarak rivayet edilen pek çok sözün, ilk kaynaklarda sahâbe sözü (mevkuf) olarak rivayet edildiğine önceki çalışmalara atıfla tekrar değinir.<sup>84</sup>

Yazar, metin tetkikinin bir metnin nakledilirken geçirdiği süreçte, bazı büyük muhaddislerin yaptıkları hataları da görmenin mümkün olması, çeşitli kaynakların mukayesesiyle yapılacak bu işlemin sonucunda, hadis imamlarının istifade ettikleri eserlerden nakilde ne kadar titiz ve dürüst davrandıklarının da ortaya çıkması açısından önemli olduğunu düşünür.<sup>85</sup>

Yukarıda işaret edilen hususlarda bazı noktalar ön plana çıkmaktadır. Teknik açıdan bir çok çalışmada da sürekli tekrar edilen hususlardan biri, bir konuyla ilgili bütün isnadların ve metinlerin bir araya getirilerek mukayese edilmesi, diğeri de "yeniden metin inşası"dır.<sup>86</sup>

Geleneksel hadis tenkidi yöntemi kapsamında alternatif öneriler denilince en çok üzerinde vurgu yapılan nokta, bundan önceki sayfalarda da belirttiğimiz üzere,

---

<sup>82</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 168-169.

<sup>83</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 169.

<sup>84</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 169.

<sup>85</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 170.

<sup>86</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 170, vurgulama Kırbaçoğlu'na aittir. Metnin yeniden inşasına dair yaklaşımların hadis metinlerindeki işlerliği ve bu yaklaşımın oryantalist çalışmalardaki yeri üçüncü bölümde ele alınacaktır.

sistemin isnad merkezli oluşu ve metin tenkidine gereken önemin verilmediği iddiasıdır. Ülkemizde hadis alanındaki araştırmalarda, bunu en çok ön plana çıkaran araştırmacı olan Kırbaşoğlu'nun *Alternatif Hadis Metodolojisi* adlı çalışmasının ana gövdesini metin tenkidi oluşturmaktadır.

### **Metin Tenkidi:**<sup>87</sup>

Metin tetkiki ve metin tenkidi kavramlarını birbirinden ayırmaya çalışan yazar, metin tetkikinde bir hadisin çeşitli rivayetlerine dayanılarak mümkün olan en sağlıklı metnin ortaya konmasının temel amaç olduğunu ve klasik hadis usûlündeki metne yönelik çalışmaları bu kapsamda ele almak gerektiğini vurgular. Kırbaşoğlu'na göre metin tenkidi, tek tek hadis metinlerinin veya aynı konudaki farklı hadis rivayetlerine dayanılarak yeniden inşâ edilen ortak metinlerin, gerçekten Hz.Peygamber'e ait olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan tetkiklerin adıdır.<sup>88</sup> Bu açıdan metin tetkikinin klasik hadis usûlünde var olmasını, bazı çevrelerin metin tenkidinin klasik hadis usûlünde var olduğu yönündeki ısrarlarına katılmamaktadır. Klasik hadis usûlünün sadece isnada ağırlık vermesinden dolayı 'isnad usûlü' şeklinde isimlendirmenin daha doğru olduğunu, alternatif hadis metodolojisinin klasik hadis

---

<sup>87</sup> Kırbaşoğlu bir önceki çalışmasında metin tenkidine dair üzerinde ittifak edilen bir tanımın olmadığına işaretle kendisi şu şekilde tanımlar: " bir hadisin –veya daha genel anlamda bir rivayetin- Hz. Peygambere ait olup olamayacağına, sözün kendisine bakarak karar vermektir. Daha teknik bir ifadeyle metin tenkidi, hadislerin sahihini sakîminden ayırmak için başvurulmuş bir yöntemdir." *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s.42. Bu arada yeri gelmişken *metin tenkidi* şeklinde bir terkinin günümüz eserlerinde kullanış biçimine yönelik bazı değerlendirmelere de değinelim. Metin tenkidi/kritiğinin Batı dünyasında gelişen ve daha ziyade bir metni dili, üslubu, geçirdiği tarihi süreç gibi açılardan inceleyen bir yöntem olduğundan, farklı iki açılımı için ('içerik karşılaştırması/arzı' anlamında) sadece "metin tenkidi" kavramını kullanmanın uygun olmadığı düşünülmektedir. (Ali Dere, *Hadis Tenkidi*, s.408); Aynı şekilde çağdaş Müslüman bilim adamlarının kullandığı şekliyle metin tenkidi deyişi, geleneğin uyguladığından farklı, yeni yöntemsel/kuramsal temel ve açılımı olmayan bir söylem olarak görülmektedir.(Özaşar, *Hadis ve Kültür*, s. 50); Yine, Batıda geliştirilen bazı kavramlarla metin tenkidi kıyaslanırken, bu kavramın hadis ilminde bir ıstılah olarak kullanılmasının son dönemlerde ortaya çıktığı, Müslümanların tarihte bunu başka ıstılahlarla (muaraza, ihtilaf, tearuz, vs.) ifade ettikleri, metin tenkidi deyiminin şarkiyatçıların ve modern tarihçilerin terminolojisinden geçtiği belirtilmektedir.( Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 157).

<sup>88</sup> Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 171.

usûlündeki –Ehl-i Hadis/Şâfiî çizgisindeki hadis usûlü anlamında kullanmaktadır- bu son derece önemli boşluğu dolduran bir usûl olacağını ifade etmektedir.<sup>89</sup>

Son dönemde yayınlanan bir çalışmada da hadis literatüründe metin tenkidinin yapılıp yapılmadığına dair tartışmalar gerek batıdaki gerekse İslam alemindeki değerlendirmelerle ele alınmıştır. Bu çalışmada değinilen bazı hususları Kırbaçoğlu'nun tespitleriyle beraber ele almak yerinde olacaktır. Jonathan AC Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find" adlı makalesinde<sup>90</sup> Batılı araştırmacıların Müslüman hadis alimlerinin Peygambere isnad edilen rivayetlerin güvenilirliğini belirlemede temelde isnada dayandıkları ve çağdaş tarihi araştırmalarda önemli bir unsur olan içerik/muhtevanın (content) ihmal edildiği şeklinde bir değerlendirmeye makalesine başlarken, onların Sunnî hadis geleneğinin ilk dört yüzyılında isnad tenkidinin formal kurallarına yönelik takıntının hadis muhtevasına yönelik ilgiyi dışarıda bıraktığı şeklindeki kanaatlerini de belirtir.<sup>91</sup>

Çalışması esnasında önemli noktalara işaret eden J. Brown, hicri dördüncü asrın sonuna kadar uydurma hadislerin yer aldığı bir literatürü oluşturmada oldukça yavaş davranıldığını, uydurma hadislere işaret eden, bilinen en eski eserin Ebû Sa'îd Muhammed b. Ali en-Nakkâş el-Isbehânî (ö.414/1023)'ye ait olduğunu, onun eserinin ise bugün itibarıyla mevcut olmayıp, elimizde mevcut en eski eserin ise Muhammed b. Tâhir el-Makdîsî'ye ait olan *Tezkiratu'l-Mevduât* olduğunu belirtir. Bu noktada, klasik literatürde metin/içerik tenkidi denilince bunu sistematik olarak ortaya koyan ve uygulayan ilk hadis alimi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350)'nin meşhur eseri *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Da'îf* olduğunu belirtir.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 171.

<sup>90</sup> *Islamic Law and Society* adlı derginin 2008 sayısında yayınlanacak makalenin müsveddesi. Sayfa numaraları çalışmanın kendi sayfalandırmalarıdır.

<sup>91</sup> Yazar, bu noktada *metin tenkidi* kavramının *isnad tenkidinin* karşısı olarak hadis tenkidi çalışmalarında kullanılmaya uygun bir kavram olduğuna işaret etmekle birlikte, batılı araştırmacıların metin tenkidi kavramından daha ziyade bir hadisin anlamında (meaning) veya içeriğinde(content) yer alan problematiği kastettikleri için "içerik tenkidi (content criticism)" kavramını kullanmayı uygun görmektedir. J. Brown, *a.g.m.* s.1

<sup>92</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserinin bu konuda ilk çalışma olduğuna dair Hayri Kırbaçoğlu'nun ifadeleri ve değerlendirmeleri için bkz. *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s.100, dpn.86. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çeşitli değerlendirmelerine yer verdiği yerler için bkz. *Alternatif Hadis Metodolojisi*,

Jonathan Brown'un işaret ettiği gibi, Batılı araştırmacılar denilince ilk akla gelen şüphesiz Ignaz Goldziher(ö.1921)'dir. Metin tenkidi konusunda onun değerlendirmeleri oldukça katı görünmektedir. Goldziher'e göre hadisler sadece dış görünüşleri bakımından(outward form) tetkik edildi ve isnadın güvenilirliğine dayanan değerlendirme, aynı zamanda içeriğin de değerlendirilmesiydi. Açıkça her tarafı çelişkiyle dolu olan hadis metinleri dahi bu formal özelliğe sahipse, güvenilir kabul ediliyordu. Onun ifadeleriyle , " Hiçbir kimseye ' metin mantık veya tarihsel olarak sağlamdır. İsnadının sahihliğinden şüphe ediyorum' demesine mücade edilmemiştir."<sup>93</sup>

Goldziher'in metin tenkidine dair bu değerlendirmesi kendisinden sonraki birçok batılı araştırmacı tarafından da kabul edilmiştir.<sup>94</sup> Buna mukabil isnad tenkidinin sistematik olarak henüz başlamadığı sahâbîler döneminde Peygambere atfedilenleri test etmek için metin/içerik tenkidine başvurulduğuna dair malumatlar Nabia Abbott gibi batılı araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür. Bu anlamda en çok zikredilen şüphesiz Hz.Peygamber'in eşi Hz. Aişe'den gelen örneklerdir.<sup>95</sup>

Jonathan Brown, hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıldaki hadis alimlerinin metin/içerik tenkidini yaptıklarına dair, bu dönem alimlerinin kendi kaynaklarında örnekler sunmaya çalışır.<sup>96</sup> Aslında sunduğu örneklerden bir çoğunu, hadis literatüründe kapsamlı bir metin (onun değimiyle içerik) tenkidinin yapılmadığı

---

s.257-258, 297. Ayrıca bu eser Türkçe'ye çevrilmiştir; Çev. Muzaffer Tan, Cantaş yayınları, İstanbul, 1992.

<sup>93</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, 141.

<sup>94</sup> Bu kimselere ait referanslar için bkz. Brown Jonathan, agm., s.4

<sup>95</sup> Jonathan Brown, diğer sahâbîlere dair örnekleri Arapça yazan Müslüman araştırmacıların yaptığı metin tenkidinin varlığına dair savunucu tarzdaki değerlendirmelerine de atıflarla yer verir. Agm.10-11. Brown, Hz. Aişe'ye dair modern araştırmacıların örneklerini zikrederken geç dönem sayılsa da Zerküş(ö.794/1391)'nin bu konudaki önemli çalışmasına( *el-İcâbe li irâdi ma'stedrekethu Aişe ala's-sahâbe*, Beyrut, 1970/terc: Bünyamin Erul, Hz. *Aişe'nin Sahabe'ye Yönelttiği Eleştiriler*, Ankara, 2000) klasik hadis kültüründe yer alan kayda değer bir çalışma olarak işaretle bulunmayı ihmal eder.

<sup>96</sup> Yazar, 15 adet örnek zikreder; bu örneklerden 6 tanesi Buhârî'nin rical tenkidine dair eserleri olan *TK*, *TS* (Evsat), *Kitâbu'd-Duâfâ'i's-Sagîr*'den; 3 tanesini Muslim'in *Kitâbu't-Temyîz*'inden, 1 tanesi Fesevî'nin *Kitâbu'l-Ma'rîfe ve't-Târih*'inden, 2 tane el-Cûzecânî(259/873)'nin *Ahvâlu'r-Ricâl*'inden 12 tane örnek zikrettikten sonra, hicri dördüncü asra ait örneklerin 1'i Muhammed b. İshâk b. Huzeyme'nin (ö.311/923) *Sahih*'inden 2'si de İbn Hibbân'ın eserlerinde yer almaktadır. J. Brown, a.g.m.,s.11-20.

yönündeki itirazlara ikna edici bir delil olmaktan ziyade, erken dönem hadis münekkitlerinin –Buhârî ö.256/869), Muslim (ö.261/874), İbn Hanbel (ö.241/855) gibi- içerik tenkidinden haberdar olduklarına dair bir gösterge olarak görmektedir.

J. Brown erken dönem hadis literatüründe bulduğu mahdut sayıdaki içerik örneklerinden hareketle, haklı olarak şu soruyu sorar: " Neden içerik tenkidini bulmak bu kadar güçtür?"<sup>97</sup>

Açıkça içerik tenkidine dair zikrettiği 15 örneğin az olmasına karşın erken dönemlerde içerik tenkidinin yapıldığını gösterdiğini, Buhârî, Muslim, Fesevî (ö.277/890) ve İbn Hıbbân gibi alimlerin bir hadisin sahihliğini tespitte içeriğinin de tetkik edilmesi gerektiğine dair eleştirel bir bakış açısına sahip olduklarının delili olarak görür. Aslında muhtemelen Goldziher'in aşırı abartılı hiç metin tenkidi yapılmamıştır şeklinde anlaşılabilecek vurgusuna, J. Brown tepkisi de oldukça aşırı gibidir. Nitekim hadis literatüründe "metin tenkidi yapılmamıştır"dan ziyade, "isnad tenkidine verilen önem metin tenkidine verilmemiştir"<sup>98</sup> şeklinde bir eleştiri daha sıklıkla dile getirilmektedir. Bu noktada itham edilenler, J. Brown'un ifadesiyle<sup>99</sup> Mu'tezile ve Hanefî fıkıhçıların uyguladığı içeriği göre bir rivayetin sıhhatinin belirlenmesi dair görüşlerini erken dönemden itibaren dile getiren kimseler değil, Sünnî hadis geleneğinin temsilcileri olan *ehli hadis*dir.

Zikrettiği örneklerden yola çıkarak J. Brown tekrar tekrar aynı soruyu gündeme getirir; "Bu önde gelen Sünnî hadis alimleri içerik/metin tenkidini kullanmaya gönüllü ve muktedir iseler, neden bunu, bu kadar az sıklıkla kullanmış gözüküyorlar? Veya içerik kritiği bu alimlerin eleştiri mekanizmalarının bir kısmını oluşturuyorsa, neden mevcut rical tenkidine dair eserlerde bu örnekleri bulmak bu

<sup>97</sup> J. Brown, a.g.m, s.20. Aslında sorduğu bu sorunun cevabını, hadis literatüründeki eserlerde aramaktan ziyade farklı bir yaklaşımda aramak gerekir. Ehl-i Hadisin temel kaygısı Hz. Peygamber'e ait olan bir haberi tespit etmektir. Bu açıdan muhaddisler daha ziyade hadisin subûta dair daha teknik bir alanla, isnadla ve onun etrafında oluşan disiplinlerle ilgileniyorlardı. Bu açıdan içerik tenkidine/karşılaştırmasına dair örnekleri fıkıh, kelam gibi farklı disiplinlerde aramak ve buna dair daha geniş malzemeyi oralarda görmek daha muhtemeldir.

<sup>98</sup> Örneğin Hayri Kırbaoğlu'nun metin tenkidine dair eleştirisi bu şekildedir ve bu eleştiri tamamen Şâfiî mezhebi menşei Ehli Hadisin tekeli yaklaşımına yöneliktir. Yoksa Kırbaoğlu'nun kendisi de metin tenkidinin erken dönem, özellikle Mu'tezili ve Hanefî ulema tarafından uygulandığını, alternatif hadis metodolojisinin metin tenkidine ağırlık vermesi gerektiğini belirtir. *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s.173 vd.

<sup>99</sup> J. Brown, agm. s.7-10.



kadar güçtür?"<sup>100</sup> J. Brown bu sorunun cevabının Sünnî hadis tenkidinin oluşum aşamasında; yakın doğu İslam entelektüel ortamında aranması gerektiğine işaret eder. Ehl-i hadis ile Ehl-i Re'y/Ehl-i Kelam arasındaki çekişmede her iki grubun bir birini tasvirinde, bir rivayetin/hadisın sıhhatini belirlemede, iki keskin bakış açısı belirginleşmişti. Brown'un tespitine göre, Ehl-i Re'y/Ehl-i Kelam için Ehl-i Hadis katı lafızcı, gerçek manasını bile anlamadan saçma sapan nakledilenlere körü körüne bağlanan ve bitmeyen isnad takıntısı olan kimselerdir. Ehl-i Hadis için ise Ehl-i Re'y/Ehl-i Kelam, yoldan çıkmış, kendini beğenen kıt anlayışlarına güvenerek Peygamberin örnek belgelerini göz ardı eden kimselerdir. Böylece her bir grup kendi metodolojik mezhebini yaratmıştır; Ehl-i Kelam vahyin kaynaklarının uygun şekilde yorumlanması için aklın kullanılabilirliğini abartırken, Ehl-i hadis de Peygamberin İslam'ını saf şekilde anlamanın tek yolunun isnad olduğunu kutsamıştır.<sup>101</sup> Aslında içerik/metin tenkidıyla, isnad tenkidinin konumunu böylesi bir ortamda anlamak, dönemin sosyal şartlarını algılamak açısından da önemlidir.

J. Brown, Mu'tezile'nin içerik merkezli tutumunu çeşitli çağdaş ve klasik kaynaklardan alıntılar ve atıflar yaparak göstermeye çalışır. Bu noktada İbn Kuteybe'nin Ehl-i Kelamla girdiği polemige de sık sık yaptığı iktibaslarla değinir.<sup>102</sup> Daha sonra aynı şekilde Ehli hadisin isnad merkezli yaklaşımlarına dair nakillere ve değerlendirmelere yer verir.<sup>103</sup>

J. Brown çalışmasında sıklıkla çarpıcı ara başlıklar kullanır. İçerik tenkidıyla, isnad tenkidinin taraftarlarına dair tarihsel malumatları sunduktan sonra ; " doğal sonuç: Metindeki kusur İsnaddaki kusuru zorunlu kılar" başlığı altında Ehl-i hadisin isnadla metin arasındaki ilişkilendirmelerine değinir. Ehl-i Hadisin mantıksal yapısında "isnad sahih ise, hadis de sahihtir". Aslında Ehl-i Hadisin bir rivayetin sıhhati için oluşturduğu inanç! bazı durumlarda isnada güvenilemeyeceği gibi en ufak bir imayla dahi çok rahatlıkla çökebilecek konumdaydı. Bu açıdan sisteme olan güven bir çok erken dönem uleması tarafından pekiştirilmeye çalışılmıştır.

Bu noktada J. Brown'un göstermeye çalıştığı -kendi sunduğu sınırlı sayıdaki örneklere atıfla- Buhârî ve Muslim gibi Ehl-i hadis alimleri için de mana olarak açıkça kabul edilemez rivayetler mevcuttur. Yine bir soruyla konuya giren Brown,

---

<sup>100</sup> J. Brown, agm. s.22.

<sup>101</sup> J. Brown, agm. s.22-23.

<sup>102</sup> J. Brown, agm. s.23-26.

<sup>103</sup> J. Brown, agm. s.26-29.

"Ehl-i Hadisin mana olarak kabul edilmesi mümkün olmayan bir hadisi, isnad takıntısını aşarak reddetmesi nasıl uzlaştırabilir?" sorusuna, Ehl-i hadisin içerikle, isnad arasındaki kaçınılmaz uzlaşmayı nasıl sağladığını göstermeye çalışarak cevap aramaya çalışır:

"Basitçe ifade edecek olursak, kusursuz bir isnada sahip olan bir hadisin içeriğinde hiçbir problem yoksa, bu durumda hadisin içeriğinde bir problemin ortaya çıkması, isnadda bir problem olduğu anlamına gelmesi gerekir." <sup>104</sup>

Erken dönem hadis tenkidinin gelişimiyle ilgili çalışmasında Eerik Dickinson'ın da içerik tenkidinin neden erken dönemde fazla gözükmediğine dair değerlendirmesine kendi değerlendirmeleriyle örtüştüğü için yer veren J. Brown, onun " münekkitler için bir hadisin sıhhatinin onun ravilerinin güvenilirliğine bağlı olduğundan, bir hadis sahih değilse bu, onu bir kimsenin uydurduğundan veya tahrif ettiğinden dolayıdır. Bundan ötürüdür ki bir hadis reddedilecekse onun ravilerinden birinin güvenilir olmadığının belirtilmesi zorunludur." <sup>105</sup> şeklindeki ifadelerini alıntılar.

Başta sorduğu soruya tekrar dönerek, neden bu kadar az *içerik tenkidi* örneği olduğuna şu açıklamayı getirir:

" Bizim, hicri üçüncü ve dördüncü asırda kapsamlı içerik tenkidinin az oluşuna şaşmamamız gerekir. (Ehl-i hadisin) İçerik/metin tenkidinin hadislerin tashihinde tek yol olduğuna ısrar eden rasyonalist muhalifleriyle giriştikleri şiddetli çatışmayla nasıl kitlendiklerini algıladığımızda, Buhârî gibi Ehl-i hadis alimlerinin bir hadisin içeriğini tetkikle, tenkide müstakil bir yer vermiş muhaliflerine ödün vermediklerini görürüz. Aksine onlar içerik tenkidini sadece isnadı tenkit etmenin bir fonksiyonu konumuna indirmeye çalıştılar. Kusurlu bir anlama sahip olan hadis, isnadda yer alan bir problemin semptomuydu ve bizzat illetli değildi. Nitekim yukarıda içerik tenkidine dair yer verdiğimiz örneklerden ikisi hariç tümü isnad tenkidiyle ilişkili gözükmektedir." <sup>106</sup>

J. Brown, erken dönem isnad tenkidiyle daha sonraki dönemde metin/içerik tenkidi yapan çalışmalar arasındaki ilişkiyi görmek için, geç dönemde mevzû hadisleri, özellikle içerik açısından da ele alan çalışmaların, erken dönemdeki

---

<sup>104</sup> J. Brown, agm. s.30.

<sup>105</sup> Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism*, 85.

<sup>106</sup> J. Brown, agm. s.31.

kaynaklarla arasındaki ilişkiyi göstermek için istatistiksel bazı karşılaştırmalar yapar. Örneğin elimizdeki mevcut en eski tarihli *Mevzuât(Uydurma hadisleri gösteren kaynaklar)* kitabı olan el-Makdisî(ö.507/113)'nin *Tezkiratu'l-Mevduât* adlı eserinden rasgele seçtiği 100 rivayeti, erken dönem cerh-ta'dil kitapları Buhârî'nin *Tarihlerinde* ve *Duafasında*, İbn Ebî Hâtim(ö.327/938)'in *el-Cerh ve't-Ta'dil*'inde, İbn Hıbbân(ö.354/965)'in *Mecrûhîn*'inde İbn Ebî Adiyy (ö.365/976)'in *el-Kâmil*'i gibi eserlerde tarar; sonuç, rivayetlerin örtüşme oranı %99 gibi yüksek bir rakamdır.<sup>107</sup> Gerçi bu yüksek orandaki örtüşme, Makdisî'nin rivayetlerini zayıf ravilerin yer aldığı böylesi erken dönem eserlerinden seçmeye yönelik metodolojik yaklaşımıyla da alakalıdır.

Ancak başka bir çalışmayla bu tür bir karşılaştırma yapıldığında bu oran, her zaman böyle yüksek olmamaktadır. Örneğin el-Huseyn b. İbrahim el-Cevzekânî (ö.543/1148-9)'nin *Kitâbu'l-Ebâtîl ve'l-Menâkir* adlı eseriyle erken dönem zayıf ravileri ele alan eserdeki hadislerle karşılaştırdığında %45 gibi dikkate değer bir oran göze çarpmaktadır. J. Brown, bu durumun onun aşırı Şîî aleyhtarı olmasından ve Mehdî'nin peygamber soyundan geleceğine dair rivayetlere yönelik eleştirel tavrından kaynaklanabileceğine işaret eder.<sup>108</sup>

Aslında Brown'un da belirttiği gibi içerik/metin tenkidine dayanılarak yazılan ilk mevzuât kitabı olan İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1253)'in *el-Menâru'l-Munîf* adlı eserinde istatistiksel mukayese, bu noktada daha önemlidir. Kitaptan seçtiği rasgele 50 rivayetin %62'si karşılaştırdığı erken dönem zayıf ravilere dair eserlerde yer almaktadır.<sup>109</sup>

J. Brown bu istatistiksel karşılaştırmaların sonucunda, bir kimsenin uydurma rivayetlere dair sonraki kitaplarla, erken dönem rical kitapları arasında yapılan böylesi bir korelasyonu anlamsız görebileceğini, ancak asıl meselenin, bu olmayıp daha sonraki münekkitlerin kendisinden önceki alimlerin isnaddaki nedenlerden dolayı reddettiği rivayetleri, kendilerinin rahatlıkla içerik tenkidi yapabileceklerini hissetmiş olabilmeleridir. Nitekim bu tür içerik tenkitleri İbn Hanbel (ö.241/855)'in

---

<sup>107</sup> J. Brown, agm. s.36.

<sup>108</sup> J. Brown, agm. s.37.

<sup>109</sup> J. Brown, agm. s.38.

*Musned*'indeki Tirmizî (ö.279/892)'nin *Câmi*'indeki hatta, *Sahihayn*'daki rivayetlere yönelik bile yapılabilmıştır.<sup>110</sup>

J. Brown'un çalışmasında dile getirdiği önemli hipotezlerden biri, ve bizce en önemlisi, hicri üçüncü ve dördüncü asırda isnad görüntüsü altında veya üstü kapalı terminolojiyle "munker" gibi, içerik tenkidi yapıldıysa, bir kimsenin rical tenkidine dair erken dönem kitaplarında zikredilen hadislerle, daha sonraki dönemlerde mevzuat kitaplarında zikredilen uydurma hadisler arasında güçlü bir korelasyonu beklemelidir. Brown, bu hipotezi destekleyen anekdot delillerin (rivayetin uydurma veya zayıf olduğuna değinen anlatılar) mevcut olduğuna inanır ve buna dair birkaç örnek zikreder. Biz burada gerek çarpıcı olması gerekse meseleyi göstermesi açısından birini zikrederim.

Buhârî, *TK*'da Eyyûb b. Hâlid el- Ensârî'nin tercemesinde Eyyûb→Abdullah b. Râfî'→Ebu Hureyre→Peygamber kanallı meşhur "turbe/yeryüzü" hadisini nakleder.<sup>111</sup> Buhârî, bu hadisin akabinde Ebû Hureyre'nin bunu Peygamber'den işitmediğini, Ka'bu'l-Ahbâr'dan işittiğini belirtir. İlginç olanı Muslim'in *Sahih*'inde<sup>112</sup> yer alan bu rivayetin daha sonraki hadis alimi ve araştırmacılar tarafından Kur'an'da belirtilen dünyanın altı günde yaratıldığına dair ifadelere aykırı olduğundan içerik tenkidi açısından uydurma bir rivayet olduğunun ilan edilmesidir.<sup>113</sup>

Burada dikkati çeken husus hadisçilerin metninde/içeriğinde problematik olan bir hadisin, aslında isnadındaki bir problemten kaynaklandığına dair Ehl-i hadisın temel argümanını desteklemesidir. Bu açıdan daha sonraki dönemlerde içerik tenkidıyla eleştirilen birçok hadisin isnadındaki problemten dolayı böylesi bir içeriğe kavuştuğu gibi karşılıklı etkileşimden sürekli bahsedilecektir. Nitekim *veledu'z-zinân*ın cennete girmeyeceğini dair rivayet daha sonraki dönemlerde, "kimse kimsenin günahını yüklenmez" şeklindeki Kur'anî temel kaide çerçevesinde içerik tenkidi açısından uydurma olarak ilan edilirken, yine Buhârî'nin *TK* ve *TS* (*Evsat*)'da rivayetin isnadıyla ilgili problem dile getirilmektedir.<sup>114</sup> Bu da isnad tenkidi ile metin/içerik

<sup>110</sup> Muteber kaynaklardaki bu tür örnek değerlendirmeler için bkz. J. Brown, s.39, dpt.108.

<sup>111</sup> Buhârî, *TK*, I, 413.

<sup>112</sup> Muslim, *Sahih*, I, 27,hn:2789.

<sup>113</sup> Rivayetle ilgili derli toplu değerlendirme için bkz. Özaşar, "Rivayet ilimlerinde eser karizması", *Hadis Literatürü Araştırmaları- Buhârî- Muslim Antolojisi- içinde*(Yay: S. Özer, S. Kızılkaya: Ankara, 2007) s.79-81.

<sup>114</sup> Örneğin değerlendirilmesi ve kaynakları için bkz. J. Brown, a.g.m. s.34.

tenkidi arasındaki uyumu gösteren bir örnek olarak algılanabilir. Tabi ki burada isnadı problemli olan rivayetlere sonraki ulemanın rahatlıkla içerik tenkidini yapmada daha rahat davrandıkları gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

Jonathan Brown'un çalışmasındaki temel vurguları ele aldıktan sonra tekrar alternatif hadis metodolojisinin içeriğiyle ilgili olarak Kırbaçoğlu'nun metin tenkidıyla neyi hedeflediğine geri dönelim. Sık sık belirttiği üzere alternatif hadis metodolojisinin metin tenkidi ağırlıklı olması gerektiği görüşündedir. Çerçevesini belirlediği klasik hadis usûlünün metin tenkidini göz ardı ederek tek başına istenen sonuçlara ulaşmak için yeterli olmadığı, metin tenkidinin acilen hem de ağırlıklı olarak hadis usûlüne dahil edilmesini zorunlu görmektedir.<sup>115</sup>

Kırbaçoğlu, metin tenkidinin yeni uygulanan bir yöntem olmadığını, önde gelen sahâbiler olmak üzere, ilk fıkıh ekollerinin kurucu imamları, Mu'tezilenin, İmam-ı A'zam başta olmak üzere birçok müctehid ve imamın yoğun olarak uyguladıkları, ancak hadis ehli/Şâfiî çizgisinde gelişen klasik hadis usûlünün hegemonyasını tesis etmesi karşısında geri çekilmek zorunda kalan ve yüzyıllar ilerledikçe nerede ise unutulmaya yüz tutan bir yaklaşım olduğuna işaret ederek, buna dair örnekler zikretmektedir.<sup>116</sup>

Metin tenkidine ağırlık vermenin isnad tetkikini bir kenara itmek anlamında olmadığını dile getirirken prosedürü şu şekilde anlatır: " Bir hadisin metin tenkidine tabi tutulabilmesi için, öncelikle onun isnadının sağlam olup olmadığının tespit edilmesi gerekir; şayet isnad sağlam görünüyorsa, o takdirde metin tenkidi uygulamasına geçilir ve onun sonucuna göre hadisin makbul veya merdud olduğuna hükmedilir; fakat isnad tetkiki sonucunda isnadın nazarı itibara alınmayacak kadar çürük, hatta uydurma olduğu sonucuna varılırsa, o takdirde, zaten metin tenkidine gerek kalmadan, hadis hakkında, 'merdud/mevzû' hükmü verilebilir. Bu durumda, isnadı hakkında 'merdûd/mevzû' hükmü verilmiş bir hadisin metni, metin tenkidi açısından sağlam görünse bile, onun sıhhatine hükmetmek söz konusu olamaz. Çünkü bir sözün Hz. Peygamber'e ait olabileceğini gösteren güvenilir bir isnad zinciri olmadan, onun sıhhatine hükmetmek son derece sakıncalı bir yaklaşımdır..."<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 172.

<sup>116</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 173-179.

<sup>117</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 180/

Ancak isnad tetkikinin metin tenkidiyle olan ilişkisi bazı soruları beraberinde getirmektedir. Metodik anlamda bir isnadın güvenilir/sağlam olması neyi ifade eder? Bu soruya verilecek cevap, metin tenkidinin amacı açısından da önemlidir. Nitekim metin tenkidinin amacı, yukarıda değinildiği gibi bir hadisin/rivayetin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını belirlemekse, Hz. Peygamber'e kadar giden sağlam bir isnad ve ona iliştilmiş metne yönelik ne gibi bir metin tenkidi kriteri uygulanabilir? İsnadın çürüklüğünü ve mevzûluğunu belirleyen kriterler ne derece sağlıklıdır? Klasik hadis usûlünün belirlediği kavramsal çerçevede yapılan bir değerlendirme ne derece isabetli olabilir? Eğer temel endişe isnadı çürük olan/isnadı olmayan ancak metin tenkidi çerçevesinde sağlam gözüken her sözün Hz. Peygamber'e ait olabileceği riski ise,<sup>118</sup> metinle isnad arasındaki bu paradoksal ilişkiyi nasıl çözmek gerekir? Bu durum şu şekilde formüle edilebilir mi?

- İsnad sağlam ise metin tenkidi olumlu ise, sonuç; hadis makbuldür.
- İsnad sağlam değilse metin tenkidine gerek yoktur, sonuç; hadis merduttur.
- İsnad sağlam, metin tenkidi olumsuz ise, sonuç; hadis merduttur.
- İsnadı yok ise metin tenkidine gerek yoktur, sonuç; hadis merduttur.

Bu durum da aslında tamamen isnad merkezli bir yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Erken dönemde izlerine rastlanılan metin tenkidi tarzındaki yaklaşımlar sistematik olmayan isnad sistemi içerisinde söz hakkı bulabiliyordu. Ne zaman sistematik isnad kullanımı İslam kitabiyatında ağırlık kazandı; o andan itibaren Hz. Peygamber'e ait sözlerin tespitinde kaçınılmaz tek yol isnadlı rivayetler şeklinde ortaya çıktı. Ona yönelik alternatif yaklaşımlar, bazı somut örnek rivayetlerin ötesine gidemedi. Diğer yaklaşımların İslam kültür tarihinde fazlaca yer bulamamasının nedeni, Ehli hadisin/Şâfiî'nin geliştirdiği klasik hadis usûlünün metodik yönünün güçlü olması mıydı? Bu durumu diğer yaklaşımları ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba olarak anlamak yerine, güçlü metodik alt yapısı olan klasik hadis usûlünün, o dönemde genel kabul görmesinde aramak daha isabetli olabilir mi?

Kırbaçoğlu, alternatif hadis metodolojisinin temelini oluşturan metin tenkidinin esaslarını 17 (aslında 16) madde halinde, açıklamaya çalışır. Biz burada,

---

<sup>118</sup> Nitekim Kırbaçoğlu bu riske binaen yukarıdaki açıklamayı yapma ihtiyacı duymuştur.

bunların sadece metin tenkidinin esaslarının neler olduğunu, alternatif önerileri göstermesi açısından bazısını aşağıda sıralayacağız.

- 1) Hadislerin Kur'an ölçüsüne vurulması.<sup>119</sup>
- 2) Hadislerin mütevatir, maruf, veya meşhur Sünnetler ölçüsüne vurulması.
- 3) Hadislerin Umûmu'l-belvâ kriterine göre değerlendirilmesi.
- 4) Kalabalık bir grup önünde cereyan eden bir olayın sadece birkaç kişi tarafından rivayet edilmesi.
- 5) Hadislerin tarihi gerçeklere ters düşmesi ve anakronizm.
- 6) Hadislerin dil ve üslûp açısından problem arz etmesi.
- 7) Hadislerin mübâlağalı vaat veya tehditler ihtiva etmesi.
- 8) Hadislerin önceki din, kültür ve medeniyetlerden iktibas edildiğini gösteren ipuçlarının bulunması.
- 9) Dış dünyada yaşanan gerçekliklere, tecrübe ve deneylere ters düşmesi.
- 10) Akıl ve mantığa ters düşmesi veya saçma olması.<sup>120</sup>
- 11) Hadislerin siyasi, kelamî, fikhî, etnik vb. sürtüşme ve tartışmaların izlerini taşıması.
- 12) Hadislerin mitolojik ve efsanevî unsurlar ihtiva etmesi.
- 13) Hadislerin bilimsel gerçeklere ters düşmesi.<sup>121</sup>

<sup>119</sup> Buna dair müstakil bir çalışma için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan yay., 1988.

<sup>120</sup> Konuyla ilgili tartışmalara dair bir çalışma için bkz. Yavuz Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu: Akla Uygunluk – Akla Aykırılık*, Etüt Yay., Samsun, 1999.

<sup>121</sup> Kırbaçoğlu'nun metin tenkidine dair belirtmiş olduğu bu temel ilkelerden bazılarını konu alan müstakil çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan biri 2005 yılında doktora tezi olarak hazırlanmış olan Osman Oruçhan'ın, "Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık" (basılmamış doktora tezi Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst. 2005) adlı çalışmasıdır. Pozitif bilimlerin verilerinden hareketle seçtiği bir grup rivayeti(14 rivayet) Kırbaçoğlu'nun belirttiği yöntem çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmaya çalışmıştır. Öncelikle bir rivayeti, sahâbî ravilerine göre ayrı ayrı ele alan araştırmacı, daha sonra her bir sahâbî ravisine dair; metinler, isnad şemaları, isnad tetkiki, metin tetkiki, metin tenkidi başlıklarıyla rivayeti işlemekte, her rivayetin sonunda hadislerin bilimsel verilerle karşılaştırması şeklinde bir değerlendirmeyle hadislerle dair çoğu zaman oldukça keskin ifadelerle kanaatlerini dile getirmektedir. Ancak araştırmada görünen o ki, oluşturulan isnad şemalarına fazla işlerlik kazandırılmamıştır. Rivayetlerin tarihlendirilmesi gibi bir çaba içine girilmemiştir. Rivayet gruplarına dair toplu şemaların yapılmaması sadece bir tek sahâbiye dair şema oluşturulması, raviler arası ilişkilerin görülmesini engellemiştir. Ayrıca isnad tetkiki sadece ravilere dair cerh-ta'dil lafızlarının dökümünün verilmesi ve kendince bazı ravilere dair sikadır, zayıftır gibi değerlendirmelerin sunulmasıyla sınırlı kalmış, raviler arası ilişkiler fazlaca gündeme

getirilmemiştir. Yine metin tetkikinde, rivayetlerin metinlerine dair detaylı bir analize gidilmemiştir. Bunda pek çok hadisin aynı anda bir araştırmaya konu edilmesi de etkili olmuş olabilir. Bu dediklerimizi göstermesi açısından araştırmasında yer verdiği örnek rivayetlerden ilkinde kısaca değinmek araştırmanın mahiyetini görmemiz açısından faydalı olabilir. Dünya üzerindeki varlıkların yaratılışlarının başlangıcıyla ilgili bir grup rivayeti ele aldığı ilk örnek, öncelikle Ebû Hureyre'den gelen 11 adet rivayeti üç metin grubu şeklinde sunar. (burada kendisi Ebû Hureyre'den kaç tane rivayet olduğunu belirtmez ve bu metinlere dair kaynak göstermenin haricinde metinlerin kaynaklara göre farklılıklarına değinmez). Oluşturduğu isnad şemasında, Batıda geliştirilmiş olan bazı kavramlara (müşterek ravi; kısmen müşterek râvi gibi) dair hiçbir atıfta bulunmazken, şemalara dair bir numaralandırma vermediği için çalışmasında şemaları kullanmak da oldukça güçleşmiştir (bkz. s. 78). İsnad tetkiki bölümünde şemalara dair fazla bir yorum sunmaksızın, ravi bilgilerine dair cerh-ta'dil kitaplarına başvurmakta, ravileri müstakil bir şekilde ele almakta bir sonraki raviyle ilişkisini ortaya koyucu anekdotlara yer vermemektedir. Örneğin Atâ b. Ebî Rebâh'a dair malumatları sunarken, hıfzına ve adaletine dair yer verilen lafızları sunmakta, gerek Ebû Hureyre, gerek İbn Cüreyc'le ne tür bir ilişki içinde olduğuna dair hiçbir malumata yer vermemektedir. Çalışmasında sık sık görüleceği gibi, ravilere dair kendi değerlendirmelerinde şu tür ifadeler kullanmaktadır: " Bu hadis söz konusu olduğunda, Atâ'nın güvenilir olduğu rahatlıkla söylenebilecektir. Çünkü münekkitlerin pek çoğuna göre, o, sika bir ravidir..."(s.80). Ayrıca her bir rivayet kanalına dair, klasik hadis literatüründe yer alan sahih, zayıf, mürsel, hasendir gibi kendi değerlendirmelerini zikretmesi araştırması açısından ilginçtir.(Örnek ifadeler için bkz. s.85, 86,87,88). Oldukça kısa tuttuğu metin tetkiklerinde detaylı bir metin kıyaslamasına da gidilmemiştir. Her bir ravi kanalına dair değişen metinlere işaret edilmemiş lafız farklılıkları, eda lafızları gibi konulara değinilmemiştir (bkz. 89-90). Her gurup rivayetin sonunda yer verdiği 'hadislerin bilimsel verilerle karşılaştırılması' başlığı altında aslında kimi mitolojik unsurları barındıran rivayetlerin tarihsel gelişiminden ziyade bilimsel veriler açısından rivayetler değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmacı rivayetlerin tarihlendirilmesi, metnin yeniden inşası, hangi dönemde rivayetin tedavüle sokulmuş olabileceğine dair, biraz da hadisin gelişimiyle ilgili konulara fazlaca yer vermemiş gibi gözükmektedir. Farklı tarzda bir grup rivayeti ele alan benzer bir başka çalışma için bkz. İlyas Canikli, " Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki", doktora tezi, Ankara, 2004. Bu çalışmada da ele alınan rivayetlerin öncelikle şemaları çıkarılmakta, daha sonra isnad tetkiki kapsamında ravilere dair cerh-ta'dil ifadelerinin dökümü sunulmakta ve sonuçta rivayetin metin tenkidi yapılarak elde edilen sonuçlardan hareketle rivayetle ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir. "Hilafetin otuz seneden sonra saltanat olacaktır." Rivayetiyle ilgili örnek bir tetkik için bkz. s.122-135. Son olarak bir grup rivayeti ele almasa da münferit bir rivayeti inceleme konusu yapan bir araştırma da bu kapsamda zikredilebilir. Bekir Tatlı, "Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslam Düşüncesindeki Yansımaları", (basılmamış doktora tezi, A.Ü.S.B.E.) Ankara, 2005. Bu çalışmada şemalar çalışmanın son kısmında ek olarak yer almakta, Cibrîl hadisi gerek isnad gerekse metin açısından tetkik edilmektedir. Ravilere dair cerh-ta'dil dökümleri sunulduktan sonra, ayrı bir bölüm halinde



- 14) Sezgisel olarak bir hadisin uydurma olduğunun tespiti.
- 15) Kıyas ve icmâa aykırılık.
- 16) Bir hadisin farklı versiyonları arasında veya aynı konudaki farklı rivayetler arasında, giderilemez çelişkilerin bulunması.
- 17) Ve diğerleri.<sup>122</sup>

Klasik hadis usûlüne dair Kırbaçoğlu'nun çalışmasını esas alarak sunmaya çalıştığımız alternatifler İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerindeki farklı araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir.

Bu temel esaslar bizim örnek rivayetimizi ele alırken dikkat edeceğimiz bazı hususları içinde barındırmaktadır. Gerek burada zikredilen yaklaşımlar gerekse üçüncü bölümde yer vereceğimiz yaklaşımların rivayetimizi çözümlemeye ne derece katkı sağlayacağını, ilgili rivayetimizi, analiz ederken göstermeye çalışacağız. Bu aşamada gerek geleneksel hadis tenkidi yöntemine yönelik eleştirileri gerekse alternatif önerilerin içeriğini belirlememiz açısından bir giriş yapmaya çalıştık. Şimdi klasik hadis usûlünde yer alan bir konu çerçevesinde sadece teorik anlamda kalmayan, isnadlardaki ravi isimlerinin kullanımını ve doğurduğu problemleri görmek açısından ravi isimlerine dair son dönemlerde, özellikle oryantalistik çalışmalarda ileri sürülen bazı iddiaları da ele alarak fazlaca işlenmemiş bir konuyu isnad çözümlemelerine örnek olması açısından inceleyelim. Bunu yaparken örnek rivayetimiz öncesinde klasik hadis usûlünün tüm konu başlıklarını ele almaktansa, onda yer alan bir konuyu derinlemesine ele almak istedik. Nitekim örnekleme yapacağımız Zuhri'nin talebelerinin hocalarını isimlendirme biçimleri, inceleyeceğimiz örnek rivayetimizin de ana ravilerine dair bir araştırma olarak algılanabilir. Bu noktada böylesi bir araştırmayı bir bölüm halinde tezimizin baş tarafına koymanın isnad tetkiki çalışmalarına ve erken dönem nakillerinin otantikliğine dair çalışmalara bir katkı sağlayacağını ummaktayız.

---

ravilerin hayatlarına daha sonra tekrar dönüşmektedir. Eser, rivayetin metin formuna yönelik değerlendirmelerin yer aldığı üçüncü bölümde muhtemel metin inşası hakkında bazı değerlendirmelerle son bulmaktadır. Batıda geliştirilen kavramlar eserin gerek isnad tetkiki gerekse metin tenkidi kısmında kullanılmamaktadır.

<sup>122</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 184-334.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### Rivayet İsnadlarında Geçen Ravi İsimlerine Dair Çözümleme:

#### Ortaya Çıkardığı Sorunlar ve Çözüm Yolları

قال يحيى بن سعيد(198ت): لا تنظروا إلى الحديث، ولكن انظروا إلى الاسناد،

فإن صح الاسناد، وإلا فلا تغتروا بالحديث إذا لم يصح الاسناد.

(Zehebî, *Siyeru A'lamî'n-Nubelâ*, IX, 188)

İslam Kitabiyatına dair kaynakları inceleyen her araştırmacının şaşılacak derecede ilgisini çeken hususlardan birisi, isimlerdir. Muhtemelen hiçbir literatür İslam yazılı literatürünün sahip olduğu kadar çok ismi ve bu isimlere dair malzemeyi muhafaza etmek için böylesi yoğun bir çaba harcamamıştır. İslam literatürü ilk yazılı kaynaklarını oluşturmaya başladığı andan itibaren, vazgeçilmez bir yazın tekniği olarak aktardığı malzemeyi kimden veya kimlerden aldığına dair oluşturulan bir atıflar zinciri meydana getirmiştir. Erken dönem İslam literatürüne dair kaynakların başında yer alan Hadis, Tarih, Tefsir ve diğer bir çok alandaki eserlere şöyle bir göz attığımızda karşımıza, aktarılan bilginin hemen başına iliştirilen sayısız isim çıkmaktadır. Sened adı verilen bu kısımdaki isimlerin tümü, İslam kültür tarihinin meşhur simalarının adları olmayıp, sadece işittiği bir haberi nakleden, çoğunlukla da, hayatları hakkında fazla bir malumata sahip olmadığımız kimselerdir.

İslam öncesi Arap kültüründe bir kimsenin nasıl isimlendirilip, yaşadığı ortamda nasıl bir adla çağrılacağına dair bir çeşitlilik göze çarpmaktadır.<sup>123</sup> Bir kimsenin en yalın haliyle iki sıfatı taşıyarak farklı zamanlarda isimlendirilmiş olması muhtemeldir. En azından uzunca bir süre babasının oğlu (annesinin veya babasının kızı) şeklinde bir isimlendirme, muhtemelen evlenip çocuk sahibi olduktan sonra oğlunun babası (oğlunun ve kızının annesi) şeklinde bir isimlendirme, en pratik ve çoğu kişi isimlendirmelerinde göze çarpan bir husustur. Ancak yine de isimlere dair böylesi bir genelleme çoğu zaman isabetli olmayabilir. Nitekim bu tür isimlendirmelerin yanı sıra kendisini verilen bir isim de mevcut olabilmektedir. Bu tarz bir isimlendirmenin yanı sıra doğduğu beldeler, lakaplar, nesepler, künyeler de bir kişiyi adlandırmada çok

<sup>123</sup> Sami kültürü içerisinde yer alan Arap ve Yahudi kültürü bu açıdan benzerlik gösterir. Bkz. Judith Rosenhouse, "Personal Names in Hebrew and Arabic: Modern Trends Compared to the Past", *Journal of Semitic Studies*, 47/1, Spring 2002, 97-114.

sıklıkla kullanılabilmektedir. Nitekim birer isim depoları olan Rical edebiyatına dair muazzam çalışmalar, bu isimlendirmenin türleri hakkında alt başlık oluşturacak bir literatür oluşturmuştur.

Bir kimsenin yaşadığı sosyal çevrede farklı isimlendirmelerle yer alması, biraz da o kimsenin bulunduğu sosyal ilişkilerin yapısıyla alakalıdır. Eğer bahsettiğimiz kişi bir şekilde İslam literatüründe adı geçmek durumunda kalacaksa, bu noktada onun nasıl bir isimlendirmeye yazıya aktarılacağı önemli bir konudur. Ancak, bu kadar yoğun miktarda bir isim trafiğinin olduğu İslam kitabiyatı söz konusu olunca, durum biraz farklılık arz etmektedir. Bu noktada sorulması gereken, benzer isimde bir çok ravinin rivayet zincirlerinde(senedlerde) yer alması, her hangi bir karışıklığa neden olabilecek boyutlara varmış mıdır? İsimlerin senedlerde yer alış biçimi eseri, oluşturan müellifin kendi tasarrufuyla mı oluşmaktadır? Bir rivayetin yazımında oldukça sıkıcı kısım olan bu sened bölümünde, erken dönem İslam kitabiyatının yazım imkanları ve imkansızlıkları da göz önüne alındığında kişi isimlerinin oldukça kısa ifade edilmesi makul mu karşılanmalıdır? İsimlere dair bu tür sorular daha da çoğaltılabilir.

Biz burada çok dağınık bir şekilde İslam literatürüne dair bir çok eserde yer alan isimler ve bunlara dair literatürü etraflıca ele almaktan ziyade<sup>124</sup>, sınırlı çerçevede de olsa, rical isimleriyle ilgili olarak rivayet tarihinin erken dönemlerinde ne gibi sorunların ortaya çıktığına değinmeye çalışacağız. Bunu yaparken geleneksek hadis disiplinlerinde ifade etmeye çalıştığımız konunun, bir sorun olarak ele alınıp alınmadığını da tetkik edeceğiz. Aslında bu tür bir çalışmadan beklenmesi gereken muhtemel sonuçlardan birisi, İslam rivayet geleneğinin oluşum tarihine ışık tutabilecek bazı tespitlerin böylesi bir araştırma sonucunda ortaya konulup konulamayacağını görebilmektedir. Çalışmamızda, ravi isimlerinin senedlerdeki yer alış biçiminden hareketle talebe-hoca ilişkisine dair örnek bir isimlendirme üzerinde durulacaktır.

## **I- Arap Kültüründe Kişi İsimlendirmeleri**

Tüm kültürlerde olduğu gibi Arap kültüründe de doğan her kimseye bir ad koyma geleneğini mevcuttu. Şahıslara ait özel isimler temelde üç gruba ayrılmıştır:

<sup>124</sup> Bahsettiğimiz bu literatürü tanıtan ve kaynakları hakkında kısaca da olsa oldukça önemli bilgiler sunan Mehmet EREN'in *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*(Konya, 2001) adlı doktora tezi bu konunun önemine dair tespitlerde bulunmaktadır.

İsim, künye ve lakap. Aslında birer isim depoları olan ve hadis disiplinleri arasında oldukça önemli bir yer işgal eden Rical ilminde gerekse genel anlamda Arap-islam kültüründe şahıs isimlerine yönelik ülkemizde kayda değer herhangi bir çalışma yapılmış değildir.<sup>125</sup> Sami dillerden olan Arapçada bir kimsenin soyadı, babasının ismidir. Örneğin, Muhammed ibn Abdullah( Abdullah'ın oğlu Muhammed) gibi. Bu durum bir başka sami dil olan İbranice için de aynıdır. Örneğin Moshe ben Amram(Amram'ın oğlu Moshe) gibi.

*Necîbu'd-din Ebû Hafs Omer ibn Muhammed ibn el-Baytar er-Râzî* şeklinde herhangi bir kaynaktan rastlanılan Arapça bir ismin, Arap isim sistemindeki şeması şu şekildedir:<sup>126</sup>

|                     |                 |             |                     |                      |                |
|---------------------|-----------------|-------------|---------------------|----------------------|----------------|
| <i>Necîbu'd-din</i> | <i>Ebû Hafs</i> | <i>Omer</i> | <i>ibn Muhammed</i> | <i>ibn el-Baytar</i> | <i>er-Râzî</i> |
| Lakap               | Künye           | isim        | nesep               | nesep+lakap          | nisbe          |

### İsim ve Künyeler (Kunâ)

Bir kimseye doğumuyla birlikte verilen yalın isimlerin yanı sıra, Araplar arasında künye kullanımı da oldukça yaygındır. Bir kimsenin özel ismi, *ebb* veya *umm* kelimesiyle başlarsa bu, o şahsın künyesi olmaktadır.<sup>127</sup> Arap geleneğinde künyenin çoğunlukla bir kimsenin ilk çocuğuna nispetle anılmasını ifade ettiği belirtilmektedir. Örneğin, Ebu'l-Kâsım, Ebû Bekr, Ummu Seleme gibi adlandırmalar birer künye olarak kabul edilmektedir.<sup>128</sup> Ancak bunun yanı sıra bir künye olup olmadığı tartışmalı olan kişinin dede, kardeş, amca, dayı, hala gibi yakınlarından birine izafe edilmesi de en yaygın kullanımlardır. Örneğin, İbn Üleyye, İbn Omer, İbn ahi Şihâb, Uhtû Harun gibi.<sup>129</sup> Bu tür adlandırmalar geçmişte meşhur ve mevki sahibi bir akrabasına nispetle, o kimseye bir ün sağlayabileceği düşünülebilmektedir. Künyeler yazım geleneği olarak lakaptan sonra isimden önce yazılmaktadır. *Ebû Bekir es-Siddîk Abdullah b. Ebî Kuhâfe*, İslamın ilk halifesi Ebû Bekir künyesiyle

<sup>125</sup> İslam'daki kişi isimlerine dair bir çalışma olarak şu çalışmaya bakılabilir. A. M. Schimmel, *Islamic Names*, 1989, Edinburg.

<sup>126</sup> Judith Rosenhouse, "Personal Names in Hebrew and Arabic: Modern Trends Compared to the Past", *Journal of Semitic Studies*, 47/1, Spring 2002, p.100-101

<sup>127</sup> Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 77.

<sup>128</sup> TDV. *İslam Ansiklopedisi*, XXVI, 558.

<sup>129</sup> Bu tür isimlendirilmiş ravilere ait daha çok örnek için bkz. İbn Cemâa, *el-Menhel*, 130-131.

İslam literatüründe yer almakta, es-Sıddîk lakabıyla anılmakta, ismi ise Abdullah b. Ebî Kuhâfe olarak geçmektedir.<sup>130</sup>

Künyelerin menşei hakkındaki farklı görüşlerden birisi, geçmişte Arap yarımadasında düşmanlıkların hiç eksilmediği dönemlerde kişinin adını gizlemek için künyelere başvurulmuş olabileceğidir.<sup>131</sup> İbn Manzûr da künyenin, anılması istenilmeyen bir ismi gizlemek amacıyla da kullanıldığını belirtmektedir.<sup>132</sup>

Künyeler sadece bir isme nisbetle verilmeyip, bazen bir sıfatta künye şeklinde kullanılabilir. Künyelerin verilmesinde çok farklı amaçlar güdülebilmektedir.<sup>133</sup> Bazen bir kimse çocuğuna faziletli olmasını umarak Ebu'l-Fazl ismini verdiği gibi, maharetine göre de Ebu's-Seyf(kılıç babası) şeklinde künyelendirmektedir. İlginç bir örnek olması açısından asıl künyesi Ebu'l-Hakem olan Mekke'nin ileri gelen müşriklerinden Ebû Cehl(bilgisizlik babası)'e lakabının Hz. Peygamber tarafından verildiğine işaret edilebilir.<sup>134</sup> Kur'an-ı Kerim'de de Hz. Peygamber'in amcası Ebû Leheb künyesiyle yer almaktadır.<sup>135</sup>

Hadis ilmi açısından isim ve künyelere bakıldığında bir şahsın/ravinin tanınmasında bu iki husus birbirinin tamamlayıcısıdır ve kimlik tespitinde karşılıklı kontrol mekanizmasıdır. Konuyla ilgili araştırmasında Mehmet Eren, Hadisçileri ravilerin isim ve künyelerini araştırmaya sevk eden amilleri üç maddede toplamıştır.

1. Bazılarının künyesinde ihtilaf edilmesi ve kimilerinin birden çok künyesinin olması,
2. Söyleniş ve yazı şekli olarak benzer künyelerin doğru bir şekilde tespiti,
3. Sahâbe zamanından itibaren uzun bir dönem geçmesi sebebiyle isnadlardaki ravi sayısının artması neticesinde, isim ve künyelerde kısaltma düşüncesiyle bazılarının meşhur olduğu lakap ve künyeleriyle

---

<sup>130</sup> İbn Abdilberr, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, Beyrut, 1995, IV, 177.

<sup>131</sup> TDV. *İslam Ansiklopedisi*, XXVI, 558

<sup>132</sup> Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 77; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, kny.mad.

<sup>133</sup> Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 78, Burada üç gaye için temelde künyelerin kullanıldığını belirten yazar, bunları şu şekilde belirtmiştir: 1- İsmin yerini tutması, 2- Sahibini tazim ve yüceltme için, 3- Çocuğunun uğur getirmesi için Ebu'l-Berekât gibi isimlerin verilmesi.

<sup>134</sup> TDV. *İslam Ansiklopedisi*, XXVI, 559.

<sup>135</sup> Leheb Süresi, 1; Asıl ismi Abdu'l-Uzzâ b. Abdilmuttalib'dir, Taberi, *Tefsîr*, XXX, 337.

anılarak isimlerinin belirtilmemesi, yahut bir yerde sadece adıyla başka bir yerde ise sadece künyesi veya lakabıyla anılmış olması.<sup>136</sup>

İsim ve lakaplar yanyana zikredildiğinde bazen ünlü muhaddisler bile rahatlıkla bunu farklı kimseler olarak algılayıp, eserlerinde bu hatayı sergileyebilmişlerdir. Bir örnek vermek gerekirse meşhur muhaddis en-Nesâî(d.215-ö.303) -kendisinin de isim ve künyelere dair bir eser telif ettiği bilinmektedir<sup>137</sup>- bir hadisin senedinde Ebû Usâme Hammâd b. es-Sâib şeklinde nakilde bulunmuştur.<sup>138</sup> Halbuki Ebû Usâme ve Hammâd b. es-Sâib ayrı kimseler olup aralarına *an* şeklinde bir aktarım kelimesi eklemek gerekmektedir.<sup>139</sup>

Hadis ilimleri açısından isimlere ve künyelere dair ilk eserler hicri üçüncü asrın başlarından itibaren verilmeye başlamıştır. Buhârî, Muslim, Nesâî gibi birçok hadis alimi bu konuda eserler telif etmişlerdir.<sup>140</sup>

### **Lakablar (Elkâb)**

Kişiye, isminden sonra onu belirtmek üzere künye şeklinde olmayan takma isme lakab denilir. Bu lakaplar, övgü ve yergi ifade eden sıfatlarla bir kimseyi isimlendirmek şeklinde ortaya çıkar.<sup>141</sup> İslam öncesi Arap toplumunda kişinin adından başka sonradan toplum tarafından verilen, bir de lakabı mevcuttu. Bu bazen bir kimsenin karakter yapısını tanımlarken, bazen de fiziksel bir özelliğini tanımlayabilmekteydi. İslam sonrası Arap toplumunda da lakab geleneği yoğun şekilde devam etti. Ancak Kur'an, Müslümanların birbirlerini kötü lakablarla isimlendirmesini yasaklamıştır.<sup>142</sup> Bununla beraber İslam hiçbir şekilde ayırıcı bir vasıf olarak lakab kullanımından men etmemiş, bizzat Hz. Peygamber de gençlik yıllarından itibaren *el-Emîn* lakabıyla kaynaklarda yer almıştır. Yine en meşhur sahâbîlerin bir çoğunun lakabları da kaynaklarda yer almaktadır. Örneğin Ebû Bekir,

---

<sup>136</sup> Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 80.

<sup>137</sup> Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 84.

<sup>138</sup> Usul kitaplarında yer alan bu bilgi bugünkü elimizdeki mevcut Nesâî'nin *Sunen* diye meşhur eserinde mevcut değildir ve böyle bir kullanım gözükmemektedir.

<sup>139</sup> el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rife*, s. 178.

<sup>140</sup> Bu konuya dair eserlerin derli toplu tanıtımı için bkz. Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 82-92.

<sup>141</sup> Lakabların hangi gaye ile kullanıldığını belirtmeye çalışan, Mehmet Eren, bunları, övme ve yüceltme, ayıplama ve tahkir etme, şahsı tanıtmaya yönelik; A'meş, A'rec gibi ifadelerle yer verir. *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 92.

<sup>142</sup> Hucurat süresi, 49/11.

es-Sıddîk lakabıyla, Hz. Ömer, el-Fârûk; Hz. Ali, Ebû Turâb, Esedullah gibi lakablarla isimlendirilmişlerdir.<sup>143</sup> Lakabların çoğunlukla isimlerle karışma riskinden bahsedilir. Bazı durumlarda ismiyle bazı durumlarda lakabıyla zikredilen kişilerin farklı kişilermiş gibi algılanabilmesi de muhtemeldir.<sup>144</sup>

Lakablar kişi isimlendirmelerinde oldukça önemli bir yer tutmakta, hatta bazen bir kişinin ismi unutulup sırf lakabıyla anılmasına sebep olacak derecede baskın olabilmektedir. İlgilendiğimiz konuyla da alakalı olması açısından bir çok meşhur ravi kendisine verilen dikkat çekici lakaplarıyla meşhur olmuştur. Örneğin, Ahnef (çarpık bacaklı), A'meş(net görmeyen), Tâvûs (erkek güzeli), Sefîne (gemi), A'ver (tek gözlü), Ahvel (şaşı) gibi ilginç ravi isimleri rivayet zincirlerinde de sıklıkla yer almaktadırlar.

Ravilerin lakablarını bilmek bir hadisçi için önemli bir konudur. Nitekim bu konuda bilgisi olmayan bir hadisçi, bir yerde adı veya künyesi, bir başka yerde lakabıyla yer alan bir raviyi farklı kimseler zannedebilir. Bu amaçla hadisçiler özellikle ravilerin lakablarını tanıtıcı eserler yazmışlardır. İlk ürünlerini hicri III. asrın ortalarından itibaren vermeye başlayan bu tür eserler, rivayet senedlerindeki ravilerle ilgilenen kimseler için başvuru kaynağıdır.<sup>145</sup>

### **Nispetler (Nusub)<sup>146</sup>**

Lakab ve künyelerin yanı sıra özellikle rivayet zincirlerindeki ravileri tanıtan rical kitaplarında bir kimsenin beldesini, nereli olduğunu belirten bir belde künyesi de çok sıklıkla eklenmektedir. Hadis senetlerinde râviler değişik nispetleriyle zikredilmiş olabilirler. Bu nispetler genellikle ikamet edilen yere, kabileye, sanat veya mesleğe ve vatana yapılabilmektedir. Örneğin, Hasan el-Basrî(Basralı), Ebû Dâvûd es-Sicistânî gibi ek açıklama yapacak tarzda ismin, künyenin veya lakabın sonuna bu beldeler eklenmektedir. Hatta bazı ulema ve raviler sırf beldesiyle meşhur olmuştur ki bunun en tipik örneği el-Buhârî'dir. Aslında bu tür eklemeler benzer isimleri ayırt edebilmek için özellikle rivayet alimleri tarafından daha ısrarlı şekilde geliştirilmiş

---

<sup>143</sup> TDV. *İslam Ansiklopedisi*, 27, 65.

<sup>144</sup> İbn Cemâa', *el-Menhelu'r-Revî*, 118.

<sup>145</sup> Bu konudaki edebiyatın tanıtımı ve kaynakların kısa bir inclemesi için bkz. Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 98-103.

<sup>146</sup> Ensab İlmiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz.Eren,a.g.e, 103-108. Bu noktada, İbn Kelbî'nin eseri *Kitâbu'l-Ensâb*'ı bir erken dönem kaynağı olarak zikredilemeye değerdir.

gözükme­k­te­dir.<sup>147</sup> Yine isimlerin sonuna onun nesebini(soyunu) gösteren el-Kureşî, el-Hâşimi, ez-Zuhrî gibi nisbetler de eklenmektedir.<sup>148</sup> Bunların dışında bir kimse bazen mesleğiyle de nisbetlenebilmektedir. Yine *mevâlî* kelimesi de isimlerin yanında çok sık gördüğümüz kelimelerden biridir. Bu kelime hem azad eden efendi hem de köle ve azad edilen kimse anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamlardan hangisinin o kimseye verileceği de araştırılması gereken ayrı bir konudur. Hadis ravilerinin nispetlerine yönelik literatür diğer literatürle iç içe olsa da hicri IV. asırdan itibaren ürünlerini vermeye başlamıştır.<sup>149</sup>

Rivayetlerde geçen ravilerin isimleri söz konusu olunca bir çok kişi yazılı kaynaklarda (yahut şifahi bir şekilde ilim halkalarında isimlerinin nasıl yer alacağı) isimlerinin nasıl aktarılacağı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değildir. Bir ravi gündelik hayatında nasıl adlandırılır ve çağrılırsa çağrılsın, onun isminin rivayet kültüründe yer alış biçiminde kendi dahlinden ziyade, ondan rivayette bulunan kimsenin nasıl isimlendireceği daha etkili gibi gözükme­k­te­dir. Erken dönem şifahi nakil geleneğinde isimlerin hadis halkalarında nasıl zikredildiği, talebenin şeyhinin muhtemel adlandırmalarından hangisini tercih ettiğine dair ip uçlarını yazıya geçirilmiş senedlerden takip etmek oldukça güç gözükse de en azından hicri birinci asrın sonları ve ikinci asrın başlarında yer alan tabiûn alimlerinin talebeleriyle ilişkilerinden bazı ipuçları yakalamak mümkün gözükme­k­te­dir

Hadisler tedvin edilmeye başlandığında şifahi şekilde yer alan rivayetler ve bunlara dair senedler derlenirken, o gün hayatta olmayan ravilerin isimlerinin

---

<sup>147</sup> Bazı rical kitapları alfabetik bir şekilde ravileri vermek yerine sırf beldeleri esas almakta; böylece isim karışıklıklarının önlenebileceğini düşünmüş olmalıdırlar. Örneğin, el-Cûzecânî'nin *Ahvâlu'r-Ricâl*'i zikredilebilir.

<sup>148</sup> Ravi ve muhaddislerin memleketlerini tespit ve bunları onlar için bir nispet olarak kullanmak çoğu zaman kolay olmamaktadır. Nitekim önceleri yerleşik hayata alışkın olmayan Araplar sadece kabilesine göre nispet edilirken sonraları neseb bağıyla ilgili karışık kültürlerle etkileşimde neseb bağı kültrünün yerini bölgesellik ve bölgecilik almaya başlamıştır. Bir çok hadis ravisini temyiz edebilmek için onların bölgelerini bilmek oldukça önemli hale gelmiştir. Ancak hadisçilerin asıl vatanlarından ayrılarak, farklı bölgeleri gezmeleri ve oralarda ikamet etmeleri birçok beldeye nispet edilmelerine sebep olabilmektedir. Nitekim tabakat kitaplarında bir raviyle ilgili *el-Mekki summe el-Mısri* gibi birkaç belde isnadına çok rahatlıkla rastlayabilmekteyiz. Bölgesel rical kitaplarında bir kimse bazen birkaç bölgeye ait rical kitaplarında gözükme­k­te­dir.

<sup>149</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 115-121.



derlenen çalışmalarda ne şekilde yer alacağı muhtemelen bir sorun teşkil etmiş olmalıdır. Rivayette yer alan bir kimse senede yazılırken ismi mi künyesi mi lakabı mı veya meşhur olduğu bilinen başka bir isimlendirmeye mi kaydedilecekti? Acaba buna dair standart bir kullanım sağlanmaya çalışılmış mıdır? Bunları görebilmemiz için öncelikle, rivayet literatüründe bu tür isimlendirmelerin doğurabileceği sorunlara dair bir literatür var mıdır? ona bakmak gerekmektedir.

## II- Rivayet Zincirlerinde İsim Formları

Hadis mecmualarından herhangi birine baktığımızda isnaddaki isimlerin çoğunlukla kısa bir biçimde yer aldığı gözlenebilmektedir.

*Haddesenâ Musedded haddesenâ Hâlid haddesenâ Husayn an Âmir an Urve...*<sup>150</sup> şeklindeki bir isnad sunum tarzıyla bir çok hadis kitabında karşılaşmak mümkündür. Burada dikkat çeken husus ravilerin yalın şekilde zikredildiğinde, rical isimleriyle ilgili herhangi bir bilgisi olmayan için bu ravilerin kim olduğunu tespitin güç oluşudur.

Tabi ki, bir hadis müdevvininin rivayetleri bu şekilde sunmasını haklı kılacak gerekçeler de yok değildir. Öncelikle hadis alimlerinin kendi meslektaşlarıyla ve uğraştıkları hadis alanıyla ilgili derin malumata sahip olduklarından, senedde kısaca zikrettiği ve künyesini tam olarak vermediği ismin kimliği konusunda gerekli bilgiye sahip olduklarını düşünmek makul gözükmektedir. Nitekim bir çok hadis müdevvininin aynı zamanda birer isim deposu niteliği taşıyan rical kitaplarını telif etmiş olmaları, bu konudaki yoğun bilgilerini de göstermektedir.<sup>151</sup>

Bir başka gerekçe de telif edilen eserde sürekli geçen isimleri tekrar tekrar uzun uzadıya zikretmenin getirdiği bıkkınlık olabilir. Yazı malzemesinin ve bir eseri o dönemim şartları çerçevesinde yazmanın ve çoğaltmanın ne denli güç bir iş olduğu da düşünüldüğünde, kaçınılmaz olarak bu tarz bir isnad yazım biçimi anlaşılırdır.

Hadis müdevvinleri bazı isimleri uzun uzadıya vermenin gerekli olduğu durumlarda veya herhangi bir karışıklık olabileceğini sezdiklerinde, ismi biraz açarak,

<sup>150</sup> Buhârî, *Sahîh*, K. *Fardî'l-Humus*, bab 8. hd. 3119. Ravi isimlerini bu denli kısaltarak sunan örnekleri çoğaltmak mümkündür.

<sup>151</sup> Birkaç örnek vermek gerekirse, Buhari'nin *Târihleri*, *Duafâları*, *Kitabu'l Kunâ'sı*, Muslim'in *el-Kuna ve'l-Esma'sı*, Ahmed b. Hanbel'in *Ma'rifetu'r-Ricâli*, *el-Esâmî ve'l-Kunâ'sı* bunlardan bir kaçıdır.

eserinin herhangi bir yerinde o ravinin tam ismini vermeye çalıştıkları da gözlemlenebilmektedir.

Örneğin, Buhârî ve Muslim *Sahih*'lerinde sık sık bir ravinin isminin yanına Muslim *yanî*,<sup>152</sup> Buhârî *ismuhû*<sup>153</sup> veya *huve*<sup>154</sup> ifadesine yer vererek senedin zikri esnasında ek açıklamalarda bulunma ihtiyacı hissederler.<sup>155</sup>

Ancak tüm bu yoğun çabalara rağmen, rivayetlerin senedlerinde yer alan bu tarz kısa isim kullanımları(muğlak/mübhem) veya ismindeki ya da künyelerindeki belirsizlikler, daha sonraki alimler açısından bir takım karışıklıklara neden olmuştur. Bir hadis kitabı telif eden müellif, kendisinden önce yazılan bir malzemeyi kullanırken de benzer güçlüklerle karşı karşıya kalabilmektedir. Hatta bu güçlükler sahabeden, tâbiûndan yapılan nakillerdeki isim kullanımlarında bile çok rahatlıkla görülebilmektedir. Nitekim sahabe ve tâbiûnun isim, künye ve lakaplarına dair

<sup>152</sup> Muslim\*, *Sahih*, I, 10(hd.2); I, 12(hd. 7); I, 15(hd.7); I,18(hd.7);4, 1705(hd.2163) bu tür isim açıklamaları oldukça fazladır. Bu tür ifadelerden kullandıkları malzemeye sadık kalarak mecbur kaldıkça zorunlu bir ekleme yaptıkları şeklinde de anlamak mümkündür.

<sup>153</sup> Buhârî\*, *Sahih*, 1,125; 2,909; 5, 2268; 6, 2644

<sup>154</sup> Buhârî\*, *Sahih*, 2, 578; 1, 35; 1, 116; 1, 123; 2, 865( Buhari burada bir ravi hakkında oldukça detaylı bir bilgi sunmaktadır ki, muhtemelen bunlar ravi bilgisini arasına sergilediği yerlerdir;

( قال أبو عبد الله قال إسماعيل بن أبي أويس إنما سمي المقرئ لأنه كان نزل ناحية المقابر قال أبو عبد الله وسعيد المقرئ هو مولى بني ليث وهو سعيد بن أبي سعيد واسم أبي سعيد كيسان )

<sup>155</sup> Bu tür açıklamaları, ravilerin rivayetlere yönelik açıklamaları şeklinde ele alabiliriz. Raviler bazı durumlarda senedde yer alan mübhem ve karışması muhtemel isimlere yönelik ilave açıklamalarda bulunabilmektedirler. Yukarıda belirttiğimiz tarzda bir *ya'nî* tabiri, bir muhaddis şeyhinin isnadında yer alan mübhem bir isme açıklama getirmek sadedinde bu lafzı kullanabilir. Bu tabiri kullanmasındaki amaç, şeyhinden almış olduğu rivayete dair kendi ek açıklamasını sunduğunu ve şeyhinin sözleriyle karışmaması için bu kaydı koyduğuna bir işaret olarak algılanabilir. Bu tür tabirler seneddeki mübhem ravileri açıklamak için kullanıldığı gibi metindeki muğlaklıkları gidermek için de kullanılabilir. Bazı durumlarda bu ek açıklamayı yapan ravileri tespit etmek son derece güçtür. Konuyla ilgili benzer tarzda açıklamalar ve örnekler için bkz. Mustafa Canlı, "Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği", basılmamış doktora tezi, Kayseri, 1998, s.100-104; *Ya'ni* tabirinin senedde düşen ravilere ekleme yapmak amaçlı da kullanıldığına dair örnek ve bu konuda el-Hatîb el-Bağdâdî'nin açıklamaları için bkz. Yusuf Suiçmez, " Hadiste Ref Problemi", Ankara, 2005, s. 163; Ayrıca *ya'nî* tabiriyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Mucteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 423.

oluşturulan eserler, bu tür bir karışıklığı gidermeye yönelik çabalar olarak da görülebilir.<sup>156</sup>

### III- Hadis Usûlüne Dair Eserlerde İsim, Künye, Lakab ve Nispetler

Hadis usûlüne dair eserler, hadislere yönelik çeşitli konu başlıklarını ele alırken, sadece tanımlamalar yapmakla kalmazlar, aynı zamanda rivayet ilminin bazı problemli alanlarını da konu edinirler. Ravilerin isim, künye ve lakaplarıyla ilgili olarak hadis usûlüne dair eserler ne gibi bir yaklaşım sergilemiş, meseleyi ne şekilde ele almışlardır? En erken tarihli hadis usûlü kitabı olarak kabul edilen<sup>157</sup> ve bugün elimizde mevcut olan Râmehurmuzî (ö.360/970)'nin *el-Muhaddisu'l-Fâsıl* adlı eserine baktığımızda, erken dönem hadis usûlünde konunun ne derece önemli olduğu görülmektedir. Nitekim bugünkü matbu nüshada Râmehurmuzî, eserinin yaklaşık yüz sayfasını bu konuya tahsis etmiştir.<sup>158</sup> Biz öncelikle bu eserden yola çıkarak meselenin nasıl ele alındığını değinecek, daha sonra muahhar dönemin diğer hadis usûlü eserlerinde konunun ele alınış biçimine kısaca değineceğiz.

Râmehurmuzî, isimlerdeki bazı yanlış okumalardan bahisle konuya girmeye çalışır ve hadis ashabına yönelik *hameletu'l-esfâr* suçlamalarından yola çıkarak onlara böyle bir sıfatın asla yüklenemeyeceğini, bu iddiada bulunanların anlamadığı ve ayırt edemediği şeylere dair örnekler verirken isimlerin okunuşu meselesine girer ve Ashâbu'l-Hadis'in aslında çeşitli isim okunuşlarından kaynaklanabilecek hataları ayırt ettiklerini, bunu isim, lakab ve neseb bilgileri sayesinde yapabildiklerinden övgüyle bahseder.<sup>159</sup> Râmehurmuzî sırasıyla dedelerine nisbetle tanınanlar, Peygamber'in ashabından ceddiyle maruf olanlar, dedesinin künyesiyle bilinenler, annelerine nisbetle bilinenler, Peygamber ashabından lakabı ve sıfatıyla (*na'tihî*),

<sup>156</sup> Mesela Ebu'l-Feth el-Ezdî (ö.374)'nin *Esmâ Men Yugrafu bi Kunyethî*, Hindistan, 1410, adlı eseri sadece sahabe künyelerini ve isimlerini açıklamakta, Muslim'in *el-Kunâ ve'l-Esmâ*'sı çeşitli tabakalara ait 3804 ravinin künye ve isimlerine yer vermekte, yine Dârakutnî(ö.385)'nin *Zikru esmai't-tâbiin ve ba'dihim*, adlı çalışması 1517 ravinin künyelerini alfabetik sıraya göre vermektedir. Ahmed b. Hanbel (ö.241)'in de konuyla ilgili dağınık bir usul arz etse de *el-Esâmî ve Kunâ* (Kuveyt, 1406) adlı eseri de zikre değerdir.

<sup>157</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, s. 137. İbn Hacer, eserin hadis usûlünün tüm konuları içine almadığını belirtir. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 7.

<sup>158</sup> Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, 264-350.

<sup>159</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, 264.

babalarının adlarıyla lakablananları ele alırken, bir rical kitabı tarzında olmasa da çeşitli örnekler verir ki bunlar onun yer verdikleriyle sınırlı değildir.<sup>160</sup>

Râmehurmuzî, bu kısa örneklemelerden sonra asıl problem teşkil eden konu başlıklarını ele alır. Aynı asırda yaşamış benzer isim ve künyeli kişi isimlerinin okunuşundan kaynaklanabilecek sorunlara dair örnekler zikreder. Bu örneklerden birinde; Ebu Cemre (ابو حمرة) ile Ebû Hamza (ابو حمزة) künyelerinin bir nokta işaretinden dolayı karışmasının, aynı asırda yaşadıkları ve her ikisinin de İbn Abbâs'dan rivayette bulunduğu da göz önüne alındığında, rivayet zincirinde nasıl bir isnad yanlışlığına sebep olabileceğini göstermeye çalışır.<sup>161</sup> Eserinde buna dair örnekleri oldukça çoğaltır.<sup>162</sup>

Râmehurmuzî "yine sorunlardan birisi de aynı asırda yaşamış isimleri ve künyeleri benzer olduğu gibi, aynı zamanda çoğunlukla rivayet ettikleri ve kendilerinden rivayet edenlerin müşterek olduğu ve muhtemelen aynı beldeden olan kişiler"<sup>163</sup> dedikten sonra, buna dair ilginç örnekler zikreder. Bu örneklerden birisini zikredecek olursak, Atâ b. Ebî Rebâh (ö.114), Atâ b. Yezîd (ö.107) ve Atâ b. Yesâr(ö.103)'ın her birinden de ez-Zuhrî rivayette bulunmuş ve bu üçü de Hz. Peygamberin ashabından rivayette bulunmuşlardır.<sup>164</sup> İsnadda, Atâ şeklinde isimleri yer aldığına, hangi Atâ olduğunu ayırt etmek oldukça güçleşmektedir.

İsim benzerliklerinin doğurduğu sorunları ele aldıktan sonra, aynı şekilde benzer künyeler sorununa değinir ve buna dair örneklerini sıralar. En ilginç olanı çok sayıda Ebû Sâlih künyesinin olması ve bunların bir kaçının Ebû Hureyre'den ortak rivayetlerde bulunmalarındır. Râmehurmuzî eserinin bu kısmında 20 küsür Ebû Sâlih künyesini kullanan raviyi, isimleriyle beraber kimlerden rivayette bulunduğu dair

---

<sup>160</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, 266-274.

<sup>161</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, 275; birincisinin ismi Nasr b. İmrân ed-Dubaî, diğerinin ismi ise İmrân b. Ebî Atâ'dır.

<sup>162</sup> Râmehurmuzî, a.g.e 274-279. Bu tür örnekler daha sonraki Mu'telif , Muhtelif türü hadis ricalinin isim okunuşlarına ve buna dair hataları ele alan eserlerde oldukça geniş biçimde işlenmiştir. Bu edebiyatın ürünlerinin tanıtımı hakkında bkz.Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi*, 122-155.

<sup>163</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, 280.

<sup>164</sup> Râmehurmuzî, a.y. Bu meseleyle ilgi olarak yine birçok örneği peş peşe zikreder.s. 280-287; bir diğer ilginç örnek de Sufyân b. Uyenne ile Sufyân es-Sevrî'nin her ikisinin A'meş'den rivayette bulunması ve bunlarla aynı çağda yaşayan üç Sufyân'dan (Sufyân b. Habîb, Sufyân b. Ukbe, Sufyân b. Âmir) bahsetmesidir. 285-286.

bilgilerle zikreder.<sup>165</sup> Tabi ki bu ravilerin sadece künyeleri kullanılarak isnad zincirinde yer almasından kaynaklanacak sorunları çözmek, yoğun bir rical bilgisi gerektirmekte ve bazen içinden çıkılmaz hale dönüşebilmektedir.

Rivayet zincirinde yer alan isimlerle ilgili bir başka sorun olarak da; noktalama ve okunuşlarındaki farklılıktan kaynaklanan ayrımı görememeden kaynaklanan isim yanlışlıklarını ele alır. Örneğin Ulbe (علبة) ismi yanlışlıkla Uleyye (عليه) şeklinde de noktalanıp okunabilir. Bunlar ayrı iki ravi olup birincisi Ebû'z-Zevâd b. Ulbe, diğeri İsmail b. Uleyye'dir.<sup>166</sup>

Râmehurmuzî isim, künye ve lakablarla ilgili bölümü bitirdikten<sup>167</sup> birkaç sayfa sonra yine isim karışıklıklarının neden olduğu bir başka konuya geçer. Burada Hadis Ashabı'nın tercemelerinde zorlandıkları bazı ravilere dair, 17 başlık altında senedleriyle birlikte sunduğu hadislerin muhtemel ravilerine dair değerlendirmelerde bulunur.<sup>168</sup> Bunlardan bir kaçını zikredecek olursak; Birinci örnekteki hadisin senedi şu şekildedir;

-Yahya b. Saîd – Sufyân- Âsım- Zir- **Abdullah**- Rasulullâh " *Lâ takdadîe ed-dunyâ yemliku'l-Arab...*"

- Yahya b. Saîd – Sufyân- Âsım- Zir- **Abdullah**- Rasûlullâh " *Yukâlu li sâhibi'l-Kur'ân...*"

Bir birine benzeyen bu iki rivayet zincirinde dikkati çeken husus Peygamberden rivayette bulunan bu Abdullah'ın hangi sahâbî olduğudur. Râmehurmuzî birinci seneddeki Abdullah'ın *Abdullah b. Mesûd* olduğunu ikinci rivayettekinin ise *Abdullah b. Amr* olduğunu zikrediyorlar( *yezkurûne ennehû*) şeklinde bir açıklama yapmaktadır.<sup>169</sup>

Bu tarz örnekler benzer ravi karışıklıklarına dair zikrettiği rivayetlerle devam eder. Örneğin, sadece Yunus şeklinde yalın olarak zikredilen bir ravi isminin muhtemel Yunus'lardan hangisi olduğuna dair geçmiş alimlerin görüşlerinden de

<sup>165</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, 287-293. Daha sonra Ebû Hâzım, Ebû Meryem, Ebû Anbes, Ebû Bekir, Ebû Gâlib, Ebû'd-Dehmâ, Ebu'z-Ze'râ künyelerine dair örnekleri zikreder. 293-302.

<sup>166</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, s. 302

<sup>167</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, s. 311

<sup>168</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, 329-350.

<sup>169</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, 330.

istifade ederek belirlemelerde bulunur.<sup>170</sup> Konuyla ilgili Yunus'ların karışık karışmadığına dair bir anekdota da yer verir. Çarpıcı bir örnek olması açısından onu nakletmek uygun düşmektedir.

وسمعت محمد بن جعفر الشعيري يقول اطلعت في كتاب رجل من أصحابنا ممن زعم أنه جمع حديث يونس بن عبيد فإذا هو قد صدر بما روى يونس عن الزهري فقلت ان يونس لم يرو عن الزهري شيئا فإذا هو قد غلط بيونس بن يزيد وظن أنه يونس بن عبيد

Muhammed b. Ca'fer eş-Şe'îrî'nin anlattığına göre ashabından birisi Yunus b. Ubeyd'in rivayetlerini bir araya getirmiş ancak o, *Yunus an ez-Zuhrî* tarzında bir rivayette bulunmuştur. Muhammed b. Ca'fer, Yunus b. Ubeyd'in Zuhri'den hiçbir şey rivayet etmediğini ve bu noktada o kimsenin, Yunus şeklinde geçen rivayetlerdeki Yunus b. Yezîd'i Yunus b. Ubeyd zannettiğini dile getirmektedir.<sup>171</sup>

Elimizdeki en erken tarihli hadis usûlüne dair bu çalışmada, konu oldukça önemsenmiş ve gerekli uyarılar örnekleriyle verilmeye çalışılmıştır. Şimdi de daha geç tarihli olmasına karşın hadis usûlüne dair literatürde temel bir kaynak olma özelliği taşıyan İbnu's-Salâh eş-Şehrazûrî (ö.643/1245)'nin *Ulûmu'l-Hadis* adlı eserinde konunun nasıl ele alındığına kısaca bir göz atalım.<sup>172</sup>

<sup>170</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, 348; Aynı asırda yaşamış ve benzer kişilerden de rivayette bulunmuş beş Yunus'dan bahseder: 1) Yunus b. Ubeyd, 2) Yunus el-İskâf, 3) Yunus b. Yezîd el-Eylî, 4) Yunus b. Ebî İshâk, 5) Yunus b. el-Hâris es-Sekafî.

<sup>171</sup> Râmehurmuzî, a.g.e, 348-349. Günümüz çalışmalarında dahi bu hatalar devam etmektedir. Örneğin İbn Ma'in'in Zuhri'nin talebeleriyle ilgili yorumu, 2005 yılında yapılmış bir doktora tezinde şu şekilde nakledilmektedir: "Yunus(**b. Ubeyd**) ve Ma'mer, ez-Zuhrî'nin hadislerini iyi bilirler...", parantez içindeki açıklama doktora tezinin yazarına ait olup, Yunus'dan kasdın Yunus b. Yezîd el-Eylî olduğunu göremeyip, ondan hiçbir rivayette bulunmayan Yunus b. Ubeyd zannetmeye devam etmiştir! Bkz. Osman Oruçan, "Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık" (basılmamış doktora tezi Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst. 2005) s.133.

<sup>172</sup> Râmehurmuzî'den sonra hadis usûlüne dair iki önemli eserden Hâkim en-Neysâbü'rî'nin *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis*'inde de bu konu ele alınmış, ancak ravilerin kabileleri, nesepleri gibi konularla mevaliden olan raviler gibi konular biraz daha geniş tutulmasına karşılık gerek örnek sunumlarında gerekse anlatın biçiminde bir karışıklık söz konusudur. Muhaddislerin isimlerini ele aldığı 40. bölümünde İmam Buhârî'nin bu konuda yaptığı çalışmanın yeterli olduğu yönünde bir övgüyle konuya girer ( *Ma'rife*, 177). Hemen devamında künyelerin bilinmesi konusuna değinerek muhaddislerin bu ilimle ilgili birçok kitap yazdığından övgüyle bahseder (*Ma'rife*, 183), İlâveten lakablarla ilgili bilinmesi gerekenlere de çalışmasında yer verir (*Ma'rife*, 210-215). el-Hâtîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-Rivâye* adlı eserinde ise konuyu başka kitaplarında ele aldığı için fazlaca girmez, ancak tedlisle ilgili meseleyi ele alırken tedlisin bir türü olarak muhaddisin rivayette bulunduğu şeyhinin ismini künyesini veya nesebini onun tanınmaması için değiştirerek sika olmayan

Râvi isimlendirmeleriyle ilgili konular İbnu's-Salâh'ın eserinde de oldukça geniş sayılabilecek bir yer tutmaktadır.<sup>173</sup> el-Hâkim gibi kitabını *nevi'*(bölüm)lere ayıran İbnu's-Salâh 48. bölümde farklı isim ve sıfatlarla(*neû't*) zikredilen kimsenin başka birinin sıfatını ve ismini çağrıştırmamasından doğabilecek sorunun bilinmesine değinir. Bu konu aslında bir ravinin tedlisinin ortaya çıkması anlamına da gelmektedir.<sup>174</sup>

İbnu's-Salâh(ö.643/1245) daha sonra yine isim, künye ve lakablarla ilgili olan bir konuya, *el-mufredât* konusuna değinir. Hadis usûlünde mufredât, rical ilmiyle ilgili olarak tek isim, tek künye veya tek lakabla bilinen sahâbe ve tâbiûn başta olmak üzere hadis ravilerine ve bu ilimle uğraşan alimlere verilen addır.<sup>175</sup> İbnu's-Salâh öncelikle bu ilimle ilgili literatürden Ahmed b. Hârûn el-Berdîcî(ö.301/913)'nin *el-Esmâu'l-Mufrede* adlı eserini, bu konuda en meşhur eser olarak gösterir.<sup>176</sup> Akabinde konuyla ilgili literatürde yer alan örnekleri zikreder.<sup>177</sup>

---

şeyhini gizlemek isteyebileceğini belirterek, meseleye dair birkaç örnek zikreder (*Kifâye*, 365-368). Konuyla ilgili Vekî'nin bir sözünü de şöyle nakleder: "İsmiyle bilinen bir kimseyi künyesiyle söylemek ve künyesiyle maruf olan birini de ismiyle söylemek ilimden bîhaber olmaktır." (*Kifâye*, 381)

<sup>173</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûm*, 323-379.

<sup>174</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e, 323; Adeti olduğu üzere İbnu's-Salâh her meselenin başında o konuyla ilgili literatüre dair birkaç müellefin eserine atıfta bulunur. Bahsettiği konuyla ilgili örnek olarak, Bağdâdî'nin de zikrettiği örneklere yer verir. Mesela; Atıyye el-Avfıyyî, Kelbî'nin tefsirinden istifade etmekteydi, ancak rivayette bulunduğu zaman onun Ebû Saîd şeklinde künyelerdi ve böylece onun Ebû Saîd el-Hudrî olduğuna dair insanları vehme düşürürdü.(Bkz. *Kifâye*, 366; İbnu's-Salâh, 324) Bir tedlis türü olan *tedlisu's-şuyûh* ravinin isnadı zikrederken şeyhini bilinen meşhur olan künye, neseb veya lakabıyla değil de sırf şaşırtma için bilinmeyen bir isim veya künyesiyle zikretmesi de yine isim ve künyelerin kötü amaçlı kullanımına bir örnek olarak verilebilir.(bkz. *Kifâye*, 366; Suyûtî, *Tedrib*, 148)

<sup>175</sup> Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 259.

<sup>176</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e, 325; el-Berdîcî'nin zikredilen eseri bugün matbûdur. Eser sahâbîden, tâbiûndan ve ashabu'l-hadisden tek isim, künye ve lakaba sahip olanlara dair örnekler vermektedir. Müellif 426 kişiye dair müfredât örneği vermektedir. Nerdeyse her ravi isminden sonra onun beldesini bildiren bir ifadeyi ismin sonuna eklemektedir. Eser alfabetik bir özellik taşımayıp, tabakalara göre bir tertip edilmiştir. Sahabe, tabiûndan başlamak üzere ravileri 5 tabakaya ayırmaktadır. Bkz. el-Berdîcî, *el-Esmâu'l-Mufrede*, Dimeşk, 1410.

<sup>177</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e, 325-329.

Asıl konuyu, künyeler ve isimler konusunda, 50. bölümde ele alır. Yine âdeti olduğu üzere kendisinden önceki literatüre değinir.<sup>178</sup> *Esmâ* ve *Kunâ* meselesini dokuz gruba ayırmış ve bunlara dair örnekleri zikretmiştir. Kısaca değinmek gerekirse;

1- Künyeleriyle isimlendirilip, künyelerinden başka isimleri olmayanlar: Bunu da kendi arasında iki kısma ayırır; a) ismi olan künyesinden başka ikinci bir künyesi daha olanlar, örneğin Ebû Bekr b. Abdırrahman'ın diğer künyesi de Ebû Abdırrahman'dır. Bu kişinin lakabı da "râhibu Kureyş'dir.<sup>179</sup> b) ismi yerine kullanılan künyesinden başka bir künyesi olmayan, Ebû Bilâl el-Eş'arî gibi.

2- Künyesiyle tanınanlar ancak ismi bilinmeyenler: Örneğin sahâbeden Ebû Unâ el-Kinânî; tabiûndan Ebû Harb b. Ebî Esved ed-Duelî gibi.

3- Bir künye ile lakablanıp, bu künye ve lakabtan başka isim ve künyesi olanlar: örneğin Ebû Turâb Ali b. Ebî Tâlib Ebu'l-Hasan. Burada Ebû Turâb Hz.Ali'nin lakabı, Ebu'l-Hasan da onun künyesidir.

4- İki veya daha fazla künyesi olanlar: meşhur hadis alimi Abdumelik b. Abdilaziz b. Cureyc'in biri Ebû Hâlid diğeri Ebû Velîd olmak üzere iki künyesi vardır.

5- İsmi bilindiği halde künyesinde ihtilaf edilen ve birbirinden farklı iki veya daha fazla künyesi bulunanlar: örneğin, Peygamberin evlatlığı Usâme b. Zeyd'in künyesinin Ebû Zeyd, Ebû Muhammed, Ebu Hârice ve Ebû Abdillâh olduğuna dair ihtilaflı fikirler ileri sürmüşlerdir.

6- Künyesi bilinen ancak isminde ihtilaf edilenler: meşhur sahâbîlerden Ebu Hureyre'nin ismi konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn Abdilberr'in bildirdiğine göre kendi ve babasının ismi üzerinde oldukça fazla ihtilaflı bilgi vardır.<sup>180</sup> Bunun yanı sıra künyesi bilindiği halde adı bilinmeyen ravilerde mevcuttur.

7- Az da olsa isminde ve künyesinde ihtilaf edilenler: Hz. Peygamber'in azadlısı Sefîne buna örnektir. İsmi net olarak bilinmediği gibi künyesi hakkında da kesin bir bilgi mevcut değildir.

<sup>178</sup> Bu konuda zikrettiği kitaplardan Muslim (ö.261)'in *el-Kunâ ve'l-Esmâ*, 2 cilt, Medine, 1404, matbudur. Zikrettiği diğer alimler Ali ibnu'l-Medîni (ö.225), *Kitâbu'l-Esmâ ve'l-Kunâ*; Nesâî (ö.303), *Kitâbu'l-Kunâ*; el-Hâkimu'l-Kebîr Ebî Ahmed (ö.378), *Kitâbu'l-Kunâ fî'l-Muhaddisîn*; İbn Abdilberr (ö.463), *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Kunâ*. İbnu's-Salâh, a.g.e, 329.

<sup>179</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e, 330.

<sup>180</sup> İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, 332.



8- Ne künyesinde ne de isimi üzerinde ihtilaf edilmeyenler: Sufyân es-Sevrî, Muhammed b İdrîs eş-Şâfiî, Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit gibi.

9- Hadisçilere ismi meçhul kalmamakla birlikte isminden çok künyesiyle meşhur olanlar: Ebû İdrîs el-Havlânî gibi, ismi A'izullah b. Abdillâh'dır.<sup>181</sup>

İbnu's-Salâh künye ve isimlerle ilgili muhtemel sonuçları bu şekilde özetlerken buna ünlü alim İbn Cemâa(ö.733/1332) tarafından onuncu bir madde olarak *Künyesiyle değil, ismiyle meşhur olanlar* şeklinde bir ilave eklenilmeye çalışılmış, örnek olarak da Osmân b. Affân ve Amr b. el-Âs verilmiştir.<sup>182</sup>

İbnu's-Salâh isimlerle ilgili bablara devam ederken 51. babda künyeleri olmaksızın isimleriyle künyelenmiş kişilere dair örnekler verir.<sup>183</sup> 52. babda ise muhaddislerin lakablarının ve onlarla birlikte zikredilen bu lakabların bilinmesine dair konuyu ele alır. Burada özellikle lakabları bilmeyen kimselerin onları isim sanarak bazen lakab bazen isim olarak zikredilen bu kimselere yönelik farklı kişilermişçesine muamele edildiğine değinir. Yine bu konu başlığı altında ravilerin lakablarının neden kaynaklandığının bilinmesine dair güzel anekdotlar anlatır. İlginç olması açısından birini aktaralım:

Abdulğânî b. Saîd'den bize naklonulduğuna göre o şöyle demiştir: "iki yüce kişi vardır ki lakabları kötüdür. Bunlar Muaviye b. Abdulkерim **ed-Dâl** ve Abdullah b. Muhammed **ed-Da'îf**'dir." **ed-Dâl** lakabı ona Mekke seyahatinde yolunu kaybettiği için verilmiştir. Dalalette olan, sapık anlamında değildir. Diğerinin isminin sonundaki **ed-Da'îf** de fiziki olarak zayıf olduğu için güçsüz anlamında olup, hadiste zayıf anlamında değildir. İbnu's-Salâh'ın nakline göre Ebû Hâtim b. Hibbân, ed-Da'îf lakabından dolayı onu itkanında ve zabtında zayıf sanmıştır.<sup>184</sup>

İbnu's-Salâh bunların haricinde de lakablara dair birçok örnek zikreder. Hadis ricaline dair lakablar incelenmesi gereken oldukça ilginç anekdotlar barındırır. Erken dönem İslam rivayet kültürünün gelişim seyrini takip etme açısından bu tür anekdotların bazı ip uçlarını vermesi beklenebilir. Nitekim bu lakapların bir çoğu rivayet zincirlerinde, o kişilerin gerçek isimlerini unutturacak derecede yaygın bir

<sup>181</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e, 329-335.

<sup>182</sup> İbn Cemâa, *el-Menhehu'r-Revî*, 117.

<sup>183</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e, 336-338.

<sup>184</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e, 339. Ebû Hatim b. İbn Hibbân'ın bu değerlendirmesi için bkz. *Kitâbu's-Sikât*,

VIII, 362. عبد الله بن محمد بن يحيى الضعيف أبو محمد يروى عن عبد الله بن غير حدثنا عنه عمر بن سعيد بن سنان الطائي وغيره وإنما قيل له الضعيف لإتقانه (

وضبطه)

kullanıma sahip olmuştur. Örneğin, ünlü muhaddislerden Gunder (ö.189/805)'in bu lakabı; hocası da olan İbn Cureyc (ö.150/767) bir tartışma esnasında talebesi Muhammed b. Ca'fer(Gunder)'e Hicazlıların münakaşa sevenlere söyledikleri tarzda "Gunder, sen sus!" demiş ve bundan sonra bu adla anılır olmuştur.<sup>185</sup>

İbnu's-Salâh bu konuyla ilgili son olarak isimlerin ve neseplerin okunuşundaki meselelere dair *mu'telif* ve *muhtelif* ile *muttefik* ve *mufterik* problemlerine değinir.<sup>186</sup>

Hadis usûlüne dair daha sonraki çalışmalarda İbnu's-Salâh'ın derlemiş olduğu bu eseri büyük oranda benzer başlıklarla takip edilmiştir. Aslında konu bir çok örnekleme barındırdığı için bir usûl kitabında uzun uzadıya ele alınmaya uygun gözükmemektedir. Nitekim konu, yapısı gereği pratik bir alanı ilgilendirmekte, elimizdeki mevcut rical kitaplarında belirtilen hususlara dair birçok örnek derc edilmektedir. Acaba isimlendirmelere dair verilen bu malumatlardan da yola çıkarak rivayet kültüründe ne gibi örneklemler mevcuttur? Aşağıda buna dair sunulan örneklerle yer vermek, pratikteki sonuçlarını görmeye ve ravi isimlendirmelerinin muhtemel problemleri üzerinde değerlendirme yapabilmeye imkan sağlayacaktır.

#### IV- Rivayet Malzemesinde Râvi İsimlendirmelerden Kaynaklanan Sorunlar

Hadis literatüründe isimlendirmelerden kaynaklanan veya kaynaklanması muhtemel sorunların halline yardımcı olabileceği düşünülen bir literatür geliştirilmiştir. Rical ilmi adı verilen ve ravilerin cerh ve ta'dil faaliyetlerine ayrılan büyük mesainin yanı sıra ravilerin isimleri, künyeleri, lakabları, nesepleri, beldeleri de

<sup>185</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e, 339. Bu lakab daha sonraki bir çok hadis ravisi için özellikle de adı Muhammed b. Cafer olanlar için yaygın kullanılır olmuştur. Dört tane Gunder, Muhammed b. Ca'fer için bkz. Zehebî, *Nubelâ*, XVI, 215-217.

<sup>186</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e, 344-364. Hadis usûlüne *Mu'telif* ve *Muhtelif*, yazılışları aynı fakat okunuşları farklı olan isim, lakab ve nisbetlere denir. Hadis ravilerinin isimlerinin düzgün telaffuz edilmesi için oldukça önemsenmiştir. (Mücteba, Uğur, *Hadis Terimleri*, 291-295; Bu konuyla ilgili en meşhur eser İbn Makûlâ (ö.487)'nın *el-İkmâl fî Ref'il-İrtiyâb ani'l-Mu'telif ve'l-Muhtelif mine'l-Esmâ ve'l-Kunâ*'sıdır. 5 cilt, Beyrut, 1411). *Muttefik* ve *Mufterik* ise yazı ve okunuş bakımından aynı olan fakat ayrı ayrı kimselere delâlet eden isimlerdir. Bu çeşit ravilerin bilinmesinde özellikle muasır olup da, aynı şeyhten rivayet eden veya kendilerinden rivayette başkaları tarafından iştirak edilen aynı isim ve nesepteki kimselerin birbirleri ile karıştırılmaması yönünden büyük faydaları vardır. (Daha fazla bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 349-352); Bu konuyla ilgili en önemli eser ise el-Hatîb el-Bağdâdî (ö.463)'nin *el-Muttefik ve'l-Mufterik*'i zikredilir.

-özellikle kanonik mecmualarda yer alan ravilerinki- *Tabakât* ve *Rical* kitaplarında ele alınmıştır. Ancak isimlerin doğurduğu problemler müstakil çalışmaları gerektiren bir alt disiplin olarak da gelişmiştir. İlk ürünlerini hicri üçüncü asırda veren tabakat ve rical kitaplarına paralel şekilde isimlendirmelerin doğurduğu problemleri ortadan kaldırmaya yönelik müstakil bir edebiyat türü ortaya çıkmıştır.

Bu konudaki literatüre kısaca değinecek olursak -çeşitli vesilelerle bir çoğunun ismi yukarıdaki sayfalarda yer almıştır- hadis ravilerinin isim, lakab ve künyelerini ele alan çalışmalardan ilki olarak genellikle Ali İbnu'l-Medînî (ö.225)'nin *Kitâbu'l-Esmâ ve'l-Kunâ*'sı zikredilir.<sup>187</sup> Yine Ahmed b. Hanbel (ö.241)'in aynı isimli bir eseri<sup>188</sup>, benzer tarzda *Sahîh* sahibi Muslim İbnu'l-Haccâc (ö.261)'ın da aynı isimli bir eseri mevcuttur.<sup>189</sup> Diğer bir *Sahîh* sahibi olan Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin de *Kitabu'l-Kunâ* adlı bir eseri vardır. Zaten kendisi Rical ilmiyle çok yakından ilgilendiği için bu çalışması meşhur eseri *et-Tarihu'l-Kebîr*'in mütemmimi niteliğindedir.<sup>190</sup> Hicri üçüncü asırdan sonra bu literatüre dair eserler artarak devam etmiştir.<sup>191</sup> Bunların haricinde ravi isimlerinin okunuşuna dair literatür de kısmen bizim ilgilendiğimiz isim, künye ve lakablar konusuyla yakından alakalıdır.<sup>192</sup>

Şimdi isimlerin rivayet zincirlerinde yer alış biçimlerinden kaynaklanan sorunlara dair sahabî isimlerinden başlayarak, sonraki döneme kadar varan sorunlara dair örnek rivayetlere yer vermeye çalışalım. Bunu yaparken, bu konuda bize oldukça yardımcı olan Râmehurmuzî (ö.360/970)'nin *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*'ı ile Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö.597/1200)'nin *Telkîhu Fuhûmi Ehli'l-Eser fî Uyûni't-Târih ve's-*

<sup>187</sup> Bu eser bugün elimizde mevcut değildir. İbnu's-Salâh, *el-Esmâ ve'l-Kunâ* bahsinde öncelikle İbnu'l-Medînî'nin bu eserini zikreder. *Ulûm*, 329. Bu literatürle ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Eren, a.g.e, 83-92.

<sup>188</sup> Bu eser matbudur.(Kuveyt, 1406); Eser alfabetik bir tarzda olmayıp, çoğunlukla ravilerin künyelerini, daha sonra da onların tam isimlerini zikretmeye çalışır.

<sup>189</sup> Bu eserde 2 cüz halinde Medine, 1404'de basılmıştır. Eser alfabetik bir şekilde tertip edilmiş, ancak alfabetik başlıklar altındaki raviler alfabetik bir sıraya göre düzenlenmemiştir. 3804 ravinin isim ve künyeleriyle ilgilenir.

<sup>190</sup> Eser matbu olup (Beyrut, ts) 1000 kadar ravinin isim ve künyesiyle ilgilenmektedir.

<sup>191</sup> Bu literatüre dair daha sonraki dönem eserleri için bkz. Kettânnî, *Hadis Literatürü*, (terc: Yusuf Özbek), 244-247.

<sup>192</sup> Buna dair geniş literatür için bkz. Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 213-217.

*Siyer*<sup>193</sup> isimli eserlerinden faydalanacağız. İsimlerle ilgili bir çok konuya değinen bu iki çalışma, oldukça bol malzeme sunmaktadır.

İkinci eser birbirine karışması muhtemel isimlere dair örneklerini sahâbî isimlerinden başlayarak hadisleri sened ve metinleriyle zikretmek suretiyle ele alır. Sahâbe dönemine ait örneklerden bazıları şunlardır:<sup>194</sup>

1- Ebû Vâil→Abdullah → kâle Resûlullah: "*el-veledu li'l-firâş ve li'l-âhiri el-hucr*". Bu senedde yer alan Abdullah, Abdullah b. Mes'ûd'dur.

2- Ebû Vâil → Abdullah→ kâle Resûlullah: "*el-mer'u ma'a men ehabbe*." Bu hadisi Ebû Vâil hem Abdullah b. Mes'ûd'dan hem de Abdullah b. Kays Ebî Mûsa el-Eş'arî'den rivayet etmiştir.

3- Mesrûk→ Abdullah→en-Nebiyyu kâle: "*Erba'a men kunne...*" Bu hadiste zikredilen Abdullah, Abdullah b. Mes'ûd değil Abdullah b. Amr b. el-Âs'dır. Çoğu rivayette bu böyledir.<sup>195</sup>

Tabi ki bu ravilerin isimlerini ayırt eden belli otoriteler bulunmaktadır. Çünkü İbnu'l-Cevzî'nin de örneklerin başında hemen açıklamaya çalıştığı gibi bu konuda yeteri derecede bilgisi olmayan bu isimleri çok rahatlıkla karıştırabilmekte, hangisi olduğu konusunda bir fikir yürütememektedir. Bu tür otoritelere bir örnek olması açısından şunu zikredebiliriz.

4- Ebû Abdirrahman es-Sulemî→Abdullah→kale Resûlullah: "*Leyse ahadun...*" Bu hadiste zikredilen Abdullah, İbn Mes'ûd'dur. Yahyâ b. Ma'în bu şekilde söylemiştir.

5- Ikrima→ kâle Abdullah: "*I'temera en-Nebiyyu kable en yehicce*" zikredilen hadisteki Ikrima, İkrima b. Hâlid el-Mahzûmî'dir, İbn Abbâs'ı mevlası İkrima değildir. Abdullah da Abdullah ibn Abbâs değil, Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb'dır.<sup>196</sup>

İsimlerle ilgili benzer örnekler tâbiûn döneminde daha çok gözükmemektedir.

1- Sa'îd→kâle İbn Abbâs: "*harece Rasûlullah mine'l-ğâit...*" Bu Sa'îd, İbn el-Huveyres'dir, Sa'îd ibn Cubeyr değil.

<sup>193</sup> Eser 1997 tarihinde Riyâd'da *Daru'l-Erkam* yayınevi tarafından basılmıştır.

<sup>194</sup> İbnu'l-Cevzî verdiği örneklere dair eserin muhakkiki bir numaralandırma vermektedir; bizim burada verdiğimiz örnek numaraları eserdeki değil, sadece seçtiğimiz örneklerin sayısını göstermek açısından kullanılmaktadır. Biz seçtiğimiz örneklerin sayfa numaralarını dipnotta göstereceğiz.

<sup>195</sup> İbnu'l-Cevzî, *Telkîh*, 402.

<sup>196</sup> İbnu'l-Cevzî, a.g.e, 403. Sahâbî isimlerinde olabilecek karışıklılara dair 17 tane örnek zikretmektedir.

2- Sa'îd→ İbn Abbâs→ en-Nebiyyu kâle: " *el-â'idu men hibetehu...*" Bu Sa'îd ise İbnu'l-Musseyyeb'dir.<sup>197</sup>

Tâbiûn A'tâ'larına dair verilen örnekler de oldukça ilginçtir.

3- A'tâ→ Ebû Sa'îd el-Hudrî→en-Nebiyyu kâle: " *izâ semi'tum el-muezzine...*" buradaki A'tâ, İbn Yezîd el-Leysî'dir, İbn Yesâr değil.<sup>198</sup>

4- A'tâ→ Ebû Hureyre kâle: " *Fi kulli salâtin...*" Bu A'tâ ise, İbn Ebî Ribâh'dır. Ancak A'tâ ibn Yezîd el-Leysî'nin de Ebu Hureyre'den oldukça çok rivayeti vardır.

5- A'tâ→ Ebû Hureyre→en-Nebiyyu: " *Secede fî \*ikra' bismi rabbik\**(Alak sûresi 1.ayet)". Bu A'tâ, İbn Yesâr'dır.<sup>199</sup>

6- A'tâ→ Ebû Hureyre→kâle Rasûlullah: " *izâ edâ sulusu'l-leyli...*" Bu A'tâ ise Mevlâ Umî Sabiyye'dir.

7- A'tâ→ Ebû Hureyre→ kâle Rasûlullah: " *lâ yuctemau hubbu hâulâi...*" Buradaki A'tâ ise bundan öncekilerinden hiçbirisi olmayıp A'tâ b. Ebî Muslim el-Horâsânî'dir.<sup>200</sup>

A'tâ'ların tayinine yönelik konu Râmehurmuzî'nin eserinde de yer almaktadır. A'tâ'ya yönelik verilen bu 5 örnekten birisiyle ilgili rivayet hariç 4 farklı örnek sunar.<sup>201</sup> Râmehurmuzî'nin örneklerindeki senedler tamamen zikredilmiştir. İbnu'l-Cevzî sunduğumuz şekliyle rivayet zincirlerini örnek isimleri kapsayacak derecede ihtisar etmiştir.

---

<sup>197</sup> İbnu'l-Cevzî, a.g.e, 407.

<sup>198</sup> A'tâ b. Yesâr(ö.103)'ın künyesiyle ilgili olarak İbn Hıbbân künyelerin değişkenliği konusunda oldukça ilginç bir bilgi sunmaktadır: "A'tâ b. Yesâr, Şam'a geldiğinde Şam ehli tarafından Ebû Abdullah, Mısır'a gidince de Ebû Yesâr olarak künyelendiriliyordu." İbn Hıbbân, *Kitâbu's-Sikât*, V, 199.

<sup>199</sup> Bu rivayet aynı metinle İbnu'l-Cevzî'den iki asır önce Râmehurmuzî *el-Fâsıl*'da (s.335) zikretmiş ancak, ilginç olanı bu A'tâ'nin kim olduğu konusunda iki alim farklı görüşte olmasıdır. Râmehurmuzî, Musâ b. Hârûn'dan yaptığı nakle göre bu kimse A'tâ b. Minâ'dır, (Buhârî ve Muslim'de rivayetleri mevcuttur.) sadece Ebû Hureyre'den rivayette bulunmuştur. Rivayeti oldukça azdır. Daha fazla bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 133.

<sup>200</sup> İbnu'l-Cevzî, a.g.e, 408-409.

<sup>201</sup> Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 333-335. Zikrettiği 5 rivayetin A'tâ'larının tümünün de Ebû Hureyre'den yaptıkları nakillerdir. Bu açıdan A'tâ→Ebû Hureyre kalıplı isnadlardaki A'tâ sorunu ve bunların yazılı kaynaklarda ne şekilde geçtiği, ne gibi bir prosedürle bunların tayin edildiği bazen bu tespitlerde hata da edildiği görülebilmektedir. (Bkz. Dpn.74.)

Mübhem isim kullanımına dair zikredilen bir diğer isim gurubu Muhammed'dir. İbnu'l-Cevzî'nin verdiği örnekler şu şekildedir.

1- Eyyûb→Muhammed→Ebû Hureyre→kâle Rasûlullah: "*Ikterabe'z-Zaman lem tekid ru'yâ el-Mu'min...*" Bu Muhammed, İbn Sîrîn'dir. Eyyûb, Muhammed b. el-Munkedir'den, o da Ebû Hureyre'den birbirinin aynı iki isnadla da rivayette bulunmuştur.

2- Eyyûb→Muhammed→Ebû Hureyre→kâle Rasûlullah: "*Emâ yehâfu ehadukum izâ ref'a re'sehû mine's-sucûd...*" Bu Muhammed, İbn Ziyâd Ebû Hâris el-Basrî'dir. Bu metin İbnu'l-Munkedir ve İbn Sîrîn'den Ebû Hureyre kanalıyla mahfuz değildir. Bu rivayet Muhammed b. Ziyâd'dan mahfuzdur.

3- Yezîd b. Hârûn→ Hişâm b. Hassân→Muhammed→Ebû Hureyre→kâle Rasûlullah: "*kâle Suleymân b. Dâvud: Le ettûfenne el-leyle alâ mieti imraetin...*" Buradaki Muhammed, İbn Sîrîn'dir.

4- Yezîd b.Hârûn→ Hişâm b. Hassân→Muhammed- *kâle Yezîd b. Hârûn: Lâ edrî İbn Sîrîn huve ev lâ*→Racul→Ebû Hureyre→kâle Rasûlullah: "*izâ câe ahadukum ile'l-kavmi felyusellim...*" Yezîd b.Hârûn bazı rivayetlerde bu kimse Muhammed b. Sîrîn değildir, onun Muhammed b. Aclân olduğunu ileri sürüyorlar demektedir. Ahmed b. Ali b. Sâbit ise Yezîd'in dediğini doğrulamakta, Hişâm'ın hadisinde adı zikredilmeyen-Racul- o adamın Sa'îd el-Mukrî olduğu ve bu hadisi Muhammed b. Aclân'ın ondan rivayet ettiğini belirtmektedir.<sup>202</sup>

Görüleceği üzere Muhammed isminin yalın olarak zikredildiğinde kime atfedileceği bazı durumlarda oldukça güçleşmektedir.

Muhammed ismiyle ilgili bir başka örneği de Buhârî'nin *Sahîh*'inden bu tür bir kullanıma örnek olması açısından verelim.

حدثنا محمد بن أبي يعقوب الكرماني حدثنا حسان حدثنا يونس حدثنا محمد عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من سره أن يبسط له في رزقه أو ينسأ له في رجاء فليصل رحمه<sup>203</sup>

Bu rivayette geçen Muhammed, İbn Sîrîn olmayıp, meşhur Muhammed b. Muslim b. Şihâb es-Zuhrî(ö.124)'dir.<sup>204</sup>

<sup>202</sup> Bu dört örnek rivayet için bkz. İbnu'l-Cevzî, *Telkîh*, 410-411.

<sup>203</sup> Buhârî, 34 *Kitâbul-Buyû'*, bab 13.

<sup>204</sup> İbnu'l-Cevzî, a.g.e, 413. Zuhrî'nin rivayetlerdeki isimlendirmelerine dair yapacağımız örneklemede bu konu daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Benzer künyeli ve isimli kişilere dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Rivayet zincirlerinde oldukça çok sık geçen isimlerden biri de Ebû İshâk'dır.

1- Sufyân es-Sevrî→Ebû İshâk→Ebu'l-Ahves→Abdullah→en-Nebîyyu:" *men reânî fi'n-nevmi fekad reânî...*" bu Ebû İshâk, el-Hemedânî'dir. Ebû İshâk eş-Şeybânî değildir. el-Hemedânî'nin ismi, Amr b. Abdillâh'dır. eş-Şeybânî'ninki ise Suleymân b. Ebî Suleymân'dır. *Her ikisi de Ebu'l-Ahves Avf b.Mâlik el-Ceşemî'den rivayette bulunmuştur. es-Sevrî de bu ikisinden nakilde bulunmuştur.*

2- Sufyân es-Sevrî→Ebû İshâk→Ebu'l-Ahves→Abdullah→kâle Rasûlullah:" *Unzile el-Kur'ân alâ seb'ati uhrufîn.*" Buradaki Ebû İshâk, İbrahim b. Muslim el-Hicrî'dir. Aynı hadis, biraz farklı kelimelerle şu senedle de nakledilmektedir; Muhammed b. Aclân→Ebû İshâk→Ebu'l-Ahves→Abdullah →kâle Rasûlullah:" *Unzile el-Kur'ân alâ seb'ati ahrufîn li kulli âyetin zahrûn ve batnûn.*" Buradaki İshâk ise el-Hemdânî'dir. Bu hadisi el-Hemedânî ve el-Hicrî, Ebu'l-Ahves'den müşterek rivayet etmişlerdir. es-Sevrî de eş-Şeybânî, el-Hicrî ve es-Sebîî(el-Hemdânî)'den rivayeti toplamıştır. Görüldüğü üzere isimlerin kullanım şekli durumu oldukça karmaşık hale getirmektedir.

3- es-Sevrî→Ebû İshâk→Yahyâ b. Vesâb→İbn Ömer→kâle Rasûlullah:" *men etâ minkum el-cumua' felyeğtesil.*" Bu Ebû İshâk, el-Hemdânî olanıdır. Ancak bu hadisi Zâide, Ebû İshâk eş-Şeybânî→Yahyâ b. Vesâb şeklinde bir kanalla da rivayet etmiştir.

4- es-Sevrî→Ebû İshâk→Sa'îd b. Cubeyr→İbn Abbâs→Ubeyy b.Ka'b:" *\*Fe ebev en yudayyifuhuma\** (Kehf;77) *Kâle: Kânû Ehlu'l-karye liâmen.*" Buradaki Ebû İshâk, el-Hemdânî'dir. eş-Şeybânî de aynı zamanda İbn Cubeyr'den rivayette bulunmuştur.<sup>205</sup>

5- el-A'meş→Ebû İshâk→Ebu'l-Ahves→Abdullah→kâle Rasûlullah:" *leyse'l-miskîni...*" Bu Ebû İshâk da el-Hicrî'dir, es-Sebîî değildir. el-A'meş her ikisinden de rivayette bulunmuştur.

<sup>205</sup> İbnu'l-Cevzî, a.g.e, 416. Ebû İshâk künyesiyle meşhur olmuş aynı dönemde yaşamış ravilere dair şu isimler zikredilir. Ebû İshâk İsmail b. Recâ, Ebû İshâk eş-Şeybânî, Ebû İshâk el-Hemedânî es-Sebîî, Ebû İshâk el-Hicrî gibi.(bkz. İbnu'l-Cevzî, a.g.e, 421.); Râmehurmuzî, Ebû İshâklara ait örnek rivayetler zikretme de burada adı geçen Ebû İshâklardan sadece ikisini Ebû İshâk künyeliler başlığı altında Ebû İshâk eş-Şeybânî ile Ebû İshâk el-Hemedânî'yi zikretmektedir. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 300-301.

6- Ebû Bekir b. Ayyâş→Ebû İshâk→Hassân b. el-Mehârik kâle: *Kâme Ebû Bekir ba'de vefâtı Rasûlillah...*" bu rivayetteki Ebû İshâk eş-Şeybânî'dir, es-Sebîi değildir. Ebû Bekir b. Ayyâş her ikisinden de rivayette bulunmuştur.

Bu konuda rivayetleri daha da çoğaltmak mümkündür. Ebû İshâk künyesiyle senedlerde zikredilen bu raviler bazen kendisinden rivayeti alan talebenin farklı Ebû İshak künyeli şeyhlerinin olması ve daha da karmaşık olanı şeyhlerinin de aynı şeyhlerden hadis naklinde bulunuyor olmasıdır. Bunları yazıma geçirirken ayırt edici diğer isimlerin senede eklenmemiş olması, daha sonraki hadisçiler için bunun hangi Ebû İshâk olduğu sorusunu akla getirebilmektedir.<sup>206</sup>

Hadis tarihinde meşhur iki Sufyân vardır. Her ikisi de aynı asırda yaşamış aynı hocalardan ders alıp, aynı şeyhlerden rivayette bulunmuştur. Bunlar Kûfeli meşhur Sufyân es-Sevrî (d.97- ö.161)<sup>207</sup> ve Hicazlı Sufyân b. Uyeyne (d.107- ö.196)<sup>208</sup> 'dir.

Râmehurmuzî isimleri ele aldığı bölümde bu iki Sufyân'ın aynı lafızlı rivayette, aynı kanallı hadislerine dair bir örnek zikreder:

1- Abdurrahmân b. Muhammed el-Mâzinî→Nasr b. Ali→Ebû Ahmed→Sufyân→Amr→Tâvus→İbn Abbâs→ Rasûlullah kâle: " *men iştera taâ'men...*"

2- Abû Halîfe→İbrahim b. Beşşâr→Sufyân→Amr→Tâvus→İbn Abbâs→Rasûlullah kâle: " *men iştera taâ'men...*"<sup>209</sup>

<sup>206</sup> Juynboll hadis tarihiyle ilgili ele aldığı bir çok konu yanı sıra benzer künyeli ve isimli raviler hakkında oldukça şüpheli bir yaklaşım sergileyerek, bazı ravi isimlerinin meşhur ravileri andıran benzer isimlerin çoğaltılabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Ebû İshâklarla ilgili olarak da benzer kanıyı taşımaktadır. Nitekim bu denli yaygın Ebû İshak isminin kullanımını "Meşhur muhaddis Ebû İshâk es-Sebî'nin künyesini ödünç alarak onun şöhretini paylaşmak isteyen belki de çok sayıda kişi vardı... Biz bu Ebû İshakların çoğunun uydurma olduğu kanaatine meyilliyiz." şeklinde açıklamaya çalışmaktadır. *Muslim Tradition*, 141-142; Juynboll'un değerlendirmeleri ileride daha detaylı olarak ele alınacaktır.

<sup>207</sup> Sufyân es-Sevrî hakkında daha geniş malumat için bkz. Zehebî, *en-Nubelâ*, VII, 229-280.

<sup>208</sup> Sufyân b. Uyeyne hakkında daha fazla bilgi için bkz. . Zehebî, *en-Nubelâ*, VIII, 454-475.

<sup>209</sup> حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا وكيع ثنا سفيان عن بن طاوس عن أبيه عن بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم من ابتاع طعاما فلا

أبيعه حتى يقبضه قلت لابن عباس لم قال ألا ترى أنهم يتبعون بالذهب والطعام مرجأ

Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 356; *Musned*'de yer alan bu rivayette de görüldüğü gibi Sufyân ismi nisbesiz yer almaktadır.



Biz deriz ki: Birinci rivayetteki Sufyân es-Sevrî→Amr b. Dînâr, ikincisindeki Sufyân b.Uyeyne→Amr b. Dînâr'dır.<sup>210</sup>

İbnu'l-Cevzî de Sufyânlarla ilgili örnekleri daha da çoğaltır.

3- Kabîsa→Sufyân→Seleme b. Kuheyl→Ebû Za'râ' kâle: "*tezâkerû ed-Deccâl inde Abdullah b. Mes'ûd...*" buradaki Sufyân, es-Sevrî'dir. İbn Uyeyne de aynı zamanda Seleme'den rivayette bulunmuştur.

4- Muhammed b.Kesîr→Sufyân→İbnu'l-Munkedir→Câbir kâle: "*Mâ suile Rasûlullah şey'en kattû fe kâle: Lâ.*" Bu Sufyân, es-Sevrî'dir. Ancak bu hadisi Ebû Velîd et-Tayâlisî→Sufyân b. Uyeyne→İbnu'l-Munkedir kanalıyla da rivayet etmiştir.

5- Ali b. Harb→Sufyân→ez-Zuhrî→Ebû Seleme kâle: "*İşte Ebu'd-Derdâ fe âdehû...*" Buradaki Sufyân, İbn Uyeyne'dir. Bu hadisi Sufyân (b. Huseyn)el-Vâsî<sup>211</sup>→ez-Zuhrî→İbrâhim b.Abdirrahman b. Avf tarikiyle nakletmiştir. Ancak Sufyân b. Huseyin kavlinde vehmetmiştir. İbrahim b. Abdirrahman vehminde ona tâbî' olacak hiçbir kimse yoktur. Zaten Ali b. Harb da Sufyân b. Huseyn'i idrak etmemiştir.<sup>212</sup>

Sufyânların birçok durumda hadis mecmualarında nisbesiz zikredilmesi hangi Sufyân karmaşıklığına neden olabilmektedir. Buhârî'nin *Sahîh*'inin kaynakları üzerine derinlemesine bir inceleme yapan Prof.Dr. Fuad Sezgin de eserinin sonuna koyduğu ekte Buhârî'nin hocalarına ait bir listeyi düzenlerken, adı geçen bu iki meşhur Sufyândan oldukça fazla rivayette bulunan Buhârî'nin şeyhi el-Fadl b. Dukayn Ebû Nuaym (ö.219/835)'ın (Buhârî'deki rivayet sayısı 175) rivayet şemasında bu Sufyânları ayırma konusunda net bir fikre sahip olamadığından olsa gerek, Sufyân (es-Sevrî, İbn Uyeyne)'ı nisbesiz zikretmek zorunda kalmıştır.<sup>213</sup>

Bazen kardeş ravilerin senedde isimlendirilmeleri de sorun olabilmektedir. Buna dair şu örnekler verilebilir:

1- İbn Sîrîn→ Enes→ kâle Rasûlullah: "*Talebu'l- ilmi faridatun alâ kullî muslimin.*" Buradaki İbn Sîrîn meşhur Muhammed ibn Sîrîn olmayıp, onun kardeşi Enes ibn Sîrîn'dir.

<sup>210</sup> Râmehurmuzî, *el-Fâsıl*, 342-343.

<sup>211</sup> Sufyân b. Huseyn el-Vâsî (ö.150?)' de Zührî'nin talebelerinden olup ondan rivayette bulunmuştur.

Daha fazla bilgi için bkz. Zehebî, *en-Nubelâ*, VII, 302-303.

<sup>212</sup> İbnu'l-Cevzî, *Telkîh*, 428-429.

<sup>213</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara-2000), 246.

2- Bekir b. Abdillâh→el-Hasen→İbn Muğîre→ Ebîhi→Rasûlullah:" *tevadda' fe mesaha ale'l-i-mâmeti ve'l-huffeyn.*" Buradaki İbn Muğîre de Urve olmayıp, kardeşi Hamza ibn Muğîre'dir.<sup>214</sup>

Nisbesiz isim zikrinin muhtemel sorunlarına dair yukarıda sunduğumuz örneklerin dışında farklı kimselere dair örneklerin tümünü burada zikretmek mümkün değildir.<sup>215</sup> Biz bu aşamada bu örneklerin değinmeye çalıştığımız konunun önemini göstermesi açısından yeterli olabileceği kanısındayız.

Bazen isimlerle ilgili yanlış çağrışımlar asırlar sonraki alimlerin arasında bile tartışma konusu edilmiştir. İlginç olması açısından bazılarını zikrederim. Fuad Sezgin, Buhârî'nin kaynaklarını incelerken ele aldığımız konuyla ilgili şu değerlendirmelerde bulunur:" ...Buhârî birçok şeyhinin adını kitabında müphem bırakmıştı. Sık sık, sadece Ahmed veya Muhammed gibi şeylerinin isimlerini müphem olarak kullanan Buhârî, bu müphem isimleri takip eden diğer ravileri tanımak suretiyle müphemlikten kurtulan devrin, ravi ve eserleri hakkında bilgisini esas olarak almıştı. Fakat aradan bir asır geçip Buhârî'nin kitabı İslam aleminde Kur'an'dan sonra en çok itibar edilecek bir mertebeye yükselince, kendi asrının normal bilgisine tevdi edilen birçok hususiyeti, halli ve izahı gereken birer meçhul olmuşlardı. Kendisi için tabîî kaynaklar olarak kabul ettiği ve her halde muasırlarınca pek iyi bilinen filologlar da onun izaha muhtaç olan ve münakaşadan hali kalmayan birçok şeyhi arasında yer almıştır...(hicri) Dokuzuncu asrın şarihleri arasında, Buhârî'nin zikrettiği Ma'mer'in Ebû Ubeyde'den, Yahyâ'nın Ferrâ'dan ibaret olup olmadığı meselesi bir münakaşa mevzuudur. İbn Hacer'in ifadesinden anlaşıldığına göre, Buhârî'nin birkaç kere zikrettiği Ma'mer'in Ebû Ubeyd Ma'mer b. el-Musennâ olduğunu ilk defa ortaya koyan kimse kendisidir. O bir yerde, Buhârî'nin kâle Ma'mer şeklindeki ifadesinin şerhi esnasında:"Ben bu şahsı, şerhi sadedinde bulduğumuz ibareyi Ma'mer b. el-Musennâ olan Ebû Ubeyde'nin tefsirinde görünceye kadar Ma'mer b. Râşid

<sup>214</sup> İbnu'l-Cevzî, *Telkîh*, 415.

<sup>215</sup> Zikredilen örnek isimlerin yanı sıra şu isimler de eklenebilir. Ebû Salihler, Ramehurmuzî bu künyeye sahip 20 küsur kişinin Ebû Hureyre'den rivayete iştirak ettiklerini söyler ve bu kimselerin çeşitli atıflarla isimlerini tespiti gider. (*el-Fâsıl*,287-293); Eyûblar ( *el-Fâsıl*,336-337); Hammâdlar (*el-Fâsıl*,345-346;*Telkîh*,438); Yunuslar (*el-Fâsıl*,346-348); Ebû Ca'ferler (*Telkîh*, 430-431);Şu'be'nin Mansûrları (*Telkîh*, 433);Yine Şu'be'nin Ebû Bekirleri (*Telkîh*, 434); Sevrî'nin Hubeybleri (*Telkîh*, 432); Ebû Musalar (*Telkîh*, 435);Yahya b. Sa'îdler (*Telkîh*, 435); Muhammed b. Kesîrler (*Telkîh*, 436); Mâlikler (*Telkîh*, 438) gibi isimlere dair örneklerde zikredilmektedir.

zannediyordum." demektir.<sup>216</sup> İbn Hacer (ö.852)'in bu tespiti diğer şarihlerin paylaştığı tereddütü ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim Aynî (ö.855) bunu sadece Ebû Ubeyde'ye inhisar etmenin doğru olmadığını, her iki Ma'mer'in de olmasının mümkün olduğunu düşünmektedir.<sup>217</sup> Bir diğer Buhârî şarihi Kastallânî (ö.923) ise kendisinden önceki iki şarihin farklı görüşlerini " Kirmânî'ye göre bu şahıs Ma'mer b. Râşid es-San'ânî'dir; İbn Hacer'e göre Ma'mer b. el-Musennâ'dır." şeklinde ifade etmektedir.<sup>218</sup>

Buhârî'nin yine müphem olarak zikrettiği bir başka şeyhiyle ilgili tartışma da İshâk b. Râhaveyh (ö.238/852) ile İshâk b. Mansûr Kevsec (ö.251/865)'den hangisini kastettiğine yöneliktir. Buhârî'nin Rical ilmine yönelik eserlerinden hareketle onun hadis tenkitçiliğine dair değerlendirmeler yapan Melchert şunları söylemektedir: "İsimlerin kimlik tespiti hadislerle uğraşan herkesin kafasını ağrıtan bir sorundur... Mevcut hadis koleksiyonlarında muğlak kişiler çok fazladır. Hadis ve onun nakliyle ilgili literatürde bir kimse sürekli şu tür mülâhazalarla karşılaşabilir. *Buhârî' ondan(İshâk b. Mansûr Kevsec (ö.251/865): "İshâk bize şu şekilde tahdis etti" şeklinde kimliğiyle ilgili daha fazla bilgi vermeksizin, rivayette bulundu; buradan bir kimse onun İshâk b. Râhaveyh'i kastettiğini düşünebilir. Zamanımızda hangisinin daha muhtemel olduğu konusunda bir ihtilaf mevcuttur.*<sup>219</sup> Muğlak kimlikler bazen kasıtlıdır(tedlîs), ancak çok sıklıkla, kesinlikle tam bir dikkatsizliktir."<sup>220</sup>

Kütüb-i Sitte ricaline yönelik meşhur eser *Tehzîbu'l-Tehzîb*'in yazarı İbn Hacer (ö.852/1448), isimlerin doğurduğu yanlışlıkları giderebilmek için eserinin bir çok yerinde *Temyîz* başlığıyla ravi tanıtımlarına mecbur kalmıştır. Nitekim bu temyîzler tamamen benzer ve müphem isimlerin doğurduğu sorunlarla ilgilidir. Bu temyizlerin sayısı eserinde 500'den fazladır.<sup>221</sup>

Rivayetlerin isnadla nakli esnasında yer alan isimlerin formatlarının doğurabileceği sorunlara, hadis literatürü temelli örneklerle dikkat çektikten sonra isnaddaki ravi isimlerine yönelik son dönemlerde yapılmış bir çalışmadaki bazı temel

---

<sup>216</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*. 157-159

<sup>217</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*. 159; (Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, VIII, 547)

<sup>218</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*. 159; (Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, VI, 77)

<sup>219</sup> Zehebî, *Nubelâ*, XII, 260.

<sup>220</sup> Chistopher Melchert, "Buhârî and Early Hadith...", s.12.

<sup>221</sup> Bunlara dair veriler için *Tehzîb*'in bu başlıklı verilerin taranması yeterlidir. Aynı durum Mizzî'nin *Tehzîbu'l-Kemâl*'inde de söz konusudur. Zaten birincisi, ikincisinin özeti konumundadır.

iddiaları ve bunlara yönelik değerlendirmeleri ele almak konuyu etraflıca ortaya koyma açısından faydalı olacaktır.

#### V- G.H.A.Juynboll ve Ravi İsimlerinin Uydurulması Problemi

Son dönemde Batıda yapılan hadis araştırmalarında en çok adı geçen araştırmacılardan biri olan Juynboll, erken dönem hadis tarihinin gelişimi ve özellikle isnad verilerinden faydalanarak yaptığı araştırmalarla dikkat çekmektedir. Onun bu alanda yaptığı ve birçok oryantalistik araştırmalarda temel bir başvuru kaynağına dönüşen *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* adlı çalışmasında hadis literatüründe yer alan bazı önemli konuları ele almıştır.<sup>222</sup> Bu eserinde daha önce herhangi bir araştırmacı tarafından ele alınmayan – muhtemelen ondan sonra da bu konuyla ilgili müstakil çalışma yapılmış da gözüküyor- bir konuya, yani ravi isimleri ve benzer ravi isimlerinin türetilmiş olabileceği konusuna, çalışmasında sık sık atıflarda bulunduğu ve titiz bir şekilde baştan sona incelediğini belirttiği İbn Hacer (ö.852/1448)'in *Tehzibu't-Tehzib*'deki malzmeden hareketle geniş bir yer ayırmıştır.<sup>223</sup>

Hadis ravilerinin rical kitaplarındaki tercemelerinde dikkati çeken ilk unsurun hadis ravilerinin isimleri -künye, lakab, beldeleri- veya nesepleri konusu olduğunu belirten Juynboll, kısaca tabakat ve rical edebiyatının oluşumuna ve erken dönem rical çalışmalarına değindikten sonra, kullandığı temel kaynak *Tehzib*'in kendisinden önceki literatüre ait barındırdığı geniş malzmeden ve kullanışlılığından bahseder.<sup>224</sup>

Öncelikle şu soruyu sorar, yaşam süreleri iki yüz elli küsur senelik bir dönemi kapsayan 7300 ravilik isim -*Tehzib*'deki ravi sayısı- ilk dönemde yaşamış kişilere

<sup>222</sup> Bu çalışma 1983'de Cambridge University Press tarafından basıldı. Bu eser Türkçe'ye çevrilmiştir. (*Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, terc: Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, 2002.); Bu çalışmasında Juynboll, Hadislerin menşesine yönelik bir kronoloji denemesini, hadislerin yayılmasında kadıların rolünü, iki tane mütevatir hadis üzerinden hareketle mütevatir hadislere yönelik bir inceleme ve hadis ricaline dair yer alan bilgilere yönelik değerlendirmeleri etraflıca ele almaktadır. Yazarın bu kitabı haricinde oldukça hacimli makale tarzında araştırmaları da mevcuttur. Daha fazla bilgi için bkz. *İsnad Analiz Yöntemleri*, derleyen ve çeviren: Dr. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, 11-50.

<sup>223</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, özellikle IV. Bölüm. (s.134-161); Bir sonraki bölümde yine rical ilmiyle alakalıdır, ancak biz daha çok IV. bölümdeki değerlendirmeleri üzerinde duracağız.

<sup>224</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 134-135.

(*historical figures*) mi aittir, yoksa onlar arasında uydurma olanlar (*fictitious*) da var mıdır? Eğer varsa, bunlardan hangileri rahatlıkla belirlenebilir?<sup>225</sup>

Bu noktadan hareketle Juynboll bazı ravi isimleri üzerindeki aşırı yığılmalara dikkat çekerek, "belirli bir isim umulandan daha çok sıklıkla geçiyorsa, daha yakından bakıldığında nerdeyse daima ele alınmaya değer bazı hususiyetleri içinde barındırır." şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.<sup>226</sup>

Juynboll bu bahsettiği hususiyetleri gösterdiğini düşündüğü örnek isimlere dair değerlendirmelerini 7 isim üzerinden yapmaya çalışır. Öncelikle üzerinde durduğu bu isimlerden bazılarına yönelik verilerine ve değerlendirmelerine bir göz atalım.

### **Hafs b. Omer Örneği**

Hafs ismiyle isimlendirilmiş 35<sup>227</sup> kişiyi tespit ettiğini belirten Juynboll bu isimlerden 13'ünün<sup>228</sup> İbn Omer şeklinde yani, Omer isimli kişilerin oğulları olduğuna işaret eder. Yine tespit ettiğine göre bu Hafs b. Omerlerden üçü meşhur hadisçi Şu'be'nin talebeleridir. *Tehzîb*'den verdiği bu bilgilerin dışında, yine İbn Hacer'in bir başka eserinden *Lisânu'l-Mîzân*'dan da bu isimlere ait istatistiksel bilgilere de yer verir.<sup>229</sup> Ancak sunduğu istatistikler bazı yerlerde belirttiğimiz gibi hatalarla doludur. Mesela, "*Tehzîb*'de 3 Lisân'da da 5 olmak üzere toplam 8 tane farklı Hafs b. Omer, Şu'be'ye talebelik yapmıştır", sonucuna net bir şekilde varmasına karşılık ne yazık ki *Tehzîb*'i didik didik incelediğini her fırsatta söyleyen yazar İbn Hacer'in *Tehzîb*'de yer verdiği bir raviye çok rahatlıkla *Lisânu'l-Mîzân*'da da yer verdiğini göz önünde tutmamış olsa gerek, aynı iki kişiyi farklı kişiler olarak telakki ederek Şu'be'den rivayette bulunan Hafs b. Omer'leri 8'e çıkarmıştır.<sup>230</sup>

---

<sup>225</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 137.

<sup>226</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, ay.

<sup>227</sup> Bu sayı bizim tesptimize göre 41'dir.

<sup>228</sup> Yaptığımız sayıma göre *Tehzîb*'deki bu rakam 15'dir;13 değil.

<sup>229</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 137; ancak burada verdiği 43 Hafs sayısı 48, 20 olarak belirttiği Hafs b. Ömer sayısı da 23'dür.

<sup>230</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 137'de "... Şu'be'nin hadis meclislerine katılan Hafs b. Ömer isimli 8 farklı kişi var demektir.(3 *Tehzîb*'den 5'i *Lisânu'l-Mîzân*'dan)" ; Hafs b. Ömer el-İmâm el-Vâstî(*Tehzîb*, II,413), *Lisân*'da da bu kişi hakkındaki cerh ifadelerini göstermek için yer almaktadır.(*Lisân*, II,373)

Yazar bu bilgilerden hareketle meşhur bir Hafs b. Omer'den yola çıkarak onun otoritesinden istifade etmeye çalışabilecek başka Hafs b. Omer'lerin çoğaltılmış olabileceğini ileri sürer. Sahte Hafs b. Ömer'lerin kaynağı olduğunu düşündüğü kişi Hafs b. Omer b. el-Hâris b. Sahbara (ö.225/839)'dır. Juynboll'un cevabını aradığı problem aslında şudur: Aynı zamanda, genellikle aynı bölgede aynı hocadan ders alan ve çok yaygın olmayan bir ismin aynısına sahip olan birçok insanının varlığı nasıl izah edilmelidir?<sup>231</sup> Bu noktada Juynboll'un kanaati bir kaç gerçekten yaşamış kimseler olsa da, bu benzer isimdekilerin çoğunun uydurma kişiler olduğudur. Eserinin birçok yerinde vurguladığı temel argümanı: hadis metinlerinin çok kolay bir şekilde uydurulduğu gibi isnadların da aynı kolaylıkta ve yaygınlıkta uydurulduğudur.<sup>232</sup>

Hafs b. Omer'lerin çoğalmasının kronolojisini ele almaya çalışırken İbn Sa'd(ö.230)'ın *Tabâkât*'ında Hafs b. Omer ismini taşıyan ve farklı asırlarda yaşamış iki kişi olduğunu belirtir. Bunlardan biri yukarıda meşhur Hafs b. Omer b. el-Haris ki burada bilinen künyesi Ebû Omer el-Havdî'dir ve muhtemelen İbn Sa'd onu tanıyordur. Buhârî'nin *et-Tarihu'l-Kebîr*'inde Hafs b. Omerlerin sayısı 15 dir ve bunlardan 4'ü adı geçen Hafs'la muasırdır. İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-Ta'dil*'inde bu sayı 35'e çıkar, bunlardan 20'si adı geçen Hafs b. Omer el-Havdî ile çağdaştır. İbn Hacer'de bu sayı daha da artmıştır.<sup>233</sup>

Juynboll, bu isimlerin uydurulmuş olduğundan hareketle, bunları kimlerin uydurduğuna dair bir soru yöneltir ve net olarak kimlerin bu isimleri uydurduğunu tespit edemese de, zaman dilimi olarak Buhârî'nin ricale dair eserlerinde gittikçe artmaya başlayan ravi isimlerinden önceki bir döneme, hicri 250'li yılların öncesine işaret eder. Bu örnekten ve daha sonra verdiği örneklerden hareketle Juynboll, şu genel değerlendirmeyi yapar: "Çok yaygın olmayan bir ismin umulmadık bir şekilde çok kişi tarafından paylaşıldığı görülürse, bu kişiler muhtemelen bir veya bazen iki gerçek kişiyle alakalandırılarak uydurmuş kimselerdir. Bu olgu o kadar sıklıkla görülmektedir ki, âdeta bir model (kalıp) olarak değerlendirilebilir."<sup>234</sup>

Juynboll benzer yaklaşımını birkaç örnek isim üzerinden daha pekiştirmeye çalışır. Bunlardan birisi, önceki sayfalarda yer verdiğimiz **Ebû İshâk örneğidir**.

---

<sup>231</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 138.

<sup>232</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 135

<sup>233</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 139.

<sup>234</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 139.

Aynı ismi taşıyan ve aynı dönemde yaşayan farklı isimlere dair problemi erken dönem hadis alimlerinin yakından takip ettiğini düşünen Juynboll, örneğin Râmehurmuzî'nin bu meseleye kitabında oldukça uzun sayılabilecek şekilde yer verdiğine işaret eder. Ancak Râmehurmuzî buna sadece imada bulunmuş Juynboll'un kastedtiği anlamda diğer benzer isimlerin uydurulduğuna veya çoğaldığına dair bir açıklamada bulunmamıştır. Ebû İshâkların da Hafs b. Ömerler modeline uygun şekilde geliştiğini düşünen Juynboll, Râmehurmuzî'nin Ebû İshâk isimli ravilerden bahsederken sadece zamanının meşhur iki büyük muhaddisi Amr b. Abdillâh es-Sebî ve Süleymân b. Ebî Süleymân eş-Şeybânî'den bahsettiğini belirtir.<sup>235</sup> Juynboll'un merak ettiği şey, Ebû İshâk künyesinin olağan üstü bir şekilde Kûfe'de ve biraz daha az olarak da Basra'da popüler olmasının nedenidir. Onun kanaatine göre, adı geçen bu iki meşhur muhaddisin otoriteleri ödünç alınarak, onların künyeleri kullanılıyordu. Neticede belirsiz tarzda Ebû İshâk şeklinde geçen tüm rivayetler, Juynboll açısından metinlerine bakılmaksızın şüpheli görülmeliydi.<sup>236</sup>

Yine üzerinde durduğu bir başka isim grubu **Nâfi'** ve **Şu'be'**dir.

Bir dönem popüler olan bir ismin bir süre sonra popülaritesini kaybedip kaybolduğunu göstermesi açısından bu iki ismi model olarak ele alan Juynboll, Nâfi isminin ilk bir buçuk yüzyılda gittikçe popüler olduğunu, daha sonra ortadan kaybolduğuna vurgu yapmaktadır. Nâfi isminin erken dönem tabakât kitaplarından İbn Sa'd'da 12, Buhârî'nin *Tarih*'inde 29, İbn Ebî Hâtim'in *Cerh*'inde 36'ya çıktığını belirtmiştir. Ona göre enteresan olan, daha sonraki eserlerde, *Tehzîb* ve *Lisân*'da bu sayı toplamda 26'ya düşmesidir.<sup>237</sup> Bundan hareketle bu Nâfi'ler arasındaki benzerliğe dair bazı tespitlerde bulunur; Nâfi'lerden hiçbirisi h.200/815'den önce yaşamamıştır. Çoğunluğu Hicaz ya da Medineli olan bir tâbiînin azadlı kölesi veya hem azadlı köle hem de tâbiîdir. Juynboll'a göre Nâfi isimli bu mevâlî ve tâbiîlerin çoğu büyük ihtimalle uydurmadır. Sadece İbn Ömer'in meşhur azadlı kölesi Nâfi'nin bundan uzak olabileceğini belirtir. Aksi durumda eğer bu Nâfi'ler doğru olarak kabul edilir, bir

<sup>235</sup> Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 300-301.

<sup>236</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 142

<sup>237</sup> Juynboll, a.y; Aslında verdiği rakamlarda bir mantık hatası da muhtemeldir. *Tehzîb* bilindiği üzere *kütüb-i sitte* ricaline göre yazılmış bir eser olup tüm ravileri ihtiva etmek gibi bir iddiası yoktur, ondan önceki zikrettiği kitaplarda böyle bir ayırım söz konusu olmayıp her türden raviyi eserlerinde derc etmişlerdir. *Lisânu'l-Mîzân* gibi eserler de haklarında sadece cerh ifadeleri yer alan kimseleri ihtiva ettiğinden sınırlı sayıda isimle ilgilenmektedir.

isimle ilgili bu kadar yığılma makul karşılanırsa, Juynboll'un merak ettiği bu isimler neden birden ortadan kaybolmuştur.<sup>238</sup> Nâfi isminin kelime manasını da (Nâfi = faydalı) göz önüne alan Juynboll, mevali/kölelere bu ismin verilmesinde bir ima bulunabileceğine işaret eder. Sâlim ve Sâbit isimlerinin de böyle bir ima taşıyabileceğini düşünmektedir.

İsimlerin meydana getirdiği karışıklıklarda Nâfi ismi de yer almaktadır.<sup>239</sup> Ayrıca Juynboll, en güvenilir isnadlar arasında Mâlik→Nâfi→İbn Ömer→Peygamber formunun da zikredilmesini Nâfi'li hadislerin uydurulmasına yönelik bir tedbir olarak düşünülebileceğini ifade eder.

Nâfi' adını taşıyan isimlerdeki dönemsel artıp eksilmesine yönelik bir durumun Şu'be ismi için de söz konusu olabileceğini söyleyen yazar, *Cerh*'de 9 olan *Şu'be* sayısının *Tehzîb* ve *Mizân*'da 7'ye düştüğünü belirtir.<sup>240</sup> Aslında Juynboll'un bulmaya çalıştığı tarzda aynı dönemde yaşamış birçok benzer isimler bulunabilir. *Tehzîb* bu tür örneklerle doludur. Örneğin bir Ubeydullah ismini örnek aldığımızı varsayarsak; bu sayı *Tehzîb*'de 113 tanedir. Daha detaylı bir şekilde Ubeydullah b. Abdillahların sayısı 15 tane'dir. Bu rakamlardan hareketle bir sonuca varmak çoğu zaman yanıltıcı olabilir. Yine bir Abdullah ismiyle başlayan ravilerin ne kadar yekun tutacağını, hatta bunların büyük bir çoğunluğunun aynı belde ve asırda yaşamalarının denk düşmesinin de yüksek ihtimal olacağını tahmin etmek zor olmasa gerekir. (Örneğin Araplarda isimlerin sürekli tekrarının bir örneği olması açısından halife Ömer b. el-Hattâb'ın çocuklarına dair isimlerden iki örnek verelebilir. Ömer'in Abdullah (İbn Ömer) ve Ubeydullah (İbn Ömer) isminde iki oğlu sahabe tabakasındandır ve hicri 70 doğumlu muhtemelen aynı soydan bir Ubeydullah ve Abdullah daha vardır ki tâbiûn tabakasından olup, Nâfi'den hadis nakletmektedirler. Şu halde sahabe tabakasından yer alan Abdullah/Ubeydullah b. Ömer'e birkaç nesil

<sup>238</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 142; Aslında eserlerin muhtevasına yönelik yanlış bakış açısı Juynboll'un böylesi bir soruyu yöneltmesini haksız kılmaktadır.

<sup>239</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 143; Juynboll burada örnek olarak *Tehzîb*'de(III, 316) yer alan ez-Zubeyr b. Ubeyd'in tercemesinde rivayette bulunduğu kimseyi belirtirken, *ravâ an Nâfi, ve leyse Mevlâ İbn Ömer*, ifadesini zikreder. Ayrıca bakınız Râmehurmuzî, s. 277'ye dediği yerdeki örneğin Nâfi ismiyle ilgili bir karışıklık ifadesi olmayıp Yâfi' isminin karışıklığıyla ilgi bir ifadedir ve onun dediği anlamda değildir.

<sup>240</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 143; *Tehzîb* (IV, 339-347)'de yer alan 3 Şu'be vardır. Bunların hiçbiri de aynı beldenden değildir. Kaynaklarda Şu'belerin giderek azaldığına yönelik tespiti az önceki Nâfilerde olduğu gibi eserlerin yapısını görememekten kaynaklanan bir durumdur.



sonra yine rastlayabilmekteyiz. Yine İmam Mâlik'in ismi de bu anlamda bir örnektir. Onun ismi *Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Amir b. Amr el-Hâris b. Gaymân b. Huseyl b. Amr b. el-Hâris*'dir. Bu tür isim sorunlarının bir dönemde yaygın olan isimlere olan yığılma veya Arap geleneğinde var olan baba-oğul isim geleneğinin hakim olmasıyla izah etmek mümkün olsa da, biz Juynboll'un göstermeye çalıştığı hususların hiç var olmadığını söyleyemeyiz.

Juynboll az önce Nâfi' isminin (faydalı anlamında) kelime anlamındaki îmanın başka isimler için de muhtemel olacağını söylerken Sâbit(sağlam, güvenilir olan) isminin de böyle bir örneklik taşıyabileceğini düşünmektedir. O, bu isimle ilgili olarak oldukça katı bir tutum benimseyerek, "Sâbit ismini taşıyan ravilerin çoğunun gerçek kişi olmayıp sağlam olmayan isnadlara daha güvenilir bir görünüm kazandırmak amacıyla uydurulmuş kişilerdir" demektedirler.<sup>241</sup> Yine *Tehzîb*'deki gözleminden yola çıkarak Enes'den hadis rivayet ettiği söylenen en az altı ve pekala böyle yapmış olabilen 8 Sâbit tespit etmektedir. Bu ismin de meşhur Sâbit b. Elsem el-Bunânî'nin ismi etrafında şekillenen belirsiz ve muhtemelen uydurma kişiler olabileceğine işaret eder. Burada değindiği önemli bir husus, bizim de bundan önceki sayfalarda örneklerini sunduğumuz müphem şekilde yer alan Sâbit isimlerinin doğuracağı çoğunlukla çözülmesi güç problemdir.<sup>242</sup>

*Fulân b. ebî fulân* kalıbındaki isimler de Juynboll'un dikkatini çeken bir başka husustur. Juynboll bunu babası bilinmeyen birisinin ismini gizlemenin popüler bir yöntemi olarak görülebileceğine işaret eder. *Tehzîb*'de yer alan çok sayıdaki ravinin isminin *fulân b. ebî fulân* sayıldığını ve kişilerin tercemelerinin karışık malzemeler içerdiği veya çoğu durumda hiçbir malzeme içermediğinin görülebileceğine işaret etmektedir.<sup>243</sup>

Juynboll'un son olarak ele aldığı kişi **Zuhrî**'dir. Ona göre, tüm hadis ravileri arasında isnadlarda adı en çok geçen ve mükemmel bir anahtar şahsiyet(*key figure*) olan Muhammed b. Muslim b. Ubeydullah b. Abdillâh b. Şihâb ez-Zuhrî(124/742)'dir.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 143.

<sup>242</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 144;

<sup>243</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 146. Bu tür isimlere örnek verirken Râşid ismiyle ilgili ilginç bir bilgi aktarır; Râşid nisbetsizdir; ancak denildi ki adı Râşid b. Ebî Râşid'dir.

<sup>244</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 146.

Zuhrî'nin hadislerinin sayısının *Tehzîb'de* verilen sayıya göre 2200 olduğunu belirtirken bunun on binlerce hadis nakleden bir çok raviye göre abartılı olmadığını ilk etapta düşünülmesinin makul gelebileceğini -214 şeyhi ve çok yüksek rakamdaki talebeleriyle ilgili açıklamalar içinde aynı durum geçerlidir- ancak, kendisinin kabul ettiği üzere hadisin ilk zamanlardaki yavaş gelişimi göz önüne alındığında bunun kabul edilmesi güç bir durum olduğunu düşünür. Erken dönem hadisine yönelik kendi tespitlerinin, sözde tek bir kişi tarafından birkaç yüz şeyhten alınarak daha çok sayıda öğrenciye rivayet edilen birkaç bin hadis, özellikle de hicri 1/7. asrın son yirmili yıllarında ve 2/8. asrın ilk yirmili yıllarında rivayet edildiği varsayımını kabul etmemektedir. Bunun izahı sadedinde o, Zuhrî isminin birden fazla kişiye hizmet ettiğinin ortaya konulmasıyla makul bir izah tarzının geliştirilebileceğini düşünmektedir.<sup>245</sup>

Bu amaçla Juynboll birden fazla Zuhrî'nin olup olmadığı meselesini araştırmaya koyulur. "Acaba Zuhrî birden çok kişi midir?" sorusunu soran Juynboll, bu konuda ilk ipucunu Mâlik b. Enes'in Zuhrî ismi yerine İbn Şihâb ismini tercih edişinde bulmaya çalışır. Ahmed b. Hanbel'in *el-İlel ve Ma'rifetu'-Ricâl*'inden yaptığı bir alıntıda Malik'in hocasını İbn Şihâb olarak rivayet zincirlerinde zikrettiği, ez-Zuhrî şeklinde kullanmadığına, diğer tüm muhaddislerin onu kısaca Zuhrî diye adlandırdığına işaret etmekte ve bu bilgiyi Malik'in Zuhrî etrafındaki kişilerle ilgili karışıkların farkında olduğu şeklinde yorumlamaktadır.<sup>246</sup> Daha sonra yazar, erken dönem kaynaklarında yer alan farklı Zuhrîlere dair malumatlar verir. Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin *Kabûlu'l-Ahbâr*'ında yer alan Zuhrîleri peş peşe eleştirmesini, Omer b. Abdilaziz'e isnad edilen *Musnedin*'deki Zuhri ismine dair yığımların olmasını<sup>247</sup>

<sup>245</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 147.

<sup>246</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 147-148; *In contrast to all other tradition experts Mâlik preferred to call Zuhrî by he name Ibn Shihâb, all the others simply referrde to him as Zuhrî.* Ahmed b. Hanbel'den naklettiği ibarenin Arapça metni şu şekildedir.

(*İlel*, I, 193 ); حدثني أبي قال حدثنا إسحاق بن عيسى قال لم أسمعه قط يعني مالك بن أنس إلا يقول بن شهاب ونحن نقول الزهري

*İlel*'den yaptığı başka bir alıntıda da Zuhrî'nin tam isminin Ahmed b. Hanbel tarafından onun meşhur öğrencileri bağlamında zikredilmesini de muhtemel karışıklığı engellemeye yönelik bir çaba olarak algılamaktadır. Juynboll'un tüm muhaddislerin Zuhrî olarak isimlendirdiğine dair ifadesine ve başka tespitlerine yönelik açıklamalarımız bir sonraki başlık detaylı olarak ele alınacaktır.

<sup>247</sup> Gerçi Omer b. Abdilazîz'e nispet edilen *Musned*'de (thk: Muhammed Avvâme, Haleb, 1397) yoğun bir yığılma mevcut gözükmemekte, yer alan 95 rivayetten sadece 9 tanesinde Zuhrî tarihli

Fesevî'nin *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târih*'inde Zuhrîlere oldukça çok yer vermesini bu bahsettiği konuya dair deliller olarak zikreder.

Toplam 120 adet Zuhrî nisbetli kimse topladığını, bunlardan 66'sının kimisi küçük, kimisi biraz daha büyük olsa da İbn Şihâb ile çağdaş olduğunu, yine bunların büyük çoğunluğunun İbn Şihâb'ın ya talebesi ya da şeyhlerinden olması hasebiyle onun oluşturduğu hadis malzemesiyle bir şekilde ilgili olduklarını belirtir. Bu kimselere ait bilgilerini çeşitli kategorilere ayırır. Zuhrî'nin akrabaları 39 kişi; Azadlı köle 12; anlaşmalı (*halif*) 4; diğerleri de 11 olmak üzere toplam 66 çağdaşıyla ilgi bilgi verir ve bunların isimlerini kategorilere göre zikreder.<sup>248</sup>

İbn Şihâb'ın yüzlerce öğrencisi arasında ona atfedilen bazı hadisleri öğrencilerinin uydurmuş olabileceğine dair şüphelenilecek çok kişi olduğunu belirtirken<sup>249</sup> bu tarz hadisçilerden biri olarak Muhammed b. Yahya b. Abdullah'ı zikreder. Zuhrî rivayetlerindeki şöhretinden dolayı kendisinin Muhammed b. Yahyâ ez-Zuhrî olarak adlandırıldığını *Tehzîb*'den yaptığı bir nakille göstermeye çalışır.<sup>250</sup>

Zuhrî hadislerinin diğer beldelere nasıl yayıldığına dair, diğer Zuhrî nisbelilerin buna katkısını gündeme getirirken Zuhrî isimli ravilerin dışında da diğer bölgelerde İbn Şihâb veya diğer Zuhrîlerden hadis işittiklerini iddia edenlere dair örnekler sıralar. Ancak sıraladığı örneklerde sık sık hata yapan -bundan önceki örneklerde ve eserinin başka yerlerinde de görüldüğü üzere<sup>251</sup> - Juynboll bu örnek

---

rivayetlere yer verilmektedir. Ayrıca buradaki öğrencilerine göre değişen Zuhrî ve İbn Şihâb örneği de bizim bulgularımızla örtüşmektedir.

<sup>248</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 148-149; Belirtilen kişiler başta *Tehzîb* olmak üzere, *Lisân*'da faydalanılarak ortaya çıkarılmıştır. Akrabalarını gösteren detaylı 4 şemaya yer vermiştir.

<sup>249</sup> Burada *Tehzîb*'den, *İlel*'den ve konuya dair Hâtib'in *el-Kifâye*'sinden yaptığı nakillerle çıkarımlarda bulunur. Juynboll, *Muslim Tradition*, 155

<sup>250</sup> (Tehzîb, IX, 516). وقال محمد بن سعيد بن منصور كان أبي يحدث عن محمد بن يحيى فيقول حدثني محمد بن يحيى الزهري يعني لشهرته بحديث الزهري

<sup>251</sup> Juynboll'un metni yanlış okumalara dair en çarpıcı örnek, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye*'sinden yaptığı bir alıntıda görülmektedir. Eserinin 181. sayfasında *Kifâye*(s.361)'deki ilgili bölümü şu şekilde alıntılanmaktadır: For instance, Yazid b. Hârûn(d.206/821), on a trip to this city(Kufa), is recorded as having said: "I did not meet anyone there who did not resort to *tadlis* except Mis'ar b. Kidâm(d.153/770) and **his two mates**." Türkçesi: Yezîd b. Hârûn'un bu şehri(Kufe) ziyareti sırasında şunu söylediği rivayet edilmiştir: 'Orada, Mis'ar b. Kidâm ve **iki arkadaşı** dışında tedlis yapmayan hiç kimse görmedim.' Alıntının orijinal metni şu şekildedir:

قال سمعت يزيد بن هارون يقول قدمت الكوفة فما رأيت بها أحدا الا وهو يدلس الا مسعر بن كدام وشريكا

kimselerin birinde şöyle bir nakilde bulunur. Rakka kadısı Abdullah b. Bişr apaçık uydurma olduğu belli olan, kendisine ait Zuhrî hadisleriyle İbn Ma'in gibi kimseleri bile kandırmıştır.<sup>252</sup> Bir başka uydurma Zuhrî hadislerini yayan kimse olarak adı geçen meşhur müfessir Mukâtil b. Suleymân'dır.<sup>253</sup>

Juynboll bu alıntının altındaki dipnotta ibarenin *Kifâye*'deki yerini gösterdikten sonra, yaptığı alıntıyla ilgili dipnota şu kısa notu ekler: who the companions were could not verified=bu iki arkadaşın kim olduğu tespit edilememiştir. (Juynboll, *Muslim Tradition*, 181); Juynboll'un *Kifâye*'deki metni oldukça yanlış okuduğu açıktır. Metinde *Şerîken* kelimesini *illâ* edatından dolayı *Şerikâni*'deki *nûn* harfini düşürdüğünü zannederek Arapça arkadaş, dost anlamına gelen *şerik* kelimesi olarak anlamıştır. Ancak durum öyle değildir; buradaki Şerîk meşhur muhaddis Şerîk b. Abdullah(ö.177)'dir. Nitekim Mis'ar b. Kidâm'ın çağdaşı olup, Kufe'de hadis nakliyle uğraşmaktadır ve ayrıca Kûfe ve Vâsıt kadılığı da yapmıştır.(Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 333 vd.) İlginç olanı Juynboll, Şerîk b. Abdullah'dan haberdardır ve eserinde onla ilgili bilgilerde vermektedir. Juynboll, *Muslim Tradition*, 93, Ek 3'de Vâsıt kadıları zikredilirken hakkındaki birçok malumatı aktarmıştır.

<sup>252</sup> Abd Allah b. Bishr, qâdî of Raqqa, fooled even people like Ibn Ma'in with his Zuhri traditions which turned out to be obvious forgeries(Tahdhib,v,pp.160f.) Juynboll'un atıfta bulunduğu metne baktığımızda hiçte böyle anlattığı tarzda bir durum söz konusu değildir. Abdullah b. Bişr'in tercemesinin *Tehzîb*'deki tüm malumatı aşağıdadır:

عبد الله بن بشر بن النيهان الرقي مولى بني يربوع قاضي الرقة أصله من الكوفة روى عن الأعمش وأبي إسحاق السبيعي والزهرري ويحيى بن أبي كثير وحيد الطويل وعنه جعفر بن برقان وعبد السلام بن حرب ومعتز بن سليمان وعطاء بن مسلم فلهذا قال بن معين ثقة من خيار المسلمين وقال أبو زرعة لا بأس به وقال النسائي ليس به بأس وقال أبو أحمد بن عدي أحاديثه عندي مستقيمة وذكره بن حبان في الثقات قلت وغفل فذكره في الضعفاء فقال يروي عن الأعمش وعنه الفاء بن سليمان كان ممن يروي عن الثقات ما لا يشبه حديث الأثبات وينفرد بأشياء لها أنها مقلوبة وقال بن عدي قال عثمان بن سعيد ليس بذاك وقال الفاء بن سليمان سألونا عن حديث حجاج وعبد الله بن بشر أفضل منه وقال الدارقطني ليس بالحافظ وقد نقل بن أبي خيثمة وعثمان الدارمي وغيرهم عن بن معين توثيقه وذكر الساجي عن بن معين أنه قال عبد الله بن بشر الذي يروي عنه الفاء بن سليمان كذاب لم يبق حديث منكر رواه أحد من المسلمين إلا وقد رواه عن الأعمش وقال الحاكم يحدث عن الأعمش مناكير ثم غفل فأخرج له في المستدرک وزعم أن مسلماً أخرج له وليس كما قال وقال بن خلفون في الثقات كان عابدا زاهدا إلا أنه ليس بالقوي في الزهرري وقال أبو علي محمد بن سعيد القشيري حدث عن الزهرري بحديث تفرد به عن سعيد بن المسيب عن عثمان لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم وشوش ناس من أصحاب الحديث انتهى وسبقه إلى ذلك البزار وبين وجه الوهم فيه في مسند أبي بكر وأن الصواب ما رواه معمر وغيره عن الزهرري عن رجل من الأنصار عن عثمان بن عفان

<sup>253</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 157; *Tehzîb*(X,249)'de Mukâtil'le ilgili verilen malumata baktığımızda onun rivayette bulunduğu kimseler arasında bir çok kimseyle birlikte Zuhri'nin adı geçmesi

Bunların dışında araştırılmaya ve üzerinde konuşulmaya değer bir değerlendirmesi de şu şekildedir: "Basralı Hammâd b. Yahyâ el-Ebâh'ın el-Vakkâsî isimli bir başka kimsenin rivayet ettiği bir Zuhrî hadisini kendisine mal ettiği iddia edilir. Bu aslında farklı şekillerde meçhul olan Zuhrîlerin Sa'd b. Ebî Vakkâs soyundan geldiğini gösteren apaçık bir îmadır."<sup>254</sup> Juynboll bu el-Vakkâsî'nin kim olduğu üzerinde hiç durmadığı gibi alıntı yaptığı malzeme üzerinde de çalışma yapmamıştır. İbn Hacer bu alıntıyı ed-Dulâbî(ö.310)'nin *Kitâbu'l-Esmâ ve'l-Kunâ*'sından aktarmaktadır. es-Sa'dî, el-Ebah'ın Zuhrî'den *mu'dal* bir hadis rivayet ettiğini ve bu mu'dal hadisin el-Vakkâsî'nin rivayet ettiği hadis olduğunu ileri süren kimseler olduğunu işittiğini söyler.<sup>255</sup> Bu el-Vakkâsî'nin kim olduğuna gelince erken dönem kaynaklarından itibaren bu kimsenin Osmân b.Abdurrahmân b. Ömer b.Sa'd b. Ebî Vakkâs ez-Zuhrî el-Mâlikî, Ebû Amr künyeli kişi olduğu belirtilir.<sup>256</sup> Aslında Juynboll'un sandığı kadar çok el-Vakkâsî diye bir isimlendirme olmadığı gibi Vakkâsî tabirinin taşıdığı olumsuz bir anlam da kaynaklarda yer almaktadır. Buhârî'nin *T.Kebîr*'inde geçtiği üzere el-Vakkâsî olarak nisbetlenme bir kimse için ta'n olmaktaydı. Devamında Urve, Hz. Aişe'nin, Sa'd için bunu söyleyene Hz. Peygamber'in lanet ettiğini dair bir haber nakleder.<sup>257</sup>

---

haricinde bir bilgi yer almamaktadır. Juynboll, onu çok rahat bir şekilde uydurulmuş Zuhrî hadislerini Horasan'a yayan kimse olarak ilan edebilmektedir. Ayrıca Mukâtil'in ismiyle ilgili de oldukça karmaşık bilgiler mevcuttur. İbn Hacer, *Lisân*(VI,112)'da – ilginç birşekilde zayıf ravileri toplayan böylesi bir eserde Mukâtil b. Suleymân'ı mustakil olarak ele almamış onla ilgili cerh ifadelerine ve değerlendirmelere hiç yer ayırmamıştır.- Mukâtil b. Devvâl Dûz ismini ele alırken bu isimle ilgili kendisinden önce yer alan bir çok karışıklığı ele almakta Zehebî'nin bu ismi Mukâtil b. Suleymân'ın lakabı olarak belirtmesinde(*Mizân*, VI,506) hata ettiğini, o lakabın onun babasının lakabı olduğunu söylemektedir. Bu örnekte de isimlerin belirlenmesine ait çabalara ve karışıklıklara dair güzel bir atıf olabilir. Mukâtil şeklinde müphem olarak zikredilip de kim olduğu belli olmayan kimselerde mevcuttur. *Lisân*(VI,113)

<sup>254</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 157(*Tehzîb*,III, 22(doğrusu s.19);

<sup>255</sup> Bu bilgi bir çok rical kitabında yer almaktadır. Bkz. el-Cûzecânî(ö.259), *Ahvâlu'l-Ricâl*, 119; İbn Adiy(ö.365), *el-Kâmil*, II,246; Zehebî, *Mizân*, II, 372(es-Sa'dî yerine el-Cûzecânî'yi kaynak olarak kullanır.)

<sup>256</sup> Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, VI, 238; Muslim, *el-Esmâ ve'l-Kuna*, I,569; el-Cûzecânî, *Ahvâlu'l-Ricâl*,127; İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 159; Ukaylî, *ed-Duafâi*,III, 206; İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, II,98.

<sup>257</sup> Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, I, 266; Metin şu şekildedir:

وطعن إنسان في نسب الواقسي فقال عروة حدثني عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن من يقول ذلك لسعد

Hammâd, Yahyâ'nın Zuhrî'den mu'dal olarak rivayet ettiği hadise gelince İbn Hacer, *Tehzîb*(III,19)'de İbn Adiyy'den<sup>258</sup> nakille; Ahmed b. Hafs→Cünâde→Hammâd b. Yahyâ→Saîd b.el-Museyyeb→Ebû Hureyre→ kâle en-Nebî şeklindeki rivayet zincirini ve hadisin metnini verir. Metnin sonunda İbn Adiyy, "es-Sa'dî'nin kastettiği hadis budur" der. Görüleceği üzere Hammâd burada Zuhrî'ye rivayet zincirinde yer vermemekle kopukluğa neden olmuş ve hadisi *mu'dal* yapmıştır.

Juynboll'un Hammâd b. Hamza'nın o kadar da müphem olmayan Osman b. Abdurrahman el-Vakkâs'ın rivayet ettiği ileri sürülen bir hadisi Zuhrî kanalıyla rivayet etmiş olmasını Zuhrîlerin Sa'd b. Ebî Vakkâs soyundan gelmesine açık bir gönderme olarak görmesi çok da açık görülmemektedir. Kaldı ki Vakkâsîlerin- eğer böyle geniş çaplı bir adlandırma varsa- ez-Zuhrî olarak künyelendirilmeleri kadar normal bir şey yoktur. Zaten Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın soyu olan Benû Zuhre'ye aidiyeti gösteren bir isimlendirmedir. Gerçekte buradan çıkarılabilecek en makul sonuç, her Vakkâsî'nin ez-Zuhrî olduğu fakat, her Zuhrî'nin Vakkâsî olma zorunluluğunun olmadığıdır.

Juynboll tüm bu örneklemelerinden sonra, gerçek İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin kaynakların bildirdiğine göre dürüst, kendini hadis işine vakfetmiş bir müdevvin olduğunu, onun isnadlarla hayali haber kaynakları yaratarak sahtekarlık yapma ihtimali az olan birisi olduğuna işaret eder. Ona göre Rical kitaplarında yer alan düzinelerce meçhul kişinin, Zuhrî'nin engin hayal gücünün ürünü olmayıp kendileri

---

Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Cemel Vak'asındaki etkin rolünden dolayı bu tabir Emevîler tarafından bir kınama tabirine dönüşmesi de muhtemeldir. Gerçi Sa'd'ın oğlu Ömer, Kerbelâ hadisesinde Hz. Hüseyin'in üzerine Kûfe'den gönderilen ordunun kumandanlığını yaptığı da kaynaklarda yer almaktadır. Bkz.Hasan Onat, *Emevî Dönemi Şii Hareketleri*, 70.

<sup>258</sup> İbn Adiyy(*el-Kâmil*, II, 246)deki metin ise şu şekildedir.

قال السعدي حماد بن يحيى الأبيح روى عن الزهري حديثا معضلا سمعت من يزعم ان الحديث رواه الواقسي حدثناه احمد بن حفص ويقال له حمدان بن حفص حدثنا جبارة ثنا حماد بن يحيى الأبيح عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يعمل برهة بكتاب الله ثم يعمل برهة وعشرون رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يعمل برهة بالرأي فإذا قالوا بالرأي فقد ضلوا واضلوا قال بن عدي أملت هذا الحديث من حفظي وهو كما قال احمد بن حفص على المعنى ان شاء الله

İbn Hacer'in naklinden biraz farklıdır ve düşen ez-Zuhrî ismi bu rivayette yer almaktadır. Juynboll'da Hammâd'dan sonra *ani'z-Zuhrî* ibaresini rivayeti anlayabilmek eklenmesini önerir. bkz. Juynboll, *Muslim Tradition*, 157.

de belirsiz olan düzinelerce öğrencisinin marifetidir. Daha kesin bir dille Juynboll şunları söyler:" Kısaca gerçek Zuhrî hadislerini, uydurma olanlarından ayırmak artık imkansızdır; ya da bizim iddiamıza göre gerçek İbn Şihâb ez-Zuhrî hadislerini, muhtemel olarak yüzlerce sahte Zuhrî hadislerinden ayırmak bile artık imkan dahilinde değildir."<sup>259</sup>

Hadis tarihine yönelik tartışmalarda sürekli odak kişi durumunda olan ez-Zuhrî hakkındaki Juynboll'un değerlendirmeleri kendisinden önceki batılı araştırmacılarındakinden oldukça farklı bir yöne kaymaktadır. Kendisinden önceki iki meşhur oryantalist Goldziher<sup>260</sup> ve Schacht<sup>261</sup> da Zuhrî'nin hadis tarihindeki konumuyla ilgili tespitlerde bulunmaktadırlar. Onlara göre Zuhri, Emevî dönemi siyasi ve fikhî çekişmelerinin velut bir hadis müdevvinidir! Juynboll, Zuhrî'nin sadık bir hadis müdevvini olmasını kabul etmekle birlikte, bu ismin benzer birçok Zuhriyle akışmasından dolayı gerçek Zuhrî rivayetlerinin artık ayırt edilemeyeceğini düşünmektedir. Ancak Juynboll bu çalışmasını gerçekleştireli 20 yılı aşkın bir süre geçmesine rağmen onun isimler üzerine söyledikleri ne kendisi tarafından geliştirilmiş ne de başkaları tarafından detaylı eleştirilmiştir.<sup>262</sup>

<sup>259</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 158. Juynboll'un bu sert ifadelerine karşın Peygamberin gerçek biyografisi için onun hocası Urva'nın rivayetlerinin temel taşıyıcılarından biri olan Zuhrî hadislerini önplana çıkaran Oryantalist araştırmacılar da vardır. Bkz. Gregor Schoeler, "Foundations for a New Biography of Muhammad:..." (*Method and Theory in The Study of Islamic Origins*, ed: Herbert Berg, Brill, 2003), 21-29. Ayrıca Andreas Görke'nin "Reconstructing the Earliest sira Texts: The Hiğra in the Corpus of Urva b. al-Zubayr, *Der Islam*, 82, s.209-220.

<sup>260</sup> Goldziher'in Zuhrî ile ilgili bazı değerlendirmeleri ve buna verilen cevaplara dair bkz. A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, 251-263.

<sup>261</sup> Schacht'ın Zuhrî ile ilgili değerlendirmeleri ve buna yönelik yapılan bir değerlendirme için Harald Motzki, "The Jurisprudence of İbn Shihâb az-Zuhrî: A Source-critical Study", (terc:Fatma Kızıl) "İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin Fıkhi", HTD, 2005, 129-168.

<sup>262</sup> Juynboll'un Zuhriyle ilgili yaptığı tespiti sadece ondan yaptığı bir paragrafla değinen Harald Motzki isimlendirmelerin doğurduğu sorunlara ve ortaya atılan iddiaları ele almaz, "İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin Fıkhi", HTD, 2005, 130-131; Konuyla ilgili küçük bir gönderme yapan bir diğer araştırmacı Ricâl ilmi üzerinde çalışmalar yapan İftikhar Zaman: "Şayet biz hadis mecmualarını toplayan kişilere ulaştığı şekli ile hadisi rivayet eden bu gerçek kişilerden oluşmuş rivayet zincirlerine itimad etmek istemiyorsak, alternatif bir açıklama tarzı getirmek zorundayız. Batılı ilim adamlarının bu alandaki teorileri, bu tür bir ilişkiyi açıklayacak olan teorik yapıları geliştirmek yerine, sadece metin ve rivayet zincirleri arasındaki bulunan uyumu göz ardı etmekle yetiniyorlar."sözlerinin ardından, dipnotta Juynboll'un belirli zamanlarda şöhret kazanmış belirli isimlerle ilgili teorisini böyle bir

Juynboll konu üzerine araştırmayı yaptığı ilgili bölümün sonunda rical kitaplarında yer alan bu sözde uydurma kişilerim uygun araştırma yöntemleriyle tespit edilebileceğini düşünmekte ve şöyle demektedir: "*Tehzîb*'te ve diğer rical kitaplarında muhtemelen yüzlerce uydurma ravinin bulunduğu gerçeği- ki bu durum bu tür kitaplar üzerinde bir vesile ile çalışan çoğu kimsenin şüpheleneceği bir husustur- bizim güvenilir malzemeyi bulup çıkarmamız konusunda bir engel teşkil etmez. Bu güvenilir malzeme gerek hadisin gerekse İslam'ın erken dönem gelişim evrelerini anlamamız açısından son derece önemlidir."<sup>263</sup>

Hadisin ve İslam Kitabiyatının erken dönemine ait bu gelişimi görebilecek tarzda derinlemesine çalışmalar son dönem islami çalışmaların vazgeçilmez bir kaygısı olarak gözükmektedir. Elimizdeki malzemenin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için kaynaklarımızın bize gelişinin ve gelişiminin güvenilirliği üzerine yapılacak her türlü çalışma bu kaygıyı giderecek bir aşama olarak görülmelidir. Bu amaçla aşağıda hicri ikinci asrın ikinci çeyreğinde (h.120-150) isnadlarda ravi isim kullanımı ve talebelerin hocalarını (şeyhlerini) isimlendirmede, bunları yazılı bir kaynakta ne formatta kullandıkları, İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin (ö.124)<sup>264</sup> meşhur öğrencilerinden bazılarının hocalarını nasıl isimlendirdiklerine dair bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

## **VI- Hadis Rivayetinde Talebelerin Şeyhlerini İsimlendirmeleri**

### **-ez-Zuhri'nin Talebeleri Örneğinde-**

Hicri birinci asırda hadislerin naklinin şifahî(sözlü) şekilde olduğu yönündeki kabulün veya bidayetinden beri hadislerin yazılı olarak muhafaza edildiğine dair

---

yöntem geliştirme çabası olarak görmektedir. Juynboll'un verdiği Hafs b. Omer örneğine atıfta bulunan Zaman, aynı isimlere benzer bir yığılmayı başka edebiyat türlerinde mesela şair ve hekim isimlerinde de bulabileceğini düşünür. Bu durumun ataerkil Arap adetlerindeki ad koyma geleneği bağlamında düşünülebileceğine işaret eder. "The Science of Rijâl as a Method in the Study of Hadiths", V/1, Journal of Islamic Studies, Jan, 1994, s.33

<sup>263</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 160.

<sup>264</sup> Tabakat kitaplarının zorlandığı önemli konulardan biri de ravilerin doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili sürekli değişken olan bilgilerdir. Zuhri de bundan nasibini almıştır. Onun doğum tarihi hakkında hicri 50-51-56-58 gibi rakamlar verilirken daha net olması beklenen ölüm tarihi hakkında da farklı tarihler mevcuttur; 123-124-125 seneleri zikredilmiştir. Bkz. Zehebî, *en-Nubelâ*, V, 326,349-350.



karşılıklı iddiaları şimdilik bir yana korsak,<sup>265</sup> bizim burada yapmaya çalışacağımız, hicri ikinci asrın ilk çeyreğinden itibaren ivme kazanan hadisin naklindeki daha sistematik bir yapıya doğru gidişte, karşımıza çıkan isnad zincirlerinde yer alan ravi isimlerin formlarından hareketle, yukarıda değindiğimiz sorunlara ışık tutabilecek bir örneği derinlemesine analize tabi tutmaktır.

Hicri ikinci asrın ilk çeyreğinde Medîne'nin önde gelen fıkıh ve hadis alimi Muhammed b. Muslim b. Ubeydullah b. Abdillâh b. Şihâb ez-Zuhrî(d.51 -ö.124), bu noktada anahtar şahsiyetlerden birisidir. Biz burada onun hayatıyla ilgili ve onun hakkında yapılan tespitlere girecek değiliz.<sup>266</sup> Hadis literatüründe onun, kabilesine nisbetle ez-Zuhrî, dedesine nisbetle İbn Şihâb lakabıyla veya ismiyle, ayrıca nadiren de olsa, Muhammed şeklinde isimlendirildiğini görmekteyiz. Buna dair örnekleri aşağıda sık sık göreceğiz.

Yukarıdaki sayfalarda Juynboll tarafından ileri sürüldüğü gibi, farklı Zuhri'lerden kaynaklandığını söylediği bir problemi onun talebelerinin hocasını isimlendirmede böylesi bir kaygıyı taşıyıp taşımadıklarını görebilir miyiz? Yahut böylesi bir durumdan haberdar olan hadis müdevvinleri, bu tür ayrımları eserlerine yansıtmada herhangi bir çaba harcamışlar mıdır? Öğrencileri hocalarından rivayette bulunurken hangi ismini tercih etmiş ve bu tercih daha sonraki eserlerde dikkate alınmış mıdır? Alındıysa, bunun göstergelerini elimizdeki mevcut kaynaklardan takip edebilir miyiz? Aslında, bu tür bir çalışmanın sonunda erken dönem hadis kitabiyatının oluşumuyla ilgili dile getirilen bazı hususlara dair ipuçlarını elde etmek de ümit edilebilir.

<sup>265</sup> Erken dönem İslam'ında hadislerin yazımına dair oluşan muhalefeti gösteren detaylı bir çalışma için bkz. Michael Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", *Arabica*, XLIV, 1997, 437-530.

<sup>266</sup> Onunla ilgili bazı konuları ele alan günümüz çalışmaları için şu incelemelere bakılabilir; A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, özellikle 8. bölüm; Harald Motzki, "The Jurisprudence of İbn Shihâb az-Zuhrî: A Source-critical Study", (terc:Fatma Kızıl) "İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin Fıkhi", HTD, 2005, 129-168; Juynboll, *Muslim Tradition* s. 147-160. Michael Lecker, "Biographical Notes on İbn Shihab al-Zuhri", JSS, 41, 1996, 21-63. A.A. Duri, " al-Zuhrî: A study on the Beginnings of History Writing in Islam.", BSOAS 19, 1957, 1-12. Andrew Rippin, "Al-Zuhrî, nashk al-Qur'ân and the Problem of Early tafsir Texts", BSOAS 47, 1984, 22-43.

#### A- İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin Talebeleri :

İbn Şihâb ez-Zuhri'den bahseden kaynaklar 200 kûsür şeyhinden bahsederken talebelerinin sayısının da oldukça fazla olduğunu belirtir.<sup>267</sup> Ancak bir ravinin şeyhlerini ve talebelerini tespitinde hadis literatüründe kullanılan yöntemde, kendisinden rivayette bulunan veya kendisinin rivayette bulunduğu kişilerle sınırlı tutulmasından kaynaklanan bir karışıklık da mevzu bahistir. Bu açıdan bakıldığında, bir şeyhten bir tek rivayette bulunanla, ondan binlerce hadis rivayet eden bir talebe literatürde yan yana, o şeyhin talebesi olarak sıklıkla zikredilebilmektedir. Biz Zuhri'nin öğrencileri derken ondan oldukça sık rivayette bulunmuş, gerçek anlamda onunla hoca-talebe ilişkisini yaşamış ve hadis kitaplarında ön plana çıkmış bazı öğrencilerini ele alıp, onların hocalarını isimlendirme biçimleri üzerinde duracağız.

Zuhri'nin talebeleri arasında ön plana çıktığını düşündüğümüz 7 tane öğrencisi üzerinden malumatlarımızı toplayacağız.<sup>268</sup> Bu isimler kronolojik şekilde aşağıda yer almakta olup, araştırmada da bu kronolojik sıraya göre malumatlar aktarılacaktır.

- 1- Ukayl b. Hâlid(ö.144?/761?)
- 2- Yûnus b. Yezîd(ö.150?/767?)
- 3- İbn Cureyc(ö.150/767)
- 4- Ma'mer b. Râşid(ö.153/770)
- 5- Şuayb b. Ebi Hamza(ö.162/778)
- 6- Mâlik b.Enes(ö.179/795)
- 7- Sufyân b. Uyeyne(ö.198/813)

Hiç şüphesiz bu listeye başka Zuhri öğrencilerini eklemek de mümkündür, ancak biz elde edeceğimiz veriler için bu isimlerin yeterli olacağını düşünmekteyiz.

#### B- Metot ve Kaynaklar:

Yukarıda adı geçen Zuhri öğrencilerinin(rivayette bulunanlar) hocalarını isimlendirmede tercih ettikleri isimleri takip etmek, birçok kaynaktan bunları taramak

<sup>267</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 446-447; Burada 50'ye yakın kendisinden rivayette bulunan kimsenin adı verilmektedir.

<sup>268</sup> Nitekim Yahya b. Ma'in(ö.233/847)'den yapılan bir nakle göre de Zuhri konusunda en sağlam olan raviler listesini sunarken(*Esbetu'n-Nâs fi'z-Zuhri*) Mâlik, Ma'mer, Yunus, Ukayl, Şuayb, İbn Uyeyne'nin isimlerini belirtir ki bizim listemizden sadece İbn Cureyc'in ismi sayılanlar arasında yer almamaktadır.Bkz. Zehebî, *en-Nubelâ*, VI, 300.

oldukça bıkırtıcı, yorucu ve çoğu zaman altından kalkılamaz bir iş olarak görülebilir. Bu tür bir işlemi takip edebilmek için matbû eserlerin bilgisayar ortamında taranması hadis araştırmalarında artık kaçınılmaz bir noktaya gelmekte ve isnad araştırmalarında ufuk açıcı çalışmalara da imkan sağlamaktadır. Hoca-talebe isim kullanımına yönelik böylesi bir kaynak taramasını *el-Mektebetu'l-Elfiyye li's-Sunneti'n-Nebeviyye* adlı CD programının 2.0 (2000) versiyonundan gerçekleştireceğiz. Hadis literatürüne dair oldukça yoğun bir matbu materyali içinde barındıran bu çalışma özellikle istatistiksel bazı sonuçları elde etmede ve sunduğu geniş kaynaklar üzerinden yapılacak kelime taramalarında oldukça faydalıdır. İsimlerin kullanımındaki farklılığı gözeterek bir çok alternatif tarama şekli gerçekleştirilmiştir. Tüm tarama sonuçları sayfa sayfa açılmış, asla bulunan sonuç sayısı esas alınmamıştır. Programda yer alan sonuçlar, bir sayfada yer alan tekrarları göz önüne almamaktadır. Örneğin, biz bir müphem Yûnus ismini taradığımızda verilen sayı aynı sayfada on tane Yûnus rivayeti yer alsa da, program bunu bir kere olarak görmektedir. Bu da hatalı istatistiksel sonuçlar vermesine neden olmaktadır.. Ayrıca birçok Yûnus isimli raviden aradığımız muayyen bir Yunus'u – bizim örneğimizde bu Yûnus b. Yezîd'dir- ayırt edebilmek için de bu işlem zorunludur. Bu yedi öğrencinin isimlerinin muhtemel tüm formları taranmış ve sadece Zuhri(İbn Şihâb, Muhammed) isimli şeyhlerinden yaptıkları rivayetlerin istatistikleri ve analizleri yapılmıştır. Malik'in *Muvatta'*nın sadece Yahya b. Yahya versiyonu CD-ROM programda yer aldığı için diğer iki versiyonu Muhammed b Hasan Şeybânî (ö.189) ve Ebû Mus'ab ez-Zuhri (ö.242)'ninkiler bilgisayar ortamı dışında elle taranmıştır.

Referans olarak kullanılan kaynaklar CD-ROM programında yer alan kaynaklara atfen yapılmış olup, bu husus CD-ROM'dan kullanılan eserlerin yanına bir \* işareti konularak gösterilecektir.<sup>269</sup> Tarama yaptığımız kaynaklar şunlarla sınırlıdır ve bu tamamen bazı ipuçları yakalamaya yönelik bir çalışma olduğu için tüm hadis kitaplarını kapsamamakta, daha çok erken dönem hadis kaynakları ve Şafiî'nin eserleriyle sınırlı kalmaktadır:

---

<sup>269</sup> Son dönemde batıda yapılan hadis çalışmalarında bu hadis programı artık kullanılmaya başlamıştır. Kaynak gösterme biçimi olarak biz Andreas Görke'nin yapmış olduğu formatı kullanmayı uygun gördük. Bkz Andreas Görke, "Eschatology, History, and The Common Link: A Study in Methodology", *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (ed. Herbert Berg), Brill, 2003, 201-202.

- Ma'mer b. Râşid(ö.151), **el- Câmi'**,( Beyrut: *el-Mekteb el-İslâmî*, tah: Habîburrahman el-A'zamî, 1403, 2.baskı, Abdurrezzâk'ın 10 ve 11. cildine ilave)\*
- İmam Malik(ö.179), **el-Muvatta'**(Yahyâ b. Yahyâ nüshası), (Mısır: *Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî*, tah: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, ts. 2 cilt.)\*  
**el-Muvatta'**(Ebû Mus'ab ez-Zuhrî nüshası), (Beyrut: *Müessetu'r-Risâle*, 1993, 2 cilt)  
**el-Muvatta'** (Şeybânî nüshası), (Beyrut: *Daru'l-Kalem*, tah: Abdulvehab Abdullatif, 1984.)
- İmam Şâfiî(ö.204), **er-Risâle**,(Kahire: tah: Ahmed Muhammed Şâkir, 1939/1358)\*  
**Kitâbu'l-Umm**, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393, 2 baskı , 8 cilt)\*
- Abdrurrezzâk b. Hemmâm(ö.211), **el-Musannef**, (Beyrut: *el-Mekteb el-İslâmî*, tah: Habîburrahman el-A'zamî, 1403, 2.baskı, 11 cilt)\*
- Ebû Bekr Humeydî(ö:219), **el-Musned**, (Beyrut: *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, tah: Habîburrahman el-A'zamî, ts. 2 cilt.)\*
- İbn Ebî Şeybe(ö.235), **el-Musannef**, (Riyad: *Mektebetu'r-Ruşd*, tah: Kemal Yusuf el-Hût, 1409/1989, 1. baskı, 7 cilt.)\*
- Buhârî(ö.256), **Sahîhu'l-Buhârî**, (Beyrut, *Dâru İbn Kesîr*, tah: Dr. Mustafa Dîb el-Buğâ, 1407/1987, 3. baskı, 6 cilt.)\*
- Muslim(ö.261), **el-Câmiu's-Sahîh**, (Beyrut, *Dâru İhyâ'i-Turâsi'l-Arabî*, tah: M. Fuad Abdulbâkî, ts. 5 cilt)\*

Bu listedeki en geç tarihli eser Muslim(ö.261)'in *Sahih'i* olup; o tarihten sonrasına dönemsel bir sınırlama olması açısından gidilmemiştir. Bazı durumlarda Ahmed b.Hanbel(ö.241/855)'in *Musned'*indeki verilere de temelde tarama yaptığımız eserlerden olmasa da bazı kişilerle ilgili olarak müracaat edilmiştir.

## C- Zuhrî Talebelerinin Hocasını İsimlendirme Biçimleri

### 1- Ukayl b. Hâlid(ö.144?/761?)

Tam ismi Ukayl b. Hâlid el-Eylî, Ebû Hâlid el-Emevî Mevlâ Âli Osman b. Afvân şeklinde kaynaklarda yer almaktadır.<sup>270</sup> Doğum tarihi hakkında herhangi bir kayıt belirtilmemekte, ölüm tarihiyle ilgili farklı görüşler zikredilmektedir. H.141, 142, veya 144 verilen ölüm tarihi kayıtlarıdır.<sup>271</sup> Bir diğer Zuhrî talebesi olan ve aynı soydan gelen Yûnus b. Yezîd el-Eylî'nin yakın arkadaşıdır.

Ukayl b. Hâlid'in Zuhrî rivayetlerinde hocası için kullandığı isimlendirmelere dair veri şeması şu şekildedir:

|                     | Ukayl→ez-Zuhrî | Ukayl→İbn Şihâb | TOPLAM     |
|---------------------|----------------|-----------------|------------|
| 1- Ma'mer-Câmi*     | --             | --              | --         |
| 2- Mâlik-Muvatta*   | --             | --              | --         |
| 3- Şâfiî(Umm/Ris)   | Umm*-(1)       | --              | 1          |
| 4- Abdurrezâk*      | --             | --              | --         |
| 5- Humeydî*         | --             | --              | --         |
| 6- İbn Ebî Şeybe*   | --             | (6)             | 6          |
| 7- Buhârî*          | (2)            | (166)           | 168        |
| 8- Muslim*          | (9)            | (54)            | 63         |
| <b>Genel Toplam</b> | <b>12</b>      | <b>226</b>      | <b>238</b> |

**Tablo 1**

Şimdi yukarıdaki Tablo 1'i detaylandıralım. Diğer tüm veriler için de başlangıçta belirtmemiz gereken, sunulan sayısal verilerin adı geçen kaynaklardaki *mükerrerleri* ile birlikte hesaplanmış olduğudur. Bu açıdan hiçbir şekilde rivayetlerin metin içeriğine girilmemiş, sadece seneddeki isim kullanım şekli değerlendirilmiştir. Görüleceği üzere Ukayl'in rivayetlerine en yoğun şekilde yer veren kaynakların başında Buhârî gelmektedir.

Buhârî'de yer alan *Ukayl(b.Hâlid) an İbn Şihâb* formundaki rivayet sayısı(*mükerrerlerle beraber*) 166'dır. Ancak bu rivayetlerin senedlerine yakından bakıldığında oldukça karakteristik bazı özellikler göze çapmaktadır.

<sup>270</sup> Zehebî, *en-Nubelâ*, VI, 301; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII,356.

<sup>271</sup> Zehebî, *en-Nubelâ*, VI, 302.

Buhârî'nin Ukayl'li rivayetlerinin kalıplarına bakıldığında (9 çeşit) bu 168 rivayetin 120 tanesi sadece "*Haddesenâ Yahyâ b. Bukeyr haddesenâ(Ahberanâ) el-Leys(b. Sa'd) an Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>272</sup>

20 tanesi "*Haddesenâ Sa'id b. Ufeyr kâle haddesenî el-Leys kâle haddesenî Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>273</sup>

15 tane "*Haddesenâ Abdullah b. Yûsuf haddesenâ el-Leys an Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>274</sup>

5 tane "*Haddesenâ(Sa'id b.) Ebî Meryem kâle Ahberanî, el-Leys an Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>275</sup>

2 tane "*Haddesenâ Hassân el-Vâsîtî kâle haddesenâ el-Mufaddal b. Fudâle an Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>276</sup>

1 tane "*Haddesenâ Kuteybe (b.Sa'id) haddesenâ el-Mufaddal b. Fudâle an Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>277</sup>

1 tane "*Haddesenâ Kuteybe (b.Sa'id) haddesenâ el-Leys an Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>278</sup>

1 tane "*Haddesenâ Hibbân b. Musa ehberabâ Abdullah ahberanâ Yûnus b. Yezîd an Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>279</sup>

1 tane de "*Haddesenâ Abdullah b. Yezîd el-Mukri haddesenâ Sa'id haddesenî Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>280</sup> şeklindedir.

<sup>272</sup> Buhârî\*, I/4, 67, 86,87, 121, 150, 160, 181, 207, 210, 238, 262, 272, 310, 313, 316, 335, 355, 371, 392, 419, 446, 459, II/542, 578,598, 607, 665, 672(2), 707, 708, 730, 763, 790, 803, 805, 810, 825, 830, 836, 862, 871, 920, 937, III/1013, 1078, 1087, 1103, 1111, 1141, 1171, 1194(2), 1221, 1239, 1256, 1290, 1298, 1305, 1409, 1412, 1417, IV/1455, 1469, 1472, 1549, 1603, 1611, 1618, 1715, 1719, 1864, 1875, 1894, 1895, 1918, V/1958, 1975, 1982, 2025, 2054, 2063, 2067, 2143, 2154, 2190, 2230, 2231, 2232, 2257, 2279, 2295, 2308, 2321, 2379, 2387, VI/2474, 2487, 2491, 2499, 2508, 2512, 2538, 2550, 2561, 2565, 2571, 2577(2), 2607, 2621, 2640, 2642, 2653, 2720, 2730, 2744. (parantez içindekiler aynı sayfada yer alan iki rivayeti göstermektedir.)

<sup>273</sup> Buhârî\*, I/43, 164, 356, 419, II/754, 875, III/1140, IV/1569, 1614, 1616, 1709, 1909, V/2014, 2048, 2254, 2337, VI/2570, 2572, 2573, 2576.

<sup>274</sup> Buhârî\*, II/713, III/1074, 1143, 1182, 1241, 1300, 1349, IV/1558, 1620, 1710, 1876, 1895, 1965, V/2329, 2663.

<sup>275</sup> Buhârî\*, II/897, 913, III/1085, 1185, 1349.

<sup>276</sup> Buhârî\*, I/ 374, IV/1916.

<sup>277</sup> Buhârî\*, I/374, VI/2579.

<sup>278</sup> Buhârî, VI/2579.

<sup>279</sup> Buhârî, V/2154.

Tüm bu rivayetlerde göze çarpan birinci husus Yahya b. Bukeyr→el-Leys b. Sa'd→Ukayl→İbn Şihâb rivayet kalıbının Ukayl hadislerinin büyük bir çoğunluğunu oluşturduğu ve istisnasız bir şekilde bu rivayet kalıbında Ukayl'ın hocasının ismini İbn Şihâb olarak kullandığıdır. Aslında Leys b. Sa'd→Ukayl→İbn Şihab kalıbı tüm rivayet kalıplarında -Buhârî'nin şeyhlerini göz önüne almazsak – sadece 5 rivayet hariç ana tariki oluşturmaktadır. 163 adet(mükerrerli) Leys b. Sa'd→Ukayl→İbn Şihab tarikli rivayetin sadece ikisinde İbn Şihâb ismi yerine **ez-Zuhrî** kullanılmıştır. Bu, ez-Zuhrî kanallı 2 rivayetin isnad kalıbı şu şekildedir:

" *Haddesenâ Kuteyb(b.Sa'id) haddesena el-Leys an Ukayl an ez-Zuhrî...*"<sup>281</sup>

Muslim'in *Sahîh*'inde yer alan **Ukayl an İbn Şihâb** formatlı rivayet sayısı 54'dür. Buradaki rivayet kalıpları(5 çeşit) şu şekildedir:

39 tane " *Haddesena Abdulmelik b. Şuayb b.el-Leys kâle haddesenî Ebî an Ceddi kâle haddesenî Ukayl(b.Hâlid) kâle, kâle İbn Şihâb...*"<sup>282</sup>

11 tane " *Haddesenî Muhammed b. Râfi' hadesenâ Hacîn(İbnu'l-Musennâ) haddesenâ Leys an Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>283</sup>

<sup>280</sup> Buhârî\*, VI/2658.

<sup>281</sup> Buhârî\*, V/2271, VI/2657. Leys'in isminin yazımıyla ilgilide bir standart olmayıp bazen *lam-ı tarifle* el-Leys şeklinde de yazılabilmektedir.

<sup>282</sup> Muslim\*, I/76, 120, 142, 143, 251, 272, 312, 313, 368, 441, II/583, 653, 657, 870, 901, 902, 1010, 1073, 1078, III/1181, 1237(ort),1250(ort), 1266(ort), 1318, 1369, IV/1709, 1736, 1746, 1747, 1825, 1828, 1858, 1861, 1866, 1894, 1982, 2095, 2208(ort), 2227. (parantez içindeki (ort.) Muslim'in aynı rivayeti farklı kimselerin de aynı metinle naklettiğinde senedin ortak noktasında birleştirdiği yeri kastetmektedir. Örneğin Zuhrî'nin öğrencilerinin yaptıkları aynı rivayetler için ortak metin oluşturur ve gerekli yerlerde farklılıkları da belirtir. Bu durumlarda Muslim kendi tercihi olarak ez-Zuhrî ismini kullanmaktadır ki sık sık *kulluhum ani'z-Zuhrî* veya *kilâhumâ ani'z-Zuhrî* ifadelerine yer vermektedir. Bu durumlarda Zuhrî'nin öğrencilerinin hangi ismi tercih ettiğini görmek mümkün olamamaktadır.Bu açıdan buradaki ez-Zuhrî ve İbn Şihâb tespitini o rivayet kalıbının genel yapısına uygun olarak ilave etmekteyiz.); Bu rivayet kalıbı tipik bir aile isnadını yansıtmaktadır. Nitekim Abdulmelik babası Şuayb'den o da babası Leys'den rivayette bulunmaktadır ki muhtemel bir yazılı kaynağa işaret olarak algılanabilir. Bu tür aile isnadlarına yönelik oryantalist araştırmacıların yaklaşımı ve onun bir değerlendirmesi için bkz. el-A'zamî, *İslam Fıkhi ve Sünnet*, 236: Aile İsnadlarına dair daha geniş bilgi için bkz. Bekir Kuzudişli, **Doktora Tezi.....**

<sup>283</sup> Muslim\*, I/292(ort), 294, 929, II/1021, 1116, 1138, III/1168, 1380, 1424, IV/1424, 1749, 2128(ort).

1 tane " *Haddesenâ Kuteybe b. Sa'îd haddesenâ el-Mufaddal b. Fudâle an Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>284</sup>

2 tane " *Haddesenâ Muhammed b. Rumh b. el-Muhâcir ahberenâ el-Leys an Ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>285</sup>

1 tane " *Haddesenî Ebu't-Tâhir ve Amr b. Yehlû kâlâ Ahberanâ İbn Vehb haddesenî Câbir b. İsmail an ukayl an İbn Şihâb...*"<sup>286</sup>

Muslim'deki **Ukayl an ez-Zuhrî** kanallı rivayetlere(2 çeşit) gelince bunun sayısı 9'dur:

8 tanesi " *Haddesenâ Kuteyb(b.Sa'îd) haddesena el-Leys an Ukayl an ez-Zuhrî*"<sup>287</sup>

1 tane " *Haddesenî Amr en-Nâkıd haddesenâ Şebâbe b. Suvâr el-Medâyinî haddesenâ Leys b. Sa'd an Ukayl b. Hâlid an ez-Zuhrî...*"<sup>288</sup>

Buhârî de olduğu gibi burada da dikkati çeken husus Leys→Ukayl→İbn Şihâb kanallı rivayetlerin 2'si hariç tüm isnad zincirinin ortak paydası olmasıdır. Yine Ukayl'ın hocasını İbn Şihâb diye isimlendirmesi yüksek orandadır ve Leys→Ukayl→ez-Zuhrî kullanımı nadirdir. Burada dikkati çeken husus Buhârî'de sadece 2 ez-Zuhrî isimlendirmesini kullanmaya neden olan sened kalıbı Muslim'in eserinde de karşımıza çıkmaktadır: *Haddesenâ Kuteyb(b.Sa'îd) haddesena el-Leys an Ukayl an ez-Zuhrî* bu sened kalıbı muhtemelen tüm Ukayl hadislerinde ez-Zuhrî isimlendirmesini kullanmış olup *Kuteybe→Leys→Ukayl→ez-Zuhri* formu bir model teşkil etmektedir. Ancak bu durumda şu soru akla gelebilir. Ukayl hocasını İbn Şihâb olarak isimlendirmiş ise ez-Zuhrî isimlendirmesi kime aittir? Bu noktada Leys'i, Leys→Ukayl senedindeki İbn Şihâb formunu tercih eden kimse olarak sorumlu tutmak makul gözükmemektedir. Muhtemelen Kuteybe, Leys'den yaptığı nakillerde veya edindiği malzemede böyle bir kullanımı görmüş ve bu şekilde eserini oluşturmuş, Muslim de buna uymuş olabilir. Diğer Ukayl→ez-Zuhrî rivayetine

---

<sup>284</sup> Muslim\*, I/489.

<sup>285</sup> Muslim\*, II/583(ort) Bu rivayette Kuteybe b. Sa'îd ile müştereken aynı rivayet senedinde zikredilmiştir ; IV/1735.

<sup>286</sup> Muslim\*, I/489

<sup>287</sup> Muslim\*, I/51, 156, 274, 537, II/831, IV/1860 (ort), 1996, 2295.

<sup>288</sup> Muslim\*, I,489



gelince Amr veya Şebâbe'nin bir tasarrufu ya da muhtemelen Muslim'in şeyhinden şifahen aldığı nadir rivayetlerden biri olabilir.<sup>289</sup>

İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'inde yer alan 6 rivayetin 5'i Leys→Ukayl→İbn Şihâb<sup>290</sup> kanallıdır. Sadece 1'i İbn Lehîa→Ukayl→İbn Şihâb<sup>291</sup> formundadır. Birkaç örnek de olsa, ez-Zuhrî ismi Ukayl rivayetlerinde yer almamaktadır.

Şâfiî'nin Umm'ünde<sup>292</sup> *el-Leys→ Ukayl b. Hâlid→ez-Zuhri* şeklindeki kullanım genel kullanıma uygun gözükmemektedir. Bu durumu Şâfiî'nin rivayetleri kullanırken şifahi olarak hafızasından veya kendi notlarındaki kullanımdan kaynaklandığı, yazılı malzemenin onun eserinin oluşumunda fazlaca etkili olmadığı şeklinde yorumlayabiliriz.

Tarama yaptığımız kaynakların dışında Ahmed b. Hanbel'in Musned'ine baktığımızda Ukayl b. Halid'in İbn Şihâb ve ez-Zuhrî kullanımları dışında bir tek rivayette Leys b. Sa'd →Ukayl b. Hâlid→Muhammed b. Muslim kanallı bir rivayetine rastlamaktayız.<sup>293</sup> Bunun dışında Ahmed'in *Musned*'inde Ukayl→ez-Zuhrî kanallı 4 rivayet ve bekleneneği üzere Ukayl→İbn Şihâb tarihli rivayet sayısı 27'dir.

Tüm bu verilerden hareketle Ukayl b. Hâlid'in hocasını İbn Şihâb şeklinde isimlendirdiği en azından onunla ilgili rivayet malzemesinden böyle bir görünümün çıktığı gözükmemektedir. Bu durum hicri ikinci asrın ilk yarım yüzyılında yaşayan bu hadis aliminin, hocasından topladığı malzemeleri yazıya geçirdiği, bu yazım esnasında hocasının adını İbn Şihâb olarak kaydettiği ve kendisinden sonra gelenlerin buna özen gösterdiğine dair bir ipucu olarak anlamak makul gözükmemektedir. Diğer İbn Şihâb öğrencilerine dair verilere baktığımızda, bu durum biraz daha netleşecektir.

## 2- Yûnus b. Yezîd(ö.150?/767?)

Ebû Yezîd el-Eylî künyeli Yunus b. Yezîd Mevlâ Muâviye b. Ebî Sufyân el-Emevî'nin de doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye

<sup>289</sup> Şebâbe'nin Leys'den yaptığı bir başka nakilde Ukayl'dan hocasının isminin İbn Şihâb olarak zikredildiğine göstermektedir. Bkz. İbn Ebî Şeybe\*, I/295.

<sup>290</sup> İbn Ebî Şeybe\*, I/295, VI/40, VII/74, 206, 409.

<sup>291</sup> İbn Ebî Şeybe\*, I/155.

<sup>292</sup> Şâfiî, Umm\*, VII/185. ilginç olanı benzer konuyla ilgili bir rivayet Muslim\*'de(I/489

حدثني عمرو الناقد حدثنا شبابة بن سوار المدائني حدثنا ليث بن سعد عن عقيل بن خالد عن الزهري عن أنس قال قال ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم

إذا أراد أن يجمع بين الوقوف في السفر آخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر ثم يجمع بينهما

Şeklinde Leys→Ukayl→ez-Zuhrî formatında Şâfiî'nin kullandığı rivayetle örtüşmektedir.

<sup>293</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*\*, VI, 223.

rastlanmamaktadır. Az önce belirttiğimiz yakın arkadaşı Ukayl b. Hâlid gibi onun da ölüm tarihiyle ilgili çok farklı bilgiler vardır. Kimilerine göre Buhârî'nin işaret ettiğine üzere h.159'da Mısır'da<sup>294</sup> kimilerine göre ise bu tarih 152, daha kabaca belirtildiğinde 150 küsurlar hatta 160'dır.<sup>295</sup> Arkadaşı Ukayl'le hemen hemen aynı şeyhlere sahiptirler ve bunun neticesinde de oldukça ortak rivayetleri mevcuttur. Ancak Yunus'un rivayetleri Ukayl'inkinden oldukça fazladır. Sa'îd(b. Museyyeb)'in sözleriyle ez-Zuhrî'ninkileri birbirine karıştırdığına dair haberler mevcuttur. Zuhrî'den munker hadislerinin olduğu da belirtilmiştir. Yunus'un Zuhrî'den aldığı rivayetleri yazdığı da kaynaklarda en sık belirtilen hususlardan biridir.<sup>296</sup>

Yunus b. Yezîd'in hocasını isimlendirmesine dair tablo da şu şekildedir.

|                     | Yunus→ez-Zuhrî | Yunus→İbn Şihâb | <b>TOPLAM</b> |
|---------------------|----------------|-----------------|---------------|
| 1- Ma'mer-Câmi*     | --             | --              | --            |
| 2- Mâlik-Muvatta*   | --             | --              | --            |
| 3- Şâfiî(Umm/Ris)   | --             | Umm*(1)         | 1             |
| 4- Abdurrezâk*      | --             | (2)             | 2             |
| 5- Humeydî*         | --             | (1)             | 1             |
| 6- İbn Ebî Şeybe*   | (14)           | --              | 14            |
| 7- Buhârî*          | (78)           | (123)           | 201           |
| 8- Muslim*          | (2)            | (245)           | 247           |
| <b>Genel Toplam</b> | <b>94</b>      | <b>372</b>      | <b>466</b>    |

**Tablo 2**

Yunus b. Yezid'le ilgili tablodaki bilgileri biraz açarsak, Ukayl'inkinden oldukça daha fazla rivayet kalıbıyla ve bu kalıplara ait değişik hususiyetlerle karşılaşmaktayız.

Muslim'deki verilere baktığımızda 13 çeşit rivayet kalıbıyla karşılaşmaktayız:

<sup>294</sup> Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, VIII, 406.

<sup>295</sup> Zehebî, *Nubelâ*, VI, 300.

<sup>296</sup> Belirttiğimiz hususlarla ilgili şu kaynaklara bakılabilir; Zehebî, *Nubelâ*, VI, 298-101; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 450-452; Zehebî, Ukayl'da olduğu gibi onun hocasından rivayetini İbn Şihâb ifadesiyle belirtmiştir(*haddese an İbn Şihâb*).

*Haddesenî Harmale b. Yahyâ Ahberenâ (Enbe'enâ) Abdullah b. Vehb (kâle) Ahberanî Yûnus an İbn Şihâb...*<sup>297</sup> bu kalıp Muslim'in önemli şeyhlerinden olan Harmele b. Yahyâ(ö.243) kanalıyla<sup>298</sup> Yûnus rivayetlerinde en çok tekrarlananıdır. Bu kalıpta rivayet edilen(mükerrerlerle) hadis sayısı 222 olup, bunlardan sadece birisinde *Yunus an ez-Zuhrî*'dir.<sup>299</sup> 221 rivayet istisnasız bir şekilde Yunus→İbn Şihâb kullanımını tercih etmiştir.

7 adet "*Ahmed b. Amr b. Serh→İbn Vehb→Yunus→İbn Şihâb...*"<sup>300</sup> kanallı rivayet.

3 tane "*Amr b. Yehlû→İbn Vehb→Yunus→İbn Şihâb...*" rivayeti.<sup>301</sup>

2 tane "*Zuheyr b. Harb→Ebû Safvân el-Emevî→Yunus→İbn Şihâb...*"<sup>302</sup>

2 tane "*Hârûn b. Ma'rûf→İbn Vehb→Yunus→İbn Şihâb...*"<sup>303</sup>

2 tane "*Ebu't-Tâhir→Abdullah b. Vehb→Yunus→İbn Şihâb...*"<sup>304</sup>

1 tane rivayeti olanlar ise ;

"*Ebû Bekr b. İshâh→Sa'id b. Kesîr Ebû Osman el-Mısrî→Abdullah b. Vehb→Yunus→İbn Şihâb...*"<sup>305</sup>

<sup>297</sup> Muslim\*, *Sahîh*, I/11, 52, 54...vd.

<sup>298</sup> Mısır alimi Abdullah b. Vehb'in en önemli talebelerinden olan Yahya, Muslim'in *Sahih*'ine hocasının rivayetlerini taşıyıcı kimsedir ve yukarıdaki isnad kalıbı dışında da hocasından rivayetlerde bulunmuştur. Muslim'de 300'e yakın rivayeti bulunan Harmele'nin muhtemelen hocasının rivayetlerine dair tasnif ettiği bir kitabı da elinde mevcuttu(Harmele b. Yahya ile ilgili malumat için bkz. Zehebî, Nubelâ, XI, 389-391). Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'i üzerine değerli bir çalışma yapan M. Emin ÖZAFŞAR'ın oluşturduğu 15 kişilik listede Harmele'den çok daha az rivayette bulunan İmam-ı Muslim'in şeyhleri yer alırken Harmele b. Yahya gözden kaçmış gözükmemektedir. Mehmet Emin Özşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i" A.Ü.İ.F.D. s.XXXIX, 1999, 296.

<sup>299</sup> Muslim\*, *Sahîh*, IV,1758. Bir önceki Ma'mer rivayetinde geçen ez-Zuhrî kullanımı bunda etkili olabileceği gibi Muslim'in Harmele'den işittiği ek bir bilgiyi bildirme sadedin de bu tür bir kullanımı eklemiş veyahut müstensih bu şekilde yazmış ya da Harmele'nin notlarında bu şekilde yer almış olabilir. Bütün ihtimaller makul gözükebilmektedir.

<sup>300</sup> Muslim\*, *Sahîh*, III/1266, 1398, 1489, IV/1738, 1762, 1806, 2120.

<sup>301</sup> Muslim\*, I/441, 411, 488.

<sup>302</sup> Muslim\*, III/ 1228, 1592.

<sup>303</sup> Muslim\*, II/723, 754.

<sup>304</sup> Muslim\*, II,609, 744; Ebu't-Tahir'e ait rivayetler kullandığımız hadis programında ilginç bir şekilde hazf edilmiştir.

<sup>305</sup> Muslim\*, III, 1569.

" *Yahya b. Eyyûb*→*Abdullah b. Vehb*→*Yunus*→*İbn Şihâb*..."<sup>306</sup>

" *Muhammed b. Seleme el-Murâdî*→*İbn Vehb*→*Yunus*→*İbn Şihâb*..."<sup>307</sup>

" *Osman b. Ebî Şeybe*→*Talhâ b. Yahya*→*Yunus*→*İbn Şihâb*..."<sup>308</sup>

" *Ahmed b. Abdirrahman el-Feherî*→*İbn Vehb*→*Yunus*→*İbn Şihâb*..."<sup>309</sup>

" *Ahmed b. Îsâ* →*İbn Vehb*→*Yunus*→ *İbn Şihâb*..."<sup>310</sup>

" *el-Velîd b. Şucâ'*→*İbn Vehb*→*Yunus*→*İbn Şihâb*..."<sup>311</sup>

Harmele b. Yahya kanallı gelen bir tek Yunus→ez-Zuhrî rivayeti dışında diğeri de şu kanalla gelmektedir, " *İshâk b. İbrahim*→*Osman b. Ömer*→***Yunus***→***ez-Zuhrî***..."<sup>312</sup>

Tüm bu veriler ışığında ilk söylenilebilecek husus Muslim'deki Yunus→İbn Şihâb formatlı rivayetlerin temel kaynağı Mısırlı muhaddis İbn Vehb'dir ki 247 adet Yunus →İbn Şihâb(2 tane ez-Zuhrî) rivayetinin 241 tanesinin ravisidir. Harmele b. Yahyâ da bu 241 rivayetin 223'sinin ravisidir. Aslında bu, hadislerin tasnifi aşamasında bazı hususların dikkate alındığına işaret etmektedir. Bir hadis eseri oluşturan Muslim, eserinin oluşum aşamasında bir muhaddisin rivayet ettiği metne sadık kalmanın dışında muhtemelen ravi isimlerinin zikrediliş biçimine dahi sadık kalmak zorunda olduğunun bilinciyleydi. Bu tür bir tavır takınmak bir eserin otantikliğini göstermesi açısından da önemli gözükabilir. Harmele b. Yahya'nın

---

<sup>306</sup> Muslim\*, III, 1658.

<sup>307</sup> Muslim\*, II, 619.

<sup>308</sup> Muslim\*, IV, 1825.

<sup>309</sup> Muslim\*, II, 744.

<sup>310</sup> Muslim\*, IV, 2047.

<sup>311</sup> Muslim\*, III, 1312.

<sup>312</sup> Muslim\*, III, 1192; Bunun dışında Muslim'in ortak kanallı br çok ravi senedini toplayıp hepsini bir noktadaki ortak ravide birleştirmesi oldukça yaygın kullanımıdır. Nitekim çoğu zaman şöyle bir ifade eserinde çok sık geçmektedir. Örneğin Ma'mer ve Yunus'un İbn Şihâb'dan naklettiği bir rivayete *Yunus ve Ma'mer cemîan ani'z-Zuhrî* ifadesini kullanır. Aslında Yunus'un buradaki rivayeti Hıbbân b. Musâ →Abdullah b. Mubârek→Yunus... kanallıdır ama Muslim Ma'merin ortak rivayetinin senedini de zikrederek Yunus'un akabine İbn Şihâb ismini eklememiştir. Bu tarz rivayetleri bir sayısal verimize eklemedik. (bkz. Muslim\*, IV, 2129) Muslim'ın bu senedlerin kendisinde birleştiği ortak raiviye ve metni göstermek için kullandığı ifadelere örnek olarak şunlara da bakılabilir; Yunus-Sufyân-Ma'mer için *kulluhum ani'z-Zuhrî* ( III, 1230), Yunus-Ma'mer, İbn Cureyc ve diğerleri için *kulluhum ani'z-Zuhrî* (II, 1082, III, 1534, 1538), Yunus ve Ukayl için *kilâhuma ani'z-Zuhrî* (I,292) *Kulluhum an ibn Şihâb* ifadesi de çok nadir olsa da kullanılmaktadır(I, 274)

oluşturduğu malzemenin yazılı bir kaynak olduğuna dair göstergeler de bu tür tetkikle ortaya konulabilir. Hatta bunu İbn Vehb'in notlarından (bunların yazılı eser olduğuna dair oldukça yaygın biyografik malumat mevcuttur.) Harmele'nin böyle aldığını ve bu şekilde isimlendirmenin Yunus'a kadar gittiğini bile düşünmemiz için haklı sebepler vardır.<sup>313</sup> Çoğu durumlarda, bu genellemelerin dışına çıkan istisna durumları da görmek mümkündür ve çoğunlukla bunların da makul bir izah tarzı vardır. Nitekim Buhârî'deki Yunus→İbn Şihâb (ez-Zuhrî) kullanımı gruplanabilir bir çeşitlilik gösterir.

**Buhârî'deki Yunus b. Yezîd→İbn Şihâb** formatındaki(15 çeşit) rivayet kalıpları şu şekildedir:<sup>314</sup>

42 adet "*Haddesenâ Yahya b. Bukeyr kâle haddesenâ el-Leys(b.Sa'd) an Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>315</sup>

18 adet "*Haddesenâ Ahmed b. Sâlih haddesenâ ibn Vehb kâle Ahberanî Yunus an ibn Şihâb...*"<sup>316</sup>

11 adet "*Haddesenâ Esb'a b. el-Ferc ahberanâ İbn Vehb an Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>317</sup>

9 adet "*Haddesenâ Yahyâ b. Suleyman kâle haddesenî İbn Vehb kâle Ahberanî Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>318</sup>

8 adet "*Haddesenâ Sa'id b. Ufeyr kâle İbn Vehb an Yûnus an İbn Şihâb...*"<sup>319</sup>

7 adet "*Haddesenâ Ahmed b. Şebîb b. Sa'id haddesenâ Ebî an Yunus an ibn Şihâb...*"<sup>320</sup>

<sup>313</sup> Bu durum bir sonraki bölümde örnek rivayetimize dair isnad içeriği dair malumatlar verilirken gösterilmeye çalışılacaktır.

<sup>314</sup> Burada bir rivayet kalıbının içinde bazen ez-Zuhrî kullanımı bazen İbn Şihâb'lı bir rivayet kalıbında ez-Zuhrî ismi geçebilmektedir. Bizim verdiğimiz kalıplar ağırlıklı olanıdır ve istisna olanlar verilen tablolara sayı olarak yansıtılmış ve ayrıca dipnotlarda belirtilmiştir.

<sup>315</sup> Buhârî\*, Sahîh, I/135, 371, 387 (Tüm veriler tarafımızdan kaydedilmiştir.)

<sup>316</sup> Buhârî\*, II/582, 691, III/1233, IV/1650, 1718, 1743, V/1970, 2120, 2339, VI, 2462, 2532, 2678, 2719; Yine Ahmed b. Salih kanallı ancak İbn Vehb'in yerinde Anbese olan rivayetler için III/1217, 1412, IV/1472; V/2407, VI/2748.

<sup>317</sup> Buhârî\*, II/559, 575, 581, 649, III/1012, 1427, IV/1787, V/1953, 2020, 2278, VI/2632.

<sup>318</sup> Buhârî\*, I/54, 241, 462, II/582, 650, 869, III/1429, V/1970, 2303.

<sup>319</sup> Buhârî\*, I/39, 292, II/543, III/1203, V/2077, 2177, 2405, VI,2449.

<sup>320</sup> Buhârî\*, I/75, 445, II/509, III/1351, IV/1712, 1782, V/2368.

5 adet " *Haddesenâ İsmail b. Abdullah kâle haddesenî Ehî Suleyman an Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>321</sup>

4 adet " *Haddesenâ Abdullah b. Yusuf Ahberenâ İbn Vehb haddesenâ Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>322</sup>

3 adet "*İsmâil b. Ebî Uveys an İbn Vehb an Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>323</sup>

2 adet "*Haddesenâ Ahmed b. İsâ kâle haddesenâ İbn Vehb Ahberanî Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>324</sup>

2 adet " *Haddesenâ İbrahim b. el-Munir haddesenâ İbn Vehb Ahberanî Yunus an İbn Şihâb...*"

2 adet " *Haddesenâ Kuteybe haddesenâ Ebû Safvân an Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>325</sup>

Sadece 1 adet yer alan Yunus→İbn Şihâb isnad kalıpları ise şunlardır:

" *Haddesenâ Abdulaziz b. Abdillâh el-Uveysî haddesenâ Suleymân an Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>326</sup>

"*Haddesenâ Ali b. Abdullah (el-Medîni) haddesenâ Ebû Safvân abdullah b. Sa'îd haddesenâ Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>327</sup>

"*Haddesenâ Sa'îd b. Telîd haddesena Abdurrahman b. el-Kâsım an Bekr b. Mudır an Amr b. el-Hâris an Yunus b. Yezîd an İbn Şihâb...*"<sup>328</sup>

Buhârî'deki Yunus b. Yezîd→ez-Zuhrî şeklinde devam eden kalıplara(15 çeşit) gelince şu şekildedir:

32 adet " *Haddesenâ Abdân(b. Osman) ahberenâ Abdullah(b. el-Mubârek) kâle ahberenâ Yunus an ez-Zuhrî...*"<sup>329</sup>

---

<sup>321</sup> Buhârî\*, II/623, 729, 937, III/1177, VI, 2493(İbn Vehb'den)

<sup>322</sup> Buhârî\*, II/926, III/1180, 1237, VI/2690.

<sup>323</sup> Buhârî\*, VI/2492, 2657, 2667.

<sup>324</sup> Buhârî\*, II/552, 555.

<sup>325</sup> Buhârî\*, III/1089, V/2223.

<sup>326</sup> Buhârî\*, V/2169.

<sup>327</sup> Buhârî\*, V/2360.

<sup>328</sup> Buhârî, IV,1731.

<sup>329</sup> Buhârî\*, Sahîh, I/71, 207, 454...Bu rivayet kalıbıyla 4 tane Yunus→İbn Şihâb mevcut(I/6, II/736, 775, III/1056.)

11 adet " *Haddesenâ Muhammed b. Mukâtil kâle ahberenâ Abdullah(b. el-Mubârek) kâle ahberenâ Yunus an ez-Zuhrî...*"<sup>330</sup>

8 adet "*Haddesenâ Abdullah b. Muhammed kale haddesenâ Osmân b. Omer kâle ahberenâ Yunus an ez-Zuhrî...*"<sup>331</sup>

6 adet "*Haddesenâ Haccâc b. Minhâl haddesenâ Abdullah b.Ömer Numeyrî haddesenâ Yunus kâle semi'tu ez-Zuhrî...*"<sup>332</sup>

6 adet "*Haddesenâ Bişr b. Muhammed es-Sahtiyânî kâle ahberanâ Abdullah(b.el-Mubârek) kâle ahberenâ Yunus an ez-Zuhrî...*"<sup>333</sup>

5 adet " *Haddesenâ Hibbân b. Musa anberenâ Abdullah ahberenâ Yunus b. Yezîd an ez-Zuhrî...*"<sup>334</sup>

2 adet " *Haddesenâ Ahmed b. Muhammed ahberenâ Abdullah ahberenâ Yunus an ez-Zuhrî...*"<sup>335</sup>

1 adet " *Haddesenâ Sa'îd b. Ebî Meryem haddesenâ Abdullah b. Vehb kâle ahberanî Yunus b. Yezîd an ez-Zuhrî...*"<sup>336</sup>

1 adet " *Haddesenâ Zuheyr b. Harb haddesenâ Vehb b. Cerîr haddesenâ Ebî an Yunus el-Eylî an ez-Zuhrî...*"<sup>337</sup>

1 adet " *Haddesenâ Ali semia Hassân b. İbrahim an Yunus b. Yezîd an ez-Zuhrî...*"<sup>338</sup>

---

<sup>330</sup> Buhârî\*, I/258, 310, 406, II/955, III/1177, IV/1566, V/2060, 2132, 2310, 2389, VI/2498; 1 tane İbn Şihâb(V/2051).

<sup>331</sup> Buhârî\*, I/106, 174, 295, II/559, 851, 965, VI/1720, V/2171; 1 tane İbn Şihâb II,660

<sup>332</sup> Buhârî\*, III/1055, IV/1475, 1729, VI/2453, 2458, 2724(Rivayetler İfk hâdisesiyle ilgilidir.)

<sup>333</sup> Buhârî\*, I/304, 403, II/900, III/1010, 1285 (Burada Abdullah yerine Ubeydullah yazıyor ve tüm Buhârî nüshalarında bu şekildedir Ancak bunun Abdullah b. el-Mubârek olduğu gayet açıktır nitekim Aynî de şerhinde onun bu şekilde nispetlemiştir. *Umdetu'l-Kârî*, XVII, 64, IV/1620. Ubeydullah ve Abdullah isminin karışma riskine tabun döneminden bir örnek için bkz. Motzki, *Batıda Hadis Araştırmalarının Tarihi Seyri*, s. 217.

<sup>334</sup> Buhârî\*, II/916, III/1134, V/2116, 2213, VI/2435. 1 adet de İbn Şihâb'lı rivayet mevcuttur, ancak; kalıp şu şekildedir:*Haddesenâ Hibbân b. Musa anberenâ Abdullah ahberenâ Yunus b. Yezîd an Ukayl an İbn Şihâb...*(IV/1614) ;bu kalıp, Abdullah ibnu'l-Mubârek'in *Kitabu'z-Zuhd*'(s.48)ünde de aynen geçmektedir.

<sup>335</sup> Buhârî\*, II/, 642, III/1078.

<sup>336</sup> Buhârî\*, II/540.

<sup>337</sup> Buhârî\*, II/605.

<sup>338</sup> Buhârî\*, V/1949.

1 adet "*Haddesenâ Muhammed b. Salt el-Kûfî haddesenâ İbnu'l-Mubârek an Yunus an ez-Zuhrî...*" <sup>339</sup>

1 adet "*Haddesenî Muhammed b. Ebî Ya'kûb Ebû Abdillâh el-Kirmânî haddesenâ Hassân b. İbrahim haddesenâ Yusuf an ez-Zuhrî...*" <sup>340</sup>

1 adet "*Haddesenâ Abdullah b. Osman ahberenâ Abdullah ahberenâ Yunus an ez-Zuhrî...*" <sup>341</sup>

1 adet "*Haddesenâ Mu'âz b. Esed ahberenâ Abdullah ahberenâ Yunus an ez-Zuhrî...*" <sup>342</sup>

1 adet "*Haddesenâ İsmail b. Ebân ahberenâ İbnu'l-Mubârek an Yunus an ez-Zuhrî...*" <sup>343</sup>

Buhârî'de yer alan Yunus tarikli İbn Şihâb ve ez-Zuhrî isimli rivayet kalıpları oldukça çeşitlilik göstermesine rağmen, her iki ismin de kullanımında göze çarpan bazı özellikler vardır. Her şeyden önce Buhârî'deki rivayet kalıpları Muslim'le karşılaştırıldığında oldukça fazladır ve 30 farklı şeyhden derlenmiş bilgileri içerir. Muslim'de ise bu şeyh sayısı 14 'dür. Muslim'de rivayetlerin (şeyhleri anlamında) yüzde 97'si aynı kişiden gelmekle beraber, bu oran Buhârî'de (mükerrerlerle beraber) oldukça dağınık durumdadır.

\*\*\*

Buhârî'deki Yunus→İbn Şihab/ez-Zuhrî tarikli rivayet kalıplarını ele alırken Yunus'un rivayetlerinde yer alan başka bir kullanımı da bu başlık altında ele almak uygun olacaktır. Bilindiği gibi İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin ismi Muhammed'dir. Acaba o bu isimle rivayet senedlerinde hiç yer almış mıdır? Buhârî'de yer alan 2 tane rivayette Yûnus'un hocasını hiçbir künye ve lakap kullanmaksızın doğrudan Muhammed şeklinde isimlendirdiği görülmektedir. Bu rivayetler birbirinin mükerreri olmayıp farklı konu ve metinlere sahiptir. Ancak hepsinin ortak yönü metinde değil isnaddadır. Bu iki rivayetin sened kalıpları şu şekildedir:

*"Haddesenâ Muhammed b. Ebî Ya'kub el-Kirmânî haddesenâ Hassân haddesenâ Yunus haddesenâ Muhammed an Enes b. Malik..."* <sup>344</sup>

---

<sup>339</sup> Buhârî\* III/1346.

<sup>340</sup> Buhârî\*, IV/1691.

<sup>341</sup> Buhârî\*, II/2602.

<sup>342</sup> Buhârî\*, V/2396.

<sup>343</sup> Buhârî\*, VI/2474.



" *Haddesenâ Muhammed b. Ebî Ya'kub el-Kirmânî haddesenâ Hassân b. İbrahim haddesenâ Yunus kâle Muhammed ahberenî Sâlim...*"<sup>345</sup>

Bu iki rivayetteki mübhem ravi isimlerinin kime işaret ettiğini dışardan başka kaynaklara müracaat etmeden bizzat Buhârî'nin kendi kaynaklarından tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim ikinci rivayette birincide yer alan Hassân'ın kim olduğu (Hassân b. İbrâhim, ö.186) belirtilmemektedir. Aslında bizi ilgilendiren Yunus ve Muhammed ismiyle kimlerin kastedildiğidir. Bu noktada Muhammed b. Ebî Ya'kub'un Hassân b. İbrahim tarikli rivayetlerinden bunun kim olduğunu belirlenebilir mi?

*Sahîh*'i taradığımızda aynı tarikli üçüncü bir rivayete rastlamaktayız;

"*Haddesenâ Muhammed b. Ebî Ya'kub Ebû Abdillâh el-Kirmânî haddesenâ Hassân b. İbrahim haddesenâ Yunus an ez-Zuhrî...*"<sup>346</sup>

Bu rivayet kalıbı bize Muhammed'den kasdın ez-Zuhrî ve Yunus'un da onun meşhur talabesi Yunus b. Yezîd olduğunu göstermektedir. Buhârî'nin şeyhî Muhammed b. Ebî Ya'kub'un sadece bu 3 rivayeti *Sahîh*'de yer almaktadır.<sup>347</sup> Anlaşılan o ki, ya Hassân b. İbrâhim ya da talebesi Muhammed b. Ebî Ya'kub, Yunus rivayetlerinde, onun hocasının ismini Muhammed olarak belirtmeyi tercih etmişlerdir.<sup>348</sup>

\*\*\*

Tablo 2'de yer alan diğer kaynaklardaki rivayetlere baktığımızda, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde 14 rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerin isnad formları(9 çeşit) şu şekildedir;

<sup>344</sup> Buhârî\*, II/728.

<sup>345</sup> Buhârî\*, VI, 2617.

<sup>346</sup> Buhârî\*, IV, 1691.

<sup>347</sup> Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 288.

<sup>348</sup> Buhârî Şarihi İbn Hacer, Buhârî'nin bu şeyhiyle ilgili açıklamalarda bulunurken rivayetteki mübhem ravileri şu şekilde açıklamaktadır:

قوله حدثنا محمد بن أبي يعقوب اسم أبيه إسحاق بن منصور وقيل أن منصوراً اسم أبيه وقيل أن أبا يعقوب جده الكرمانى بكسر الكاف وذكر  
الكرمانى الشارح أن النووي ضبطها بفتح الكاف بالإجماع وسلف النووي في ذلك أبو سعيد بن السمعي وهو أعلم الناس بذلك فلعل الصواب فيها  
في الأصل الفتح ثم كثر استعمالها بالكسر تغييراً من العامة وقد نزل محمد المذكور البصرة ووثقه بن معين وغيره ولم يعرف أبو حاتم الرازي حاله  
وليس له في البخاري سوى هذا الحديث وآخر في تفسير المائدة وآخر في أوائل الأحكام والثلاثة إسنادها واحد إلى الزهري وشيخه حسان هو بن

إبراهيم الكرمانى ويونس هو بن يزيد قوله قال محمد هو الزهري كذا في الأصل (*Fethu'l-Buhârî*, IV, 301)

"Muhammed b. Bekir an Yunus b. Yezîd el-Eylî an ez-Zuhrî..."<sup>349</sup>

"Haddesenâ ibnu'l-Mubârek an Yunus an ez-Zuhrî..."<sup>350</sup>

"Haddesenâ Ebû Bekir nâ Vekî' an Yunus an ez-Zuhrî..."<sup>351</sup>

"Haddesenâ Ebû Bekir kâle haddesenâ Kuteybe b. Sa'id an Bekir b. Mudir an Yunus an ez-Zuhrî..."<sup>352</sup>

"Haddesenâ Ebû Bekir haddesenâ Osman b. Omer an Yunus an ez-Zuhrî..."<sup>353</sup>

"Haddesenâ Abdu'l-A'lâ an Yunus an ez-Zuhrî..."<sup>354</sup>

"Haddesenâ Ebû Bekir haddesenâ Omer(b. Hârûn) an Yunus an ez-Zuhrî..."<sup>355</sup>

"Haddesenâ Ebû Bekir haddesenâ Yezîd b. Hârûn an Cerîr b. Hâzim an Yunus an ez-Zuhrî..."<sup>356</sup>

"Haddesenâ Ebû Usâme an İbnu'l-Mubârek an Yunus an ez-Zuhrî..."<sup>357</sup>

Abdurrezzâk'ın **Musannef**'inde sadece iki yerde Yunus → İbn Şihâb formunda geçmektedir;

"Abdurrezâk an İbnu'l-Mubârek an Yunus an İbn Şihâb..."<sup>358</sup>

Humeydî'nin Musned'inde Yunus b. Yezîd → İbn Şihâb kanallı rivayet sadece 1 tanedir;

"Haddesenâ el-Humeydî kâle senâ Ebû Damra an Yunus an İbn Şihâb..."<sup>359</sup>

---

<sup>349</sup> İbn Ebî Şeybe\*, I/90,

<sup>350</sup> İbn Ebî Şeybe\*, I/62, VI/534.

<sup>351</sup> İbn Ebî Şeybe\*, III/386, V/337

<sup>352</sup> İbn Ebî Şeybe\*, V/20.

<sup>353</sup> İbn Ebî Şeybe\*, V/193.

<sup>354</sup> İbn Ebî Şeybe\*, V/391.

<sup>355</sup> İbn Ebî Şeybe\*, V/405, VI/222, 289

<sup>356</sup> İbn Ebî Şeybe\*, IV/518.

<sup>357</sup> İbn Ebî Şeybe\*, VI/179.

<sup>358</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/281; I/278'deki rivayette Abdurrezzâk, İbn Cureyc'in İbn Şihâb'dan yaptığı Hz. Aîşe hadisine destek mahiyetinde aynı rivayeti İbnu'l-Mubârek'den şu ifadelerle zikreder.

عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أن عائشة أخبرته أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن ينام وهو جنب توضأ للدفع للصلاة قبل أن ينام وإذا أراد أن يطعم غسل فرجه ومضمض ثم طعم وزاد آخر عن ابن شهاب عن أبي سلمة في هذا الحديث غسل فرجه ثم توضأ أخبرنا ذلك الخراساني عن يونس عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن عائشة

Burada İbnu'l-Mubârek ismi yerine onun beldesini belirten el-Horâsânî ifadesi kullanılmıştır.

<sup>359</sup> Humeydî\*, *Musned*, II/447.

eş-Şâfiî'nin *Umm*'unde de sadece 1 adet Yunus→İbn Şihâb rivayeti vardır ki burada Abdullah ibnu'l-Mubârek'den gelen bir rivayet bir önceki Ma'mer→ez-Zuhrî rivayetini desteklemek için verilmiştir.<sup>360</sup>

Taramada bulunduğumuz kaynakların dışında erken döneme ait iki çalışmada da Yunus→İbn Şihâb/ez-Zuhrî tarikli senedlere ait bilgiler diğer verileri destekleyecek mahiyette gözükmektedir. Bu eserler Nuaym b. Hammâd (ö.229)'ın *el-Fiten ve'l-Melâhim'i* -Nuaym da Yunus b. Yezîd el-Eylî gibi Mısır bölgesinin rivayet gelişiminde oldukça önemli bir kimsedir- ile Abdullah b. Mubârek el-Horâsânî(ö.187)'nin *Kitâbu'z-Zuhd*'üdür.

Nuaym'in *Fiten*'inde yer alan rivayetlerdeki Yunus→İbn Şihâb kalıpları şu şekildedir;

"*Haddesenâ Kuteybe b. Sa'îd haddesenâ Ruşeyd b. Sa'îd el-Meherî an Yunus b. Yezîd el-Eylî an İbn Şihâb...*"<sup>361</sup>

"*Haddesenâ İbn Vehb an Yunus an İbn Şihâb...*"<sup>362</sup>

Yunus→ez-Zuhrî kalıplı rivayetler;

"*Haddesenâ İbnu'l-Mubârek an Yunus an ez-Zuhrî...*"<sup>363</sup>

"*Haddesenâ İbn Vehb an Yunus an ez-Zuhrî...*"<sup>364</sup>

İbnu'l-Mubârek'in *Kitâbu'z-Zuhd*'indeki senedlere baktığımızda İbnu'l-Mubârek'in Yunus b. Yezîd→ez-Zuhrî<sup>365</sup> şeklindeki rivayet sayısı 16 iken Yunus→İbn Şihab<sup>366</sup> formatlı rivayet sayısı 3 tane olup, bu üç adet rivayetin ikisi format olarak çok farklıdır.

<sup>360</sup> Şâfiî, *el-Umm*\*, IV/146. Metnin orijinali şu şekildedir:

أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعي قال أخبرنا أحسبه داود العطار عن ابن المبارك عن يونس عن ابن شهاب الزهري عن ابن المسيب عن جبير بن مطعم عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل معناه

<sup>361</sup> Nuaym\*, *Fiten*, I/213.

<sup>362</sup> Nuaym\*, *Fiten*, I/398, II/682.

<sup>363</sup> Nuaym\*, I/110, 152.

<sup>364</sup> Nuaym\*, II/465, 671.

<sup>365</sup> İbnu'l-Mubârek\*, *Kitâbu'z-Zuhd*, s. 37, 39, 80, 84, 86, 87, 107, 110, 128, 174, 175, 182, 252, 418, 426, 441,

<sup>366</sup> İbnu'l-Mubârek\*, *Kitâbu'z-Zuhd*, s. 48, 272( Burada İbnu'l-Mubârek rivayeti Nâfi' b. Yezîd kanalıyla Yunus'dan rivayet etmektedir.), 281(Bu rivayet ise Yunus b. Yezîd'in Ukayl kanallı bir rivayetidir ve daha öncede geçtiği gibi bu formatta İbn Şihab şeklindeki isimlendirme kullanılmaktadır.bkz dpn. 194 ayrıca Buhârî\*, IV/1614)

Tüm bu verileri bir arada düşündüğümüzde, Yunus'un hocasından yaptığı nakilleri bize ulaştıran üç önemli hadis alimi ön plan çıkmaktadır. Bunların çoğunluğu Muslim'in eserinde yer alan Leys b. Sa'd, çoğunluğu Buhârî'nin eserinde bulunan Abdullah b. el-Mubârek ve yine çok yüksek miktarda Muslim'de yer alan Abdullah b. Vehb rivayetleridir ki Buhârî'de de oldukça fazladır. Bu kişilerin isim kullanımı oldukça karakteristiktir ve tarama yaptığımız tüm kaynaklarla şaşılacak derecede bir uyum sergilemektedir.

Şimdi, özellikle Muslim ve Buhârî'deki Yunus b. Yezid rivayet kalıplarına tekrar döncek olursak, Muslim'de yer alan 247 rivayetin sadece ikisinde ez-Zuhrî formundaki isimlendirme tercih edilirken bu noktada Buhârî'deki ez-Zuhrî isimlendirmeleri 78'dir. Yüzde olarak baktığımızda Muslim'de Yunus→İbn Şihâb isimlendirmesi %99 iken bu oran Buhârî'de %61'dir. Burada kullanılan kaynaklardaki malzemeye sadık kalmakla ilgili bir durum söz konusudur. Buhârî Yunus→ez-Zuhrî kanallı %39'luk kullanımının hemen hemen tamamını Abdullah b. el-Mubârek tarikli rivayet kalıplarında yer vermiştir. Nitekim Abdullah b. Mübarek'in kendi eseri *Kitabu'l-Zuhd*'ünde de bu oran %85'lik yüksek bir orana sahiptir. Aynı şekilde Nuaym'ın *Fiten*'inde yer alan tek Abdullah b. el-Mubârek kanallı Yunus→ez-Zuhrî rivayeti de bu kullanımı destekler mahiyettedir.

### 3- İbn Cureyc (ö.150/767)

Abdumelik b.Abdilaziz b.Cureyc, Ebû Hâlid ve Ebu'l-Velîd el-Kureşî el-Mekkî isimli İbn Cureyc hakkında kaynaklar oldukça geniş malumat vermektedir. Atâ ibn Ebî Rebâh'ın en önemli talebelerinden olup, onun fıkhnın ve hadislerinin en önde gelen temsilcisidir. Onun bir diğer Atâ el-Horâsânî'den de rivayetleri mevcuttur. Ayrıca iki İkrime'den- biri meşhur İkrime diğeri de İkrime b. Hâlid el-Mahzûmî'dir- de rivayette bulunmuştur. Tabii ki onun rivayette bulunduğu şeyhlerinden biri de İbn Şihâb/ez-Zuhrî'dir. Kaynaklar onun İbn Şihâb'dan yaptığı nakillerle ilgili bazı problemlere değinmişlerdir. Örneğin Yahya b. Ma'în, Zuhri konusunda İbn Cureyc'le ilgili olarak bir cerh ifadesi olan *leyse bi şeyin* tabirini kullanmıştır.<sup>367</sup> Zuhri'den

<sup>367</sup> Zehebî, *Nubelâ*, VI, 330. Erken dönem rical kitaplarından sayılabilecek Mu'tezilî alim Ebu'l-Kâsım el-Belhî(ö.319), birçok ravi için oldukça aykırı değerlendirmelere sahip eserinde İbn Cureyc hakkındaki nakillere de yer vermektedir. Yahya(b. Ma'în)'nın onun hakkındaki değerlendirmeleri arasında İbn Cureyc'in Yahudilerden bir grup insanın Peygamber'in yanında savaştığı yönündeki bir rivayeti Zuhri'den uydurduğu, bu rivayetle ilgili İbn Cureyc'e bunu gerçekten Zuhri'den işitip

yaptığı rivayetlerin tarzıyla ilgili de bizzat kendisinin şöyle dediği nakledilmektedir: "Zuhrî'den bizzat bir şey işitmedim. Bana bir cüz verdi; ben de onu yazdım ve böylece nakletmeme izin verdi."<sup>368</sup> *Tedlis* yaptığı da ona yöneltilen ithamlardandır. Ayrıca rivayetleri yazılı kaynaktan aldığı, hiçbir kimseye okumadan naklettiği de, o döneme ait bir uygulamanın görülmesi açısından ilginçtir.<sup>369</sup> Kaynaklar, bize, onun doğum tarihi ve ölüm tarihi hakkında bilgi verirken, hicri 80'de doğduğu 150 Zilhicce ayının onunda öldüğünü bildirmektedir.<sup>370</sup>

İbn Cureyc'in belirttiğimiz kaynaklar çerçevesindeki İbn Şihab/ez-Zuhrî kullanımı şu şekildedir:

|                   | İbn Cureyc→ez-Zuhrî | İbn Cureyc→İbn Şihâb | TOPLAM |
|-------------------|---------------------|----------------------|--------|
| 1- Ma'mer-Câmi*   | --                  | --                   | --     |
| 2- Mâlik-Muvatta* | --                  | --                   | --     |
| 3- Şâfîi(Umm/Ris) | Umm* (1)            | (9)                  | 10     |
| 4- Abdurrezâk*    | (7)                 | (214)                | 221    |
| 5- Humeydî*       | (1)                 | --                   | 1      |
| 6- İbn Ebî Şeybe* | (9)                 | (12)                 | 21     |

işitmediği sorulduğunda bunu Zuhrî'nin bir akranından işittiğini söylediğini nakleder. *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rîfetu'r-Ricâl*, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut: 2000/1421 tah:Ebü Amr el-Huseynî. 2cilt),I, 388. Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin İbn Cureyc'le ilgili sunduğu tüm malumat olumsuz niteliktedir. Genellikle Yahya b. Ma'in ve Ali b. el-Medîni'den gelen nakillerde onun hâfız olmadığı, Atâ el-Horâsânî'den nakillerinde zayıf olduğu, Mâlik'in onun hakkında *hâtıbu leyl*(önüne ne gelirse toplayan, anlamında bir cerh ifadesi) dediği gibi ifadeler yer alır. Bkz. a.g.e. I, 386-390.

<sup>368</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 406.

<sup>369</sup> Muhammed b. Ömer, onun hadislerin muhaddise okunmasıyla ilgili görüşünü sorduğunda, okuyup okumama arasında bir fark olmadığı yönünde bir cevap almış ve İbn Cureyc'in uygulamasına ait bir örneği de zikretmiştir. Orijinal metin şu şekildedir: (İbn Sa'd, *Tabakât*, V,492)

قال أخبرنا محمد بن عمر قال حدثني أبو بكر بن عبد الله بن أبي سيرة قال قال بن جريج اكتب لي أحاديث سنن قال فكتبت له ألف حديث ثم بعثت

بها إليه ما قرأها علي ولا قرأتها عليه قال محمد بن عمر فسمعت بن جريج بعد ذلك يحدث يقول حدثنا أبو بكر بن أبي سيرة في أحاديث كثيرة

<sup>370</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 492; İbn Sa'd 80'de doğup 150'de ölen İbn Cureyc'in yaşını 76 diye tercemesinin sonunda zikretmekte; bu bilgiyi ondan alan İbn Hacer(*Tehzib*,VI, 405) hiçbirşey demeden yaşını doğru şekilde 70 diye zikretmesi muhtemelen ya nüshalardaki bir hata ya da bizzat İbn Sa'd'ın bir hatası olarak görülebilir. Belirttiğimiz hususlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Zehebî, *Nubelâ*, VI, 325-337, (Zehebî yine 3 farklı ölüm tarihi zikrediyor, VI, 334).

|                     |           |            |            |
|---------------------|-----------|------------|------------|
| 7- Buhârî*          | (2)       | (14)       | 16         |
| 8- Muslim*          | --        | (16)       | 16         |
| <b>Genel Toplam</b> | <b>20</b> | <b>265</b> | <b>285</b> |

**Tablo 3**

Tablo 3'deki sayısal sonuçların verilerini aktaracak olursak, görüldüğü üzere İbn Cureyc→İbn Şihâb/ez-Zuhrî tarikli rivayetler oldukça yoğun şekilde Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde yer almaktadır. *Musannef*'deki verilere biraz daha yakından bakacak olursak;

İbn Cureyc'in hocasını İbn Şihâb şeklinde isimlendirdiği sened kalıbının sayısı (mükerrerlerle beraber) 214'dür<sup>371</sup> ve isnad kalıbı bazı özellikleri paylaşır. Bu aktarım tarzlarıyla ilgili örnek verecek olursak;

" Abdurrezzâk an İbn Cureyc kâle haddesehû (İbn) Şihâb..."<sup>372</sup>

" Ahberenâ Abdurrezzâk Ahberenâ İbn Cureyc haddesenî İbn Şihâb..."<sup>373</sup>

" Abdurrezzâk an İbn Cureyc ahberenâ İbn Şihâb...."<sup>374</sup>

" Abdurrezzâk ahberenâ İbn Cureyc an İbn Şihâb..."<sup>375</sup>

Senedin formu genellikle bu dördünden biriyle şekillendirilmiş, sıklıkla ortak ravilerle yapılan nakil biçimine de yer verilmiştir. Bu rivayet kalıbındakilerine örnek olması açısından şunlara bakılabilir:

" Abdurrezzâk an İbn Cureyc ev(veya anlamında) Ma'mer kâle kâle İbn Şihâb..."<sup>376</sup>

" Abdurrezzâk an İbn Cureyc ve İbn Uyeyne an İbn Şihâb..."<sup>377</sup>

İbn Cureyc, hocasının rivayetlerini başkalarından aldığını ima eden rivayet kalıpları da vardır.

" Abdurrezzâk an İbn Cureyc an Amr b. Dînâr an İbn Şihâb..."<sup>378</sup>

<sup>371</sup> Bu rivayetlerin *Musannef*'deki yerleri; I/45, 111, 113,115,172, 173, 197, 278, 321, 380, 406, 503, 507, 541, 547, 548, II/38, 62, 67, 135, 139, 176, 281, 297, 300, 304, 340, 410, 427, 460, 471, 482, 486, 487, 507, 515, 534, 562, 563, III/14 vd...

<sup>372</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/45.

<sup>373</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/113.

<sup>374</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/115.

<sup>375</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/172.

<sup>376</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, III/79, 43, IV/247, 260, 265, 357,

<sup>377</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/380

<sup>378</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/111, III/64,

" *Abdurrezzâk an İbn Cureyc kâle ahberenî Suleyman b. Musa enne İbn Şihâb ahberahû...*"<sup>379</sup>

Hatta bazen, bu aradaki kimse meçhul bir kişi bile olabilmektedir. "*Abdurrezzâk an İbn Cureyc an racul an İbn Şihâb...*"<sup>380</sup>

Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde yer alan İbn Cureyc→ez-Zuhrî formatındaki rivayet sayısı 7'dir<sup>381</sup> ve bunların tümü de İbn Cureyc ve Ma'mer'in İbn Şihâb'dan ortak rivayetleridir. Ma'mer'in -az sonra göreceğimiz- ez-Zuhrî kullanımı Abdurrezzâk tarafından tercih edilmiş görünmektedir. Nitekim aynı sayfada Ma'mer'li kullanımda ez-Zuhrî derken hemen akabinde İbn Cureyc rivayetinde derhal İbn Şihâb formatına dönmüştür.<sup>382</sup>

Tüm bu tarz rivayet kalıplarında bizim için ortak olan temel şey, İbn Cureyc'in İbn Şihâb ismini tercih etmesidir. Aslında bunları bir yazılı kaynakta mı böyle görüp aldığı yoksa kendisinin mi bu tür bir isimlendirmeyi tercih ettiği sorulması gereken bir diğer sorudur. Muhtemelen bu, kendisinden önceki yazılan çalışmalarda gördüğü bir şeydi; nitekim kendisinin yazma konusuna büyük önem verdiği, Zuhrî'nin rivayetlerini yazılı olarak aldığının onunla ilgili anekdotlarda yer alması da buna dışarıdan ek bir destek olarak yorumlanabilir.<sup>383</sup> Ancak dikkat çeken husus, Abdurrezzâk'ın onun bu kullanımından haberdar olduğu, muhtemelen elindeki ona dair yazılı malzemeden de bu izlenimi çok net edinmiş olmasından ötürü İbn Cureyc→İbn Şihâb kalıbını muhafaza etmeye gayret etmesidir.

Buhârî'de yer alan İbn Cureyc→İbn Şihâb tarikli rivayetler ise 14 tanedir ve Abdurrezzâk tarikiyle gelen 4 rivayetin dışında oldukça farklı 10 rivayet kalıbına

<sup>379</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, VI/195; Daha fazla benzer örnek için bkz. VI/335, VII/124.

<sup>380</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, VII/171.

<sup>381</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/551, II/139, 345, 525, VI/24, VII/381, X/65.

<sup>382</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, II/139.

<sup>383</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 406; İbn Cureyc, İbn Ebî Arûbe ile birlikte, Ahmed b. Hanbel tarafından kitapları ilk tasnif eden kimseler olarak zikredilmektedir.

قلت لأبي أول من صنف من هو قال بن جريج وابن أبي عروبة يعني ونحوها ولي وقال بن جريج ما صنف أحد العلم تصنيفي

Ahmed b. Hanbel'deki ibare bu şekildedir ( *el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, II, 311) ancak, Zehebî'nin naklinde metin biraz daha değişiktir. Zehebî, *Nubelâ*, VI, 327; İbn Cureyc'in kitapları olduğu ve bu kitaplarından yaptığı nakillerinde güvenilir sayılabileceği yönündeki görüşler için bkz. Ahmed, *Kitâbu'l-İlel* (tah. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu) II, 225.

dağılmıştır.<sup>384</sup> Buhârî'de yer alan İbn Cureyc→ez-Zuhrî biçimindeki rivayet sayısı sadece 2 tanedir.<sup>385</sup>

Muslim'deki verilerde ise İbn Cureyc→İbn Şihâb formatlı rivayet sayısı, Buhârî'ninkiyle hemen hemen aynı olup 16'dır.<sup>386</sup> Hiçbir şekilde İbn Cureyc→ez-Zuhrî biçiminde bir kullanım mevcut değildir. Muslim'in en önemli şeyhlerinden sayılan İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'indeki İbn Cureyc→İbn Şihâb/ez-Zuhrî kullanımı bir bütünlük arz ediyor gözükmemektedir. Ancak burada dikkati çeken gruplamalar yapılabilir. İbn Ebî Şeybe'de İbn Cureyc→İbn Şihâb şeklindeki rivayet kalıbı 12 tane olup belirli şeyhlerinde yoğunlaşmaktadır.<sup>387</sup> İbn Cureyc→ez-Zuhri formatındaki rivayet sayısı 9 tane olup İbn Cureyc'in birkaç şeyhinden derlenmiş bir malzemedir.<sup>388</sup>

İmam Şâfiî'nin iki temel kaynağına baktığımızda *Risâle*'de hiçbir İbn Cureyc→İbn Şihâb/ez-Zuhrî rivayetine rastlamazken *el-Umm*'de 9 tane İbn Cureyc→İbn Şihâb şeklinde bir kullanıma,<sup>389</sup> sadece 1 tane İbn Cureyc→ez-Zuhrî kullanımına rastlamaktayız.<sup>390</sup>

<sup>384</sup> "Ahberenâ Abdurrezzâk ahberenâ İbn Cureyc ahberanâ İbn Şihâb..." kanallı rivayetler Musannef'deki rivayet aktarma kalıbına tam anlamıyla uymaktadır. Bkz. Buhârî\*, *Sahîh*, I/163, 413, V/2033, VI/2621; Buhârî'deki diğer İbn Cureyc→İbn Şihâb kanallı rivayetler için bkz. II/657, 758, 832, 837, III/1123, V/2040, 2191, VI/2294, 2454, 2737.

<sup>385</sup> Buhârî\*, *Sahîh*, II/619(Bu rivayet Sa'îd b. Yahya kanalıyla Buhârî'ye ulaşmıştır.), IV/1474(Bu rivayette 4 tane rivayetin birleştirilmiş bir formatı olup, Buhârî'nin kendi düzenlemesine benzemektedir).

<sup>386</sup> Muslim\*, *Sahîh*, "Haddesenî Muhammed b. Râfi' senâ Abdurrezzâk Ahberanâ İbn Cureyc haddesenî İbn Şihâb..." kanallı rivayetler için I/282, 293, 317, 318, I/496(Ahberenâ İbn Şihâb), II/579, 782, 1130, III/1245, 1295.(16 rivayetin 10 tanesi Abdurrezzâk'dan); Diğer 6 rivayet 5 farklı tarikten farklı ravilerle naklediliyor, bkz. II/583, 949,974, III/1208, 1568, IV/1750.

<sup>387</sup> İbn Ebî Şeybe\*, *Musannef*, I/114, II/448, IV/372, V/359,414,423,445,453,482,493,538,555, bu rivayetler son dokuzunun İbn Cureyc'den ravisi Muhammed b. Bekr olup istisnasız bu kullanımdan haberdardır.

<sup>388</sup> İbn Ebî Şeybe\*, *Musannef*, Hafs b. Gıyâs→İbn Cureyc kanallı I/223, VI/487; Ebû Usâme→İbn Cureyc, I/425, II/172, V/542; Sufyân(es-Sevrî)→İbn Cureyc, II/335, III/256, VI/488; ve bir tane İbn Uleyye'den gelen rivayet III/546.

<sup>389</sup> Şâfiî\*, *el-Umm*, İbn Cureyc rivayetleri genelde Sâlim b. Hâlid tarikiyle *el-Umm*'de yer almaktadır bkz. I/285, V/125, 216, 290, diğerleri I/32, 270, 272, II/203, V/235

<sup>390</sup> Şâfiî\*, *el-Umm*, VII/247. *Abdumecid b. Abdilaziz→İbn Cureyc→ez-Zuhrî...*



Humeydî'nin *Musned*'inde ise sadece İbn Cureyc→ez-Zuhrî kalıplı 1 rivayet mevcuttur.<sup>391</sup>

Sunulan bu malumatlardan İbn Cureyc'in hocasını İbn Şihâb şeklinde isimlendirdiği ve kendisinin bu isimlendirmesinin kendisinden rivayette bulunan talebeleri tarafından da dikkate alındığı görülmektedir.<sup>392</sup> Hatta Abdurrezzâk'ın *Musannef*'i bu noktada bir model teşkil edebilecek niteliktedir. Nitekim Ma'mer'in ez-Zuhrî isimlendirmesine titiz bir şekilde uyan Abdurrezzâk, (aşağıda bu durum gösterilecektir) İbn Cureyc'in İbn Şihâb kullanımında da gerekli hassasiyeti göstermiştir. Ancak yine de İbn Cureyc→ez-Zuhrî kullanımı da zikredilen kaynaklarda yer almaktadır. 285 rivayette 20 kadar ez-Zuhrî kullanımının bir çoğu Abdurrezzâk'da(7 tane) ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde (9 tane) yer almaktadır ve Abdurrezzâk'dakilerin makul izahı yukarıda zikredilmiştir. İbn Ebî Şeybe'dekiler de farklı şeyhlere dair kendi tercihlili kullanımı ve işittiği rivayetlerden oluşturulmuş malzeme izlenimi vermektedir. Diğer ez-Zuhrî rivayetleri de birer istisna olabileceği gibi muhtemel bir çok sebepten de (mustensih hatası, ravi tasarrufu veya müellifin yazılı bir kaynaktan rivayeti almayışından) kaynaklanabilir.

<sup>391</sup> Humeydî\*, *Musned*, I/118, rivayetin isnad kalıbı şu şekildedir; " *Kâle Sufyân semi'tu ibn Cureyc yuhaddisu bihi an ez-Zuhri...*"

<sup>392</sup> Bu husus erken dönem Mekke fihhi kapsamında, Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inin Kitâbu'n-Nikah bölümü çerçevesinde çeşitli açılardan yaptığı değerlendirmelerde Harald Motzki, İbn Cureyc'in kaynaklarına değinirken en azından ele aldığı bölümden hareketle onun hocasının ismini istisnasız şekilde İbn Şihâb olarak isimlendirdiğine işaret etmektedir. Bu noktada diğerlerinin-örneğin Ma'mer'in- hocalarını ez-Zuhrî nisbesiyle isimlendirdiklerini belirtmektedir. Bu değerlendirmesini dipnotta biraz daha açarak, Motzki şöyle demektedir:"Onun isminin(İbn Şihâb ez-Zuhrî) farklı biçimleri muhtemelen bölgesel tercihlerin bir sonucudur. Mâlik'in Muvatta'sının iki tariki olan Yahyâ b. Yahyâ (Endülüs)'nın genellikle İbn Şihâb'ı, Şeybânî(Irak)'nin Zuhrî'yi kullanımlarını bu noktada karşılaştırılabilir." *Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, (trans:Marion H. Kantz), Brill, 2002, s.217(dpn.614). Görünen o ki, Motzki bu kullanımı İbn Şihâb'ın talebesi olan İmam Mâlik'e ait bir kullanım olmayıp, Malik'in talebeleri ve Muvatta nüshalarının sahiplerinin bir tasarrufu olarak anlamaya çalışmaktadır. Motzki'nin bu değerlendirmeleri, onun öğrencilerine ait bu bölümde yaptığımız tarama sonuçlarıyla uygunluk arz etmemektedir.

#### 4- Ma'mer b. Râşid (ö.153/770)

Ebû Urve b. Ebî Amr el-Ezdî el-Basrî şeklindeki uzun isimlendirmesiyle Ma'mer b. Râşid'in doğum tarihi kaynaklarda hicri 95 veya 96 olarak verilmiştir.<sup>393</sup> Birçok şeyhle beraber ez-Zuhrî'den de rivayetlerde bulunmuştur.<sup>394</sup> Kaynaklarda hakkında olumsuz bir intiba olmayıp, Zuhrî'den yaptığı rivayetler konusunda Malik'den sonra en önemli kişi olarak bahsedilmektedir ve diğer öğrencilerinden üstün tutulmaktadır.<sup>395</sup> Zehebî, onun sika ve güvenilir birisi olmasına karşılık bazı vehimleri olduğunu, bunun özellikle Basra'ya annesini ziyarete gittiği esnada yanında kitapları olmadığından Basralılara yaptığı nakillerde ortaya çıktığını belirtir.<sup>396</sup> Basralı olmasına karşılık Yemen'e yerleşmiş ve orada ölmüştür. Kaynaklar onun ölüm tarihiyle ilgili farklı görüşler sunmaktadır.<sup>397</sup>

Ma'mer'in hocasını isimlendirişine dair tarama sonuçları şu şekildedir:

|                     | Ma'mer→ez-Zuhrî      | Ma'mer→İbn Şihâb | TOPLAM      |
|---------------------|----------------------|------------------|-------------|
| 1- Ma'mer-Câmi*     | (301) <sup>398</sup> | --               | 301         |
| 2- Mâlik-Muvatta*   | --                   | --               | --          |
| 3- Şâfîi(Umm/Ris)   | Umm (12)-ris (2)     | Umm (3)- ris (1) | 18          |
| 4- Abdurrezâk*      | (1066)               | (11)             | 1077        |
| 5- Humeydî*         | (8)                  | --               | 8           |
| 6- İbn Ebî Şeybe*   | (273)                | (3)              | 276         |
| 7- Buhârî*          | (68)                 | --               | 68          |
| 8- Muslim*          | (15)                 | --               | 18          |
| <b>Genel Toplam</b> | <b>1745</b>          | <b>18</b>        | <b>1763</b> |

**Tablo 4**

<sup>393</sup> Zehebî, *Nubelâ*, VII, 5.

<sup>394</sup> Zehebî, ay; Zehebî rivayette bulunduğu kimseler derken, ez-Zuhrî formunu kullanmıştır. İbn Hacer'de aynı şekilde bkz. *Tehzîb*, X, 243.

<sup>395</sup> Zehebî, *Nubelâ*, VII, 10.

<sup>396</sup> Zehebî, a.g.e, VII, 12.

<sup>397</sup> Zehebî, a.g.e, VII, 114-115; Onun için belirtilen ölüm tarihleri h. 152, 153 ve 154'dür.

<sup>398</sup> Ma'mer'in *Câmi'* ile ilgili araştırmasında ise Bünyamin Erul, bu sayıyı benzer şekilde 300 olarak belirtmektedir. Bkz. Bünyamin Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslûbu(I)", AÜİFD, XLIII (2002) S.1, s.35.

Tablo 4'deki veriler Ma'mer rivayetlerinin yer aldığı Abdurrezzâk'ın *Musannef*'deki rivayetleriyle yüksek bir rakama ulaşmıştır. Burada Abdurrezzâk'daki verilerin yerlerine işaret etmek oldukça yer işgal edeceğinden, biz ona ait oranı tablo üzerinden yorumlayacağız. Ayrıca istisna teşkil eden Abdurrezzâk'ın Ma'mer→İbn Şihâb kullanımlarına işaret edeceğiz.

Ma'mer'in kendi eserinde hocasının ismini zikrediş biçimi istisnasız bir şekilde ez-Zuhrî formundadır ve asla İbn Şihâb isimlendirmesini kullanmamıştır. Ma'mer'in *Câmi*'ndeki 301 adet *Ma'mer ani'z-Zuhrî* kanallı rivayet, bu durumu teyit edici mahiyettedir.<sup>399</sup> Ma'mer'in en meşhur talebelerinden ve *Musannef* türü hadis edebiyatının önemli temsilcisi olan Abdurrezzâk b. Hemmâm da hocasının bu isimlendirmesine eserinde sadık kalmıştır. Nitekim Ma'mer→ez-Zuhrî/İbn Şihâb tarikli 1077 rivayetin 1066'sında ez-Zuhri ismi kullanılmış, sadece 11 rivayette İbn Şihâb kullanımına yer vermiştir. Bunlardan en azından 7'si için makul bir açıklama tarzı bulunabilir.<sup>400</sup>

Buhârî'de yer alan 68 adet Ma'mer→ez-Zuhri kanallı rivayet, Buhârî'nin 17 farklı şeyhinden nakledilmektedir. Bu şeyhlerin bir çoğundan bir veya iki rivayetle sınırlı kalan rivayetler daha çok İbrahim b. Musa ( 14 rivayet kalıbı) ile Abdullah b. Muhammed (12 rivayet kalıbı) adlı şeyhlerinden gelmektedir. Buhârî'nin bu iki şeyhi de kendilerinin hocası olan Hişâm b. Yusuf'dan Ma'mer'in rivayetlerini derlemişlerdir. Beklentilerin aksine bu rivayet kalıpları için Buhârî'nin Abdurrezzâk→Ma'mer→ez-Zuhrî kanallı rivayeti sadece 2 tane olup<sup>401</sup> 1 tanesi<sup>402</sup> de Buhârî'nin şeyhi vasıtasıyla Abdurrezzâk'dan aldığı rivayet olup, toplamda 3 tanedir.

<sup>399</sup> Ma'mer'in *Câmi*'ndeki veriler tarafımızdan kaydedilmiştir. Listesi mevcut dökümanlarda Ma'mer'in Zuhri'den nakillerinde daima Ma'mer ani'z-Zuhrî kullanımı hakimdir.

<sup>400</sup> Abdurrezzâk'daki Ma'mer→İbn Şihâb şeklindeki kullanımlarda 7 tanesi İbn Şihâb formatını tercih eden ravilerle beraber naklettiği rivayetlerde ortak olarak geçmektedir. Mesela 2 tanesi Ma'mer'in Mâlikle ortak rivayetidir: " *Abdurrezzâk an Ma'mer ve Mâlik an İbn Şihâb...*" (*Musannef\**, I/478, VII/33). 5 tane rivayette Ma'mer'in az önce İbn Şihâb formatını tercih eden öğrencisi İbn Cureyc'le olan ortak rivayetleridir: " *Abdurrezzâk an Ma'mer ve İbn Cureyc an İbn Şihâb...*" (*Musannef\**, III/43, III/79, IV, 247, IV/265, VII/25). Bu durumda 1077 rivayetin sadece 4 tanesinde Ma'mer→İbn Şihâb formatı kullanılmıştır ( *Musannef\**, III/78, V/209, VII/70, VII/450) ki bunlarında diğer durumlarda zikrettiğimiz türdeki sebeplerden kaynaklanabilir.

<sup>401</sup> Buhârî\*, *Sahîh*, III/1370, IV/1796

<sup>402</sup> Buhârî\*, *Sahîh*, IV/1577.

Muslim'e baktığımızda Ma'mer→ez-Zuhrî kanallı rivayet sayısı oldukça azdır. Yer alan 15 rivayet kalıbının<sup>403</sup> 9 tanesi şeyhleri vasıtasıyla Abdurrezzâk'dan rivayet ettikleridir ve oran itibarıyla Buhârî'ninkinden oldukça fazladır.

Muslim'in hocalarında olan İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde ise Ma'mer→ez-Zuhrî tarikli rivayet sayısı 273'dür. Buradaki yer alan rivayetlerin büyük bir çoğunluğu, bu tür eserlerin bir vasfı olan tâbiûn ve sahabe kavilleridir. Bu açıdan Ma'mer'in hocasından aldığı bilgilere dair oldukça çok malzeme yer almaktadır. Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i bağlamında, Ma'mer'in hocası Zuhri'nin görüşlerini Abdu'l'A'lâ b. Abdu'l-A'lâ (ö.197)'nin Ma'merden naklettiği (mükerrerlerle) 134 tanedir ki bunlara Ma'mer'den nakleden diğerleri de eklendiğinde Ma'mer→ez-Zuhrî nakillerinden 2/3 Zuhri'nin kavilleridir.

İbn Ebî Şeybe'de yer alan Ma'mer→İbn Şihâb kanallı rivayet sayısı 3 olup, Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde olduğu gibi bunların 3'ü de İbn Cureyc'le ortak rivayeti nedeniyle İbn Şihâb şeklinde yer almıştır.<sup>404</sup>

Humeydi'nin Musned'indeki Ma'mer→ez-Zuhrî kanallı 8 rivayet istisnasız bu kullanımı benimsemiştir.<sup>405</sup>

Şâfiî'nin eserlerinden *el-Umm*'de Ma'mer→ez-Zuhrî kullanımı 12 tanedir. Bunun yanı sıra 3 adette Ma'mer→İbn Şihâb kullanımı yer almaktadır. Şâfiî'de büyük oranda cari olan uygulamayı takip etmiştir. *er-Risâle*'sinde ise yer alan 3 rivayetten 2'sinde ez-Zuhrî 1'inde İbn Şihâb formu gözükmemektedir.<sup>406</sup>

Mâlik'in *Muvatta*'nda umulacağı üzerine hiçbir Ma'mer→ez-Zuhri/İbn Şihâb kullanımı yer almamaktadır.

Tüm bu veriler ışığında 1763 rivayetin sadece 18(bunların 10 tanesi Zuhri'nin diğer öğrencileriyle müşterek rivayetten dolayı böyle kullanılmıştır) tanesinde Ma'mer→ez-Zuhrî formatlı isim kullanımının dışına çıkmıştır. Bu bizi, Ma'mer'in hocasını kesinlikle ez-Zuhrî şeklinde isimlendirdiğini ve İbn Şihâb şeklindeki bir kullanıma yer vermediği sonucuna götürebilir.

##### **5- Şuayb b. Ebî Hamza (ö.162/778)**

Ebû Bişr künyeli ve babasının adı Dînâr olan Şuayb b. Ebî Hamza el-Hımsî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

<sup>403</sup> Veriler tarafımızdan kaydedilmiştir.

<sup>404</sup> İbn Ebî Şeybe\*, *Musannef*, V/ 532'de 2 rivayet ve V/555'de yer alan 1 rivayet.

<sup>405</sup> Veriler tarafımızdan kaydedilmiştir.

<sup>406</sup> Veriler tarafımızdan kaydedilmiştir.

Kendisinin rivayette bulunduğu en önemli şeyhi ez-Zuhrî olup, onun en güvenilir ravilerinin sıralandığı Yahyâ b. Ma'în listesinde yer almaktadır. Emevilerin katiplerindedir ve ez-Zuhrî'den Sultan(Hişâm b. Abdülmelik) için imlâda bulunduğu nakledilmektedir.<sup>407</sup>

Şuayb'in ölüm tarihiyle ilgili verilen tarih çok farklılık arz etmeyecek şekilde hicri 162 ve 163'dür.<sup>408</sup>

Yaptığımız tarama neticesinde Şuayb b. Ebî Hamza'yla ilgili veriler tablo olarak şu şekildedir:

|                     | Şuayb→ez-Zuhrî | Şuayb→İbn Şihâb | TOPLAM     |
|---------------------|----------------|-----------------|------------|
| 1- Ma'mer-Câmi*     | --             | --              |            |
| 2- Mâlik-Muvatta*   | --             | --              |            |
| 3- Şâfiî(Umm/Ris)   | --             | --              |            |
| 4- Abdurrezâk*      | --             | --              |            |
| 5- Humeydî*         | --             | --              |            |
| 6- İbn Ebî Şeybe*   | --             | --              |            |
| 7- Buhârî*          | (199)          | (1)             | 200        |
| 8- Muslim*          | (37)           | (0)             | 37         |
| <b>Genel Toplam</b> | <b>236</b>     | <b>1</b>        | <b>237</b> |

**Tablo 5**

Tabloda en dikkati çeken husus ez-Zuhrî'nin bu meşhur talebesinin rivayetlerinin, tarama yaptığımız kaynaklardan sadece ikisinde yer almasıdır. Buhârî'deki rivayetler gözle görülür bir çokluk arz etmektedir. Buhârî ve Muslim'de yer alan rivayetlerdeki sened kalıplarına bir göz atacak olursak:

Buhârî'deki Şuayb b. Ebî Hamza'ya ait rivayet sayısı (mükerrerlerle) 258'dir. Şuayb'in Buhârî'deki rivayetlerinin şeyhi, Şuayb'in en önde gelen öğrencilerinden Ebu'l-Yemân'dır.<sup>409</sup> Şuayb'in Buhârî'de yer alan rivayetlerinin taşıyıcısı istisnasız

<sup>407</sup> Zehebî, *en-Nubelâ*, VII, 188. Ahmed b. Hanbel'in Zuhrî öğrencileriyle ve Şuayb'la ilgili değerlendirmeleri için bkz. Fesevî, *Ma'rife*, II, 348; *Kâtibu'z-Zuhrî* olarak da adlandırılmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 352.

<sup>408</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 351-352. Örnek rivayetimizin ravilerinden olan Şuayb b. Hamza hakkında daha detaylı bilgiler, bir sonraki bölümde isnad içeriği verilerinde girilecektir.

<sup>409</sup> Buhârî'de yer alan Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'nin rivayet sayısı 259'dur ve sadece 1 rivayette Şuayb b. Ebî Hamza onun şeyhi değildir.(Buradaki şeyhi Hammâd b. Zeyd'dir bkz. Buhârî\*,

şekilde Ebu'l-Yemân olarak gözükmektedir ve Şuayb→ez-Zuhrî tarikli 199 rivayetin de tek ravisidir.<sup>410</sup> Buhârî'nin *Sahîh*'indeki yer alış biçimiyle bu sened bir model oluşturabilecek niteliktedir:

"Haddesenâ Ebu'l-Yemân(el-Hakem b. Nâfi) kâle **ahberenâ** Şuayb(b. Ebî Hamza) ani'z-Zuhrî..."<sup>411</sup>

Ebu'l-Yemân rivayetlerinde sadece 1 tanesinde Şuayb hocasını İbn Şihâb olarak isimlendirmektedir. Bu, Buhârî'nin yaptığı tasarrufdan kaynaklanan maktu bir haber gibi görünmektedir.<sup>412</sup>

Muslim'de yer alan Şuayb b. Ebî Hamza→ez-Zuhrî tarikli rivayet yapılarına baktığımızda burada da dikkat çeken husus Muslim'in şeyhlerinden olmasa da Ebu'l-Yemân'ın yine rivayet kalıplarının taşıyıcı olmasıdır. Muslim, Ebu'l-Yemân→Şuayb→ez-Zuhri kanallı rivayetleri 3 farklı şeyhi vasıtasıyla kitabına aktarmıştır. Yer verdiği 37 rivayetin 29 tanesi meşhur hadisçi ve kendisine ait eseri de olan Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî'dendir.<sup>413</sup> Bu rivayet kalıbı da sıralanışı biçimiyle Buhârî'deki modelle aynıdır:

" Haddesenâ Abdullah b. Abdirrahman(b.Mehrâm) ed-Dârimî **Ahberenâ** Ebu'l-Yemân **ahberenâ**/an(sadece 3 rivayette) Şuayb ani'z-Zuhrî."

---

*Sahîh*, VI, 2430); Fuad Sezgin, Buhârî şeyhi Ebu'l-Yemânın rivayet sayısını 257 olarak tespit etmiştir ve Hammâd b. Zeyd'e Ebu'l-Yemân şeyhleri arasında yer verilmemiştir. *Buhârî'nin Kaynakları*, s.251.

<sup>410</sup> Tüm veri kayıtları doküman halinde mevcuttur.

<sup>411</sup> Bu noktada Ebu'l-Yemân'nin neden Şuayb'den nakillerinde **ahberenâ** edasını tercih ettiği de hatırlanabilir.

<sup>412</sup> Buhârî\*, *Sahîh*, I/456.

<sup>413</sup> Muslim\*, *Sahîh*, I/73(2 tane), 167, 559, II/651, III/1318, IV/1712, 1735, 1743, 1744, 1746, 1747, 1787, 1828, 1833, 1838, 1844, 1896, 1903, 1933, 1940, 1966, 2015, 2027, 2049, 2057, 2100, 2256, 2274; özellikle 4. cildde isimlerin yoğunlaşması dikkati çekmektedir; Dârimî'nin kendi eseri *Sunen*'e baktığımızda da Muslim'deki sayıyla hemen hemen aynı oranda 30 adet Ebu'l-Yemân→Şuayb→ez-Zuhrî formatlı rivayet yer almaktadır ve tümünde ez-Zuhrî isimlendirmesi yer almaktadır. Ancak bundan Muslim'in *Sahîh*'de yer alan rivayetlerin Dârimî'nin *Sunen*'den doğrudan alındığına gösteren ip uçları olsa da her iki kitapta yer alan rivayetlerin çoğu birbiriyle örtüşmemektedir; Aynı dönemde Dârimî nisbesiyle anılan bir başka hadis alimi de, Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî'ydî. Herat'lıdır İbn Ma'in'in rical tenkidine dair görüşlerini nakleden ve Herat'da hadisin gelişmesine büyük katkılarda bulunan kimsedir ve onun da Musned adlı bir eseri olduğu belirtilir. Bkz. Zehebî, *Tezkira*, II, 146.

Ebu'l-Yemân rivayetlerini aldığı diğer iki şeyhine ait rivayet kalıpları da şu şekildedir:

" *Haddesenî Ebû Bekr b. İshâh Ahberenâ Ebu'l-Yemân ahberenâ Şuayb ani'z-Zuhrî...*"<sup>414</sup>

" *Haddesenî Muhammed b. Sehl et-Temîmî haddesenâ Ebu'l-Yemân ahberenâ Şuayb ani'z-Zuhrî..*"<sup>415</sup>

Tüm bu rivayet kalıplarında Şuayb hocasını ez-Zuhrî şeklinde isimlendirmiştir. Bu da bizi Şuayb'in rivayetlerinde bizzat kendisi tarafından bu şekilde hocasını isimlendirdiği yönünde bir kanaate çok rahatlıkla götürebilmektedir. Nitekim kendisinin yazılı notlarının olduğuna yönelik anlatılar da bunu dışardan destekleyici bir delil mahiyetindedir.

#### 6- Mâlik b.Enes (ö.179/795)

Ebu Abdillâh künyeli Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Amir b. Amr el-Hâris b. Gaymân b. Huseyl b. Amr b. el-Hâris el- Asbahî el-Medenî isimli meşhur muhaddis ve mezheb imamıdır. İsmi dizilişinde Arap ve birçok kültürlerde hakim olan babadan oğluna doğru sürekli tekrarlanan isimler dikkat çekicidir. Hiç şüphe yok ki İbn Şihâb/ez-Zuhrî'nin en meşhur talebelerindendir. Hocası Zuhrî onun dedesi Enes b. Mâlik'den rivayette bulunmuştur. Kaynaklar onun doğum tarihi olarak Enes b. Mâlik'in ölüm yılı olan hicri 93'ü belirtmektedirler.<sup>416</sup> Zehebî onun *Muvatta*'da rivayette bulunduğu kimselere dair bazı malumatlar sunar. 95 farklı şeyhin isimlerini -iki tanesi sadece *sika* şeklinde isimlendirilir- ve onlardan musned olarak gelen rivayetlerin sayısını verir. Onun sayımına göre bu musned rivayet sayısı, 636'dır.<sup>417</sup>

<sup>414</sup> Muslim\*, *Sahîh*, I/412, 450, 559, IV/1787, 1844, 2027, 2100; Bir önceki rivayetlerin çoğuyla müştereken rivayette yer almaktadır.

<sup>415</sup> Muslim\*, *Sahîh*, IV/2100; Bu rivayet her üç şeyhinin Ebu'l-Yemân'dan ortaklaşa rivayet ettikleri bir hadistir. Muslim bu rivayetin senedinde eda lafızlarıyla ilgili açıklayıcı bir notu şu şekilde sunmakatadır: "İbn Sehl bu rivayette haddesenâ Ebu'l-Yemân demiştir, ancak diğer ikisi (Dârimî ve Ebu Bekr b. İshâk) Ahberenâ demişlerdir." Burada eda lafızlarındaki ince ayrımın bile isnadlarda bir bilgi notu olarak verildiğine dair güzel bir örnektir.

<sup>416</sup> Zehebî, *en-Nubelâ*, VIII, 49.

<sup>417</sup> Zehebî, *en-Nubelâ*, VIII, 49-51; Zehebî bu listede Murseller (1400'e yakın), Munkatı olarak rivayet ettiği kimseleri, akranlarından rivayet ettiği kimseleri (Ma'mer, İbn Cureyc, İbn Uyeyne gibi aynı zamanda kendisi gibi Zuhrî talebeleri) ve kendisinde rivayette bulunduğu şeyhleri sıralar. Bkz. *en-Nubelâ*, VIII, 51-54.

Diğer öğrencilerinin hocasının ismini kullanım biçimlerine yönelik herhangi bir malumata kaynaklarda rastlayamazken, Ahmed b. Hanbel bu konuda oldukça ilginç bir malumata yer vermektedir. Ahmed b. Hanbel'in İshâk b. İsa'dan naklettiğine göre şöyle demektedir: "Mâlik b. Enes'in İbn Şihâb dışında bir şey söylediğini asla işitmedim. Biz ise ez-Zuhrî derdik."<sup>418</sup> Bu tür bir malumatın aşağıdaki verilerle uyumluluğuna birazdan göz atacağız. Zehebî onun vefatına dair özel bir bölüm açmış ve orada Malik'in tevatüren hicri 179 senesinde vefat ettiğini ve bu konuda 178'de, 180'de öldüğüne dair haberlere itibar edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>419</sup>

İmam Mâlik'in Muvatta'sında karıştırdığı bir isimle ilgili olarak kaynaklarda yer alan bir tartışma mevcuttur.<sup>420</sup> Aslında erken dönem kaynaklarında isnadda yer alan bir isim yanlışlığının çoğu zaman bir müstensih veya eserin ravisinden kaynaklanabileceği sık sık dile getirilse de, bazı durumlarda eserin gerçek müellifinin hatası gerek kendi dönemindeki gerekse daha sonraki dönemin alimleri tarafından dile

<sup>418</sup> حدثني أبي قال حدثنا إسحاق بن عيسى قال لم أسمع قط يعني مالك بن أنس إلا يقول بن شهاب ونحن نقول الزهري

Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, I, 482; Nitekim Malik'in ez-Zuhrî şeklinde yer alan bir rivayetini doğru bulmamıştır, *İlel*, II, 107.

<sup>419</sup> Zehebî, *en-Nubelâ*, VIII, 131. İmam Mâlik'e dair cerh sayılabilecek tarzda ifadelerde kaynaklarda yok değildir. Örneğin mu'tezilî Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Kerâbîsî'den yaptığı nakillerle onun Zuhrî, Nâfi' gibi bazı alimlerden yaptığı bir takım rivayetlerde tek kaldığına dair örnekler verir. Yine onun bazı ravi isimlerinde hata ettiği, Meğâzî konularında cahil olduğu gibi konulara değinir. *Kabûlu'l-Ahbâr*, I, 286-294

<sup>420</sup> Bu rivayet elimizdeki matbu Muvatta' nüshalarında da mevcuttur. Mâlik'in bir İbn Şihâb nakli olan bu rivayeti şu şekildedir: bkz. Muvatta'(Yahya), II, 519, Şeybânî nüshası, III, 107

حدثني يحيى عن مالك عن بن شهاب عن علي بن حسين بن علي عن عمر بن عثمان بن عفان عن أسامة بن زيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يرث المسلم الكافر

Bu hadisi *Sunen*'inde Zuhrî'nin başka talebelerinden nakleden Tirmizî devamında İmam Mâlik'in bunu Omer diye okumasının hatalı olduğuna Osmân b. Afvân'ın meşhur olan çocuğunun Amr olduğu diğerinin fazla bilinmediğine işaret eder. IV, 423; Omer b. Osman b. Afvân ile ilgili İbn Sa'd'daki malumat şu şekildedir. (TK, V, 151)

عمر بن عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس وأمه أم عمرو بنت جندب بن عمرو بن حممة بن الحارث بن رفاعة بن

سعد بن ثعلبة بن لؤي بن عامر بن غنم بن دهمان بن منتهب بن دوس فولد عمر بن عثمان زيدا وعاصما لأم ولد وقد روى عمر بن

عثمان عن أسامة بن زيد روى عنه الزهري وله دار بالمدينة وكان قليل الحديث



getirilmiştir. Aslında bu erken dönem kaynaklarının otantikliğine dair bazı ip uçları verir. Nitekim anekdotlarda zikredilen bu durum, zikri geçen müellifin eserinde halen yer almaktadır. Nakledildiğine göre İmam Mâlik, Amr b. Osmân'ın ismini rivayetin senedinde Omer b. Osman olarak kaydetmiştir. Bu durumu İbn Ebi Hâtim şu şekilde dile getirir. "Ebû Zur'a dedi ki: ' raviler Amr derken, Malik Omer b. Osman diyor... Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân, Mâlik'e, o kimse Amr b. Osmân'dır dedi, ancak Mâlik bundan geri dönmeyi reddetti... İsmail b. Ebî Uveys'in Mâlik'in Amr b. Osman'ın ismi konusunda Omer demekle hata ettiğini söylediğini babamdan işittim."<sup>421</sup> Mutezili Ebu'l-Kâsım el-Belhî de İmam Mâlik'e ayırdığı bölümünde bu örneği Kerâbisî aracılığıyla naklederek Mâlik'in bu noktada hata ettiğine işaret eder.<sup>422</sup>

İmam Mâlik'e ait tablo ise şu şekildedir.

|                     | Mâlik→ez-Zuhrî | Mâlik→İbn Şihâb | TOPLAM     |
|---------------------|----------------|-----------------|------------|
| 1- Ma'mer-Câmi*     | --             | --              |            |
| 2- Mâlik-Muvatta*   | --             | (274)           | 274        |
| 3- Şâfiî(Umm/Ris)   | Umm(1);Ris(1)  | Umm(127);Ris(6) | 135        |
| 4- Abdurrezâk*      | (7)            | (17)            | 24         |
| 5- Humeydî*         | (1)            | --              | 1          |
| 6- İbn Ebî Şeybe*   | (19)           | (1)             | 20         |
| 7- Buhârî*          | (5)            | (7)             | 12         |
| 8- Muslim*          | (7)            | (56)            | 63         |
| <b>Genel Toplam</b> | <b>41</b>      | <b>488</b>      | <b>529</b> |

**Tablo 6**

Öncelikle Mâlik'in kendi eserindeki verileri ele alırsak, bilindiği üzere *Muvatta*'nın bugün elimizde değişik nüshaları mevcuttur. Yukarıdaki şemada yer alan onun en meşhur nüshası olan Yahya b. Yahya el-Leysî nüshasındaki tarama sonuçlarıdır.

Bu nüsha dışındaki iki *Muvatta* nüshası da önemine binaen taranmıştır. Bunlardan ilki, onun talebesi olan Ebû Mus'ab ez-Zuhri(d.150/ö.242)'ye ait olanıdır. Bu *Muvatta* nüshasında yaptığımız taramada Mâlik→İbn Şihâb formunda yer alan

<sup>421</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VI, 248.

<sup>422</sup> el-Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr*, I, 288. Daha fazla malumat ve tartışmanın boyutlarını görmek için muhakkikin ilgili nakilde yaptığı açıklamalara bakılabilir.

248 rivayette hiçbir surette Mâlik→ez-Zuhrî formatlı bir isnad zincirine rastlanmamıştır.<sup>423</sup> Ebû Mus'ab hocasının bu isimlendirmesine diğer talebesi Yahya b. Yahya el-Leysî gibi sadık kalmış gözükmemektedir. Nitekim Yahyâ b. Yahyâ nüshasında yer alan 274 Malik→İbn Şihâb formundan başka bir tarzda İmam Mâlik hocasını isimlendirmemiştir.

Diğer bir *Muvatta* nüshası olarak kabul edileni, Hanefî fakih Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî nüshasıdır. Ancak, bu nüsha ihtiva ettiği ek malzemeler ve rivayet tekniği açısından tam bir *Muvatta* rivayeti olmaktan uzak görünmektedir. İhtiva ettiği rivayetler mevcut nüshadan hem keyfiyet hem de kemiyet açısından farklılık arz etmektedir. Şeybânî'nin eserindeki bu farklılık bizim ilgilendiğimiz konuyla ilgili olarak da dikkat çekicidir. Şeybânî üç farklı kalıpta bu isimlendirmeye yer vermiştir:

- Mâlik→ İbn Şihâb ez-Zuhrî şeklinde 18 adet rivayet kalıbı
- Mâlik→ ez-Zuhrî şeklinde 39 rivayet kalıbı
- Mâlik→ İbn Şihâb şeklinde 87 rivayet kalıbı..<sup>424</sup>

Görüldüğü üzere Şeybânî -veyahut eserin oluşumundan sorumlu tutulabilecek başka bir kimse- diğer iki eserde görülen Mâlik→İbn Şihâb formatına dair istisnasız kullanımı eserine yansıtamamıştır, ancak yine de 144 rivayetin 87'(%60)sinde bu kullanım kalıbını tercih etmiştir.<sup>425</sup> Şeybânî'nin eseriyle ilgili belirttiğimiz hususun dışında Şâfiî'de de gördüğümüz gibi bir hadisçi formasyonu ile rivayetleri eserlerinde derc etmemeleri de etken bir unsur olarak görülebilir.

Diğer verilere göz attığımızda, İmam Mâlik'in *Muvatta*'sını bizzat kendisinden alarak ezberlediği kaynaklarca zikredilen Şâfiî'nin eserlerinde de Mâlik'in hocasına ait yaptığı isimlendirmeye sadık kalındığı gözlemlenmektedir. *er-Risâle* ve *el-Umm'de*

<sup>423</sup> Ebû Mus'ab ez-Zuhri, *Muvatta(Mâlik)*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2 cilt, 1993. Tüm veriler tarafımızdan kaydedilmiştir.

<sup>424</sup> Şeybânî, *Muvatta*, thk: Abdulvahhâb Abdullatif, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1984; Tüm veriler kayıtlı girilebilir.

<sup>425</sup> Motzki, Zuhri'nin öğrencilerinin bölgesel farklılıklardan kaynaklanması muhtemel bir nedenden dolayı hocalarını farklı şekilde nisbeledirmelerini kısaca değinirken, bunu görmek için Yahya b. Yahya(Endülüs)'in nüshasında genellikle İbn Şihâb (aslında bu genellikle olmayıp yukarıda işaret ettiğimiz gibi daimadır), Şeybânî'ni nüshasında ez-Zuhrî olduğuna dikkat çekmek ister. Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence -Meccan Fiqh before the Classical Schools-*, (trans:Marion H. Kantz), Brill, 2002, s.217 (dpn.614). Ancak ne var ki Şeybânî'deki Zuhri kullanımından daha ziyade İbn Şihab kullanımı yaygındır;bu durum yukarıdaki detaylı bir şekilde gösterilmiştir.

yer alan Mâlik→İbn Şihâb/ez-Zuhri şeklindeki 135 rivayet kalıbından sadece 1'i *Risâle*'de diğeri *el-Umm*'de olmak üzere 2 rivayette Mâlik→ez-Zuhri<sup>426</sup> şeklinde bir kullanıma yer verilmiştir. Aslında bu Şâfiî'nin hocasının gerçekten nüshasını kullandığına güzel bir gösterge olabilir; nitekim Şâfiî'nin isimleri kullanımının çoğu zaman genel eğilimle uyum içinde olmadığı diğer örneklerle de müşahade edilebilmektedir.

Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde yer alan kullanımda Mâlik→İbn Şihâb formatlı 17 rivayet<sup>427</sup> Mâlik→ez-Zuhrî formatında ise 7 rivayet yer almakta olup bunların 3 tanesinde Ma'mer ve İbn Uyeyne ile müştereken ravidir.<sup>428</sup> Ma'mer'in *Câmi*'inde ise hiçbir Mâlik rivayeti bekleneyeği üzere yoktur.

Humeydî'nin *Musned*'inde Mâlik→ez-Zuhrî formatlı sadece 1 rivayet olup<sup>429</sup> Mâlik→İbn Şihâb kullanımına rastlanmamaktadır.

İbn Ebî Şeybe'de yer alan rivayetler genel teamüle oldukça ters bir durum arz etmektedir. Mâlik→ez-Zuhrî formatlı 19 rivayet kalıbı<sup>430</sup> yer alırken Mâlik→İbn Şihâb formatındaki yaygın kullanım sadece 1 defa<sup>431</sup> yer almaktadır. Aslında İbn Ebî Şeybe'nin eserinin yapısı gereği Mâlik→İbn Şihâb/ez-Zuhrî formatlı rivayetler çokca bekleneyeği yerde bu kadar az oranda rivayetin yer alması muhtemelen kaynaklara erişmedeki güçlüklerle izah edilebilir veya İbn Ebî Şeybe, Mâlik'in *Muvatta*'ındaki bu kullanımdan haberdar da olmayabilir.

Buhârî'deki Mâlik→İbn Şihâb/ez-Zuhri kanallı rivayetler de oldukça azdır. Yer alan 13 rivayetin 8 tanesinde Mâlik→İbn Şihâb şeklinde 5 tanesinde Mâlik→ez-Zuhrî biçiminde yer almaktadır. Ancak dikkati çeken husus tüm Mâlik→ez-Zuhrî kalıplı senedlerin ravisi Cuveyriye<sup>432</sup> isimli Mâlik'in talebesidir.<sup>433</sup> Benzer durum aşağıdaki Muslim rivayetlerinde de görülmektedir.

---

<sup>426</sup> Şâfiî\*, *el-Umm*, I/271, *Risâle*,303

<sup>427</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/471, 490...

<sup>428</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/548, III/339; VI/351, VII/188, 245, VIII/104(2 tane).

<sup>429</sup> Humeydî\*, *Musned*, II/509.

<sup>430</sup> İbn Ebî Şeybe\*, *Musannef*, I/33 .(Veriler tarafımdan kaydedilmiştir.)

<sup>431</sup> İbn Ebî Şeybe\*, *Musannef*, V/216.

<sup>432</sup> Buhârî\*, *Sahih*, I/300, III/1239, IV/1473, VI/2567, 2634,

<sup>433</sup> Aslında Buhârî'de yer alan Mâlik rivayetleri oldukça fazladır. Nitekim bu konuda bir karşılaştırma yapan Fuad Sezgin 300'e yakın *Muvatta*' rivayetinin(mükerrerlerle bu sayı 600 yüze

Muslim'de yer alan Mâlik→İbn Şihâb formatlı rivayet sayısı(hertürlü mükerrer ve müştereken nakledilenler dahil)56'dır.<sup>434</sup> Mâlik→ez-Zuhrî tarsındaki kullanımın sayısı ise 7'dir. Bu 7 rivayetten 6'sında tek bir isnad kalıbı yer almaktadır:

*"Haddesenâ Cuveyriye an Mâlik ani'z-Zuhrî..."*<sup>435</sup>

Bu durum Buhârî'deki tabloyla tamamen örtüşmektedir ve Mâlik'in hocasını alışılmadık bir formatla isimlendirilmesinden Cuveyriye -en azında onun kanalıyla Buhârî ve Muslim'e bu kaynağı sağlayanlar- sorumlu gözükmektedir.

### 7- Sufyân b. Uyeyne(ö.198/813)

İbn Ebî İmrân Meymûn Mevlâ Muhammed b. Muzâhim Ebû Muhammed el-Hilâlî el-Kûfî el-Mekkî uzun isimli Sufyân b. Uyeyne'nin hicri 107 yılında doğduğu belirtilmektedir. Çok genç yaşta hadis semasına başlamış ve oldukça küçük sayılacak bir yaşta ez-Zuhrî(ö.124)'den nakillerde bulunacak derecede ona talebelik yapmıştır. Rivayet senedlerinde ismi Sufyân, Sufyân b. Uyeyne veya İbn Uyeyne şeklinde yer almaktadır. Sufyân olarak zikredildiği rivayetlerde muasırı Sufyâ es-Sevrî(ö.161) ile karışma ihtimali bazen gündeme gelebilmektedir. İbn Medîni'ye atfedilen bir haberde

---

ulaşmaktadır.) Buhârî tarafından da *Sahih*'inde yer verildiğini belirtirken önemli bir hususu başlangıçta dile getirmektedir. " *Sahih*'in senedlerinde İmam Mâlik'in adını ihtiva eden hadislerin çok zaman *Muvatta*'nın aynı veya ilgili bablarında bulunmuş olması ilk bakışta Buhârî'nin doğrudan doğruya *Muvatta*'yı kaynak olarak kullandığı zehabını uyandırıyor. Fakat bir hadis kitabının,-rivayet zincirlerinden faydalınarak- kaynaklarını araştırma hususunda girişilen bir deneme, Buhârî'nin umumiyetle doğrudan doğruya *Muvatta*'a kaynak olarak başvurmadağı, daha ziyade *Muvatta*'dan iktibas eden şeyhlerinin kitaplarından faydalandığı neticesini ortaya koymaktadır."( *Buhârî'nin Kaynakları*, 315.) Belirtilen bu husus aslında isimler üzerindeki bu kısa değerlendirmede de ortaya çıkmaktadır. Mâlik→ez-Zuhrî formatının onun eserinde yer alması (şeyhinin) şeyhlerinden Cuveyriye'nin kullanımına sadık kalmasından kaynaklanıyor gibi gözükmektedir. Fuad Sezgin'in belirttiği husus Muslim'in eseri için de geçerli olması pek muhtemeldir.

<sup>434</sup> Bu 56 rivayetin 55 tanesi tamamen şu rivayet kalıbıyla gelmektedir ki bir kimse bu rivayet kalıbından oldukça farklı bir çağrışım da edinebilir: *"Haddesenâ Yahya b. Yahya kâle kare'tu alâ Mâlik an İbn Şihâb..."* Buradaki Yahya b. Yahya, Malik'in *Muvatta*'nın meşhur ravisi Yahyâ değildir. Muslim'in şeyhi olan Yahya b. Yahya, Horasanlı alim Ebû Zekerîyya en-Neysâbü'rî (d.142/ö.226)dir. (bkz. Zehebî, Nubelâ, X, 512-519) Nitekim Buhârî'nin Mâlik→İbn Şihâb kanallı rivayetlerini aldığı(8 rivayetin 5'i bu kimsedendir) şeyhlerin biri de Yahyâ b. Kuz'a'dır.

<sup>435</sup> Muslim\*, *Sahih*, I/133, II/752, 1062, III/1377, IV/1840, 198; Diğer rivayette İshak b. İsa kanalıyla gelmektedir. Bkz. II/782

onun Zuhrî ashabının arasında en güvenilir kimse olduğu belirtilir.<sup>436</sup> Kendisinden yapılan bir nakilde ise Ukayl b. Hâlid dışındaki tüm Zuhrî ashâbını gördüğü nakledilmektedir.<sup>437</sup> Kaynaklarda onun vefatı için verilen tarih hocası Zuhrî'nin ölümünden 74 yıl sonrası bir zamana işaret eden, hicri 198'dir.<sup>438</sup>

Sufyân b. Uyeyne'ye ait verilerin şeması da şu şekildedir.

|                     | Sufyân→ez-Zuhrî | Sufyân→İbn Şihâb | TOPLAM     |
|---------------------|-----------------|------------------|------------|
| 1- Ma'mer-Câmi*     | --              | --               |            |
| 2- Mâlik-Muvatta*   | --              | --               |            |
| 3- Şâfî(Umm/Ris)    | Umm(87);Ris(14) | Umm(16);Ris(2)   | 119        |
| 4- Abdurrezâk*      | (5)             | --               | 5          |
| 5- Humeydî*         | (176)           | (1)              | 177        |
| 6- İbn Ebî Şeybe*   | (131)           | --               | 131        |
| 7- Buhârî*          | (6)             | --               | 6          |
| 8- Muslim*          | (78)            | --               | 78         |
| <b>Genel Toplam</b> | <b>497</b>      | <b>19</b>        | <b>516</b> |

**Tablo 7**

Tablo 7'deki verilere baktığımızda, özellikle Sufyân b. Uyeyne'nin talebesi olan Humeydî'nin rivayetlerinde gözle görülür bir artış dikkati çekmektedir. 1300'e yakın rivayetin yer aldığı Humeydî'nin *Musned*'inde rivayetlerin büyük bir kısmının bu şeyhinden geldiği açıkça görülmektedir. Bizim ilgilendiğimiz noktaya gelince Sufyân→ez-Zuhrî kanallı rivayet kalıplarının sayısı 176'dır<sup>439</sup> ve sadece bir rivayette Sufyân →İbn Şihâb ez-Zuhrî şeklinde yer almıştır.<sup>440</sup>

<sup>436</sup> Zehebî, *en-Nubelâ*, VIII, 458.

<sup>437</sup> Buhârî, *T.Sagir*, II, 58.

<sup>438</sup> Hayatıyla ilgili bkz. Zehebî, *en-Nubelâ*, VIII, 454-474. Yine Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Kerâbîsî'den yaptığı nakillerle özellikle onun hocası Zuhrî ve diğerlerinden yaptığı rivayetlerle ilgili hatalara dair bol bol örnek verir. Bunun haricinde gerek Sufyân'ın kendisinden gerekse başkalarından diğer kaynaklarda yer almayan ilginç anekdotlara da yer verir. *Kabûlu'l-Ahbâr*, I, 297-310.

<sup>439</sup> Humeydî\*, *Musned*, veriler için bkz. Ekler; Humeydi hocasını eserinde Sufyân şeklinde zikretmiş (600 yerde) ve onun İbn Uyeyne kullanımı tercih etmediğini, Sufyan b. Uyeyne şeklinde ise 6 yerde ziktettiği görülmektedir.

<sup>440</sup> Humeydî\*, *Musned*, II,444; Buradaki rivayette nakil formatı açısından biraz ilginçtir.

İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde şeyhi Sufyân b. Uyeyne'den oldukça çok rivayet naklederken İbn Uyeyne kullanımını tercih etmiş ve (Sufyân)İbn Uyeyne→ez-Zuhrî formatlı 129, Sufyân→ez-Zuhrî formatlı 2 adet rivayete toplamda 131 rivayete yer vermiştir. İbn Ebî Şeybe'nin Sufyân b. Uyeyne'den yaptığı rivayetlerde İbn Şihâb kullanımına eserinde hiç rastlanılmamaktadır.<sup>441</sup>

Şâfiî'nin eserlerindeki verilerde Sufyân b. Uyeyne'nin ez-Zuhri şeklindeki kullanımını destekler niteliktedir. *el-Umm*'de Sufyân→ez-Zuhrî formatlı 33, (Sufyân)İbn Uyeyne→ez-Zuhri formatlı 54 toplamda 87 rivayet; Sufyân→İbn Şihâb formatlı 5, (Sufyân) İbn Uyeyne şeklinde 11 toplam 16 İbn Şihâb isimlendirmesi mevcuttur. Bu sayılar *Risâle*'de Sufyân→İbn Şihâb 2 adet, Sufyân→ez-Zuhri kullanımı da 14 adettir. Tüm bu veriler Şâfiî'nin büyük oranda Sufyân İbn Uyeyne'nin muhtemel isimlendirmesine uygun davrandığı şeklinde yorumlanabilir.

Muslim'in *Sahîh*'indeki Sufyân b. Uyeyne→ez-Zuhri kalıplı senedleri incelediğimizde 62 adet, 16 adet de Sufyân→ez-Zuhrî formatında olmak üzere toplam 78 rivayet kalıbı yer almaktadır. Hiçbir rivayet kalıbında Sufyân b. Uyeyne'den İbn Şihâb şeklinde bir isimlendirme kullanılmamaktadır.

Buhârî'de yer alan rivayet kalıplarında İbn Uyeyne ismi tercih edildiği gözükmemektedir. İbn Uyeyne→ez-Zuhrî formatlı rivayet adedi oldukça az bir şekilde 3'dür ve Sufyân→ez-Zuhrî şeklindeki kullanım da 3'dür. Burada da Sufyân ile İbn Uyeyne'nin mi es-Sevrî'nin kastedildiğini anlamak ek bir çalışmayı gerektirecek şekilde müphemdir.<sup>442</sup>

---

حدثنا الحميدي قال ثنا سفيان قال ثنا سمعته من في بن شهاب الزهري قال أخبرني سعيد بن المسيب  
İbn Şihâb ve ez-Zuhrî kelimeleri Sufyân'in doğrudan ez-Zuhri kanallı rivayeti olmasa da değişik  
bir kalıp arz etmektedir., Humeydî, *Musned* I, 8

حدثنا الحميدي ثنا سفيان ثنا عمرو بن دينار أولا قبل أن نلقى الزهري عن بن شهاب الزهري

<sup>441</sup> Sufyân'ın müphem kullanımında bunun es-Sevrî olması muhtemeldir. Humeydî daha ziyade Sevrî isimlendirmesiyle bunu ayırt etmeyi düşünmektedir. Sufyân→İbn Şihâb/ez-Zuhri kullanımlarına İbn Uyeyne bu eserde daha uygun düşmektedir. Benzer bir sorun Muslim'in ve Buhârî'nin kullanımlarında da gözükmemektedir.

<sup>442</sup> Daha öncede işaret edildiği üzere benzer bir güçlüğü Buhârî üzerine yaptığı araştırmada Fuad Sezgin de yaşamıştır. Bkz. *Buhârî'nin Kaynakları*, 247.

Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde İbn Uyeyne'nin müştereken diğer Zuhri öğrencileriyle naklettiği 5 rivayeti yer almaktadır. Bunlardan 3'ü Ma'mer'le 1 tanesi Mâlik'le diğeri de sadece 1 adet İbn Uyeyne→-ez-Zuhri tarikli rivayetidir.<sup>443</sup>

Tablo 7'deki verilerden de anlaşılacağı üzere Ma'mer'in *Câmi* ile Mâlik'in *Muvatta*'sında Sufyân b. Uyeyne→ibn Şihâb/ez-Zuhrî kanallı rivayetlere rastlanmamaktadır.

Tablo 7'de yer alan 516 rivayet kalıbının sadece 19'unda (%3.6) Sufyân b. Uyeyne'nin İbn Şihâb formatına yer vermesi onun hocasını ez-Zuhrî şeklinde isimlendirdiğine yönelik kuvvetli bir kanıt olarak görülebilir. En azından diğerlerinin ondan yaptığı nakillerde ellerindeki mevcut malzemenin böylesi bir kullanıma ittiği izlenimini uyandırmaktadır.

---

<sup>443</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, VI, 59.

#### D- VERİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Zuhrî'nin öğrencilerine dair verileri şu şekilde bir tabloda toplamak veri analizinde bize yardımcı olabilir:

|                     | ez-Zuhrî formu | İbn Şihâb formu | TOPLAM      |
|---------------------|----------------|-----------------|-------------|
| Ukayl b. Hâlid      | 12             | 226             | 234         |
| Yunus b. Yezîd      | 94             | 372             | 466         |
| İbn Cureyc          | 20             | 265             | 285         |
| Ma'mer b. Râşid     | 1745           | 18              | 1763        |
| Şuayb b Ebî Hamza   | 236            | 1               | 237         |
| Mâlik b. Enes       | 41             | 488             | 529         |
| Sufyân b. Uyeyne    | 497            | 19              | 516         |
| <b>Genel Toplam</b> | <b>2649</b>    | <b>1385</b>     | <b>4034</b> |

**TABLO 8**

Verileri yorumlamaya geçmeden önce, ukarıdaki belirttiğimiz kaynaklarla sınırlı olan bu taramanın herhangi bir ayırım gözetilmeksizin tüm isnad türleri üzerinden - *merfu*, *mürsel*, *maktu*, *munkatı*, *muallak* vb.- yapıldığını tekrar belirtmemiz gerekir. Verdiğimiz istatistiklere mükerrer isnadlar da dahildir. Çalışma yapılırken Zuhrî'nin talebelerinin hocasının ismini kullanma biçimleri ele alındığından, Zuhrî öncesindeki kişiler, yani Zuhrî'nin şeyhlerine ait malumatlar bu aşamada dikkate alınmamıştır. Bunu yaparken Zuhrî öğrencilerini (onların öğrencileri vd.) yazılı bir kaynakta zikreden kimselerin ellerindeki malzemenin oluşum biçimini anlamaya da ışık tutacağını düşündük. Zuhrî'nin öğrencilerine yönelik bu taramada, sadece 7 öğrencisi ele alınmıştır. Diğer öğrencilerinin hocalarını isimlendirme biçimleri de incelendiğinde benzer sonuçların elde edilmesi -en azında mevcut malzeme bunu hissettirmektedir- oldukça muhtemeldir. Kaynak seçiminde bir keyfilikten ziyade erken döneme ait eserler göz önüne alınmış, bu kapsamda temelde bir hadis kitabı olarak algılanmasa da rivayetlere yönelik vurgusundan dolayı Şâfiî'nin eserlerinden *el-Umm* ve *er-Risâle* araştırmaya dahil edilmiştir. Bunun haricinde erken döneme ait Ma'mer'in *Câmi'* ve Malik'in *Muvatta'*1, Abdurrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefleri* , bir *Musned* türü olarak Humeydi'nin *Musned'i* ve Hadis Literatürünün muteber en temel iki hadis kaynağı Buhârî ve Muslim'in *Sahih*'leri seçilmiştir. Kütüb-i Sitte'nin diğer eserleri taramaya dahil edilmemiştir. Tüm bu sınırlamalara rağmen





Öğrencilerinden hocasına İbn Şihâb şeklinde en çok rivayette yer veren toplamda %92 oranıyla Mâlik b. Enes'dir. Bu oranı biraz düşüren unsur diğer talebeleriyle yapılan nakillerde müşterek olması ve İbn Ebî Şeybe'nin Mâlik→ez-Zuhrî kullanımına ağırlık vermesidir. Tablo 6'ya baktığımızda Mâlik'in kendi eserinde bu oran %100'dür. Ukaylî'nin toplamda %96'lık oranı ise Mâlik'den daha yüksek gözükmemektedir. Ancak bu durum Mâlik'in verilerini ele alırken belirttiğimiz bazı hususlardan kaynaklanmaktadır. Diğer talebeleri Yunus b. Yezîd'inki %80, İbn Cureyc'inki ise %93'dür.

Tarama yaptığımız 4034 rivayetteki orana baktığımızda ez-Zuhrî isminin kullanım oranı % 64.7, İbn Şihâb ise %35.3'dür. Tablo 4'de de görüldüğü gibi ez-Zuhrî kullanımının yoğun olmasındaki etken, Ma'mer'in hocasına ait bu isimlendirmenin gerek kendi eserinde gerekse Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde oldukça sık -1367 rivayet Tablo 4- yer almasıdır.

Tüm bu verilere dair sorulması gereken bazı sorular vardır. Her şeyden önce İbn Şihâb/ez-Zuhrî isimlendirmesinden kim sorumludur? Bu isimlendirmeler, erken denilebilecek hicri ikinci asrın ikinci çeyreğinden başlayarak ellerinde yer aldığı ileri sürülen kitaplarda ne şekilde yer almaktaydı? Örneğin Şuayb b. Ebî Hamza her hangi bir talebesine -oğlu onun en önemli talebelerindendir- kitaplarını verdiğini söylediğinde, biz o elindeki nüshanın formatı hakkında neler düşünebiliriz? Her şeyden önce oradaki yazılı hadisler muhtemelen senedleriyle birlikte yer almaktaydı. Şuayb kendisine ait bu nüshada hocasını ez-Zuhrî olarak mı isimlendiriyordu? Veya elindeki nüshalar bir çok alime ait anekdotlarda yer aldığı şekliyle, "bunlar benim filancadan naklettiklerim", -bizim örneğimizde ez-Zuhrî- derken o eldeki nüshada isimler ne şekilde yer alıyordu? Hicri ikinci asrın bir hadis müdevvini eserini oluştururken metinlerin naklinde nasıl lafızların önemini muhafaza etmeye çalışırken isnadda yer alan isim yazılışlarını da olduğu gibi korumaya çalışıyor muydu? İsimlerle ilgili yukarıdaki istatistikler ve kişilere ait bariz kullanımlar bize, yazılı bir kaynakta bu rivayetlerin yer alış biçimiyle ilgili bazı malumatlar sunabilir. En azından iki talebesinin eseri, onları rivayet edenlerin aracılığıyla elimizdedir. Ma'mer'in *Câmi* ile Mâlik'in *Muvatta*'sı istisnasız şekilde hocalarına ait tutarlı isim kullanımlarıyla dikkat çekicidir. Mâlik eserinde hocasını hiçbir surette İbn Şihâb dışında bir isimlendirmeye yer vermemiştir. Aynı tarz bir kesinlik Ma'mer'in ez-Zuhri kullanımı içinde söz

konusudur.<sup>446</sup> Buradan biz bu iki öğrencinin kendi isimlendirmelerinin böyle olduğu sonucuna rahatlıkla varabiliriz. Öyleyse, onlar hocalarından aldıkları yazılı malzemedeki senedlere hocalarının ismini kendileri mi ekliyordu? Tabî bir gelişme olarak muhtemelen hiçbir talebe hazırlamış olduğu bir hadis nüshasına kendi ismini eklemiyordu. Zuhri talebelerine kendisine ait bir nüshayı sunduğunda -bu bir çok yöntemle gerçekleştirilebiliyordu- kendi ismine ait hiçbir unsur yer almamakta mıydı? Eğer durum böyle ise talebeleriyle beraber hocalarının isimlendirmeleri standartlaşmış olması gerekmez miydi? Birçok öğrencisi hicri ikinci asrın yarısında veya biraz sonrasında öldüklerine göre, ikinci asrın ikinci yarısına ait hadis yazım faaliyetlerinin sistematikliğini göstermesi açısından sunulan bu tablo önemlidir.

Söylediklerimiz ışığında bu yedi öğrencisinin hocasına ait oldukça yüksek orandaki belirli ismi seçmiş olmaları ve s kendilerinden rivayetleri alan kimseler tarafından da bunun fark edilerek büyük bir titizlikle muhafaza edilmesi, erken dönem hadis kitabiyatına dair öne sürülen yazılı materyalin mevcudiyeti argümanına destek sağlayacak niteliktedir. Acaba bu istatistiksel veriler rastlantısal mıdır? Belirtmeye çalıştığımız tarzda bir hassaslık eserlerde gözlemlenebilir mi? Örneğin aynı sayfada farklı öğrencilerine ait bu isimlendirmeler hemen değişebilmekte midir? Buna dair örnekler, üzerinde çalıştığımız eserlerde oldukça yaygındır. Meselâ Buhârî, aynı satırda Şuayb'den yaptığı nakilde onun kullanımı olan ez-Zuhri'yi hemen akabinde Ukayl'den gelen diğer rivayette onun kullanımı olan İbn Şihâb şeklinde kullanmaktadır.<sup>447</sup> Yine Abdurrezzâk, Ma'mer'in geçtiği senedlerde ez-Zuhri'yi kaydetmekte, İbn Cureyc geçince hemen İbn Şihâb isimlendirmesine aynı sayfada dönmektedir.<sup>448</sup> Muslim'de de benzer örnekleri bulmak mümkündür. Aynı sayfada Ma'mer'in rivayetinde ez-Zuhri'yi kullanan Muslim, Ukayl b. Hâlid'in rivayetine geçince İbn Şihâb kullanımına geçmektedir.<sup>449</sup> Bazen aynı rivayetin eserinin çeşitli

<sup>446</sup> Mâlik'in İbn Şihâb kullanımında bazı ipuçları aramaya çalışan Juynboll, Ma'mer'deki ez-Zuhri kullanımı konusunda habersiz gözüküyor. Nitekim verdiğimiz istatistiksel bilgilerin onun Zuhri çıkarımına yönelik bir çok tespiti geçersiz kılmaktadır.

<sup>447</sup> دثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري وقال الليث حدثني عقيل عن بن شهاب (Buhârî\*, *Sahîh*, V/1975)

<sup>448</sup> Abdurrezzâk\*, *Musannef*, I/172, 197, 321; Yine Ma'mer, Malik ve İbn Cureyc için kendi kullanımlarına dikkat edildiği topluca bir örnek için bkz. I/490; Bu tür örnekleri eser boyunca görmek mümkündür.

<sup>449</sup> Muslim\*, *Sahîh*, I/142, Diğer örnekler için bkz. I/307-308, 313, 315, 338, III/1266, bu tür örnekler çoğaltılabilir.

yerlerindeki farklı nakillerinde, talebe farklılıklarından kaynaklanan farklı isim kullanımı da gözlemlenmektedir. Örneğin Buhârî aynı lafızlı rivayeti, Ma'mer'den zikrederken Zuhri<sup>450</sup>, Yunus'dan naklederken İbn Şihâb<sup>451</sup>, İbn Curey'den naklederken i yine İbn Şihâb<sup>452</sup> şeklinde kaydetmektedir.

Salih b. Keysân her ne kadar çalışmamızda bu talebeler listesine eklenmese de- onun İbn Şihâb'ın yakın arkadaşı olması her ikisinin de Medine'nin önde gelen alimlerinden olması- onun da yaptığı nakillerde İbn Şihâb'ı tercih ettiği anlaşılmaktadır.<sup>453</sup>

Bu noktada Zuhri'nin isim formlarının öğrencileri tarafından kullanımında bölgesel tercihlerin etkili olup olmadığı sorulabilir. Motzki'nin belirtmeye çalıştığı gibi bu kullanımlar Zuhri'nin öğrencilerinin veya onların da öğrencilerinin (kitaplarını nakleden öğrencileri anlamında) bulundukları coğrafyaya göre değişmekte midir?<sup>454</sup> Meseleye bu açıdan baktığımızda Zuhri'nin 7 öğrencisinin bölgesel dağılımlarını

---

<sup>450</sup> Buhârî\*, III, 1113

<sup>451</sup> Buhârî\*, II, 575(Şamile versiyonu)

<sup>452</sup> Buhârî\*, VI, 2484.

<sup>453</sup> Örneğin Buhârî'nin *Sahih*'inde Sâlih b. Keysân→İbn Şihâb kullanımı esastır. İbn Sa'd'da TK'sında Salih b. Keysân'ın isim olarak İbn Şihâb'ı tercih ettiği yapılan 38 alıntının tümünde de İbn Şihâb kullanmasıyla gözlemlenebilir. İbn Sa'd'daki benzer bi durumda 200 aşkın Ma'mer→ez-Zuhri naklinin hiçbirisinde İbn Şihâb'ın kullanılmamasında görülebilir. İbn Sa'd'ın eseri taramamızda esas alınmamışsa da ondaki isimlendirme formlarının yukarıdaki verilerle örtüştüğü gözlemlenebilmektedir. Örneğin Ukayl'den yapılan 6 naklin(İbn Sa'd, TK, I, 366, 387, 403, 446, III/198) tümünde İbn Şihâb, İbn Curey'in(I/441, II,182, 297, V/235) Yunus b. Yezîd(II/170, III/143, 147, 208, 375, IV/72, 329, VIII/29)in ve İmâm Mâlik(I/493, II/139,211, 362, III/291)in İbn Şihâb kullanımına yer verilmiştir. Yine burada da müterek rivayetlerde ez-Zuhri kullanımı ön plandadır. Örneğin Abdullah ibnu'l-Mubârek→Yunus ve Ma'mer→ez-Zuhri(II, 217, 228, 232, 265, 269). İbn Sa'd'da ya'nî şeklinde isimlerin uzantılarını açma formu oldukça çok yer almaktadır. Örneğin Ma'mer dedikten sonra ya'ni deyip ibn Râşid demektir.(*Tabakât*, I, 506); İlginç örnekler için bkz

سمعت عبد الله بن مسلم يقول سمعت محمد بن مسلم يعني أخاه الزهري (I, 109). Bu tür metinleri orijinal metne ilaveler şeklinde anlamak mümkündür.

<sup>454</sup> Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence-Meccan Fiqh before the Classical Schools*(trans:Marion H. Kantz), Brill, 2002, s.217(dp.614).

(gerçi çoğu zaman bir alimi bölgesel olarak sınırlamak, onu belirli bir bölgeye hasretmek oldukça güçtür<sup>455</sup>) şu şekilde yapmak mümkündür.

- Ukayl b. Hâlid(ö.144?/761?), Eylelidir, Şam diyarında yetişmiş, Mısır'da ölmüştür.
- Yûnus b. Yezîd(ö.150?/767?), Eylelidir, Ukayl'le hemen hemen aynı beldeleri gezmiş ve Mısırdaki vefat etmiştir.
- İbn Cureyc(ö.150/767), Mekkelidir.
- Ma'mer b. Râşid(ö.153/770), Basralıdır ancak ömrünün büyük kısmını Yemen'de geçirmiştir.
- Şuayb b. Ebî Hamza(ö.162/778), Hıms(Humus)lıdır. Şam diyarında yaşamıştır.
- Mâlik b.Enes(ö.179/795), Medine'lidir.
- Sufyân b. Uyeyne(ö.198/813), önce Kufeli sonra Mekkelidir.
- Sâlih b. Keysân(ö.140/757), Medinelidir. (Bu öğrencisine tam olarak tüm taramalarda yer vermesek de standart bir kullanımı tercih ettiği görülmektedir.)

Yukarıdaki tabloya göre iki Mekkelî alimden biri olan İbn Cureyc, İbn Şihâb kullanımını tercih ederken, diğeri Sufyân b. Uyeyne, ez-Zuhrî'yi tercih etmiştir. Medineli iki alim Mâlik ve Sâlih b. Keysân, İbn Şihâb kullanımını tercih etmiştir. Eyle'li iki alim Ukayl ve Yunus ise İbn Şihâb kullanımını, Bu anlamda hem Basralı hem Yemen'li kabul edebileceğimiz Ma'mer'in istisnasız kullanımı da ez-Zuhrî'dir. Şam diyarının alimi Hımslı Şuayb b. Ebî Hamza'nın hocasını isimlendirmesi ise yine ez-Zuhrî'dir.

Bu bölgesel ayrımlardan yola çıkarak bu isimlerin bölgelere ait bir kullanım olduğu kabul edilse bile- bizce birçok alim için bölgesel sınırlama, özellikle hicri ikinci ve üçüncü asırda yaşayanlar için çoğu zaman yanıltıcı olabilir- hicri ikinci asrın ilk yarısından başlayarak bu bölgesel kullanımın fark edildiği ve bu kaynak kişilerden

<sup>455</sup> Aslında modern çalışmalardaki bu coğrafi/bölgesel(regionalism) unsurların tespiti söz konusu olduğunda, özellikle hicri ikinci ve üçüncü asrın alimlerini çoğu zaman bir bölgeye hasretmek zordur. Fıkîhî, kelâmî unsurları tespitinde bu tür bölgesel tasniflerin bazı eğilimleri belirlemede kullanışlı gibi gözüksede bu hadis tarihi açısından o kadar kolay değildir. Hadis ilmi gelişimi itibarıyla oldukça dinamik ve gezgin bir (*rihletu'l-hadîs*) disiplindir. Onun müntesiplerini bölgelere, hatta belirli şehirlere hasretmek çoğunlukla yanlış sonuçlara götürebilmektedir.

rivayetleri toplayanların, buna özen gösterdiği sonucuna varmayı gerektirir ki bu bizim dediklerimizi daha da kuvvetlendirir.

Bu isim kullanımının İbn Şihâb/ez-Zuhrî'nin öğrencilerinden değil de ondan sonraki kimseler tarafından kullanılmış olduğu ve isimlere yönelik böylesi bir *uyumun* söz konusu olamayacağı veya bölgesel kullanımların keyfi olduğu, müdevinlerin bunu hiç dikkate almadığı yönündeki bir itiraza; sunmuş olduğumuz istatistiklerle cevap verilebilir. Örneğin Ma'mer ve İbn Cureyc'in talebesi olan Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö.211)'ın bugün elimizde mevcut olan eserinden sunduğumuz verilerde, şayet bu isimlendirmeler ondan sonraki kimseler için söz konusu olsaydı, Abdurrezzâk'ın bu isimleri tutarlı veya keyfi bir şekilde kullandığı eserinden gözlemlenmesi gerekirdi. Yukarıdaki tablolarda da gördüğümüz gibi Abdurrezzâk, hocası Ma'mer'in Zuhrî (%99), diğer hocası İbn Cureyc'in İbn Şihâb (%99 Abdurrezzâk *Musannef*'ine göre) kullanımına son derece sadık kalmıştır. Nitekim buradan Abdurrezzâk'ın hocasının *Câmî*'inden veya başka *yazılı* eserlerinden aldığı gibi, İbn Cureyc'in de yazılı kaynaklarını kullandığını düşünmemizi haklı kılar. Benzer *tutarlılık* yukarıdaki sunduğumuz veriler yakından incelendiğinde çok rahatlıkla gözlemlenebilmektedir. Yine bir İbn Şihâb/ez-Zuhrî talebesi olan Şuayb b. Ebî Hamzâ'nın talebesi Ebu'l-Yemân'ın kullanımı da oldukça tutarlıdır; Ebu'l-Yemân'ın Abdurrezzâk gibi iki öğrencisinden aldığını kontrol etme imkanına sahip olmasak da bu *yazılı* kaynağın Şuayb'e ait olduğu ve Zuhrî kullanımının gerçek müsebbibi olduğu sonucuna gitmek, diğer bir çok harici delillerleri de göz önüne aldığımızda zor değildir. Bu durumda şu soru, bazı durumlarda açıklanamayabilir. İstisna kullanımların veya belirttiğimiz modele uymayan isim kullanımlarının sebebi nedir? Bunların nedenini bazı durumlarda açıklayabilirsek de- örneğin İbn Cureyc veya Ma'mer'in ortak kullanımlarında Abdurrezzâk'ın tercihi veya keyfi kullanımı söz konusu edilebilmektedir.- bazı örneklerde bunların bir çok muhtemel sebepleri olabilir. Bu, müstensih hatasından, elimize ulaşan nüshalara yapılan edisyonlarından, bu tür uyumlu kullanımı fark edemeyen muahhar alimlerden veya şifahi şekilde bu rivayetleri nakledenlerden -örneğin biz, Mâlik'in isim kullanımını muhafaza etme konusunda büyük oranda sadık kalsalar da, Şeybânî'nin *Muvatta* nakli, Şafîî'nin naklettiği rivayetler, İbn Ebî Şeybe'nin bazı ravilere dair kısmî kullanımı- de kaynaklanabilir. Aslında bu *form kritiğinin/kaynak tetkikinin* sınırlarını aşan bir husustur. Mevcut malzemeden bazen bu tür sorunlar çıkabilse de, bunlar genel çıkarımları tamamen yok sayacak ölçüde olmayabilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, genelde İslam kitabiyatı, özelde hadis literatürünün erken dönem kaynakları hicri ikinci asrın ilk başlarına yönelik kaynaklardan yoksun olduğu yönündeki oryantalist iddialarda da belirtildiği üzere, gittikçe gelişen şifâhî kültürden yazılı kültüre geçiş aşaması, isnadda yer alan ravi isimlerinin kullanılış biçimlerinde de gözlenebilmektedir. Metinlerin lafzî aktarımı için gittikçe yoğunlaşan çabalar öncelikle isnadda kendini göstermekteydi. Gerçi mana ile rivayet hadis naklinin bidayetinden beri süre gelen bir uygulamaydı.<sup>456</sup> Ancak erken dönemden itibaren isnada yapılan vurgu, rivayetlerin yazıya/kayda geçirilmesi esnasında metinden daha fazla üzerinde yoğunlaşılacak bir uğraş gibi gözükmemektedir. Bu yedi Zuhri öğrencisinin kendi nüshalarını oluştururken hocalarını isnada yerleştirme formu, kaynaklar tarafından büyük oranda titizlikle muhafaza edilmiştir diyebiliriz. Her ne kadar öğrencilerinin bu isimlendirmelerine yönelik - sadece Malik'in İbn Şihâb kullanımı için bir anekdot yer almaktadır- kaynaklarda bir malumat görünmese de musannıfların bunu dikkate aldığı eserlerinden gözlemlenebilmektedir. Tabiki, bu arada musannıfların istisna oluşturacak küçük çapta müdahaleleri de göz ardı edilmemelidir. Benzer bir uygulamanın Zuhri'nin şeyhleri için de düşünülebilir. Hicri birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarına yönelik böylesi bir taramada şifâhî naklin getirdiği sorunlar bir yana, Zuhri'nin notlarını nasıl tuttuğuna dair bazı ip uçları vermesi de muhtemeldir.<sup>457</sup>

Bir hadis incelemesinde muayyen bir konuya dair tüm rivayet tariklerinin toplanmasında sağlanan verimli sonuçlar, benzer şekilde her bir rivayet/sened kalıbının tüm kaynaklardaki tekrar oranlarına ve bu formu oluşturan isim kullanımlarına dikkat edilmesi, onu tarihlendirmeye veya en azından rivayetin gelişimi hakkında daha net şeyler söylememize yardımcı olabilir.

<sup>456</sup> Mana ile rivayetle ilgili değerlendirmeler için bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, 189-196, Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 218-232.

<sup>457</sup> Nitekim benzer bir proje isimler üzerinden olmasa da Urve b. ez-Zubeyr'in talebeleri Hişam ve Zuhri'nin ortak rivayetlerinin Peygamberin yeni bir biyografisi için gerekli malzemeyi sunabileceği düşünülmektedir. Bkz. Gregor Schoeler, "Foundations for a new Biography of Muhammad:..." (Method and Theory in The Study of Islamic Origins, ed: Herbert Berg, Brill, 2003).

## İKİNCİ BÖLÜM

### İSNAD VE METİN ÇÖZÜMLEMELERİ BAĞLAMINDA FİTEN İÇERİKLİ MÜNFERİT BİR RİVAYET İNCELEMESİ

#### I- Fiten Rivayetlerine ve Kaynaklarına Genel(Kısa) Bir Bakış: Apokaliptik- Eskatolojik Literatürü/Fiten, Melâhim-Eşrâtu's-Saat Edebiyatı

İslam literatüründe fiten içerikli rivayetlerin İslam'ın bidayetinden beri var olup olmadığı yönünde süregelen tartışmalar hala canlılığını muhafaza etmektedir. Bu bölümde tezimizin ana gövdesini oluşturan örnek rivayetimizi ele almadan önce fiten edebiyatının içeriğinden hareketle onun İslam düşüncesinde ve kitabiyatında ne gibi bir süreç geçirdiğine kısaca değinmek gerekmektedir. Bunu yaparken Hadis literatüründe bu edebi türün yansımalarını ve oluşturulan hadis musannefatında (özellikle Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*'leri çerçevesinde) ne kadar yer tuttuğuna da değinilmeye çalışılacaktır.

Bizim burada bütün hadis musannefatında bu konuyu ele alıp değerlendirmemiz mümkün olmadığından Buhari ve Muslim özelinde fiten türü rivayetlerin yer alış nedenleri ve içeriği üzerinde dururken, erken dönem fiten edebiyatına ışık tutacak bazı eğilimleri göstermeye çalışacağız.

*Fiten* kelimesi form itibarıyla Arapça'daki *fitne* kelimesinin çoğuludur. İslami literatüre dair kimi kavram ve kelimelerin kökenini Kur'an-ı Kerim'den aramak gerek İslam ilim geleneğinde gerekse günümüz araştırmalarında sıklıkla takip edile gelen bir yöntemdir. Bu şekilde kelimeyi ele aldığımızda, onun Kur'an'da *fiten* şeklinde çoğul formunda yer almadığı görülmektedir. Ancak onun tekili olan *fitne* kelimesi oldukça sık sayılabilecek bir oranda yaklaşık 60 defa Kur'an'da yer almaktadır.<sup>458</sup> Tabi ki burada bizi ilgilendiren husus *Fiten* kelimesinin literatürde yer aldığı anlam ve içeriğinin Kur'an kaynaklı olup olmadığıdır. Bu arada belirtilmelidir ki Hadis edebiyatına dair bazı konular ele alınırken isnadın menşei ile ilgili tartışmalar

---

<sup>458</sup> M.F. Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, (İstanbul, 1990), 512.



gündeme geldiğinde *fitne* kelimesi isnadın başlangıcını belirlemede anahtar kavram konumuna getirilmiştir.<sup>459</sup>

O halde öncelikle, literatürde *fiten* ne anlama gelmekte ve Kur'an'daki *fitne* kelimesi bu anlamda ödünç alınan bir kavramın geliştirilmiş bir formunu mu temsil etmektedir? gibi sorular ele alınmalıdır. İslami araştırmaların vazgeçilmez temel sözlük kaynaklarına bir göz attığımızda bu kelimenin çoğulu olan *fitenin* "insanların birbirleriyle savaş etmeleri anlamına geldiğini"<sup>460</sup> ve bu manada Kur'an'da yer aldığını görmekteyiz. Tekili olan *fitne*'ye ise bir çok anlamlar verilmektedir.<sup>461</sup>

Bizim burada ilgilendiğimiz daha ziyade hadis literatüründe *fiten*den ne anlaşıldığıdır. Hadis literatüründe bu kelime her türlü anlamıyla tamamen bir olumsuzluğu çağrıştırmaktadır. Hadis literatüründe *fiten* kavramı "*Kitâbu'l-Fiten*" , "*Kitâbu'l-Fiten ve Eşrâti's-Saat*" veya "*Kitabu'l-Fiten ve'l-Melâhim*"<sup>462</sup> adıyla câmi türü hadis kitaplarında Hz. Peygamber devrinden sonra meydana gelmesi muhtemel üzücü hadiselerle dair hadisleri bir araya getiren ana bölüm başlığının adıdır.<sup>463</sup>

Bu anlamıyla *Fiten* hadislerini bir araya getirme, hatta bu konuda müstakil eserler vücuda getirme çabaları nispeten erken sayılabilecek dönemlerden itibaren

<sup>459</sup> Isnadın başlangıcını belirleme tartışmalarında İbn Sîrîn(ö.110/728)'in meşhur sözünden hareketle yapılan tespitlere dair batıdaki tartışmaların hem bir özeti hemde Juynboll'un kendi tarihlendirmesi için bkz., "The Date of Great Fitna", Arabica, 1973, 142-149. Talak Koçyiğit bu fitnenin tarihi olarak Abdullah ibn Zubeyr'in ölümü olan 68 senesine işaret eder. *Hadis Tarihi*, Ankara, 1988, s. 168

<sup>460</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 319; Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, VIII,128, TDV, İ.A, *fitne* maddesi.

<sup>461</sup> *Fitne* kelimesinin etimolojik tahlili için bkz. Ertürk Mustafa, *Metin Tenkidi*(Gayb ve *Fiten* hadisleri örneğinde), 214-216; Ahmed Emin Seyhan, "Hadislerde Kıyamet Alametleri-Envârul-Âşikîn Örneğinde-" (basılmış doktora tezi), Isparta, 2006, 105-106; TDV.İ.A, *fitne* maddesi; İslam'ın erken dönemine ait kelime ve kavramların Kur'an'daki anlamlarından yola çıkarak yapılan izahlar bidayetinden beri İslamî araştırmalarda vazgeçilmez bir yöntemdir. Bu yönüyle Kur'an İslam literatürünün daha sonraki evrelerinde oluşturulacak bir çok disiplinin ve onlarda yer alan kavramların kaynağı durumunda gösterilmiştir. Bu konuda kapsamlı bir araştırma maalesef elimizde mevcut değildir.

<sup>462</sup> *Fiten* kelimesinin yanı sıra, *Melâhim* kelimesi de bu tür rivayetler için bir kitap başlığı olarak seçilmiştir. *Melâhim* kelimesi ve onun hadis literatüründe kullanım biçimiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Ertürk, a.g.e, 220-226.

<sup>463</sup> Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 98, Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 50-51; Aydın, bunu hadis ilimlerinin bir dalı olarak ele alıp ilmu'l-*fiten* diye zikreder ve bunun Hz. Peygamber'in vefatından sonra vukûa gelmiş ve gelecek *fitnelerle* ilgili hadislerden teşekkül ettiğini belirtir. *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 59.

başlamıştır. Hicri birinci asır ve ikinci asrın başlangıcında yer alan İslam kitabiyatına dair adı geçen kaynaklar -bugün itibariyle- elimizde olmasalar da, İslam kitabiyatının ilk evrelerinde, daha sonra oluşacak *Cami, Sünen* türü bir çok konu başlığını içinde barındıran büyük çaplı eserler oluşturulmadan önce muayyen konulara dair küçük cüzlerin bir çok alim tarafından oluşturulduğu yönündeki argümanları<sup>464</sup> kabul edecek olursak, *Kitâbu'l-Fiten* adlı en erken tarihli çalışmalardan biri İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin ima ettiğine göre İsmail b. Ayyâş (d.102/ö.181)'ın olduğunu görmekteyiz.<sup>465</sup> el-Velid b. Muslim (d.119/ö.194-95)'in de Fiten'le ilgili bir eserinden de bahsedilmektedir.<sup>466</sup> Her ikisi de Şam'ın (Her ikisi de eskatolojik malzemenin yaygın olduğu Hıms'da yaşamışlardır) önde gelen güvenilir hadisçileri olarak ilan edilmiştir.<sup>467</sup>

Hadis literatüründe Fiten edebiyatına dair elimizdeki mevcut eserler sıralanmaya başlayınca ilk önce zikri geçen kaynak Nuaym b. Hammâd (ö.228/843)'ın *Kitâbu'l-Fiten*'idir.<sup>468</sup> Horasan asıllı olmasına karşılık Mısır'da yaşayan Nuaym'in

<sup>464</sup> Örneğin A'zamî ana kaynaklar oluşmadan öncesine dair muazzam bir yazılı malzemenin olduğuna dair ileri sürdükleri ve buna dair verdiği bol örnekler için bkz. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, özellikle s.29-163. Ondan daha önceleri benzer yaklaşım için Bkz. Fuad Sezgin, *GAS'in Hadis Literatürüne Giriş* bölümü 53-84. (Çev. Ali Dere, *Buhârî'nin Kaynakları*, 23-50); ayrıca a.m. *Buhârî'nin Kaynakları*, 51-67.

<sup>465</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VII, 211; Buradan, onun buna dair bir eseri olduğunu anlamak güç olsa da (A'zamî, age, s.126).

<sup>466</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, I,343, Aşağıda bunu gösteren bir alıntı yer almaktadır.

قال أبو زرعة فدعوت له وشكرته على ما فعل قلت انا أجل كتابك عن حمله وانا اصيب نسخة هذا ثم أصحابنا فذهبت وأخذت من بعض أصحاب الحديث فنسخته على الوجه وسألته كتاب الهيثم بن حميد فأخرج الى جزءا عن الهيثم بن حميد وكان ثم هشام بن عمار عن الهيثم بن حميد شيء يسير فأخرج هو جزءا عن الهيثم فاستغنمته وكتبته على الوجه وسألته كتاب الفتن عن الوليد بن مسلم فأجابني وتعجب الدمشقيون مما يفعل بي ونسخت كتاب الفتن فأتيته مع رفقائي فقال إنما اجبتك

Onun melâhime dair hadisleri ve uzun hadisleri çok iyi ezberlediğine dair malumatlar kaynaklarda yer almaktadır. Zehebî, a.g.e, IX, 216

<sup>467</sup> Zehebî, *en-Nubelâ*, IX, 214.

<sup>468</sup> Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 98; Bugün müstakil olarak elimizde bu konuya münhasır erken dönemli ilk çalışma olma özelliğini korumaktadır. Eser Semîr b. Emîn ez-Züheyri tahkikiyle 2 cilt halinde 1412/1991 tarihinde Kahire basılmıştır. Eserin kısa bir tanıtım için bkz. TDV.İA, c.XII,153-154; Kısa bir değerlendirme için bkz. Ali Çelik, "Nuaym b. Hammâd'ın hadisçiliği ve 'Kitâbu'l-Fiten'i Üzerine bir Değerlendirme", Dini Araştırmalar, C.2 S.6. Ankara, 2000. Ayrıca gerek Nuaym b. Hammâd'ın *Kitâbu'l-Fiten*'ine ve Hadis mecmularındaki fiten bölümlerine dair kısa

eserini nasıl kompoze ettiği, ancak eserinde yer alan rivayetlerin derinlemesine bir mukayesesiyle ortaya konabilir. Yukarıda adı geçen el-Velîd b. Muslim'in<sup>469</sup> Şam (Hıms) kaynaklı rivayetlerinin Nuaym tarafından toplandığına dair bazı imaları onun eserinde görebilme şansına sahibiz.

Nuaym'ın *Fiten*'inde eserin muhakikinin işaretlemesine göre 2001 adet rivayet mevcuttur. Erken döneme ait birçok eserin oluşum biçimi gibi Nuaym'ın eserinin de kendisinden önceki çeşitli kaynaklardan/şeyhlerinden bu rivayetlerin derlendiği anlaşılmaktadır. Eser içerdıği rivayet malzemesi açısından çoğunluğu merfû olmayan, peygambere kadar ulaşma gayesi güdülmeyen sahabe ve tâbiûn alıntılarından oluştuğu söylenebilir. Nuaym'ın eserinde el-Velîd b. Muslim'in rivayeti azımsanmayacak kadar çoktur. el-Velîd b. Muslim kaynaklı rivayetlerinden bir örnekleme yapacak olursak, Nuaym eserinde bu şeyhinden 269 adet rivayet aktarmaktadır. Bu 269 rivayetin sadece 48 (oranı %18) tanesi Peygambere kadar muttasıl bir senedle(bazen arada birkaç ravi eksik olduğu durumlarda dahil) ulaşmaktadır. Sahâbîden yapılan nakillerde Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn Abbâs isimleri çok sık olmasa da geçmektedir. Bunun dışında kalan rivayetlerin büyük çoğunluğu Ka'b'dan gelmektedir.<sup>470</sup> Bir genelleme yapmak için bu veriler yeterli gözükmesi de - 2001 rivayetin sadece % 14'de tekâbül eder- Peygamber rivayetlerinin oranı Nuaym'ın eserinde yüksek değildir. Ancak onun kendinden önce bu konuda meşhur olmuş kimselerin kaynaklarını kullandığı göstermesi açısından el-Velîd b. Muslim ve diğer Hıms'lı ravilerin<sup>471</sup> nakillerine sık sık yer vermesi dikkat çekici bir noktadır.

---

değerlendirmeler için bkz. Ayhan Tekineş, " Muhaddislere Göre Fitnelerden Kurtuluş Çareleri: Kitâbu'l-Fiten'ler Örneği", Sakarya Üniv. İ.F.D, 12/2005, s. 101-130, özellikle,104-110.

<sup>469</sup> Yine Nuaym'ın *Fiten*'indeki bir diğer şeyhi Hımslı (Humus) Bakıyye b. el-Velîd(110-197)'de benzer rivayetlerle meşhur olmuştur. Bakıyye'nin hurafe bilgiler söz konusu olunca kimden aldığına özen göstermediği yolundaki nakiller için Bkz. el-Cuzecânî, *Ahvâlu'r-Ricâl*, s.175; Zehebî her ne kadar yaptığı alıntıda bunu Cuzecânî'nin kendi ifadeleriymiş gibi aktarsa da onun kendi eserinde bu ifade Ebu'l-Yemân'a aittir.krş. Zehebî, *en-Nubelâ*, VIII, 523. Yukarıda adı geçen Hımslı İsmail b. Ayyâş ve el-Velîd b. Muslim'le kıyaslanmıştır (*Nubelâ*, VIII,520,522, 523). Bkz. Geniş bilgi ve onun senedinde yer aldığı bir çok asılsız rivayet için Zehebî, *en-Nubelâ*, VIII, 518-534. Hadisde Hıms unsuruna bir vurgu yapan bir çalışma için bkz. W. Madelung, "Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age", *Journal of Semitic Studies* 31(1986):141-185.

<sup>470</sup> Bahsettiğimiz veriler doküman halinde mevcuttur.

<sup>471</sup> Örneğin, İsmâil b. Ayyâş, Artâ b. el-Munzir (150'yi aşkın rivayeti), Bakıyye b. Velîd (100'üaşkın rivayet)'in rivayetleri sık sık eserinde geçmektedir.

Klasik hadis usulü ölçütleri açısından eser, sahih rivayetleri içermediği ve isnadlarında yer alan bir çok kusurdan dolayı -gerek kendisinin hadisçiliği gerekse eseri fazla itibar görmese de-<sup>472</sup> İslam kitabiyatında fiten türü rivayetlerin gelişim seyri için oldukça önemli unsurlar barındırmaktadır. Bu bölüm içerisinde ele alacağımız örnek rivayetimiz bu eserde de geçmesinden dolayı ileride Nuaym'in eserine başka bir açıdan da olsa tekrar değinilecektir.

*Fiten/Melâhim* ve Kıyamet alametleriyle ilgili rivayetlerin İslam kitabiyatına girişinde kendisinden önceki kültürlerden etkilenip etkilenmediği konusunda gerek Müslüman gerekse Oryantalist(Müslüman olmayan/non-Muslim) araştırmacıların süre gelen tartışmalarındaki bazı kavramlara ve içeriklerine aşağıda kısaca değinmek konunun anlaşılması için faydalı olacaktır.

### **Apokaliptik-Eskatolojik Literatür = Fiten, Melâhim- Eşrâtu's-Saat Edebiyatı**

Apokalips ve apokaliptik, Yunanca "apokalypsis"ten türetilmiş kavramlardır. Kelime anlamı itibariyle örtülü bir şeyi açmak, ortaya çıkarmak anlamlarına gelmektedir. Apokaliptisizme göre Allah, sonu çok yaklaşımakta olan dünya hakkındaki sırları, insanlara anlatmaları için bazı kimselere açıklamaktadır. Bu kişiler söz konusu gizlilikleri vizyonlar ve rüyalar aracılığı ile öğrenirler ve yazıya geçirirler. Bu literatürün karakteristik özelliği dünyanın sonuna ilişkin konuşmadır.<sup>473</sup>

Hristiyan düşüncesinde oldukça etkin duruma gelen apokaliptik literatür/kitaplar, Hristiyan kültüründen önce Yahudi geleneğinde mevcut olup daha çok Dânyâl/Daniel'in Kitabında ifadesini bulmuştur. Buradan hareketle apokaliptik literatür M.Ö. 250-200 yılları arasında Yahudilere ait kültür çerçevesinde geliştirilmiş ve milattan sonra iki asır Hristiyanlarca yoğun olarak devam ettirilip bir yazım türü için kullanılmıştır.<sup>474</sup>

Apokaliptiklerin karakteristik özellikleri, düalist bir dünya tasviri çizmesidir. Tanrı ve Şeytan, iyilik ve kötülüğün simgeleridir ve dünyadaki yaşam bu iki güç arasındaki mücadele olarak sunulur. Apokaliptiklerde doğrudan anlatım yerine

---

<sup>472</sup> Nuaym b. Hammâd ve eserine yönelik değerlendirmeleri toplu halde görmek için bkz. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 548-557.

<sup>473</sup> Mehmet Paçacı, "Hadiste Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslamiyat* I(1998), s.34; Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, 52.

<sup>474</sup> Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 540; Ayrıca literatürün gelişimiyle ilgili bkz. Cengiz Batuk, a.g.e, 53-59.

dolaylı, imalı ve alegorik bir anlatım tarzı benimsenmiştir. Anlatılan olaylar çoğu zaman apokaliptiklerin yaşadığı dönemle ilgili olmasına karşın ya önceden olmuş bitmiş bir hadise gibi ya da gelecekte olacak olan bir olay gibi anlatılır. Metinler çoğunlukla geleceğin dünyasından bahseder. Israrla gelecekteki dünyanın daha iyi, daha güzel olacağını ifade ederek yaşanan acıların geçici olduğuna vurgu yapılır. Bir kısım apokaliptik metinler ise öteki dünyaya ilişkin tasvirler sunar. Mesih, Mesih dönemi, Tanrının krallığı, Mesih karşıtı ve son savaş gibi konular üzerine yoğun vurgular vardır.<sup>475</sup>

**Eskatoloji**, Yunanca "eschatos(ἔσχατος)" ve "eschata" kelimelerinde türemiş son(şeyler) anlamına gelmektedir. XIX. Yüzyıldan itibaren İngilizce'de kullanılmaya başlayan bu kelime Hristiyan teolojisinde bir genel düşünce ve kavram haline geldiği belirtilmektedir. Eskatoloji sistematik teolojinin bir alt dalı olup, genel olarak dünyanın sonunda olacak olayları ele alır.<sup>476</sup>

Eskatolojik literatürde, dünyanın sonunda gelecek olan kurtarıcı, iyilikle kötülüğün son savaşı, Tanrının dünyanın egemenliğini yeniden ele geçirmesi, ölüm, ölüm sonrası, hesap, ceza, cennet, cehennem gibi temel konular yer almaktadır.<sup>477</sup>

Gerek Apokaliptik gerekse Eskatolojik ifadeler günümüz araştırmalarında özellikle İslami literatürde benzer konuyu ele alan çalışmalarda birbiri yerine, bazen de ikisi birlikte kullanılmaktadır. Apokaliptik daha çok Yahudi ve Hristiyan kültüründe binlerce yıldır var olan bir literatür ve bu literatürün daha sonraki kültürlerle kıyaslanması şeklinde anlaşılabilir. Şöyle ki Apokaliptiklerin kendisinden sonraki kültürü nasıl etkilediğini veya herhangi bir apokaliptiğin daha sonraki kültürdeki uzantılarını konu ettiğimizde, bu kelimeyi kullanmak daha uygun düşmektedir. İslam literatüründe yer alan fiten/melâhim türü rivayetleri ele alırken bunun kökenlerinin Yahudilik ve Hristiyanlıkta yer aldığına dair göndermeler yağıldığı zaman daha çok Apokaliptik kavramına yer verilebilir. Çünkü Apokaliptik, Eskatolojiye göre daha köklü bir kullanıma ve daha geniş bir literatüre sahiptir. İslam'daki fiten/melâhim ve kıyamet alametleriyle ilgili literatür söz konusu

<sup>475</sup> Cengiz Batuk, a.g.e. 60; Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Murphy, Frederick, "Introduction to Apoclyptic Literature", Nashville, 1996, 1-16.

<sup>476</sup> E. R: v. V, 149( Eschatology mad. Weblowsky)

<sup>477</sup> Cengiz Batuk, a.g.e. 48. ayrıca Eskatoloji türleriyle ilgili bkz. ay. 49-51.

olduğunda Eskatoloji kelimesini kullanmak daha uygun gözükmektedir. Konu açısından da tam bir ayırım yapılmasa da Eskatolji, kıyamet alametleri denilen *Eşrâtu's-Sâat* kavramıyla daha çok örtüşmektedir. Eskatolojinin kelime anlamı da buna daha uygun gibi görünmektedir.<sup>478</sup> Apokaliptik, geçmiş kültürlerden etkilenmeyi çağrıştıran bir ifade olarak algılanmaktadır.<sup>479</sup> Ancak kullanımda yine de kesin bir ayırım söz konusu olmadığı gibi birbiri yerine rahatlıkla kullanılabilir.

Apokaliptik ve eskatolojik literatürün hadis metnindeki karşılığı olarak Fiten/Melâhim/Eşrâtu's-Sâat kelimeleri ön plana çıkmaktadır. Literatürler arasında benzerlikler kurulduğunda, Apokaliptik edebiyat Yahudilerin felaketlerle dolu tarihlerinin belli bir tarzda anlatılması ise<sup>480</sup> hadis literatüründe de bunun karşılığı olan Fiten/melâhim, İslam toplumunda çeşitli dini ve siyasi sebeplerle ortaya çıkan

<sup>478</sup> Örneğin Michael Cook, Hadis literatüründe yer alan rivayetleri değerlendirdiği ve daha ziyade o rivayetlerden hadis tarihinin gelişimine dair seyri takip ettiği çalışmalarında Eskatoloji kelimesini tercih etmiş gözüküyor. Bkz. "Eschatology and Dating of the Traditions." *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1 (1992): 23-47; "The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology." *AQ* 13 (1992): 3-23. Yine Nuaym'in *Kitabu'l-Fiten*'indeki bir rivayetin Yahudi ve Hıristiyan Apokaliptik metnindeki karşılığını göstermeye çalıştığı çalışmasında ise Apokaliptik kelimesini kullanmaktadır. Bkz. "An Early Islamic Apocalyptic Chronicle." *JNES* 52i (1993): 25-29. Andreas Görke'de Kıyamet alametlerine ve fiten rivayetlerine dair değerlendirmelerde ve örneklerde bulunduğu çalışmasında Eskatoloji kelimesini kullanmayı uygun görmüştür. O sanki Apokaliptikle Eskatolojik metinleri biraz ayırır gibi yaklaşmaktadır. Bkz. "Eschatology, History, and The Common Link: A Study in Methodology", *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (ed. Herbert Berg), Brill, 2003, 187-208.

<sup>479</sup> David Cook, İslam literatürüyle ilgili yaptığı çalışmalarda Apokaliptik ifadesini kullanmayı daha çok tercih etmiş gözüküyor. Bkz. Muslim Apocalyptic and *Jihâd*." *JSAI* 20 (1996): 66-104; "Moral Apocalyptic in Islam." *SI* 86 (1997): 37-69; "*Hadîl*, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature." *OM* XXI n.s. (LXXXII), 1, (2002): 31-53; başka örnek kullanımlar için bkz. Livne Kafri, "Some Notes on the Muslim Apocalyptic Tradition." *QSA* 17 (1999): 71-94; Madelung, Wilferd, "Apocalyptic Prophecies in Hims in Umayyad Age." *JSS* 31 (1986): 141-185; Bashear, Suliman, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review." *JRAS*, 3<sup>rd</sup> Series, 1 (1991): 173-207; "Muslim Apocalypses and the Hour: A Case Study in Traditional Re-interpretation." *IOS* 13 (1993): 75-99; Apokaliptik kelimesinin söylediğimiz anlamda bir kullanımı için Türkçe yapılan bir çalışma için bkz. Mehmet Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmiyât*, 1998, I, 35-53.

<sup>480</sup> Mehmet Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmiyât*, 1998, I, 36.

sosyal kargaşa ve iç savaş gibi ümmet bütünlüğünü bozan her türlü sosyal kargaşanın ve gelecekte olması beklenen tüm kötü hadiselerdir.<sup>481</sup>

İslam kültür ve kitabiyatı açısından sorulması gereken muhtemel sorulardan biri, apokaliptik/eskatolojik rivayetlerin bahsettiği konu ve içerdiği bilgileri göz önünde bulundurarak, söz konusu bu literatür ve ihtiva ettiği rivayetlerle hadis musannefâtında yer alan fiten ve melahim türü rivayetlerin, usul ve muhteva itibariyle önemli benzerlikler göstermesinden dolayı bu haberlerin, siyasi psikolojik ve sosyolojik motivasyonların da etkisiyle, başta Yahudi-Hristiyan kültürü olmak üzere İslam'ın dışındaki din ve kültürlerden etkilenecek oluşturulup oluşturulmadığıdır.<sup>482</sup> Bu tür bir etkinin olduğu yönünde iddialar olduğu gibi<sup>483</sup> kısmen İslam Kitabiyatının bazı kaynaklarına bu tür bilgiler sızmış olsa da tamamen geçmiş kültür kaynaklı olmadığı yönünde görüşler de ileri sürülmektedir.<sup>484</sup>

Bu kısa bilgi ve değerlendirmelerden sonra biz asıl konumuz olan örnek rivayetimizin yer aldığı *Sahîhayn*'ın fiten hadislerini ele alış biçimlerine değinmeye çalışalım. İnceleyeceğimiz örnek rivayetimizin en kısa formunun lafzen tıpa tıp yer aldığı, bu iki eserden hareketle öncesindeki ve sonrasındaki kaynaklardan bu rivayetin takibi yapılacaktır. En sahih kabul edilen bu iki eserde yer alan oldukça kısa bir rivayetin takip edilmesi araştırmamızın çerçevesini belirlemesi açısından da kolaylık sağlayacaktır.

---

<sup>481</sup> Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 542.

<sup>482</sup> Özcan Hıdır, a.g.e. 543.

<sup>483</sup> M. Cook, "The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology." *AQ* 13 (1992): 3-23. Mehmet Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmiyât*, 1998, I, 35-53. Rosental, *Judaism and Islam*, 17-18. Muslim'deki bazı rivayetlerde bu tür bir etkinin olduğunu göstermeye çalışan bir çalışma için bkz. Khaleelul Iqbal Mohammed, "The Jewish and Christian Influences in the Eschatological Imagery of Sahîh Muslim", (basılmamış master tezi), Concordia University, Montreal, Canada, 1997.

<sup>484</sup> Özcan Hıdır, a.g.e, 547, 556, Konuyla ilgili çeşitli İslam alimlerinin görüşlerine dair alıntılar için bkz. a.g.e, 543-547 ; Ayrıca özellikle Buhârî'deki fiten rivayetlerini ele alan Mustafa Ertürk, bu tür rivayetlere yaklaşımında oldukça iyimserdir ve bu tarzdan haberlerin Peygamber tarafından söylenebileceğini ifade etmekle, diğer kültürlerin etkisinden ziyade İslam'ın bünyesinde barındırdığı bir olgu olarak görme eğilimindedir. Bkz. *Metin Tenkidi: Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği*, 322-325.

## II- BUHÂRÎ VE MUSLİM'İN SAHÎH'LERİNDEKİ KİTABU'L FİTEN BÖLÜMLERİNDE YER ALAN RİVAYETLERİN İÇERİĞİ.

### A- Buhârî'nin Sahîh'inde Kitabu'l-fiten Bölümü:

*Sahîhu'l-Buhârî*'de 97 Kitab başlıklı ana bölümlere dahil 3730 Bâb'da mükerrerlerle beraber 7335(İbn Hacer'e göre 7397) hadis olduğu belirtilmektedir.<sup>485</sup> Elimizdeki mevcut sıralamaya göre 92. Kitab, Kitâbu'l-Fiten'dir ve 28 bab başlığı altında 88 rivayet yer almaktadır. Oldukça kabarık gözüken bu rakamsal veriler arasında bab başlıkları arasındaki oranı yüzde birlerde iken yer alan hadis sayısı da %1'dir. Buhârî'nin eseri hakkında yerinde bir değerlendirme yapmak için yeterli olmayan bu miktarda rivayet(bunlara diğer bablarda yer alan fiten içerikli rivayetleri de eklemek, bu sayıyı fazla artırmaz) yine de eserinin en azından kendisinden önceki fiten edebiyatına bakışını ve bu tarz literatürde ne tür rivayetlere yer verdiğini göstermesi açısından önemli olabilir. Biz burada eserinde yer alan bu tarz rivayetleri tek tek incelemeyeceğiz. Sadece örnek rivayetimizi ele almadan önce Buhârî'nin bu tür rivayetleri eserine alış amacı ve ne tür konulara yer verdiği konusunda, bizden önce yapılmış bir çalışmayı da göz önüne alarak kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

Konuyla ilgili hazırladığı doktora tezinde Mustafa Ertürk, çalışmasının üçüncü ve son bölümünde "Sahîh-i Buhârî'deki Fiten ve Melâhim Hadisleri ve "Kitâbu'l-Fiten"ın ilk Bâbındaki Hadislerin Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Değerlendirilmesi" şeklindeki bir başlıkla konuyu ele almaya çalışmaktadır.

Buhârî'nin fiten içerikli rivayetleri sadece Kitâbu'l-Fiten'inde zikretmeyip eserinin diğer bölümlerinde de bu tür rivayetlere neden yer verdiği sorusuna cevap bulamadığını belirten Ertürk,<sup>486</sup> Buhârî'nin bu tür hadisleri neden tasnif ettiği sorusuna cevap aramaya çalışır. Kitâbu'l-Fiten'de yer alan 28 bab başlığından üçte ikisinin Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkacak bir takım siyasi veya başka gerekçelerle binlerce Müslüman kanının akmasına sebep olan fitenlerin tekrar yaşanmamasına ve Müslümanların sürekli uyanık ve dikkatli olmaları gerektiği hususuyla ilgili olduğunu, buradan hareketle Buhârî'nin fitnelerden Müslümanları sakındırmak ve uyarmak amacıyla bu bölümü oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>487</sup> Nitekim Kitâbu'l-Fiten'in ilk

<sup>485</sup> Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 239; Rivayet sayısı yapılan birçok *Sahih* nüshasına göre değişiklik arz edebilmektedir Örneğin onun yapılan en son baskılarının birinde bu sayı 7563'dur bkz. *Dâru'l-Kalem*, Beyrut, 1995.

<sup>486</sup> Mustafa, Ertürk, *Metin Tenkidi: Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği*, 227(dpn. 93)

<sup>487</sup> Ertürk, a.g.e. 228-229.



babının "vettekû fitneten..."(Enfâl, 25) ayetini ve "ve ma kâne'n-nebiyyu(s.a) yuhazziru mine'l-fiten= Peygamber fitnelerden sakındırırdı"<sup>488</sup> şeklinde Buhârî'nin kendi görüşünü belirtmesini de bu hususu destekleyici bir durum olarak göstermektedir.<sup>489</sup>

*Kitâbu'l-fiten*'lerde yer alan rivayetlerin genellikle peygamberin istikbalde olacak hadiselerden haber verdiği yönündeki yaklaşımların Buhârî'nin konuyla ilgili hadisleri derlemesinde temel bir motivasyon olmadığını düşünen Ertürk şöyle demektedir: " Kısacası, Buhârî *Kitâbu'l-fiten*'deki Hz. Peygamber'den veya sahâbeden gelen rivayetleri Hz. Peygamber'in istikbalde gelecek fitneleri haber verdiği fikrini desteklemek gayesiyle zikretmemiştir. O, bilakis Müslümanların fitnelere duçar olmaması için gerekli gördüğü rivayetleri kaydetmiştir. Aynı düşüncenin bazı selef alimlerinde de mevcut olduğu görülmektedir. Meselâ İbn Ebî Şeybe(ö.235/849), *Musannef*'indeki "*Kitâbu'l-fiten*" adlı bölüme "fitneyi karışılmasını kerih görenler ve fitneden kaçınanlar" başlığı ile başlar."<sup>490</sup> Halbuki başka musanniflerin eserlerine Hz. Peygamber'in kıyamete kadar olacak şeylerden ümmetini haberdar ettiğine dair hadislerle ilgili konuya başlamaları Ertürk'e göre, eser müellifinin motivasyonun Hz. Peygamberin istikbalde olacak fitnelerden haber verdiğiine dair bir kanıt arama girişimi olarak görülmelidir.<sup>491</sup> Gerçi gelecekte olacak fitnelerin Peygamber tarafından bilindiğini söylemekte bir nevi uyarı niteliği taşıdığı da bir gerçektir.

Buhârî ele aldığımız *Kitâbu'l-Fiten*'inde sadece Peygamber kavillerine yer vermez, ayrıca ashabın başından geçen bazı hadiselerle dair rivayetlere de yer verir.<sup>492</sup>

Buhârî'de yer alan fiten rivayetleri çeşitli açılardan sınıflandırılabilir. Hadisleri iki açıdan sınıflandırmaya tabi tutmaya çalışan Ertürk konusal açıdan, *geleceğe*

---

<sup>488</sup> Buhârî, *Sahih*, 92 Fiten, 1

<sup>489</sup> Ertürk, a.g.e.229.

<sup>490</sup> Ertürk, a.g.e, 230; İbn Ebî Şeybe'den alıntı için bkz. *Musannef*, VIII, 590, gerçi İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-Fiten*'inde yer verdiği 648 rivayeti sadece 3 başlık altında toplamıştır. Bu açıdan talebesi Buhârî'ye örneklik etmesi oldukça güç gibi gözükmektedir.

<sup>491</sup> Ertürk, a.g.e. 230, bu tür eserler örnek olarak eserlerinin konuyla ilgili bölümünde ilk hadis olarak yukarıda değinilen Huzeyfe b. el-Yemân veya Ebû Sa'îd el-Hudri'ye isnad edilen hadisi zikredenlerden Nuaym b. Hammâd'ın Fiten'i ile Ebu Dâvûd'un Sunen'inde yer alan *Kitâbu'l-Fiten*'deki ilk hadisleri gösterir.

<sup>492</sup> Buna dair Buhârî'de yer alan örnek rivayetler için bkz. Buhârî, *Fiten*, 12, 14, 21.

yönelik olan *fiten rivayetleri*, geleceğe yönelik olmayanlar şeklinde bir ayrıma girmiştir.<sup>493</sup>

*Kitâbu'l-fiten*'de yer alan hadislerle dair verilere bir göz atacak olursak, İbn Hacer'in bildirdiğine göre merfû hadislerin sayısı 100 olup bunlardan 87 tanesi mevsûl, 13'tanesi muallak ve mutabât olarak zikredilmiştir.<sup>494</sup> Elimizdeki mevcut nüshalardan yaptığımız sayımda da 85+2 diyeceğimiz şekilde toplam 87 adet mevsul rivayet yer almaktadır<sup>495</sup>; bazen bunlarda birkaç sened bir tek metin için verilmiştir.<sup>496</sup>

İbn Hacer'in muallak ve mutâbât dediği 13 adet rivayet ilk etapta hemen tespit edilememektedir. Bunların yerlerine işaret edecek olursak- hadis numarasını belirterek- 2. numaralı babda Abdullah b. Zeyd' e ait 1 muallak hadis, 5. bab'da yer alan ilk hadisin akabinde (hn7061) "ve kâle Şuayb, Yunus, el-Leys, İbn Ehi'z-Zuhrî an ez-Zuhrî an Humeyd an Ebî Hureyre...." Bu sözüyle adı geçen rivayette yer alan öğrencisi Ma'mer kanallı rivayete 4 adet mutâbî hadis zikrettiği anlaşılabiliyor. 10. babın ilk hadisinde (hn7083) Hammâd b. Zeyd'in 1 farklı kanallı bir rivayeti mutâbî olarak, yine aynı hadis ile ilgili 3 adet mutâbî daha zikretmektedir. 24. babda Hurûcu'n-Nâr'da Enes'e ait 1 muallak hadis, aynı babındaki (hn7119) son hadiste yine 1 mutâbî rivayet yer almaktadır. 26. babın beşinci hadisinde(hn7126) İbn İshâh ait 1 mutâbî hadis yer almaktadır. Yine aynı babda (hn7130) İbn Mes'ûd'a ait 1 mütâbâât

<sup>493</sup> Ertürk, a.g.e.233-235. Bu ikili ayırmadan geleceğe yönelik olmayan *fiten rivayetlerini* de merfu olan olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Verdiği örnek rivayetlere dair belirtilen sayfalar arasındaki dipnotlara bakılabilir. Bizim ele alacağımız örnek rivayet geleceğe yönelik olanlarda zikredilmektedir. Bkz. 234.

<sup>494</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 110.

خاتمة اشتمل كتاب الفتن من الأحاديث المرفوعة على مائة حديث وحديث الموصول منها سبعة وثمانون والبقية معلقات ومتابعات المكرر منها فيه وفيما مضى ثمانون والخالص إحدى وعشرون وافقه مسلم على تحريجها سوى حديث بن مسعود شر الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء وحديث أنس لا يأتي زمان إلا والذي بعده شر منه وحديث عمار وابن مسعود في قصة الجمل وحديث أبي هريرة في الإنكار على من يقاتل للدنيا وحديث حذيفة في المنافقين وحديثه في النفاق وحديث أنس في المدينة لا يدخلها الدجال ولا الطاعون إن شاء الله تعالى وفيه من الآثار عن الصحابة فمن بعدهم خمسة عشر أثرا والله أعلم

<sup>495</sup> Buhârî(Beyrut,1995), 7090 ve 7091 numaralı hadisler onun eserinde alışık olmadığımız bir formda ve kâle Abbâs en-Nersi, haddesenâ Yezîd b. Zurey...diğer rivayette de ve kâle lî Halîfe haddesenâ Yezîd b. Zurey...şeklinde iki rivayette bu mevsul rivayetler arasına dahil edilmiştir.

<sup>496</sup> Örneğin, Ebû Nuaym ve Abdurrezzâk'a yönelik iki farklı isnad Zuhri >Urve kanallı rivayette birleşmekte ve ortak metin verilmektedir. Buhârî, Fiten, Bab 4, hd.7060. Bunu bir mutâbî sened olarakda algılamak mümkün olsada ayrı bir hadis olarak algılanması daha doğru gözükmektedir.

vardır. Aslında bazı rivayetlerde mutâbaât olup olmadığını kestirmek de zordur. Nitekim son söylediğimiz rivayetin akabindeki (hn7131) hadis ile ilgili olarak rivayetin sonunda "fihî Ebu Hureyre ve İbn İbn Abbâs" ibaresi de bir mutâbî hadis olarak algılanabilir.

Bizim tespitimize göre Buhârî'nin Kitâbu'l-Fiten'inde yer alan bu 85 rivayet onun 46 farklı şeyhinden derlediği nakillerdir.<sup>497</sup> Bu aslında onun eserine ait bir hususiyeti de göstermektedir. Bu kadar az olan bir malzemeyi nerdeyse her şeyhine birkaç rivayetle sınırlı kalacak tarzda bir oranda yayması, eserini oluşturtmasındaki kaynak çeşitliliğini gözler önüne sermektedir. Fuad Sezgin'in tespitiyle 293<sup>498</sup> şeyhinden 46 tanesi sadece 85 rivayetin yer aldığı Kitâbu'l-Fitende-bu eserin %1'ne ancak tekabül eder- sahip olduğu şeyhlerinin %16'sını kullanmaktadır. Bu yönüyle de *Kitâbu'l-fiten* bir çeşitlilik arz eder.

Buhârî'nin eserinde yer alan her bab başlığına bir isim koyamadığı söylenilegelen bir husustur.<sup>499</sup> Bu özelliği *Kitabu'l-Fiten*'de de görülmektedir. 28 babdan 18, 19 , 25 numaralı babların başlığı mevcut değildir. Yine bilinen bir diğer

<sup>497</sup> Bu ölümde şeyhlerinden en çok rivayette bulunduğu kimseler, Museddud 5 hadis; Ali b. Abdillâh (el-Medîni) 6 hadis; İsmâil 5 hadis, Ebu'l-Yemân 8 hadis; Suleymân b. Harb 4 rivayet; Musâ b. İsmail 4 rivayet vd....Bu şeyhlerin ve rivayetlerinin sayısı tarafımızdan kaydedilmiştir.

<sup>498</sup> Fuad Sezgin'in yıllar önce yapmış olduğu bu değerli çalışmada gözden kaçan şeyhlerin olması da muhtemeldir ki bunlardan biri: *Ali b. Abdillâh b. İbrahim*'dir. Fuad Sezgin çalışmada Ali b. İbrahim adlı şeyhinin Ravh'dan yaptığı bir rivayetin dökümünü s.239'da 70 numaralı şeyh listesinde sunmaktadır. Ancak Buhârî'nin başka bir şeyhi olan Ali b. Abdillâh b. İbrahim şeyhler listesinin hiçbir yerinde gözükmemektedir. Ona ait Buhârî'deki rivayet şu şekildedir: Buhârî, 41 Nikâh 75(V/1985)

باب إجابة الداعي في العرس وغيره 4884 حدثنا علي بن عبد الله بن إبراهيم حدثنا الحجاج بن محمد قال قال بن جريج أخبرني موسى بن عقبة عن نافع قال سمعت عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أجبوا هذه الدعوة إذا دعيت لها قال وكان عبد الله يأتي الدعوة في العرس وغير العرس وهو صائم ابن Hacer, gerek Fethu'l-Bârî (9/73-74)'de gerekse Tehzîb(7/305)'de bu kimse hakkında bilgi vermekte ve diğer Ali b. İbrahim'den farklı olduğu yönündeki tartışmaları ve kanaatini dile getirmektedir. Tehzîb'deki metin şu şekildedir.

علي بن عبد الله بن إبراهيم البغدادي عن حجاج بن محمد روى عنه البخاري حديثا واحدا في النكاح قال الحاكم قرأت بخط أبي عمرو المستمل سمعت البخاري حدث عن علي بن عبد الله بن إبراهيم البغدادي فسئل عنه فقال متقن وروى حديثا آخر عن علي بن إبراهيم عن روح بن عباد فقل هو هذا وقيل آخر قلت تقدم بيان ذلك في علي بن إبراهيم/

<sup>499</sup> Buhârî'nin Kitab ve Bab başlıklarının mı önce konulduğu yoksa hadisleri sıraladıktan sonra mı bab başlıklarını yerleştirdiğine dair ve bahsettiğimiz konuyla ilgili tartışmaları görmek için bkz. Özpınar Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s.325-340.

husus Buhârî'de yer alan bir çok hadisin mükerrer durumda olmasıdır. Bu bölümde de yer alan rivayetlerin sadece 9 tanesi mukerrer değildir.<sup>500</sup> Buhârî eserinde kelime açıklamalarına oldukça önem veren bir hadisçidir. Nitekim burada da bazı kelimelere dair açıklamaları zikretmekten geri durmamıştır. Örneğin; *herc* kelimesiyle ilgili olarak zikrettiği 4 rivayette, ikisinin sonunda *el-herc=el-katl* (hn7063, 7064) demektedir. Diğer ikisinde de Ebû Musâ el-Eşârî'den nakille *herc*'in Habeş dilinde *katl* olduğunu (hn.7065,7066) belirtmektedir. Eserinde nadir olarak da olsa Cahiliye dönemi şairlerinin şiirlerine de yer vermektedir. *Kitâbu'l-Fiten*'de İmru'l-Kays (ö.545?)'a ait, fitne dönemlerin insanların söylemeyi sevdikleri bir şiiri İbn Uyeyne'ye dayandırdığı kopuk/munkatı bir senedle nakleder.<sup>501</sup>

Ele alacağımız örnek rivayetin temel ravilerinden olan ez-Zuhrî'den Kitâbu'l-fiten'de nakledilen hadis sayısı 15'dir; yani Fiten'deki rivayetlerin %15'i Zuhri'ye ve onun talebelerine isnad edilen hadislerden müteşekkildir. Yeri gelmişken Buhârî'deki Fiten içerikli rivayetleri sadece Kitâbu'l-fiten'de yer alan hadislerle sınırlı tutmanın mümkün olmadığını belirtelim.<sup>502</sup>

Muhaddislerin senedlerde kullandığı muğlak isimler eserlerin okuyucularını çoğunlukla profesyonelce bir araştırmaya ite bilmektedir. *Kitabu'l-fiten*'de Buhârî, bu tür müphem kullanımlara da yer vermektedir. Örneğin; *haddesenâ Muhammed...* dediğinde 55 tane Muhammed'le başlayan şeyhinden hangisine tekâbül ettiğini anlamak sıradan bir hadis okuyucusu için oldukça zordur. Nitekim hn7066'da, 7072'de böyle bir müphem isim kullanımı söz konusudur. Yine *haddesenâ İsmâil* (hn. 7055;7069;7115;7135) dediğinde 3 farklı şeyhinden hangisini kastettiğini anlamak için raviler ilişkisine aşına olmak gerekmektedir.

Şimdi de Muslim'in *Sahîh*'indeki ilgili bölümü benzer açıdan ele alalım.

### **B- Muslim'in Sahîh'indeki Kitâbu'l-fiten bölümü:**

Muslim'in *Sahîh*'i kitap formatı açısından Buhârî'ninkinden bazı hususlarda farklılık arz eder. Her şeyden önce Buhârî'nin eseri için söylediğimiz Kitâb ve bab

<sup>500</sup> Bu rivayetler için bakınız Buhârî'nin tahkikçilerinin notlarına. Her hadisin sonundan onun mükerrer yeri gösterilmektedir.

<sup>501</sup> Buhârî, Fiten, 17. Bab.

<sup>502</sup> Nitekim Ertürk çalışmasında buna değinmiş ve neden fiten türü içerikli bir çok malzemenin başka bölümlere de serpiştirildiğine bir anlam verememiştir. Bu tür fiten içerikli rivayetlerin *Sahîh*'in diğer bölümdeki örnekleri için bkz. Ertürk, a.g.e.,238-240

başlıklarıyla ilgili değerlendirmeleri Muslim'in eseri için söyleyememekteyiz. Muslim'in eserine bölüm başlıklarını (Kitâb) koymadığı ve hadisleri konusal bir tasnife tâbî tutmadığı, eserine yönelik bu işlemleri *Sahîh*'ini şerh eden ve kendisinden 4 asır sonra yaşamış olan en-Nevevî'nin gerçekleştirdiği söylenmiştir.<sup>503</sup> Bu açıdan onun eserindeki kitap sayısı farklılık arz etmektedir. Wensink'in *el-Mu'cemu'l-Mufehres*'indeki numaralamasına göre 54 kitab vardır. Ancak Mizzi'nin *Tuhfetu'l-Eşrâf*'daki numaralamasında kitap sayısı 42'dir.

*Kitâbu'l-Fiten ve Eşrâti's-Sâat*, bu kitap sıralamasında Mizzi'ye göre 40, Wensink'de 52'dedir. Elimizdeki matbu nüshalarda Muslim'in *Kitâbu'l-fiten*'ine Buhârî'nin bab sayısı ile aynı olan 28 bab başlığı konulmuş ve bu bab başlıkları Buhârî'ninkinde farklı olarak sadece hadisin içeriğini anımsatacak şekilde bazı ifadelerle yer verilmiştir. İlk babda Buhârî'de dördüncü babda yer alan "fitnelerin yaklaşması ve Ye'cuc Me'cuc seddinin aşılması" başlığı altındaki " *Veylun li'l-Arab min şerrin kad ikerabe...*" hadisine yer verir. Bu bölümde zikredilen hadis sayısına gelince, Hadis mecmularındaki sorunlardan biri olan hadisleri sayma biçimiyle ilgili zorluk karşımıza çıkmaktadır.<sup>504</sup> İlgili bölüme dair hadislere baktığımızda bile Muslim'in hadis nakil uslubu dikkati çekmektedir. Özafşar'ın da belirttiği şekliyle onun senedlerde takip ettiği *tahvil*<sup>505</sup> ve *telfik*<sup>506</sup> yöntemidir. O isnadda birden fazla kaynağı zikreder ve haberin lafzı kime ait ise ona atıfta bulunarak rivayeti kaydeder. Bazen de sadece isnadı verir ve metnin aynı olduğuna işaret eder.<sup>507</sup> O halde bir kimse Muslim'deki rivayetin sayılarını belirlerken bir yöntemi benimsemek zorundadır. Ya her bir senedi ve buna dair en ufak tarîk/varyant farklılıklarını metinleri aynı olsa bile, bir hadis olarak sayacak ya da sadece zikredilen metinleri esas alarak bir sayım yapmak durumunda kalacak. Aslında bize göre doğru olanı her bir şeyhinden almış

<sup>503</sup> Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 263.

<sup>504</sup> Nitekim Muslim'in *Sahîh*'i üzerine yaptığı çalışmada Mehmet Özafşar, Muslim'in *Sahîh*'indeki hadislerin sayısı konusundaki farklı değerlendirmelere işaret etmekte, kimine göre 12 000 olan bu hadis sayısı, eserin matbu nüshalarında Wensink'in tespitine göre 7581, M.F.Abdulbâkî'nin mükerrerler hariç belirttiği sayıya göre 3033'dür. Özafşar, "Muslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'i", s. 295, dpn.42; Nevevî'nin Muslim Şerhindeki rakamlamaya göre ise bu sayı 7479'dur.

<sup>505</sup> Bir hadisin çeşitli isnadlarla rivayeti sırasında bir isnaddan diğerine geçmedir. Bkz. Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 387.

<sup>506</sup> Bir hadisin çeşitli rivayetlerini birleştirerek hepsini belli lafızlarla ve tek isnadla nakletmeye denir. Daha fazla bilgi için bkz. Mücteba Uğur, a.g.e, 400-401.

<sup>507</sup> Özafşar, a.g.m, 299.

olduğu her bir rivayet tarikini -diğer alt ravilerle birleşse bile- ayrı bir hadis olarak saymaktır. Aslında Muslim'in bu sistemi benimsediğine dair ifadeleri klasik alimlerin açıklamalarında da görmekteyiz. Zehebî'nin naklettiğine göre Muslim'in arkadaşı Ahmed b. Seleme al-Bezzâr (ö.286), Muslim'in aynı hadisi farklı iki şeyhten işittiğinde bunu farklı iki hadis olarak kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>508</sup> Bu klasik hadis usulündeki hadis tanımlarına ve uygulamalarına da uygun düşmektedir. Nitekim Muslim'in hadis tanımının tamamen isnad temelli (*very isnad-based definition*) bir tanım olduğundan bu kadar yüksek(12 000'e yakın) sayıda bir rakam telaffuz edilebilmektedir. Muslim, Buhârî'den farklı olarak aynı konuyla ilgili bir hadisin tüm varyantlarını muhafaza etmeye çalışmaktadır.<sup>509</sup>

Şimdi bahsettiğimiz bu durumu, Muslim'in *Kitâbu'l-fiten ve İşrâtu's-Sâat*'ından bir örnek olması açısından detaylandıralım. Bizim tespit ettiğimiz kadarıyla Muslim bu bölümde 70 farklı şeyhinden nakilde bulunmuştur.<sup>510</sup> Ancak az önce belirttiğimiz şekilde, çoğu durumda sadece bir rivayete dair diğer şeyhlerinden de aynı hadisi aldığına/işittiğine dair bir not şeklindedir ve hemen hemen tüm kullanımlar *haddesenâ* edasıyladır.<sup>511</sup> Bu bölümdeki hadislerin sayısını belirlemede metinleri esas alarak yapacağımız bir sayımda hadis/rivayet sayısı 143'dür.<sup>512</sup> Ancak belirttiğimiz tarzda her bir şeyhinden aldığı her bir rivayet kanalını bir hadis olarak kabul ettiğimizde, bu sayı nerdeyse iki katı olan 260 hadise çıkar.<sup>513</sup> Bu şekilde yapılacak bir sayımla Muslim'in *Sahîh*'deki rivayet sayısı, bazı nakillerde yer alan 12 000 sayısını anlamlı hale getirecektir. Benzer durum Muslim'inki kadar çok yaygın olarak kullanmasa da Buhârî'nin *Sahîh*'i için de söz konusu edilebilir.

---

<sup>508</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XX, 186.

<sup>509</sup> Bu konuyla ilgili olarak bkz. Jonathan A.C. Brown, "The Canonization of Al-Bukhârî and Muslim", (Basılmamış doktora tezi), Chicago, 2006, s. 107.

<sup>510</sup> Bu şeyhlerinin isimleri ve rivayet sayıları tarafımızdan çıkarılmıştır.

<sup>511</sup> Buna dair güzel bir örnek olması açısından, K. Fiten, bab 22'de zikrettiği bir hadis ile ilgili olarak önce şeyhi Sureyc b. Yunus→Huşeym→İsmâîl kanallı rivayeti metniyle tam olarak zikreder. Rivayetin hemen ardından diğer şeyhlerinin farklı kanallarla İsmâîl'e kadar oluşan diğer isnad zincirlerini verir. Bu noktada zikrettiği şeyhinin adedi ve oluşturduğu rivayet kanalı 6 tanedir. Metnini zikrettiği şeyhiyle beraber bu sayı 7'ye çıkmaktadır. Bu durumda bir metne ait 7 farklı isnadlı hadisten bahsetmek durumundayız. Muslim, Fiten, 22, hn.2939-115.

<sup>512</sup> Bu sayı elimizdeki mevcut Muslim nüshalarına ait sayımlarda bu şekilde numaralandırılmaktadır.

Bkz. Abdalbâki tahkikli Muslim nüshası,

<sup>513</sup> *Kitabu'l-Fiten*'deki 72 şeyh ve bunlarıdan gelen rivayet sayıları tarafımızdan çıkarılmıştır.

Hangi tür sayımı esas alırsak alalım Muslim'in *Kitâbu'l-Fiten*'i ile Buhârî'ninki karşılaştırıldığında Muslim'in daha çok sayıda *fiten* içerikli malzemeye yer verdiği gözükmektedir. Muslim'deki fiten rivayetleri daha derli toplu halde bir araya getirilmiş ve eserinin diğer bölümlerinde Buhârî'ninki kadar dağınık olmadığı izlenimi vermektedir.

Rivayette bulunduğu şeyhleri açısından bir karşılaştırma yaptığımızda Buhârî , *Kitâbu'l-Fiten*'de 46 değişik şeyhinden rivayetleri toplarken Muslim bunu 70 farklı şeyhinden yaptığı nakillerle oldukça dağınık ve zengin bir malzemedan derlediği gözükmektedir. Özafşar'ın tespit ettiği belli başlı 135 şeyh vardır<sup>514</sup> ve *Kitâbu'l-fiten*'de neredeyse yarısından (%52) nakilde bulunmuştur. Bu oran Buhârî'ninkiyle(%16) karşılaştırıldığında oldukça yüksek bir orandır.

Örnek rivayetimizde ele alacağımız Zuhri'nin *Kitâbu'l-Fiten*'deki naklettiği rivayet sayısına baktığımızda -bizim önerdiğimiz anlamda her türlü tariki göz önüne alarak- 35 adet<sup>515</sup> İbn Şihâb/ez-Zuhrî rivayeti mevcuttur ve bunun oranı metin sayısı ele alındığında %28, isnadlar esas alındığında %13'dür. Bu şekliyle Buhârî'deki (%15) oranıyla uyushmaktadır.

Muslim'in *Sahîh*'nde de eserlerinde isnadları kullanan bir çok müellifin yaptığı şekliyle, isimlerin müphem kullanımına sık sık rastlanmaktadır. Muslim bu konuda Buhârî'den biraz daha titiz bir şekilde, uzun süre zikretmediği bir isim geçince tam ismi vermeye ve ya da kendisinden rivayeti aldığı şeyhinden gelen isimleri *ya'ni* (veya *huve* şeklinde) deyip açıklama yoluna gitmektedir.<sup>516</sup>

Muslim'deki fiten içerikli malzeme sadece bu bölümle sınırlı olmayıp eserinin diğer yerlerine de yayılmıştır ve mükerrerler şeklinde diğer bölümlerde de yer almıştır.

<sup>514</sup> Özafşar, a.g.m. 345-348. Zehebî'nin tespitine göre Muslim'in *Sahîh*'indeki şeyhlerinin sayısı 220'dir. Bu rakam biraz daha makul görünmektedir. Bu sayıyı esas aldığımızda oran % 32'dir. Zehebî, *Nubelâ*, XII,558-561; Özafşar'ın sunduğu 135 şeyh oldukça az gözükmektedir. Nitekim Zehebî'nin listesinde yer alıpda Özafşar'ın Muslim'in şeyhleri arasında yer vermediği kimselerden olarak, Şihâb b. Abbâd el-Abdî, Muhammed b. Kudâme el-Buhârî. Krş. Muslim *Fiten*, b.22 hn. 2939, Muhammed b. Kudâme'nin rivayeti için *Fiten*, bab.18, hn:2915-71; Zehebî, *Nubelâ*, XII, 559-560; Özafşar, a.g.m, 348'deki Ek-1 listesinde gözükmemektedir.

<sup>515</sup> Zuhri rivayetlerinin çoğunluğu Harmele b. Yahyâ(8 rivayet), Abd b. Humeyd(6 rivayet), Amr en-Nâkîd(4), Ebî bekr b. Ebî Şeybe(3)'dendir. Diğer dökümanlar tarafımızdan kaydedilmiştir..

<sup>516</sup> Bu tür örnekler için bkz. Muslim, *Sahîh*, *Fiten*,hn: 2955-142,2953-138, 2951-134, 2948-130,2942-122,2930-96(*huve*), 2928-92.

Konuyla ilgili son olarak, Buhârî ve Muslim'in fiten bölümlerinde yer verdikleri rivayetlerin ne kadarını müştereken nakletmişlerdir; ona bir göz atalım. Tabiki bu mukayese aynı sened ve aynı metinle yer alan rivayetleri karşılaştırmak biçiminde olmayıp daha çok hadisin metninin içeriğinin uygunluğu açısından yapılabilir. Bu şekilde meseleyi ele aldığımızda Buhârî'nin *Sahîh*'indeki Kitâbu'l-fitene'deki 100'e yakın rivayetin -bunlardan 87 'si mevsul rivayettir- ne kadarı Muslim'in *Sahîh*'inde de yer almaktadır. Buhârî'nin Fiten bölümünde yer alan 19 rivayet, Muslim'in *Sahîh*'inde de yer almaktadır?<sup>517</sup> Buhârî'nin oldukça çok mükerrer olarak zikrettiği rivayetlerden ve rivayetlerin tam metnini bazen sunmamasından ötürü daha fazla bir tetkiki gerektirmektedir. Muslim'in Fiten'inde yer alıp Buhârî'nin eserinin çeşitli bölümlerinde yer alan rivayet sayısı ise 42'dir.<sup>518</sup> Muslim'in *Fiten*'de teferrüd ettiği hadis sayısı oldukça fazladır. Muslim'deki 143 rivayetten -farklı metinlere sahip rivayetler anlamında- 79 tanesi Muslim'in tek kaldığı (teferrüd ettiği) rivayetlerdendir<sup>519</sup> ve bu açıdan Buhârî'ye oranla oldukça fazla fiten içerikli malzeme barındırmaktadır.

Buhârî ve Muslim eserlerinde neden fiten içerikli rivayetlere yer vermişlerdir sorusuna kısaca cevap vermek gerekirse; eserlerinin bütünü düşünüldüğünde, her ikisi de kendisinden önce oluşturulmuş veya kendilerine kadar gelmiş olan bir rivayet kültürü içerisinde yetişmişlerdir. Nasıl Kitâbu'z-Zekât, Hac, Savm gibi konulara dair hadisleri onların eserlerinde görmek beklenilecek bir şeyse, üçüncü hicri asra kadar bir çok konuyla beraber- Kader, Fedâil vb- Fiten içerikli rivayetlerin de Peygamber tarafından sağlam bir şekilde bir sonraki nesle aktarıldığına dair bir inanç erken dönemlerden itibaren hakimdi. Fiten içerikli rivayetlerin Buhârî ve Muslim'de yer alışı amaçları kendisinden önceki eserlerdeki -örneğin Abdurrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Mussannef*'lerinde- yer alışı amacından farklı değildi. Kendileriyle çağdaş bir Nuaym b. Hammâd'ın *Fiten*'indeki kadar çok rivayete eserlerinde yer vermeyişlerinin sebebi, bu tür içerikli rivayetleri tasvip etmediklerinden ziyade, kendilerinin takip ettikleri

<sup>517</sup> Bu sayı Buhârî'nin *Sahîh*'inin yeni tahkikinde belirtilen dipnotlara göredir. Benzer şekilde İbn Hacer, bu sayıyı 21 olarak belirtmektedir. *Fethu'l-Bârî*, XIII, 110.

<sup>518</sup> Bu sayı tespitinde Muslim'in Nevevî şerhine yapılan tahkikli baskısında yapılan dipnotlandırmalardan istifade edilmiştir.

<sup>519</sup> Bu sayının tespitinde de yapılan tahkik de yoğun olarak kullanılan Mizzî'nin *Tuhfetu'l-Eşrâf*'ındaki verilerden istifade edilmiştir. Bkz. Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Muslim b. el-Haccâc*, thk: Halîl Me'mûn Şihâ, Daru'l-Fikr(Beyrût, 1997), XVIII, 212-293.



daha katı bir hadis kabul şartlarıyla alakalıydı. Nitekim Nuaym'ın eserinde olup kendi şartlarına uygun olan -kısaca merfû ve musned olma anlamında- rivayetleri çok rahatlıkla Buhâri ve Muslim'in eserlerinde görebilmekteyiz.

Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*'lerindeki *Kitâbu'l-fiten*le ilgili bu malumatlardan hareketle, her ikisinde de ortak olan ve metin açısından oldukça kısa olan fiten içerikli bir rivayeti tetkik edeceğiz. Buhârî ve Muslim'de yer alan bu rivayet, tüm yönleriyle kendisinden önceki ve sonraki literatürdeki malzeme göz önüne alınarak, geniş bir perspektiften incelenecektir.

Örnek rivayetimize incelemeye başlarken nasıl bir yöntem izleneceği ve fiten içerikli bir rivayet incelenirken ne gibi hususların ele alınması gerektiği üzerinde kısaca durmak gerekecektir.

### III- ÖRNEK RİVAYETİN İSLAM LİTERATÜRÜNDEKİ DURUMU

*" Bir kimse uygun bir şekilde tek bir hadisi değerlendirirken bile, tüm erken dönem İslam geleneğine ait eğilimler ve formlar(yapılar) hakkında genel bir bakış açısına sahip olabilir."( Albrecht Noth, Quellenkritische Studien, Bonn, 1973, s. 24)*

Bir araştırmacı hadis külliyyatında yer alan her hangi bir rivayeti incelemek istediğinde bir dizi tercihlerle karşı karşıya kalacaktır. Her şeyden önce onun sorunu, rivayete yaklaşımındaki metodolojisiyle alakalıdır. Bu tezin ilerleyen bölümlerinde İslâmî araştırmalarda ne gibi metodolojik yaklaşımların ön plana çıktığına dair özellikle batıda gelişen farklı yaklaşımlardan bahsedilecektir. Bu noktada bizim sormak istediğimiz, bir rivayeti/hadisi kendine konu edinen bir araştırmacının ele aldığı malzemenin sınırlarını ne şekilde tayin etmesi gerektiğidir. Son dönem hadis araştırmalarında muayyen(particular/münferid) hadis incelemeleri oldukça ön plana çıkmaktadır.<sup>520</sup> Bir rivayeti seçip detaylı bir şekilde incelemeye girişen araştırmacı, öncelikle bir alan belirleme ihtiyacı duyar. Bu bazen popüler bir soruna dair rivayetleri seçip konu edinmek şeklinde olurken, bazen araştırmacının eğilimine göre fikhî, kelâmî bir konu olabilmekte, bazen de siyer içerikli tarihi bir rivayet cezbedici gelebilmektedir. Araştırmacı ilgisini çeken bir konuyu mu araştırması gerektiği veya geliştirdiği bazı metodolojik kavramları test edebilmek için uygun gördüğü rivayetleri mi ele aldığı çoğu zaman belirginleşmeyen bir husustur.

Muayyen bir konuda rivayet derlemesi İslam geleneğinde kullanıla gelen bir yöntemdir.<sup>521</sup> Her hangi bir konuyla ilgili tüm rivayetleri sergileme çabası İslâmî

<sup>520</sup> Münferid hadis çalışmalarına örnek vermek gerekirse Batıda özellikle M.j.Kister'in makale kapsamındaki çalışmaları (Kister'in hadis çalışmaları ve müstakil rivayet çalışmalarına dair daha fazla bilgi için bkz. Özcan Hıdır, 'İsrail'de Hadis Çalışmaları ve M.J. Kister' *Oryantalizmi Yeniden Okumak*; Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu (Mayıs, 2002 Adapazarı), Neşreden D.İ.B. Ankara, 2003, 275-289), Juynboll, Motzki, David J. Halperin, Ella L. Tasseron gibi araştırmacıların çalışmaları da buna örnek olabilir. Ayrıca ülkemizde de bu tarz çalışmalar yapılmaktadır. Örneğin, İ. H. Ünal'in, 'Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih, Yere Batırılacak Ordu., Rivayeti.' İslâmiyet(1998), C.I, S.2., s.39-51; Mirza Tokpınar, 'Men teşebbeye bi-kavmin fe-hüve minhum, hadisi üzerine bir inceleme', HTD, 2005, C.III, S.2, Yavuz Köktaş, ' Kaderiye ve Mürcie ile ilgili hadislerin Değerlendirilmesi' HTD, 2003, C.I.S.2. Son dönemde münferit rivayetleri incelemeye yönelik doktora tezleri de hazırlanmaktadır. Örnekler için giriş bölümünde kısaca değindiğimiz çalışmalara bakılabilir.

<sup>521</sup> Belirli konulara göre tasnif edilmiş hadis mecmularının ilk örnekleri ve gelişimine dair geniş bilgi için bkz. Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 192-241, özellikle 192-199.

disiplinlerin tüm dallarında yaygın kullanıma sahiptir. Hadis mecmularının ilk oluşum aşamalarında dahi bu belirgin bir şekilde kullanılmıştır. Örneğin, Zühdle ilgili, Salat'la, İman'la ilgili hadisleri bir araya toplama çabası ve ilk büyük hadis mecmualarında rivayetlerin konu başlıklarına/bablara göre ayrılması muayyen rivayetleri toplama çabalarının en güzel örnekleridir.

Günümüz araştırmalarında da benzer yaklaşımı sergileyen çalışmalar vücuda getirilmektedir. Örneğin belirli konulara dair hadis mecmularından seçilen rivayetlerle oluşturulan eserler: Hadislerde Şefa'at, Hadislerde Çocuk Terbiyesi, Hadislerde vb... adlı çalışmalarda bu tür bir çaba gözükmektedir. Bizim burada değinmeye çalıştığımız bu tür araştırmalardan farklı bir yaklaşımdır. Bir rivayeti tüm yönleriyle incelemek isteyen bir araştırmacı öncelikle araştırmaya değer bulduğu muayyen/münferit bir rivayeti belirler. Muayyen/münferit rivayet derken kastetmeye çalıştığımız, herhangi bir hadis mecmuasında karşılaşılan bir senede sahip -senedin yapısı farklılaşabilir merfu, maktu, mürsel gibi- konu/konulardan müteşekkil bir metne sahip rivayettir. Bu rivayet muhtemelen bir çok varyanta sahiptir. Araştırmacı mevcut tüm kaynaklardan rivayetin tüm tariklerini toplar. Bu açıdan fazla tariki olmayan rivayetler bir araştırmacı için fazla cazip gelmeyebilir.

Aslında muayyen/münferid bir rivayeti belirleyip araştırmaya başlamak bir çırpıda yapılan bir ameliye değildir ve içinde bazı sorular barındırır. Ancak çoğu zaman bir hadisteki konuyu sınırlamak mümkün değildir. Bir rivatte bazen birçok konuya değinileceği gibi, dağınık halde serpiştirilmiş metin parçacıklarıyla da karşılaşmaktadır. Bunun nedenini biraz da hadis metinlerinin oluşumunda aramak gerekmektedir. Hadis metinleri statik değil, dinamik bir yapıya sahiptir. Bir hadisin bir çok unsuru farklı metinlerle bölünmüş bir şekilde çok rahatlıkla eserlerde yer alabilmektedir. Bu açıdan belirlenen bir hadisin tüm parçalarını birleştirerek, lafızları farklı, ancak aynı muhtevaya sahip farklı hadisleri ele alınan muayyen bir hadis incelmesine dahil edip etmemek sorun teşkil etmektedir. Bir çok araştırmada, gereksiz şekilde ilgili rivayetle ilişkilendirilen bir çok rivayetin, münferid rivayet çerçevesinde incelendiği gibi, benzer konuyu ihtiva edip ilgili konuyla ilişkilendirilemeyerek araştırma dışında bırakılan rivayetler de olabilmektedir. Daha spesifik olduğu için oldukça sınırlayıcı bir yöntem olarak geniş bir konuya dair rivayeti ele almaktansa-örneğin kaderle, fitnelerle ilgili hadisler denilince bu oldukça çok sayıda rivayeti ele almak ve bir çoğunu da dışarıda bırakmak zorunda kalınacağı bir uğraştır-muayyen/münferid bir rivayeti derinlemesine incelemek daha sınırlayıcıdır ve

araştırmacıya en azından her yönüyle incelenmiş bir rivayet hakkında daha kesin konuşabilme imkanı sağlar.

Bazen metodolojik bir yaklaşımı doğrulamak için de muayyen rivayetler çok sık kullanılır. Örneğin batıda yapılan araştırmalarda rivayetleri tarihlendirme çabasının bir ürünü olarak müşterek raviyi(*common link*) rahatlıkla belirleyebilmek için tariki fazla olan rivayetler seçilmeye çalışılmaktadır.<sup>522</sup>

Bir bütün olarak bakıldığında genelde İslam kitabiyatında, özelde ilgi alanımız olan Hadis külliyatında karşılaştığımız herhangi bir rivayet, hiçbir ön koşul belirlemeden ve herhangi bir metodolojik kaygıyı taşımadan rastgele inceleme konusu yapılabilir mi? Örneğin klasik hadis mecmularında ve öncesinde yer alan bir rivayet-belirttiğimiz şekliyle senedi ve bir konusu/konuları olan rivayet, metin yapısının uzunluğu veya kısalığı, (bazı araştırmacılar tarafından edebî bir değerlendirme için yeterli metinsel detaya sahip olmayan hadisler cazip gelmemektedir) çok tariki olup olmadığına, muhtevasının popüler olup olmadığına bakılmaksızın ele alınmasını engelleyen ne gibi sınırlamalar vardır? Gerçi oluşturulan çoğu hadis mecmuasındaki malzeme bir ön değerlendirmeye tabi tutulmasından dolayı, bir sınırlamayı tabîi olarak yapmaktadır.

Ele alacağımız örnek rivayet oldukça kısa, bir satırlık bir ifadeyi barındırmakta ve erken dönem kaynaklarında dikkati çeken bir rivayet olmamasına karşın meşhur iki hadis musannifi Buhârî ve Muslim'in eserlerinde lafzen aynı, isnad olarak farklı sayılabilecek kanallarla yer almaktadır. İlk görünüşte bir araştırmacı için cazip gelecek bir metin çeşitliliğine ve isnad zenginliğine sahip olmayan rivayetimizi belirttiğimiz tarzda ele aldığımızda, en sıradan bir rivayetten hareketle bile erken dönem Hadis kitabiyatının ve tarihinin gelişim seyri hakkında bazı değerlendirmelere imkan sağlayabilmektedir. Oldukça kısa olan bir ifadeye sahip rivayete sorulması muhtemel tüm sorular sorulacak, geliştirilen tüm metodolojik yaklaşımlar ve araştırma teknikleri uygulanmaya çalışılacaktır. Bu açıdan rivayeti ele almada

<sup>522</sup> Özellikle örnek rivayetimizinde içinde bulunduğu fiten içerikli bir rivayet incelemesinde verimli sonuçların elde edilebilmesi için ne gibi bir yaklaşımın sergilenmesi gerektiğine dair metodolojik bir çalışma için bkz. Görke, "Eschatology, History, and The Common Link: A Study in Methodology", *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (ed. Herbert Berg), Brill, 2003, 187-208. Bu makale ve sunduğu yöntem üçüncü bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

benimsenen seçilmiş bir yöntemden-*eklektik yaklaşım*- ziyade *plüralist bir yaklaşım* sergilenmeye çalışılacaktır. Klasik literatürde yer alan tüm malzeme (Hicri onuncu asra kadar) ulaşılabildiği kadar kullanılacak, daha sonra çağdaş araştırmaların katkıları ve sınırlılıkları belirtmeye çalışılacaktır. Yukarıda belirttiğimiz şekliyle muayyen/münferid bir rivayet ele alınırken onunla alakalı olduğu düşünülebilecek diğer rivayetlerde araştırma kapsamına alınabilir. Biz de incelediğimiz bu rivayette yer alan bir ifadeyi- *A'nâku'l-İbili bi Busrâ (Busrâ'daki develerin boyunları)*- barındıran tüm hadisleri incelemeye aldık.

## A- RİVAYETİN İSNADINA VE METNİNE YÖNELİK İNCELEME

Ele alacağımız rivayet en kısa şekliyle Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*'lerinde şu şekilde geçmektedir:

**"Hicaz bölgesinden bir ateş çıkıp Busrâ'daki develerin boynunu aydınlatıncaya kadar kıyamet vakti gelmez."**

Şimdi bu münferit rivayetle, ondaki ifadeleri barındıran diğer kaynaklardaki *dolaylı* olarak adlandırdığımız rivayetlerin öncelikle isnad ve metin verilerini sunmaya çalışalım. Bir sonraki bölümde ise tüm bu rivayetlerin bir çözümlemesine gidilecektir.<sup>523</sup>

<sup>523</sup> İnceleyeceğimiz rivayeti ele alırken bir rivayetin iki temel parçası olan isnad ve metin üzerindeki verileri sunuş biçimi olarak çeşitli formatlar kullanılabileceğini belirtmemiz gerekir. Tezin içeriği oluşturulurken de bir rivayetin hangi başlıklar altında analize tâbi tutulacağı konusunda farklı birçok isimlendirme üzerinde durulmuştur. Örneğin Rivayetin Form Tahlili derken rivayetin varyantlarının ele alınacağı-veri oluşturma- ve varyantlar arasındaki farkların ele aldığı bir başlık düşünülmüştür. Yine bu başlığın akabinde Rivayetin Üslub Tahlili derken rivayet metnine yönelik veriler ele alınacağı başlıklar düşünülmüştü. Münferid rivayetlere yönelik araştırmalarda rivayetin neresinden başlanıp, ne tür veriler oluşturulacağı genellikle yazarın araştırma üslubuna ve benimsediği metoda göre değişebilmektedir. Ancak iki temel unsur sürekli ön plandadır. Birincisi rivayetin isnadına yönelik verilerin titiz bir şekilde sunulması, diğeri de metnin gerek form gerekse anlam eksenli çalışılması. Daan von Reenen'in canlı varlıkların resimlerinin yapılmasını yasaklayan rivayetleri topluca değerlendirildiği bir çalışmada oldukça detaylı ve son dönem çalışmalarında sıklıkla kullanılan tüm yöntemleri bir rivayet örneği üzerinde oldukça başarılı bir şekilde göstermeye çalışılmıştır. Bir rivayet çalışılırken 4 ana başlık altında rivayetin işlenebileceğini belirten Reenen bunları şu şekilde belirtmiştir ki biz de araştırmamızda benzer yöntemi kullanmaya çalışacağız:

1- Metin İçeriği

2- Metin Formu

## 1- Rivayetin İsnadına Yönelik İnceleme:

Bu başlık altında ele aldığımız rivayetin tariklerine, isnad kümelerine ve buna dair şemalara yer verilecektir. Bu yapılırken inceleyeceğimiz ana rivayet ve benzer içeriği taşıdığı düşündüğümüz tali/dolaylı rivayetlere dair malumatlar ayrı ayrı sunulacaktır.

### a)İsnad Formu:

#### a.a)Birinci grup rivayetler:

1- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق

الإبل ببصرى<sup>524</sup>

Metin formu yukarıdaki şekilde olan rivayetin senedlerindeki ravi dizinleri ve edâ lafızları, yer aldığı kaynaklara göre sıralanacaktır.<sup>525</sup> Daha sonraki bölümlerde yapılacak atıfları kolaylaştırmak için bazı kodlamalar kullanılacaktır. Her gruba ait rivayetlere dair isnadlar numaralandırılırken yer aldığı isnad grubu; S1, S2, S3 vd. şeklinde, alt sayıyla(S1<sub>1</sub>, S3<sub>3</sub> vb.) da o gruptaki rivayetin sıralamasının gösterimi şeklinde olacaktır. Benzer bir rumuzlama, rivayetin metnine yönelik analizde de yapılması düşünülebilir. Ancak verdiğimiz her rumuzun bir isnad ve ona iliştilen bir metne zorunlu olarak işaret etmesi dolayısıyla sadece isnadları rumuzlamakla yetineceğiz. Bazı senedlere ait metinlerin zikredilmediği durumlar da söz konusudur. Bu kısa açıklamadan sonra birinci grupta yer alan rivayete ait isnadları kronolojik şekilde sunalım:

---

3- İsnad İçeriği

4- İsnad Formu

Biz çalışmamızda bu başlıkları ve sırasını değiştirerek kullandık. Reenen bu çalışmasına ve belirttiğimiz hususları görebilmek için bkz. Daan von Reenen, "The Bilderverbot, a New Survey", *Der Islam* 67 (1990), 27-77.

<sup>524</sup> Rivayetin bu formuyla yer aldığı kaynaklar için bkz; Abdurrezzâk, *el-Musannef*(Ma'mer'in Câmî'inde), XI, 376; Abdurrezzâk, *Tefsîr*, II, 375; Nuaym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, II, 632, Buhârî, 92 Fiten, 24(VI,2603\*); Muslim; Fiten, 42 (IV, 2227\*); Ebû Âmir Osmân b. Sa'îd ed-Dânî,*es-Sunenu'l-Vâride fi'l-fiten*, V, 996; İbn Hıbbân, *Sahih*, XV, 253; ed-Dârukutnî, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, IX, 192; el-Hâkim, *el-Mustedrak*, IV, 490; Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Târîhu İsbehân*, I, 183.

<sup>525</sup> İsnadların başındaki rakamlar şemada gösterilecek isnad numaraları ve onların yer aldığı kaynakları gösteren kronolojik bir sıralamadır.

- S1<sub>1</sub>**- *Ahberenâ Abdurrezzâk an Ma'mer ani'z-Zuhrî kâle*.<sup>526</sup>  
 (Abdurrezzâk→Ma'mer→ez-Zuhrî)
- S1<sub>2</sub>**- *Kâle Abdurrezzâk kâle Ma'mer kâle ez-Zuhrî*.<sup>527</sup>  
 (Abdurrezzâk→Ma'mer→ez-Zuhrî)
- S1<sub>3</sub>**- *Haddesenâ Ebu'l-Yemân ahberenâ Şuayb ani'z-Zuhrî kâle Sa'id b. el-Museyyib Ahberenî Ebû Hureyre enne Rasûlallahi kâle*.<sup>528</sup>  
 (Ebu'l-Yemân→Şuayb→Zuhrî→Sa'id b. el-Museyyib→Ebû Hureyre→Peygamber)
- S1<sub>4</sub>**- *Haddesenî Harmele b. Yahyâ ahberenâ ibn Vehb ahberanî Yunus an ibn Şihâb ahberanî ibnu'l-Museyyib enne Ebâ Hureyre ahberahû enne Rasûlellahi kâle*.<sup>529</sup>  
 (Harmele b. Yahyâ→İbn Vehb→Yunus→İbn Şihâb→İbn Museyyib→Ebû Hureyre→Peygamber)
- S1<sub>5</sub>**- *Haddesenî Abdulmelik b. Şuayb b. Leys haddesenâ Ebî an Ceddî haddesenî Ukayl b. Hâlid an ibn Şihâb ennehû kâle, kâle ibn Museyyib Ahberanî Ebû Hureyre enne Rasûlellah kâle*.<sup>530</sup>  
 (Abdulmelik b. Şuayb b. Leys→Şuayb b. Leys→Leys b. Sa'd→Ukayl b. Hâlid←İbn Şihâb→İbn Museyyib→Ebû Hureyre→Peygamber)
- S1<sub>6</sub>**- *Ahberenâ Ali b. Muhammed b. Halef Haddesenâ Muhammed b. Ahmed el-Mervezî Haddesenâ Muhammed b. Yusuf Haddesenâ Muhammed b. İsmâ'il Haddesenâ Ebu'l-Yemân Ahberenâ Şuayb ani'z-Zuhrî kâle Sa'id b. el-Museyyib Ahberenî Ebû Hureyre enne Rasûlellahi kâle*.<sup>531</sup>  
 (Ali b. Muhammed b. Halef→Muhammed b. Ahmed el-Mervezî→Muhammed b. Yusuf→Muhammed b. İsmâ'il→Ebu'l-Yemân→Şuayb→Zuhrî→Sa'id b. el-Museyyib→Ebû Hureyre→Peygamber)
- S1<sub>7</sub>**- *Muhammed b. el-Hasen b. Kuteybe haddesenâ Harmele b. Yahyâ kâle haddesenâ İbn Vehb kâle Ahberenâ Yunus an İbn Şihâb kâle haddesenî Sa'id b. el-Museyyib enne Ebâ Hureyre Ahberahî enne Rasûlellah*.<sup>532</sup>

<sup>526</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef* (Ma'mer'in Câmî'inde), XI, 376; *Tefsîr*, II, 375;

<sup>527</sup> Nuaym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, II, 632.

<sup>528</sup> Buhârî, 92 *Fiten*, 24 (VI,2603\*)

<sup>529</sup> Muslim; *Fiten*, 42, hn:2902 (IV, 2227\*)

<sup>530</sup> Muslim; *Fiten*, 42, hn:2902 (IV, 2227\*)

<sup>531</sup> ed-Dânî, *es-Sunenu'l-Vâride fi'l-fiten*, V, 996.

<sup>532</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 253. (XVIII, 280)

(Muhammed b. el-Hasen→ Harmele b. Yahya→İbn Vehb→Yunus→İbn Şihâb→İbn Museyyib→Ebû Hureyre→Peygamber)

**S1<sub>8</sub>**- *Senâ Abdullah b. Ziyâd senâ Muhammed b. Yahyâ senâ Ebu'l-Yemân senâ Şuayb anî'z-Zuhrî an Sa'id enne Ebâ Hureyre Ahberahû enne'n-Nebiyye kâle:*<sup>533</sup>

(Abdullah b. Ziyâd→Muhammed b. Yahya→Ebu'l-Yemân→Şuayb→Zuhrî→Sa'id→Ebu Hureyre→Peygamber.)

**S1<sub>9</sub>**- *Senâ el-Mutbekî senâ Muhammed b. Azîz haddesenî Selâme b. Ravh an Ukayl kâle: haddesenî İbn Şihâb enne Sa'id b. el-Museyyib ahberahû an Ebî Hureyre enne Rasûlellahi kâle:*<sup>534</sup>

(el-Mutbekî→Muhammed b. Azîz→Selâme b. Ravh→Ukayl→İbn Şihâb→Sa'id b. el-Museyyib→Ebu Hureyre→Peygamber.)

**S1<sub>10</sub>**- *Ahberenâhu Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed el-Bâğdâdî senâ Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc b. Ruşeyden haddesenî Ebî an Ebîhî an Ceddihi an Ukayl an ibn Şihâb enne Sa'id b. el-Museyyib Ahberahû enne Ebâ Hureyre Ahberahû enne Rasûlellah kâle:*<sup>535</sup>

(Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed el-Bâğdâdî→ Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc b. Rişdîn→Ebî→ Ebîhî→ Ceddihi→Ukayl→İbn Şihâb→Sa'id b. el-Museyyib→Ebû Hureyre→Peygamber)

**S1<sub>11</sub>**- *Haddesenâ Muhammed b. İbrahim b. Ali senâ el-Kâdî Ahmed b. Musa b. İsa el-Kazzâz el-Kâsânî bihâ senâ İbrahim b. el-Huseyn el-Hemedânî senâ İbn Ebî Uveys haddesenî Ehî an Suleymân an Muhammed b. Ebî Atîk ve Musa b. Ukbe an ibn Şihâb an Sa'id b. el-Museyyib an Ebî Hureyre enne en-Nebiyye kâle:*<sup>536</sup>

(Muhammed b. İbrahim b. Ali→ el-Kâdî Ahmed b. Musa b. İsa el-Kazzâz el-Kâsânî→ İbrahim b. el-Huseyn el-Hemedânî→ İbn Ebî Uveys→ Ehî→Suleymân

<sup>533</sup> ed-Dârukutnî, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, IX, 192. Aynı rivayeti bir başka kere de Ebu'l Yemân'in Ebû Hureyre'yi zikretmeden de rivayet ettiğine işaret eder.

<sup>534</sup> ed-Dârukutnî, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, IX, 193.

<sup>535</sup> el-Hâkim en-Neysabûrî, *el-Mustedrak*, IV, 490.

<sup>536</sup> Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Târîhu İsbehân*, I, 183; Zuhrî'nin iki talebesi Muhammed b. Ebî Atîk ve Musa b. Ukbe'nin rivayetlerine yönelik bu atıf Dârukutnî'nin *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Hadîsi'n-Nebeviyye* (IX, 192)'sinde daha önceden belirtilmiştir. Ayrıca aynı yerde bir diğer talebesi Ubeydullah b. Ebî Ziyâd'dın da Zuhrî'den bu hadisi naklettiğine işaret edilmektedir. Ancak Dârukutnî, yaptığı atıflarda senede yer alan Zuhrî'nin talebelerinin üstündeki ravilere yönelik bir malumat sunmadığı için biz onu oluşturduğumuz şemada gösteremedik.



→ Muhammed b. Ebî Atîk ve Musa b. Ukbe→ İbn Şihâb→Sa'îd b. el-Museyyib→Ebû Hureyre→Peygamber)

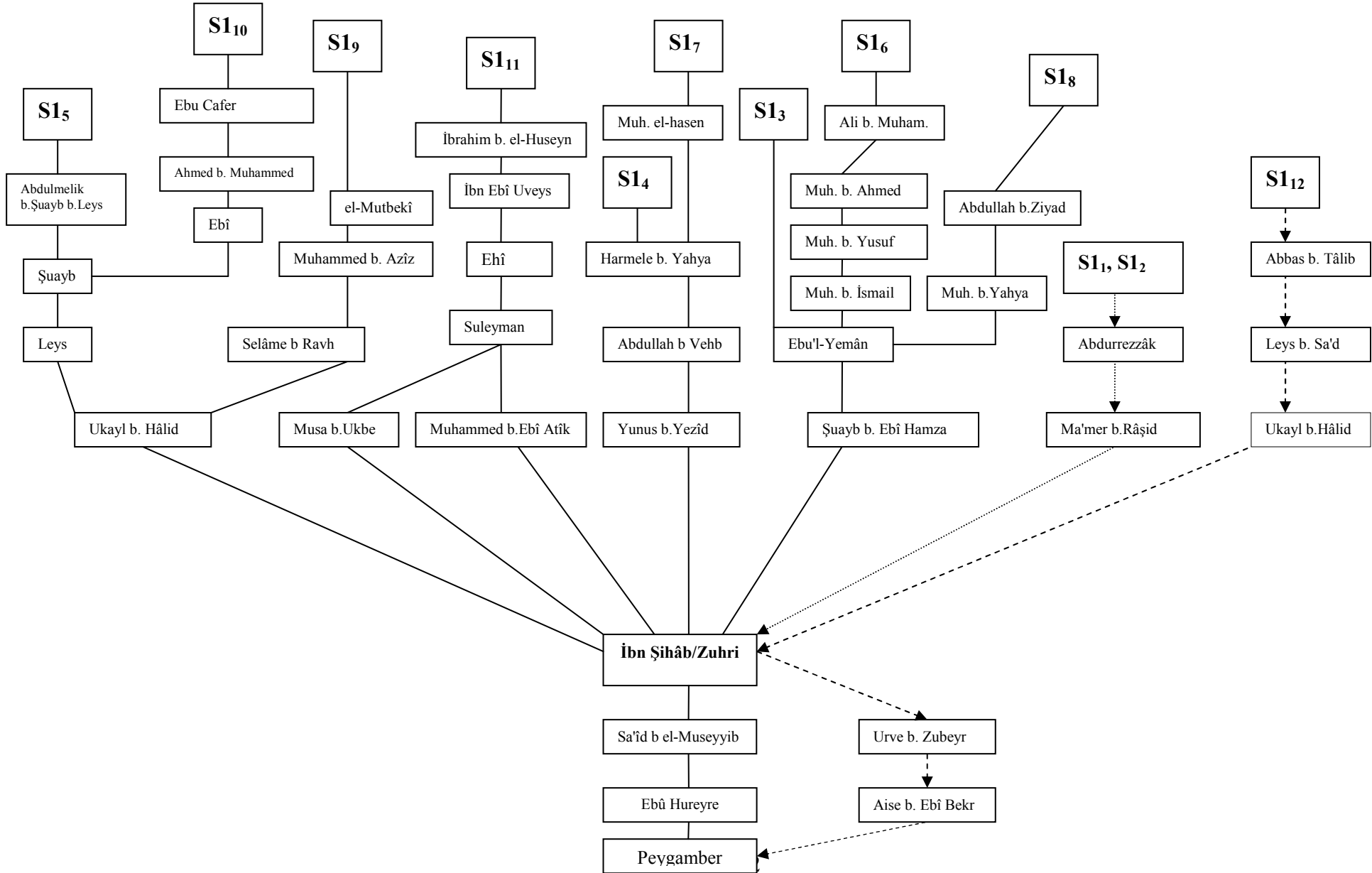
**S1<sub>12</sub>**- *Ravâhu Abbâs b. Tâlib Ebû Amr an el-Leys an Ukayl an İbn Şihâb an Urve an Âişe*<sup>537</sup>

(Abbâs b. Tâlib Ebû Amr→Leys→Ukayl→İbn Şihâb→Urve→Aişe.)

Metnini sunduğumuz yukarıdaki rivayete dair bu 12 isnad kalıbına dair isnad kümesi aşağıdaki şekilde(Şekil -1-)oluşturulabilir:

---

<sup>537</sup> ed-Dârukutnî, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, IX, 192, Bu rivayet bu senediyle sadece Dârukutnî'de yer almakta ve kendisi de Sa'îd b. el-Museyyib'in rivayetinin *mahfûz* olduğunu belirtmektedir. Bu rivayetle ilgili bkz.el-Makdisî, *Etrâfu'l-Garîb ve'l-Efrâd*, V/465. Bu hadis ile ilgili olarak Abbâs b. Tâlib'in teferrud ettiği belirtilmektedir.



Şekil -1-

## a.b)İkinci Grup Rivayetler:

ليت شعري متى تخرج نار من قبل الوراق تضيئ لها أعناق الابل ببصري بروكا كضوء النهار

Bu rivayete dair ravi dizinini şu şekilde belirtebiliriz:

**S2<sub>1</sub>**- *Haddesenâ Muaviye b. Amr an Zâide an el-A'meş an Amr an Abdullah b. el-Hâris an Hubeyb(habîb) b. Cimâz an Ebî Zer Kâle: Kâle Rasûlullah..*<sup>538</sup>.

(Muaviye b. Amr→Zâide→el-A'meş→Amr→Abdullah b. el-Hâris→Hubeyb b. Cimâz→Ebî Zer→Rasûlullah)

**S2<sub>2</sub>**- *Haddesenâ Abdullah haddesenî Ebî senâ Vehb b. Cerîr senâ Ebî Kâle semi'tu el-A'meş yuhaddisu an Amr b. Murre an Abdullah b. el-Hars an Hubeyb b. Cimâz an Ebî Zer kâle: akbelnâ.*<sup>539</sup>

(Abdullah→Ebî(Ahmed b. Hanbel)→Vehb b. Cerîr→Ebî←A'meş→Amr b. Murre→Abdullah b. el-Hars→Hubeyb b. Cimâz→Ebû Zer)

**S2<sub>3</sub>**- *Haddesenâ İbn Ebî Şeybe kâle haddesenâ Muaviye b. Amr an Zâide an el-A'meş an Amr b. Murre an Abdullah b. el-Hâris el-Bekrî an Hubeyb b. Hammâd an Ebî Zer kâle: kunnâ mea' Rasûlillahi...*<sup>540</sup>

(İbn Ebî Şeybe→Muaviye b. Amr→ Zâide→el-A'meş→ Amr b. Murre →Abdullah b. el-Hars el-Bekrî→Hubeyb b. Hammâd(bu aslında Cimâz'dır, ancak yanlış okuyuşlar metni bu şekle dönüştürmüş gibi)→Ebî Zerr→ Rasûlullâh)

Ebu Zerr rivayetinin yukarıda belirttiğimiz ibaresinin yer aldığı daha geniş içerikli bir metin formuna ait rivayet zincirleri de aşağıdaki şekilde iki rivayet tek bir isnad şemasında gösterilebilir.

**S2<sub>4</sub>**- *Haddesenâ Ebû Hâlid el-Ahmer an Amr b. Kays an Racul an Ebû Zerr kâle: Akbela...*<sup>541</sup>

<sup>538</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII,471(hn:37319), VIII, 624.

<sup>539</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, (thk:Şuayb Arnavûd), XXXV, 216(hn:21290), Ayrıca *Musned* V, 144; Bu rivayette İbn Ebî Şeybe'deki rivayetin aynısını sunuyor ve metni tekrar zikretmeksizin sadece "fezekera ma'nâhû" ifadesine yer veriyor.

<sup>540</sup> Ebû Zeyd İbn Şebbe(ö.262), *Ahbâru'l-Medîne*, I, 169; Bu rivayeti İbn Ebî Şeybe'den alan en-Numeyrî'nin İbn Şeybe'nin bu kanallı rivayetin farklı bir metni aktarmaktadır. İbn Şebbe'nin metni İbn Şeybe'de farklı bir isnadla mevcuttur, ancak İbn Şeybenin yukarıdaki kısa metin formatlı biçimi uzun formatlı rivayetle karıştırılarak sunulmuş gibidir. Ahmed'in de Muaviye b. Amr kanallı rivayet zincirini zikredip metnini zikretmeyerek aynı manada demesi bu kısa metne atf olarak anlaşılabilir.

<sup>541</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII,471(hn:37315). Bu hadisin isnadına yönelik değerlendirme için bkz. Dârekutnî, İlel, VI, 238.

(Ebû Hâlid el-Ahmer→Amr b. Kays →Racul→Ebû Zerr)

**S2<sub>5</sub>**- *Haddesenâ Abdullah haddesenî Ebî senâ Muaviye b. Amr senâ Zâide an el-A'meş an Amr b. Murre an Abdullah b. el-Hars el-Bekrî an Hubeyb. Cimâz an Ebî Zer kâle: kunnâ mea Rasulillâh..*<sup>542</sup>

( Abdullah→Ebî→Muaviye b. Amr→ Zâide→el-A'meş→ Amr b. Murre →Abdullah b. el-Hars el-Bekrî→Hubeyb b. Cimâz→Ebî Zer→ Rasûlullâh)

**S2<sub>6</sub>**- *Haddesenâ Muhammed b. Ma'mer kâle nâ Vehb b. Cerîr←kâle←nâ Ebî kâle←Semi'tu el-A'meş an yuhaddisu an Amr b. Murre an Abdullah b. el-Hâris an Hubeyb b. Cimâz an Ebû Zer kâle: Akbelnâ...*<sup>543</sup>

(Muhammed b. Ma'mer → Vehb b. Cerîr→ Ebî →A'meş →Amr b. Murre →Abdullah b. el-Hâris→ Hubeyb b. Cimâz→Ebû Zer)

**S2<sub>7</sub>**- *Ahberenâ Muhammed b. Tâhir b. Ebî ed-Dumeyk bi Bağdâd kâle: Haddesenâ Ali b. el-Medîni kâle haddesenâ Vehb b. Cerîr kâle: haddesenâ Ebî kâle: semi'tu el-A'meş yuhaddisu an Amr b. Murre an Abdullah b. el-Hâris an Hubeyb b. Cimâz an Ebû Zer kâle: Akbelnâ...*<sup>544</sup>

(Muhammed b. Tâhr b. Ebî ed-Dumeyk → Ali b. el-Medîni→ A'meş →Amr b. Murre →Abdullah b. el-Hâris→ Hubeyb b. Cimâz→Ebû Zer)

**S2<sub>8</sub>**- *Haddesenâ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kûb senâ el-Hasen b. Ali el-Âmirî senâ Ebû Usâme haddesenî Zâide kâle semi'tu el-A'meş yuhaddisu an Amr b. Murre an Abdullah b. el-Hâris an Hubeyb b. Hammâd(Cimâz) an Ebî Zerr kâle: Kunnâ mea en-Nebiyy..*<sup>545</sup>

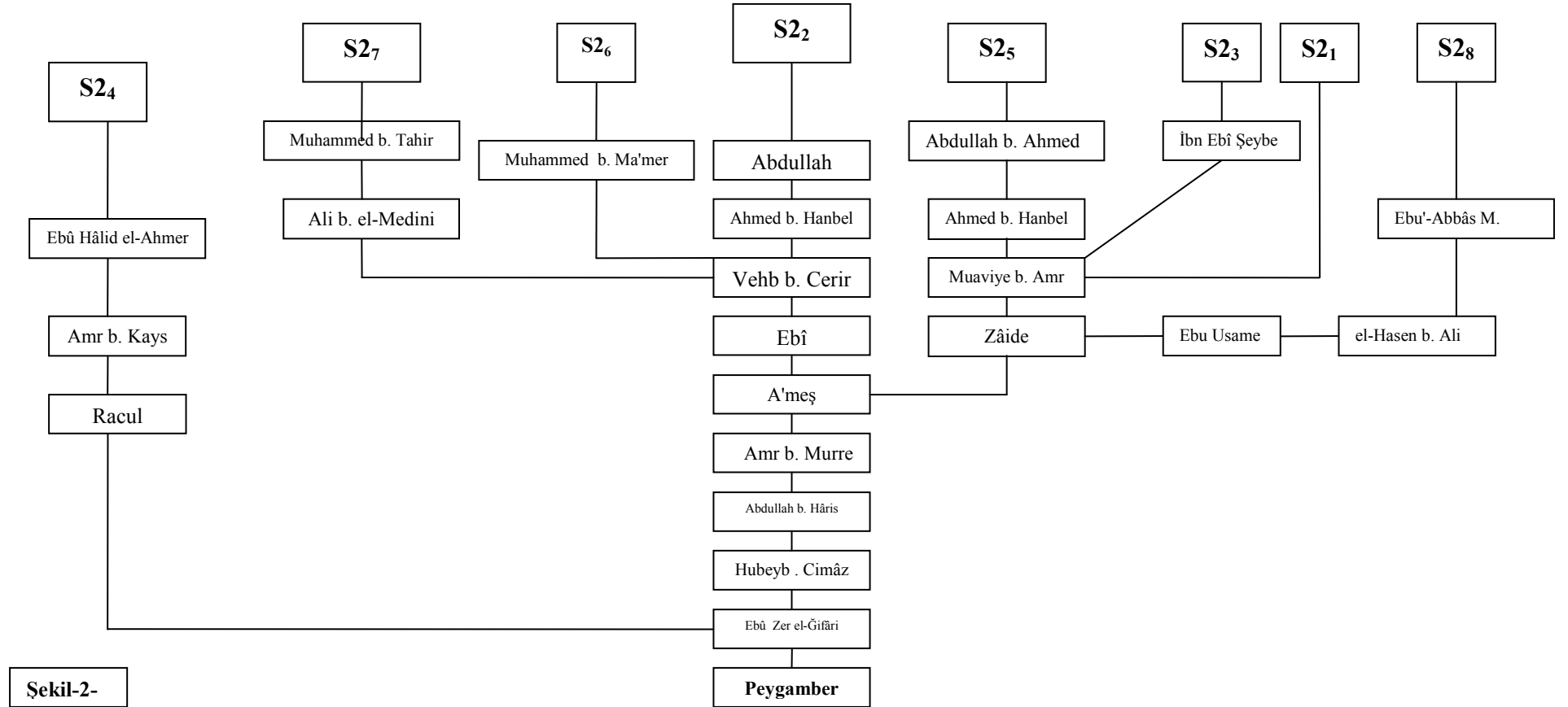
(Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kub →el-Hasen b. Ali → Ebû Usâme→Zâide→A'meş→Amr b. Murre→Abdullah b. el-Hâris→Hubeyb b. Cimâz→Ebû Zerr)

<sup>542</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, (thk:Şuayb Arnavûd), XXXV, 216(hn:21289), Ayrıca *Musned* V, 144; Bu rivayette bu kısa metnin öncesinde yer alan ilave lafızlarda yer almaktadır.

<sup>543</sup> Ebû Bekr el-Bezzâr, *Musned*, 9, 424.

<sup>544</sup> İbn Hıbbân, *Sahîh*, 15, 255.

<sup>545</sup> el-Hâkim, *el-Mustedrak*, IV, 489.



### a.c) Üçüncü Grup Rivayetler

رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من واد ذكر اسمه من أودية بني سليم بالحجاز تضيء منها أعناق الإبل ببصرى

Benzer ifadeleri barındırmasına rağmen bazı farklılıkları içeren bu rivayet birinci grup rivayetlerin içinde de düşünülebilir; ancak sened yönünden oldukça farklılık arz ettiği için ayrı bir başlıkta zikretmek daha uygun gözükmektedir. Metnin senedleri şu şekildedir:

**S3<sub>1</sub>**- *Haddesenâ Ebû Sa'îd Abdurrahman b. İbrahim haddesenâ İbn Ebî Fudeyk an Musa b. Yakub an Omer b. Saîd an İbn Şihâb an Ebî Bekr haddesenâ Muhammed b. Amr b. Hazm an Ebîhi an Omer kâle semi'tu Rasûlallah.*<sup>546</sup>

(Ebû Sa'îd Abdurrahman b. İbrahim→Musa b. Yakub→Ömer b. Sa'îd→İbn Şihâb→Ebî Bekr b. Hazm→Ömer→Peygamber)

**S3<sub>2</sub>**- *Kâle Duhaym haddesenâ İbn Ebi'l-Fudeyk an Mûsa b. Ya'kûb ez-Zeme'î an Omer b. Sa'îd an İbn Şihâb an Ebî Bekr b. Hazm an Ebîhi an Omer semi'tu en-Nebiyye(s.a).*<sup>547</sup>

(Duhaym (Ebû Sa'îd)→İbn Ebi'l-Fudeyk→Musa b. Yakub→Ömer b. Sa'îd→İbn Şihâb→Ebî Bekr b. Hazm→Ömer→Peygamber)

**S3<sub>3</sub>**- *Kâle İbrâhim b. Hamza nâ Abdulaziz b. Muhammed an İbn Ehi'z-Zuhrî an Ebû Bekr an Raculin min Ashâbi'n-Nebî (s.a)*<sup>548</sup>

(İbrahim b. Hamza→Abdulaziz b. Muhammed →İbn ahi'z-Zuhrî→Ebû Bekr→Racul→Peygamber)

**S3<sub>4</sub>**- *Kâle Abdullah b. Sâlih haddesenâ Leys kâle haddesenâ Yunus an İbn Şihâb an Ebî Bekr b. Hazm an raculin min Ashâbi'n-Nebî(s.a) kâle.*<sup>549</sup>

(Abdullah b. Salih→Leys←Yunus→İbn Şihâb→Ebu Bekir b. Hazm→Racul→Peygamber.)

<sup>546</sup> Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Tarih*, I, 190.

حدثنا أبو سعيد عبد الرحمن بن إبراهيم حدثنا ابن أبي فديك عن موسى بن يعقوب عن عمر بن سعيد عن ابن شهاب عن أبي بكر حدثنا محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن عمر قال سمعت رسول الله يقول لا تقوم الساعة حتى يسيل واد من أودية الحجاز بالنار تضيء لها أعناق الإبل ببصري

<sup>547</sup> Buhârî, *Kunâ*, 10.

<sup>548</sup> Buhârî, *Kunâ*, 10.

<sup>549</sup> Buhârî, *Kunâ*, 10.

**S3<sub>5</sub>-** *Senâ Ahmed b. Âmir b. Ma'mer ed-Dimeşkî senâ Duhaym senâ İbn Ebi'l-Fudeyk an Mûsa b. Ya'kûb ez-Zeme'î an Omer b. Sa'id an İbn Şihâb an Ebî Bekr b. Hazm an Ebîhi an Omer b. el-Hattâb an Nebiyi(s.a)*<sup>550</sup>

(Ahmed b. Âmir→ Duhaym→İbn Ebi'l-Fudeyk→Musa b. Yakub→Ömer b. Sa'id→İbn Şihâb→Ebî Bekr b. Hazm→Ömer b. el-Hattâb→Peygamber)

**S3<sub>6</sub>-** *Ahberenâ Ahmed b. İbrahim el-Mekkî haddesenâ Muhammed b. er-Rebî' el-Ceyzî haddesenâ Selâme b. Ravh an ammihi Ukayl b. Hâlid kâle: kâle İbn Şihâb haddesenî Ebû b. Bekr b. Hazm an raculin min Ashâbi'r-Rasûlillaâh(s.a) kâle:*<sup>551</sup>

(Ahmed b. İbrâhim→Muhammed b. Rabî'→Selâme b. Ravh→Ukayl b. Hâlid→İbn Şihâb→Ebû Bekr b. Hazm→Racul→Peygamber.)

**a.d)Dördüncü Grup Rivayet:**

**1** يوشك أن تخرج نار تضيء أعناق الإبل ببصرى تسير سير بطيئة الإبل تسير النهار وتقيم الليل تغدو وتروح يقال غدت النار

أيها الناس فاغدوا قالت النار أيها الناس فقلوا راحت أيها الناس فروحوا من أدر كنه أكلته

**2** يوشك نار تخرج باليمن تسوق الناس إلى الشام تغدوا إذا غدوا وتقبل إذا قالوا وتروح إذا راحوا تضيء منها أعناق الإبل

ببصرى فإذا سمعت ذلك فاخرجوا إلى الشام

**3** قال تخرج نار من اليمن تسوق الناس تغدو وتروح وتريح

**4** تخرج نار من مشارق الأرض تسوق الناس إلى مغاربها تسوق الناس سوق البرق الكسير تقبل معهم إذا قالوا وتبيت معهم إذا

باتوا وتأكل من تخلف

Bu grupta yer alan rivayetlerdeki bazı metinler iyice gelişmiş durumda olup, isnad formu şu şekildedir.

**S4<sub>1</sub>-** *Haddesenâ Muhammed b. Ebân el-Esbehânî senâ el-Kâsım b. Muhammed b. Abbâs el-Muhellebî senâ Ebû Âsım senâ Abdulhamid b. Ca'fer senâ İsa b. Ali el-Ensârî an Râfi' b. Buşeyr es-Sulemî an Ebîhi ani'n-Nebi (s.a)*<sup>552</sup>

(Muhammed b. Ebân→ el-Kâsım b. Muhammed→Ebû Âsım→Abdulhamîd b. Ca'fer→İsa b. Ali→Râfi' b. Buşeyr→Buşeyr es-Sulemî→Peygamber)

<sup>550</sup> İbn Adiyy, *el-Kâmil fî duâfâi'r-ricâl*, V, 62. (Keşfu'l-hafâ'da yanlışlıkla bu metine muttefekun aleyh diyor. II, 351)

<sup>551</sup> Dâni, *es-Sunenu'l-vâride fî'l-fiten*, V, 995.

<sup>552</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, II, 42; Bu rivayetle ilgili olarak İbn Abdilber, Buşeyr(Buseyr) es-Sulemî'yi ele alırken bu rivayete önce kısa daha sonra bu uzun formuyla eserinde iki defa zikrediyor ve oğlu Râfi'den gelen yukarıdaki rivayeti sadece oğluna dayanan bir senedle belirtiyor. el-İstî'âb, I, 251,257.

S4<sub>2</sub>- *Haddesenâ İbn Vehb an Ubeydullah b. Ömer an Nâfi an İbn Ömer an Ka'b kâle*.<sup>553</sup>

( İbn Vehb→Ubeydullah b. Ömer→Nâfi→İbn Ömer→Ka'b)

S4<sub>3</sub>– Ahberenâ Abdurrezzâk an Ma'mer an Tâvus an Ebîhi kâle.<sup>554</sup>

S4<sub>4</sub>– Ahberenâ Abdurrezzâk an Ma'mer an Katâde yervîhi kâle.<sup>555</sup> (bkz. Şekil-4-)

#### a.e)Beşinci Grup Rivayetler:

1 أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة يسأل عن الحبشي سيل قال فمر بأبي أعراي وهو في داره فقال أين أهلك قال بحش سيل قال فأخذ نعله وثوبه فانطلق به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هذا من حبش سيل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أين تركت أهلك فقال بحش سيل فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أخرج إلى أهلك فإنه لا تقوم الساعة حتى يخرج منه نار مثل أعناق الإبل تضىء منه قال حسبته قال ببصرى

2 سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثنا ما قدم فقال : ( أين حبس سيل ؟ ) قلنا لا ندري فمر بي رجل من بني سليم فقلت من أين جئت ؟ قال : من حبس سيل فدعوت نعلي فانحدرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله انك سألتنا عن حبس سيل فقلنا لا علم لنا به و انه مر بي هذا الرجل فسألته فزعم ان به أهله فسأله رسول الله فقال : ( أين أهلك ؟ ) فقال بحس سيل فقال : ( اخرج أهلك منها فقد يوشك أن يخرج منه نار يضىء أعناق الإبل ببصرى

3 سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « أين حبس سيل ؟ قلنا : لا ندري ، فمر رجل من بني سليم ، قلت : من أين جئت ؟ قال : من حبس سيل قال : فدعوت بنعلي ، وانحدرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله ، هذا الرجل منه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أين أهلك » قال : بحس سيل قال : « أخرج أهلك منه ، فإنه يوشك أن يخرج منه نار تضىء أعناق الإبل ببصرى »

4 قال : سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثنا ما قدم فقال : أين حبس سيل ؟ قلنا : لا ندري فمر بي رجل من بني سليم فقلت : من أين جئت ؟ فقال : من حبس سيل فدعوت بنعلي فانحدرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت : يا رسول الله سألتنا عن حبس سيل و إنه لم يكن لنا به علم و أنه مر بي هذا الرجل فسألته فزعم أن به أهله فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أين أهلك ؟ قال : بحس سيل فقال : أخر أهلك فإنه يوشك أن يخرج منه نار تضىء أعناق الإبل ببصرى

<sup>553</sup> Nuaym b. Hammâd, *Fiten*, II,628 (Kâhire: Sumeyr Emîr ez-Zuheyri tahkiki), 1412; Ancak muhakkik isnaddaki Ubeydullah'ı Abdullah b. Ömer şeklinde kaydetmiştir. Görünen o ki b yanlış bir okumadır ve eserin farklı bir tahkikinde Ubeydullah şeklinde okunmuştur. Bkz. *Fiten*(Kahire:tahk:Eymen Muhammed Arefe, ts) s.460

<sup>554</sup> Abdurrezzâk, *Musannef* (Ma'mer, *Câmi'*), XI, 376.(hn.20788)

<sup>555</sup> Abdurrezzâk, *Musannef* (Ma'mer, *Câmi'*), XI, 376.(hn.20789)



Bu grupta yer alan üç rivayet oldukça gelişmiş bir formuyla, hemen hemen aynı üç sened fakat, metin farklılıklarıyla yer almaktadır. Son iki sened son metni hemen hemen aynen tekrarlamaktadır. Senedler ve yer aldığı kaynaklar şu şekildedir:

**S5<sub>1</sub>**- *Haddesenâ Ya'kub b. Humeyd nâ Eyyûb b. Abdillâh an Amr b. Bilâl b. Belîl an İbrâhîm b. İsmâîl b. Mucemmi' an Abdullâh b. Ebî Bekr an Ebîhî an Ebi'l-Beddâh b. Âsım b. Adîyy an Ebîhi ennehu semi'a Rasûlellâh.*<sup>556</sup>

(Ya'kub b. Humeyd→Eyyûb b. Abdillâh→Amr b. Bilâl→İbrâhîm b. İsmail b. Mucemmi'→Abdullâh b. Ebî Bekr→Ebîhî(Ebû Bekr b. Amr b. Hazm)→Ebu'l-Beddâh→Ebîhi(Âsım b. Adîyy)→Peygamber)

**S5<sub>2</sub>**- *Haddesenâ Ali b. el-Mubârek es-San'ânî senâ İsmâîl b. Mucemmi' an Abdillâh b. Ebî Bekr b. Amr b. Hazm an Ebîhî kâle: haddesenî Ebi'l-Bedâh b. Âsım b. Adîyy el-Ensârî an Ebîhi ennehû kâle: seelnâ Rasûlellâh.*<sup>557</sup>

(Ali b. el-Mubârek→İsmail b. Mucemmi'→Abdullâh b. Ebî Bekr→Ebîhî(Ebû Bekr b. Amr b. Hazm)→Ebu'l-Beddâh→Ebîhi(Âsım b. Adîyy)→Peygamber)

**S5<sub>3</sub>**. *Haddesenâ Bişr b. Mûsa nâ İsmail b. İdrîs nâ İbâye b. Bekr b. Ebî Leylâ el-Mâzinî an İbrahim b. İsmâîl b. Mucemmi' an Abdullâh b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm kâle: Haddesenî Ebu'l-Bidâh b. Âsım b. Adiy el-Ensârî an Ebîhi Âsım ennehû kâle:*<sup>558</sup>

(Bişr b. Mûsa→İsmail b. İdrîs→İbâye b. Bekr b. Ebî Leylâ el-Mâzinî→İbrahim b. İsmâîl b. Mucemmi'→Abdullâh b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm→Ebu'l-Beddâh b. Âsım b. Adiy el-Ensârî→Ebîhi Âsım)

**S5<sub>4</sub>**- *Haddesenâhu Ebû Bekr b. İshâk enbee el-Abbâs b. el-Fadl senâ İsmâîl b. Ebî Uveys haddesenâ İbâye b. Bekr b. Ebî Leylâ el-Muzenî an İbrahim b. İsmâîl b. Mucemmi' an Abdullâh b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm kâle: Haddesenî Ebu'l-Bidâh b. Âsım b. Adiy el-Ensârî an Ebîhi ennehû kâle.*<sup>559</sup>

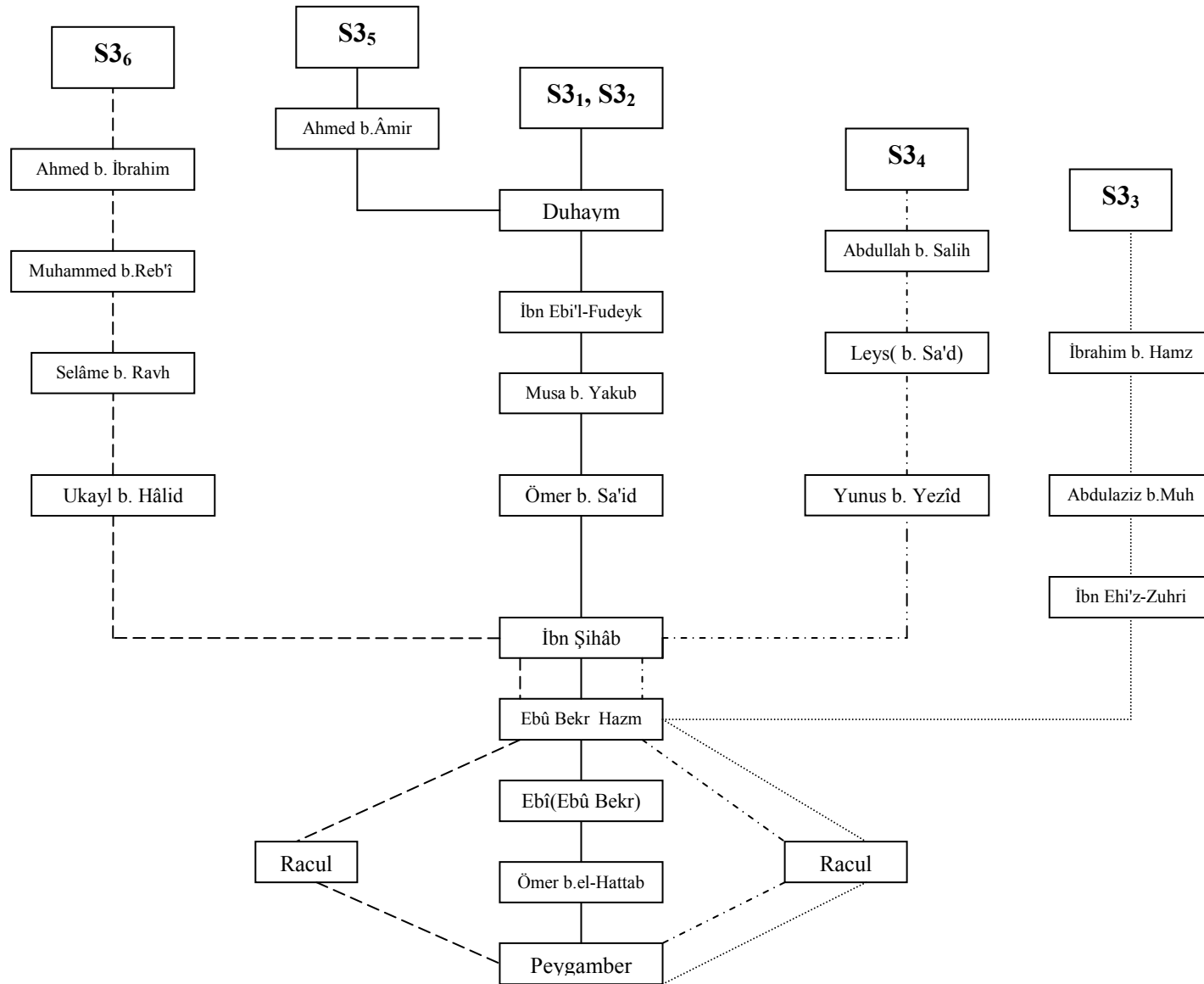
(Ebû Bekr b. İshâk→el-Abbâs b. el-Fadl→İsmail b. Ebî Uveys→İbâye b. Bekr b. Ebî Leylâ el-Mâzinî→İbrahim b. İsmâîl b. Mucemmi'→Abdullâh b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm→Ebu'l-Beddâh b. Âsım b. Adiy el-Ensârî→Ebîhi)

<sup>556</sup> Ebû Bekr eş-Seybânî (ö.287), *el-Âhâd ve'l-mesânî*, IV, 7.

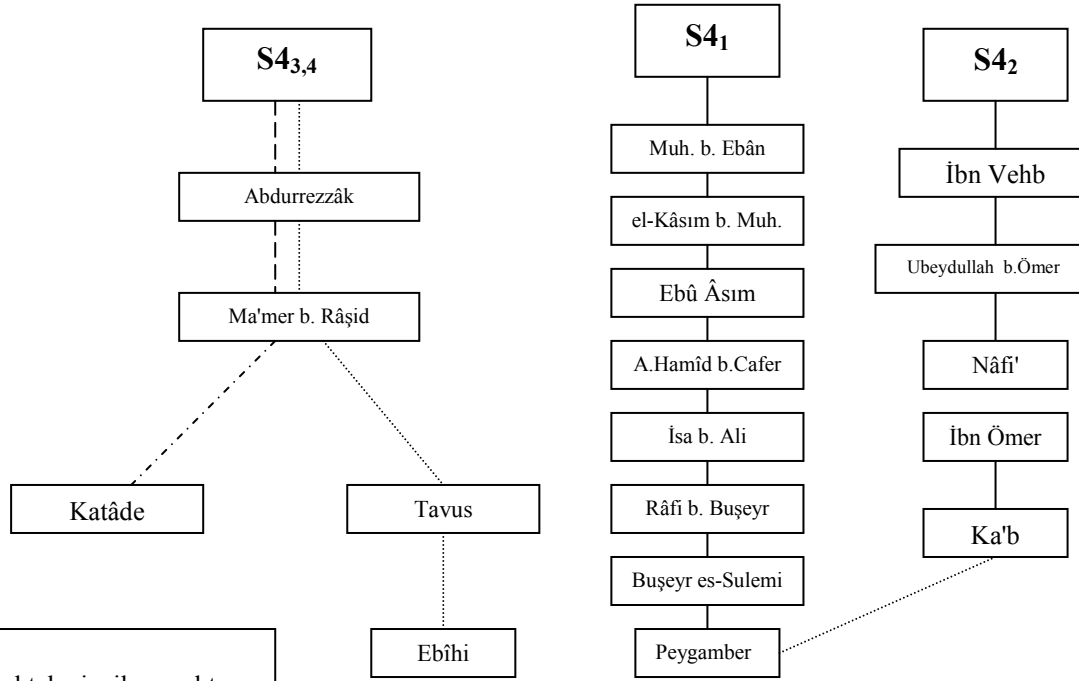
<sup>557</sup> Taberânî, *el-Mucemu'l-kebîr*, XVII, 173.

<sup>558</sup> İbn Kâni', *Mu'cemu's-Sahâbe*, XII, 4141(hn.1461).

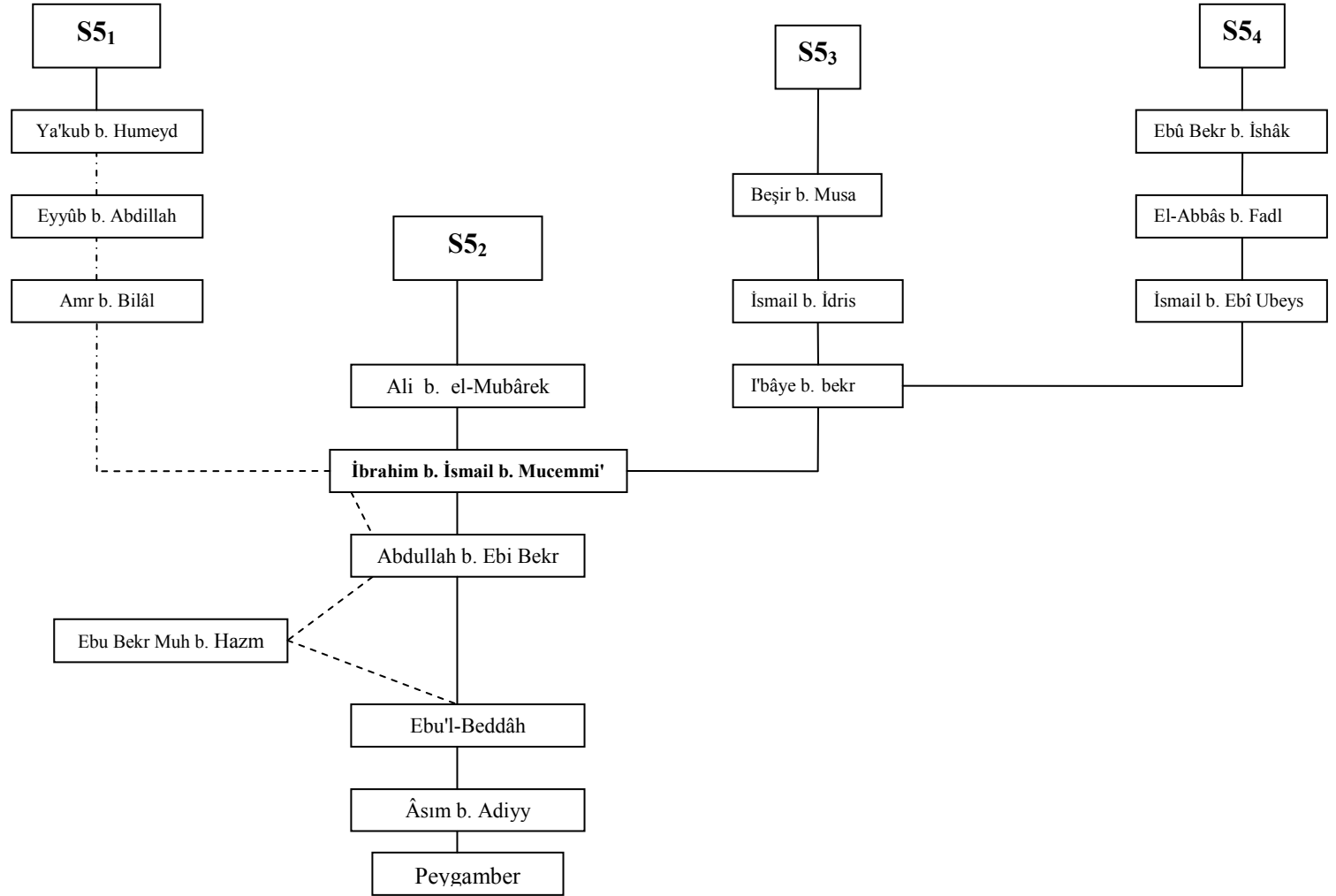
<sup>559</sup> el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *Mustedrak*, IV, 490.



Sekil-3-



**Şekil-4-**  
Kesik ve noktalı çizgiler maktu  
rivayet kanallarını ifade eder.



Sekil-5-

a.f)Altıncı Grup Rivayet:

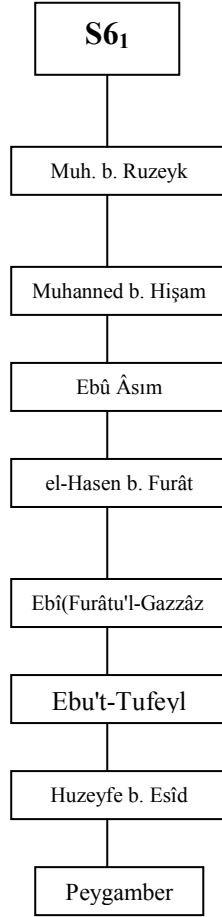
كنا نتحدث في ظل غرفة فأشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم من تلك الغرفة فقال : ما تحدثون ؟ قلنا : نتحدث عن الساعة قال : لا تقوم الساعة حتى تخرج عشر آيات طلوع الشمس من مغربها والدجال والدخان ودابة الأرض وثلاث خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف في جزيرة العرب ويخرج يأجوج ومأجوج وتخرج نار من قعر عدن تحيط بالناس لا يتخلفها أحد تسوقهم إلى أرض الحشر فتقيم حتى يقضوا حوائجهم ثم تحرك بهم فترحلهم قال وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من رومان أو ركوبة يضيء منها أعناق الإبل ببصرى

Bu rivayette en kısa versiyonuyla incelemeye başladığımız yukarıda altı çizili ifadenin oldukça uzun ve bir başka rivayete ziyade yapılmış bir formuyla görmekteyiz. Bu açıdan rivayet ayrı bir grupta ele alınmış ve ayrı bir isnad formu çıkarılmıştır.

S6<sub>1</sub>- *Haddesenâ Muhammed b. Ruzeyk b. Câmi' el-Mısrî senâ Muhammed b. Hişâm es-Suddûsî haddesenâ Ebû Âsım an el-Hasen b. Furât haddesenî Ebî kâle sem'itu Ebâ et-Tufeyl: haddesenî Huzeyfe b. Esîd sâhibu'n-Nebî kâle.*<sup>560</sup>

(Muhammed b. Ruzeyk→Muhammed b. Hişâm→Ebû Âsım→el-Hasen b. Furât→Furâtu'l-Kazzâz→Ebu't-Tufeyl→Huzeyfe b. Esîd→Peygamber)

<sup>560</sup> Taberânî, *el-Mucemu'l-kebîr*, III, 172; Bu rivayet sadece sahabî râvi Huzeyfe b. Useyd'in adı zikredilerek ve ilgili metne Kıyamete doğru ortaya çıkacak on alametten biri olarak Hicâz'dan ateş çıkacağına dair birinci grup rivayete gönderme yapılarak IV. Asrın bir alimi olan Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin (ö.355/964) *Kitâbu'l-bed'i ve't-tarih*, (thk: Clément Huart, Paris:1899, II, 212) adlı eserinde de yer almaktadır. Ayrıca bu rivayet aynı isnad zinciriyle yukarıdaki altı çizili kısım olmaksızın bazı değişikliklerle Muslim'in *Sahîh*'inde de (Kitabu'l-fiten, bab 12 hn:2901) zikredilmektedir. Rivayetin metnine yönelik analizlerde bu durum etraflıca ele alınacaktır.



**Sekil-6-**

---

Hicaz bölgesinden bir ateş çıkıp Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanacağına dair gruplayarak isnadlarını yukarıda sunduğumuz altı grup halindeki rivayetlerden sonra *A'nâku'l-ibili bi Busrâ* (benzer şekilde *A'nâku'l-ibil* ve *kusûru Busrâ* gibi ifadelerin yer aldığı rivayetlerde bir dereceye kadar takip edilebilir) ifadesinin yer aldığı ve Hz. Peygamberin doğumuyla ilgili bazı rivayetleri de incelememize dahil etmek, rivayetlerin anlaşılması için faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bundan hareketle ele aldığımız rivayetimize dolaylı bir katkı sağlayacağını düşündüğümüzden incelememizde bu tür rivayetleri *dolaylı rivayetler* şeklinde isimlendirmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

#### a.g) Dolaylı Rivayetler:

أن آمنة بنت وهب قالت لقد علقت به تعني رسول الله فما وجدت له مشقة حتى وضعته فلما فصل مني خرج معه نور  
أضاء له ما بين المشرق إلى المغرب ثم وقع على الأرض معتمدا على يديه ثم أخذ قبضة من تراب فقضبها ورفع رأسه إلى السماء  
وقال بعضهم وقع جاثيا على ركبتيه رافعا رأسه إلى السماء وخرج معه نور أضاءت له قصور الشام وأسواقها حتى رأيت أعناق  
الإبل ببصرى

Bu rivayet farklı metin formlarıyla beraber muteber hadis kaynaklarında fazlaca yer almasına da erken dönem siyer, tarih ve tabakat kitaplarında rastlanılmaktadır. Burada zikredeceğimiz ilk grup isnadlarda "أعناق الإبل ببصرى" ifadesinin yer aldığı senedleri göstermeye çalışacağız.

**D1<sub>1</sub>**- *Ahberenâ Muhammed b. Amr ahberenâ Muhammed b. Abdullah b. Muslim an ez-Zuhrî.*<sup>561</sup>

(Muhammed b. Amr← Muhammed b. Abdillan←ez-Zuhrî)

**D1<sub>2</sub>**- *Haddesenâ Mesrûk b. el-Merzibân el-Kûfî ve el-Hasen b. Hammâd ve nesahtu min hadîsi Mesrûk haddesenâ Yahyâ b. Zekeriyâ b. Zâide haddesenâ Muhammed b. İshâk an Cehm b. Ebî Cehm an Abdullah b. Ca'fer an Hâlîme bint. El-Hâris Ummu Rasulillah.*<sup>562</sup>

<sup>561</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtul-Kubrâ*, I, 102; Aynı kısa formatlı rivayet bir çok rivayet kanalıyla Zuhri kanallı rivayette dahil İbn Asâkir tarafından da zikredilmektedir. Bkz. *Târihu Dimeşk*, III, 79.

<sup>562</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Musned*, XII, 93-97, ifade 97'de; İbn Asâkir'de İbn Ebî Ya'lâ tarikli bir senedle bu uzun rivayete eserinde yer vermektedir. Bkz. *Târihu Dimeşk*, III, 88-91.

(Mesrûk← Yahyâ b. Zekeriya← Muhammed b. İshâk← Cehm b. Ebî Cehm←Halîme bint. el-Hâris.)

**D13-** *Ahberenâ Ahmed b. Alî el-Musennâ haddesenâ Mesrûk b. Zibân haddesenâ Yahya b. Zekeriya b. Ebî Zâide an Muhammed b. İshâk an Cehm b. Ebî Cehm an Abdullah b. Ca'fer an Halîme Ummu Rasulllah..*<sup>563</sup>

(Mesrûk← Yahyâ b. Zekeriya← Muhammed b. İshâk← Cehm b. Ebî Cehm←Halîme bint. el-Hâris.)

Yukarıda yer alan rivayetler için ayrıca bir şema çizmek yerine diğer ana rivayetleri değerlendirilirken bu isnadlara atıflar yapılarak gösterilmeye çalışılacaktır.

Peygamberin doğumuyla ilgili rivayetlerde geçen *A'nâku'l-ibili bî Busrâ* ifadesinin yanı sıra iki ifade de oldukça sık geçmektedir ve Peygamberin hayatına dair bilgiler sunan ilk siyer kitaplarında bu ifadeler daha sıklıkla kullanılmaktadır. Bu ifadeler Peygamberin annesi Âmine'nin doğum esnasında kendisinden bir nur çıktığı ve bununla Şam'daki sarayların/Busrâ'daki sarayların (*kusûru Busrâ*) aydınlandığını belirttiği rivayetlerde yer almaktadır.

### Şam'ın Sarayları:

حدثنا أحمد نا يونس عن ابن اسحاق قال : حدثني جهم بن أبي جهم مولى لامرأة من بني تميم كانت عند الحارث بن حاطب فكان يقال مولى الحارث بن حاطب قال : حدثني من سمع عبد الله بن جعفر بن أبي طالب يقول : حدثت عن حليمة ابنة الحارث = خرج

مني نور أضاءت له قصور الشام

Bu rivayete dair isnad şu şekildedir.

1- *Haddesenâ Ahmed nâ Yunus an İbn İshâk kale: haddesenî Cehm b. Ebî Cehm Mevlâ li imreetin mn benî Temîm kânet inde el-Hâris b. Hâtıb fe kâne yukâlî Mevlâ el-Hâris b. Hâtıb kâle: haddesenî men semia Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib yekûl: haddestu an Halîme ibneti el-Hâris.*<sup>564</sup>

<sup>563</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 244-247(ifade 247'de geçmektedir) oldukça uzun bir rivayet olup İbn Hibbân diğer eserlerinde senedsiz bir şekilde bu kadar uzun olmasa da peygamberin doğumuyla ilgili olarak tüm nakillerin *A'nâku'l-ibili bi Busrâ* ifadesine baz varyantlarında biraz tereddütlü bir ifadeyle de olsa yer vermektedir. İbn Hibbân'ın senedsiz sunduğu diğer eserlerindeki rivayetler için bkz. *es-Sikât*, I, 41; *es-Siretu'n-Nebeviyye fî ahbâri'l-hulefâ*, s. 57

<sup>564</sup> İbn İshâk, *es-Sire*, s.28. Şam'ın saraylarının geçtiği ifade İbn Hişâm'da da geçmektedir. Görünen o ki İbn Hişâm'daki bu rivayet için İbn İshâk'dan alıntıladığı isnad zinciri muhtemelen Busra'nın



### Busrâ'nin Sarayları:

حدثنا أحمد قال : نا يونس بن بكير عن ابن اسحاق قال : حدثني ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم قالوا يا رسول الله أخبرنا عن نفسك فقال : دعوة أبي إبراهيم و بشرى عيسى و رأت أمي حين حملت بي أنه خرج منها نور أضاءت له قصور بصرى من أرض الشام

1- Haddesenâ Ahmed kâle: nâ Yunus b. Bukeyr an İbn İshâk kâle: haddesenî Sevr b. Yezîd an Hâlid b. Mi'dân an Ashâbi'r-Rasûl(s.a) ennehüm kâlu.<sup>565</sup>

### Develerin Boynu:

أعناق الإبل ifadesinin yer aldığı bir başka rivayet fiten içerikli rivayetleri barındıran Nuaym b. Hammâd'ın eserinde yer almaktadır.

أبي هريرة رضي الله عنه قال يحرق حتى تضىء أعناق الإبل ليلا بجسم جدام من نارهم

Bu rivayetin senedi şu şekildedir:

1- Haddesen el-Velîd an İbn Lehîa an Haccâc b. Şeddâd an Ebî Sâlih el-Ğifârî an Ebî Hureyre kâle.<sup>566</sup>

(el-Velîd:←İbn Lehîa← Haccâc b. Şeddâd←Ebî Sâlih el-Gifârî← Ebu Hureyre)

---

sarayları ifadesindeki rivayetin senediyle karışmıştır. İbn Hişâm buradaki senedi *Kusûru Bursâ* ifadesinin yer aldığı rivayette aktarmıştır; İbn Hişâm buradaki senedi *Kusûru Busrâ* ifadesinin yer aldığı rivayette aktarmıştır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 162. Onun Şam'ın Sarayları ifadesini kullandığı rivayetin metin ve senedi için bkz. *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 166.

<sup>565</sup> İbn İshâk, *Sire*, s.28. İbn Hişâm bu isnadı doğrudan İbn İshâk'dan alıntılarken (az önce belirttiğimiz gibi İbn İshâk'da geçtiği şekliyle Bursâ ifadesi yerine Şam ifadesine yer vermiştir) isnad formundaki değişiklikleri takip edebileceğimiz güzel ip uçları sunar. İlginç olması açısından yer alan ifadeyi alıntılalım, Aşağıdaki ifade İbn Hişâm bir ravi ile ilgili tahminini hocasından muhtemelen işitmediği, ancak muhtemel olan bir isme işarette bulunmaktadır.bkz. *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 166

ابن إسحاق : وحدثني ثور بن يزيد عن بعض أهل العلم ولا أحسبه إلا عن خالد بن معدان الكلاعي أن نفرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا أن نفرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا

<sup>566</sup> Nuaym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, II, 440. Bu rivayet yapabildiğimiz tüm taramalarda, diğer kaynakların hiçbirinde rastlayamadık.

#### a.h) Hadramevt'den Çıkacak Ateş:

Bu rivayetlerin dışında ilgili rivayetimizle alakalı olarak her he kadar *A'nâku'l-İbili bi Busrâ* ifadesini içinde barındırmasa da ateşin çıkmasıyla ilgili rivayetlerde dikkati çeken bir rivayete burada yer vermek uygun gözükmemektedir. Bahsettiğimiz rivayet Hadramevt (Hadramût)'ten çıkacak bir ateşi yine bir kıyamet alameti olarak gören hadistir. Bu rivayetin senedi **H1** şeklinde rumuzlanacaktır. Rivayetin isnad formları şu şekildedir:

حدثنا أبو عامر العقدي عن علي بن المبارك عن يحيى قال : حدثني أبو قلابة قال : حدثني سالم بن عبد الله قال : حدثني عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله (ص) : (ستخرج نار قبل يوم القيامة من بحر **حضر موت** ، تحشر الناس ، قالوا : يا رسول الله ! فما تأرمننا ؟ قال : عليكم بالشام)

**H1<sub>1</sub>** *Haddesena Ebû Âmir el-Akdî an Ali b. el-Mubârek an Yahyâ kâle haddesenî Ebû Kılâbe kâle haddesenî Sâlim b. Abdillâh kâle haddesenî Abdullâh b. Omer kâle: kâle Rasûllullâh(S).*<sup>567</sup>

(Ebû Amir el-Akdî→Ali b. el-Mubârek→Yahyâ→Ebû Kılâbe→Sâlim b. Abdullâh→Abdullâh b. Omer→Peygamber)

**H1<sub>2</sub>** *Haddesenâ Abdussamed haddesenâ Ebî haddesenâ el-Huseyn-ya'nî el-Muallim- kâle: kâle lî Yahyâ haddesenî Ebû Kılâbe haddesenî Sâlim b. Abdillâh b. Omer kâle haddesenî Abdullâh b. Omer kâle: Kâle Rasûllullâh(S).*<sup>568</sup>

( Abdussamed→Ebî→Huseyn el-Muallim→Yahyâ→Ebû Kılâbe→Sâlim b. Abdullâh→Abdullâh b. Omer→Peygamber)

**H1<sub>3</sub>** *Haddesenâ Yahyâ b. İshâk haddesenâ Ebân b. Yezîd an Yahya b. Ebî Kesîr an Ebî Kılâbe an Sâlim an Ebîhî enne Rasûlellâh(s) kâle:*<sup>569</sup>

(Yahyâ b. İshâk→Ebân b. Yezîd→Yahyâ b. Ebî Kesîr→Ebû Kılâbe→Sâlim b. Abdullâh→Abdullâh b. Omer→Peygamber)

**H1<sub>4</sub>** *Haddesenâ Hasen b. Musa ve Huseyn b. Muhammed kâlâ: haddesenâ Şeybân anYahyâ an Ebî Kılâbe an Sâlim b. Abdillâh b. Omer an İbn Omer kâle: Kâle Rasûllullâh(S).*<sup>570</sup>

<sup>567</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 624.

<sup>568</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XIII, 173 (hn.6145).

<sup>569</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XII, 399 (hn:5871).

<sup>570</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XII, 30 (hn.5502).

(Hasen b. Musa ve Huseyn b. Muhammed→Şeybân→Yahyâ→Ebû Kılâbe→Sâlim b. Abdullah→Abdullah b. Omer→Peygamber)

**H1<sub>5</sub>** *Haddesenâ Abdumelik b. Amr haddesenâ Ali-ya'nî İbn Mubârek- an Yahya b. Ebî Kesîr haddesenî Ebû Kılâbe haddesenî Sâlim b. Abdillâh haddesenî Abdullah b. Omer kâle: Kâle Rasûlullâh.*<sup>571</sup>

(Abdumelik b. Amr→Ali ibn Mubârek→Yahyâ b. Ebî Kesîr→Ebû Kılâbe→Sâlim b. Abdullah→Abdullah b. Omer→Peygamber)

**H1<sub>6</sub>** *Haddesenâ el-Velîd haddesenâ el-Evzâi enne Yahya b. Ebî Kesîr haddesehû enne Ebâ Kılâbe haddesehû an Sâlim b. Abdillâh an Abdillâh b. Omer kâle: semi'utu Rasûlellâh.*<sup>572</sup>

(el-Velîd→el-Evzâi→Yahyâ b. Ebî Kesîr→Ebû Kılâbe→Sâlim b. Abdullah→Abdullah b. Omer→Peygamber)

**H1<sub>7</sub>** *Haddesenâ Ahmed b. Menî' haddesenâ Huseyn b. Muhammed el-Bağdâdî haddesenâ Şeybân an Yahya b. Ebî Kesîr an Ebî Kılâbe an Sâlim b. Abdillâh b. Omer an Ebîhi kâle:Kâle Rasûlullâh.*<sup>573</sup>

(Ahmed b. Menî'→Huseyn b. Muhammed el-Bağdâdî→Şeybân→Yahyâ→Ebû Kılâbe→Sâlim b. Abdullah→Abdullah b. Omer→Peygamber)

**H1<sub>8</sub>** *Haddesenâ Zuheyr haddesenâ el-Velîd b. Muslim haddesenâ el-Evzâi' haddesenî Yahya b. Ebî Kesîr enne Ebâ Kılâbe haddesehû an Sâlim b. Abdillâh an Abdillâh b. Omer kâle: Semi'tu Rasûlallâh yekûl.*<sup>574</sup>

(Zuheyr→el-Velid b. Muslim→el-Evzâi→Yahyâ b. Ebî Kesîr →Ebû Kılâbe→Sâlim b. Abdullah→Abdullah b. Omer→Peygamber)

**H1<sub>9</sub>** *Ahberenâ Abdullah b. Muhammed b. Muslim haddesenâ Abdurrahmân b. İbrahim haddesenâ el-Velîd b. Muslim haddesenâ el-Evzâi' haddesenî Yahya b. Ebî Kesîr an Ebî Kılâbe an Sâlim b. Abdillâh an Ebîhi kâle: Kâle Rasûlullâh.*<sup>575</sup>

---

<sup>571</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XI, 293(hn.5265).

<sup>572</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, X, 162, (hn. 4634)

<sup>573</sup> Tirmizi, *Sunen*, VIII, 423(hn.2378)

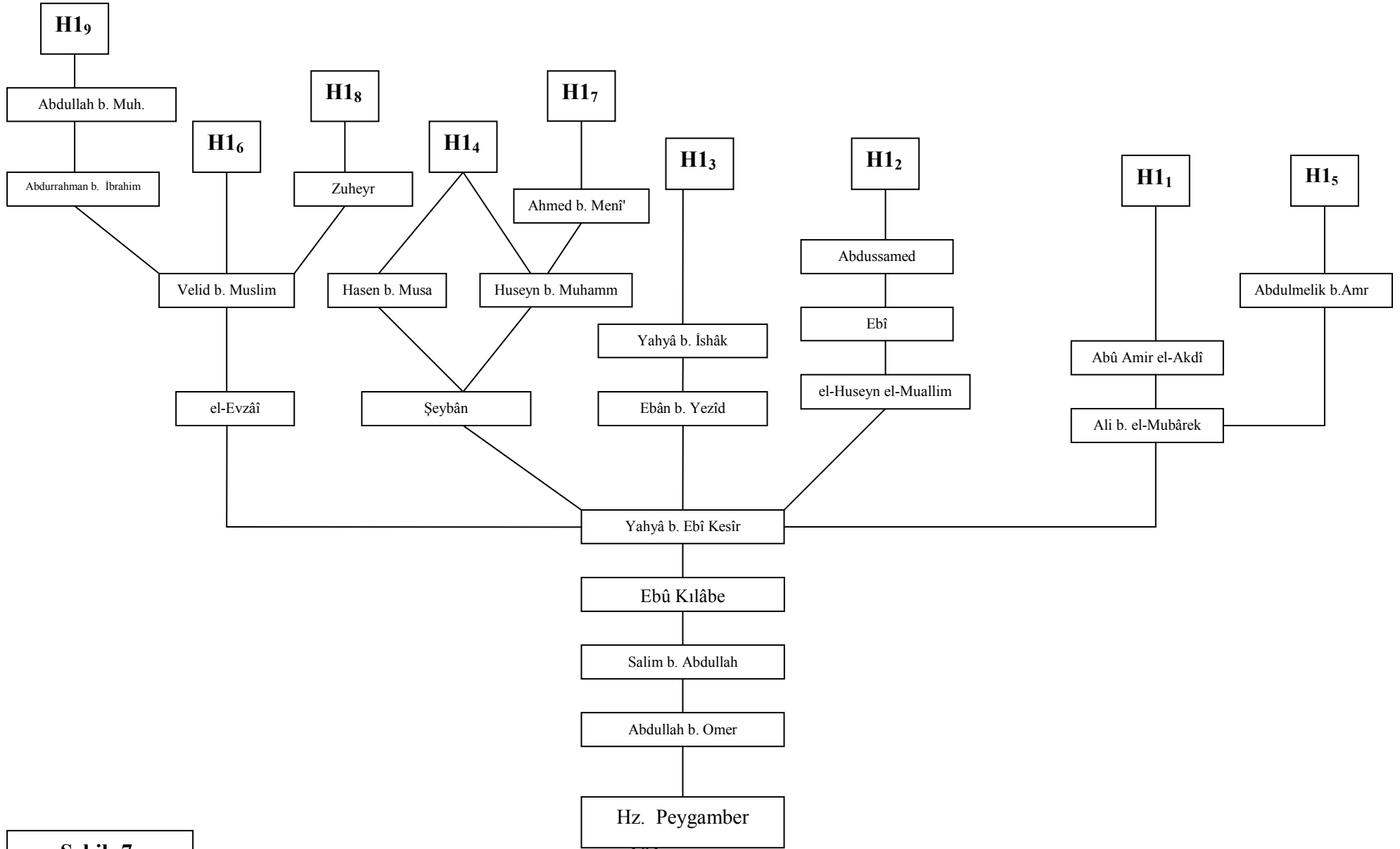
<sup>574</sup> Ebû Ya'lâ el-Mavsîlî, *Musned*, XI, 312(hn.5425)

<sup>575</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, XVI, 278(hn.7303)

(Abdullah b. Muhammed b. Muslim→Abdurrahmân b. İbrahim→el-Velid b. Muslim→el-Evzâî→Yahyâ b. Ebî Kesîr→Sâlim b. Abdullah→Abdullah b. Omer→Peygamber) bkz. Şekil-7-.

Böylece gerek ana rivayetimize gerekse onda yer alan bir ifadeyi aydınlatılabileceğini umduğumuz diğer rivayetlere dair isnad formlarını sunmuş bulunmaktayız. Bunun haricinde Hadramevt'ten çıkacak ateşin yer aldığı rivayeti de tetkikimize ilave etmeyi uygun gördük. Bunu yaparken sadece isnadları ve bunlara dair şemaları sunmaya çalıştık. Burada şu husus tekrar belirtilmelidir ki ilgili rivayetimize dair kaynakları hicri beşinci asra (En geç tarihli kaynaklarımız Dâî ve el-İsbehânî'nin eserleridir) kadar sınırlı tuttuk.<sup>576</sup> Bu bir çalışmanın kaynaklarını sınırlamaktan ziyade hadislerin naklinin gelişimini tamamlamasıyla ilgili bir husustur. Bundan sonra sunulan isnad verilerine dair detaylandırmalar yapılacak ve aralarındaki ilişkilere değinilerek, isnadda yer alan ravilerin gerek isimleri aydınlatılmaya çalışılacaktır. İsnad içeriğini ele alırken bu bölümde kullanılan isnad form rumuzlarına göndermeler yapılacaktır.

<sup>576</sup> Münferit hadis araştırmalarında bir rivayetin yer aldığı kaynakların sınırlanması ve hangi tarihi dilime kadar uzatılacağı, belirtilmesi gereken bir husustur. Bu bir bakıma hangi kaynaklara kadar rivayetin takip edileceğini de göstermektedir. Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodoloji*'sinde bir rivayetin bütün tariklerinin toplanması gerektiği yönündeki işaretine karşın hangi dönemin kaynaklarına kadar bu rivayetin takip edilmesi gerektiği hususunda herhangi bir şey söylememektedir. Bkz. *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 148-149.



Şekil -7-

## **I. B) İsnad İçeriği:**

Bu başlık altında gerek önceki sayfalarda yer verdiğimiz ilgili rivayetimize dair isnad gruplarında yer alan ravilere yönelik değerlendirmeler yapmaya, gerekse isnad zincirinde yer alan bazı hususiyetleri ele almaya çalışacağız. İsnad içeriğinde sunulacak bilgilerin bir çoğu daha sonraki dönemlerde oluşmuş hadis ricaline dair kitaplardan muhtevi olduğundan bu tür veriler, rivayet incelemelerinde doğrudan bir kanıt sağlamak yerine rivayetin kendinden ve yer aldığı eserden elde edilecek izlenimlere ek bir destek gibi algılanabilir. Nitekim isnadın içeriğine yönelik, özellikle de ravilere ait kaynaklarda yer alan mevcut değerlendirmeler, bazı durumlarda birbirinden oldukça farklılaşabilmektedir. Rivayet gruplamalarımıza dair isnadın içeriğine yönelik malumatlar sunulurken öncelikle, o rivayet demetinde ön plana çıkan ravilere yönelik olarak onları takip eden silsileye dikkat çekilecek kilit/anahtar şahsiyetler ve onların altındaki ve üstündeki ravilerle ilişkilerine dair bilgilere öncelik verilecektir. Bu kapsamda ravi isimleri, bölgesel özellikleri, rivayet alış biçimleri, doğum ve ölüm tarihleri gibi konular öncelikli sunulacaktır. Tabiki bu tarz ilişkileri takip etmek oldukça yer işgal edeceğinden öncelikle S1 rivayetimize dair malumatlar biraz daha detaylı ele alınacak, diğer S2, S3, S4, S5, S6 ve dolaylı rivayetlerin isnad formlarındaki raviler kısa izahlarla isnda çözümlemelerinde ve eklerde sunulacaktır.

### **b.a) Birinci Grup Rivayetlerin İsnad içeriği:**

Şekil 1'deki rivayetin isnad formuna baktığımızda ilk dikkati çeken husus, son dönem hadis araştırmalarında oldukça sık zikredilen, bir hadisin isnad şeması çıkarıldığında ne tür bir kalıba benzemesi gerektiğine dair ileri sürülen şemaya oldukça benzemesidir.<sup>577</sup> Tâbiûn râvisi İbn Şihâb ez-Zuhrî'den aşağıya tekli bir rivayet zinciriyle Sa'îd ibn Museyyib→Ebû Hureyre→Hz.Peygamber'e kadar giden bir tarik ve Zuhri'den itibaren onun farklı öğrencileri aracılığıyla hadis müdevvinlerine kadar giden farklı tarikler. Tabi ki en kilit noktada duran ravi, birinci tabakayı ikinci tabakaya bağlayan İbn Şihâb ez-Zuhrî'dir. Bu açıdan hocası Sa'îd b.

---

<sup>577</sup> Bahsettiğimiz bu yapıya dair son dönem hadis araştırmalarında oluşturulan kavramlar ve bunlara dair değerlendirmeler, isnad ve metinlere dair veriler sunulduktan sonra bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Museyyeb'le, Zuhrî'nin talebelerine ait malumatları sunduktan sonra bu verilerin ışığında bazı değerlendirmeleri sunmamız uygun gözükmektedir.<sup>578</sup>

Bu arada diğer rivayet gruplarında da benzer isnad yapıları ortaya çıkabilmektedir. Metin formunun değiştiği her rivayet grubunu ayrı olarak sunmaya çalışmakla beraber, bir çok noktada benzer olan bu rivayet gruplarını, sunulan malumatlardan sonra topluca değerlendirilerek, ortak bir şema çıkarmaya çalışacağız. İsnad içeriğine dair veriler sunulurken yine bir kaynak sınırlamasına gideceğiz. Öncelikle hicri beşinci asrın başlarına kadar olan kaynaklardaki verilere başvurulacak- belki İbn Asâkir'in eserleri bu noktada bir istisna teşkil edebilir- farklı malumatlara ulaşıldıkça diğer geç tarihli kaynaklara atıf yapılacaktır.

Zuhrî'nin rivayetlerde bulunduğu meşhur dört şeyhinden bahsedilir: Abbân b. Osman, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Urva b. ez-Zubeyr ve Sa'îd b. el-Museyyeb.<sup>579</sup> Zuhrî'nin bizzat kendisinin bu dört deryadan ilim aldığına dair ifadeleri kaynaklarda yer almaktadır.<sup>580</sup> Kaynaklarda<sup>581</sup> onun önemli şeyhlerinden olan Sa'îd ibn Museyyeb hakkında verilen bilgilerin arasında isminin İbn Hazn b. Ebî Vehb<sup>582</sup>,

<sup>578</sup> Zuhrî'nin hayatına dair değerlendirmelerde bulunmak, erken dönem İslamını çalışan her araştırmacı için kaçınılmaz bir durum gibidir. Bir şekilde her araştırmacının bir Zuhrî profili çıkarması yaptığı çalışmanın bir yerlere oturabilmesi için ön bir şart gibi gözükmektedir. Gerek erken dönem oryantalist çalışmalarında gerekse müslüman araştırmacıların eserlerinde sıklıkla Zuhri'ye tahsis edilmiş çeşitli bölümler ve müstakil çalışmalar görürüz. Bu dediklerimize örnek olması açısından, erken dönem İslam tarihçiliği ile ilgili olarak Joseph Horovitz, İbn İshâk'ın hocası olarak ona yer verirken bir Zuhrî profili ortaya koymaktadır ki bu oldukça müspet bir Zuhrî profili gibi görünmektedir. Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, 54-68; Yine onun tarihçiliğine dair, A.A. Duri, "al-Zuhrî: A study on the Beginnings of History Writing in Islam", BSOAS 19, 1957, s.1-12; M.Lecker'in Biographical Notes on Ibn Shihab al-Zuhrî", Journal of Semitic Studies, XLI/I, 1996, 21-63; Ayrıca yine Müslüman araştırmacıların Zuhri'ye yönelik savunuların yer aldığı detaylı değerlendirmelere dair, M.M. el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 251-263; Mustafa es-Sibâî, *es-Sunne ve Mekânâtuhâ fî't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut, 1985, s.206-225; bu tür çalışmalar çoğaltılabilir.

<sup>579</sup> A.A. Duri, "al-Zuhrî...", s. 1.

<sup>580</sup> İbn Sa'd, *TK*, II, 382; Fesevi, *Ma'rife*, I, 257, 305; el-Asfahânî, *el-Egânî*, IX, 165.

أخبرني وكيع قال حدثنا محمد بن عبد الملك بن زنجويه قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال أدركت أربعة بحور عبيد الله بن عبد الله أحدهم

<sup>581</sup> Erken dönem rical kaynaklarından İbn Sa'd'ın *Tabakât*(V, 119-143)ında İbn Museyyeb'e geniş yer ayırdığı gözlemlenmektedir. Nitekim daha sonraki rical kitapları onun bu malumatlarından oldukça istifade etmektedirler.

<sup>582</sup> İbn Sa'd, *TK*, V, 119; Buhârî, *T.Kebîr*, III, 510.

künyesinin Ebû Muhammed el-Kureşî olduğu, Hicaz/Medine ehlinin önde gelen fakihlerinden olduğu, insanlara rüyalarını tabir ettiği yer almaktadır.<sup>583</sup> İbn Museyyeb'in doğum tarihiyle ilgili net bilgiler olmamakla beraber Ömer'in hilafetinin ikinci senesi,<sup>584</sup> dördüncü senesi veya Hz. Ömer'in ölümünden 2 yıl öncesi belirtilmektedir.<sup>585</sup> Hz. Ömer'i görüp görmediğine dair farklı rivayetler mevcuttur.<sup>586</sup> Kaydedilen diğer bilgiler önde gelen sahâbîlerden rivayetlerde bulunduğu, bu konuda Ebû Hureyre'den rivayetinin çokluğu ve onun damadı olduğudur.<sup>587</sup> Abdullah b. ez-Zubeyr döneminde ona beyattan, herkes ona beyat edinceye kadar çekinmesinden dolayı ve yine Emevi döneminde Abdülmelik'in iki veliahdına beyat edilmesi talebine karşı da benzer tavrından ötürü işkenceye maruz kalmıştır.<sup>588</sup> İbn Museyyeb'in mürsellerinin sahih olduğuna dair görüşler de mevcuttur.<sup>589</sup>

Sa'îd ibn Museyyeb rivayetlerde bu şekilde isimlendirildiği gibi kısa bir ifade olarak İbnu'l-Museyye(i)b olarak da sıklıkla zikredilmekte, künyesi Ebû Muhammed şeklinde rivayetlerin senesinde yer almamaktadır. Onun ölüm tarihiyle ilgili kaynakların bize sunduğu malumat, Velîd b. Abdülmelik'in hilafetinde hicri 94<sup>590</sup> (fukâhaların bir çoğunun öldüğü yıl olarak da anılmaktadır) başka bir nakilde 93<sup>591</sup>, bir diğerinde ise 95 senesi -hatalı olduğu belirtilse de<sup>592</sup>- olduğudur.

Sa'îd ibnu'l-Museyyeb'in rivayette bulunduğu birçok sahabinin ismi zikredilmektedir. Bunların arasında en çok rivayette bulunduğu hiç şüphesiz

---

<sup>583</sup> İbn Kuteybe, *Meârif*, 437. Rüyaları tabir ettiğine dair örnekler için bkz. İbn Sa'd, *TK*, V, 123-125

<sup>584</sup> İbn Kuteybe, *Meârif*, 438.

<sup>585</sup> İbn Sa'd, *TK*, V, 119. Aslında doğumuyla ilgili çeşitli rivayetlerin olması ve doğumuna yönelik bir tespitin yapılmasındaki çaba tâbiûn dönemi ravilerinin tayinini belirleyici bir unsur olması açısından önemlidir. Ayrıca ravilerin doğum tarihlerine dair bilgilerin nadirliği önde gelen raviler ve alimler söz konusu olunca, biraz daha üzerinde durulan bir konu olabilmektedir.

<sup>586</sup> İbn Sa'd, onun Ömer'i gördüğüne dair rivayeti ilim ehlinen kimsenin doğrulamadığını belirterek bunu kuvvetlendirici rivayetlere yer vermektedir. *TK*, V, 119-120.

<sup>587</sup> İbn Sa'd, *TK*, V, 121.

<sup>588</sup> İbn Sa'd, *TK*, V, 122-123, 126 vd. Ayrıca maruz kaldığı diğer kötü muameleler için bkz. Zehebî, *Nubelâ*, IV, 229-233

<sup>589</sup> Zehebî, *Nubelâ*, IV, 222.

<sup>590</sup> İbn Sa'd, *TK*, V, 143, İbn Kuteybe, *Meârif*, 438

<sup>591</sup> Buhârî, *TK*, III, 510.

<sup>592</sup> Zehebî, *Nubelâ*, IV, 246.



kayınpederi Ebû Hureyre'dir.<sup>593</sup> Ebû Hureyre aynı zamanda ele aldığımız rivayetin birinci grup sened zincirinde yer alan sahâbî ravidir. Bu noktada Ebû Hureyre hakkında tabakat kitaplarında aktarılan bilgilerin bolluğu ve onu ele alan bir çok çalışmanın da varlığından dolayı bizim burada Ebû Hureyre ile ilgili bu geniş malumatı zikretmemiz mümkün gözükmemektedir.

Kısaca değinmek gerekirse Yemen'de bulunan Ezd kabilesinin Devs koluna mensup olan gerek Ebu Hureyre'nin ismi gerekse babasının ismi konusunda oldukça yoğun bir ihtilaf söz konusudur ve bu isimlerden herhangi birisini tercih konusunda da alimler farklı görüştedirler.<sup>594</sup> Kendisine Ebû Hureyre künyesinin verildiği bizzat kendisinden yapılan nakillerde yer almakta<sup>595</sup> ve rivayet malzemesinde istisnasız bu isimle anılmaktadır. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği söylenen hadis sayısı Zehebî'nin işaret ettiği şekliyle 5374, onun Buhârî ve Muslim'de yer alan ittifakla rivayet ettikleri 326, Muslim'in infirad ettiği 98, Buhârî'ninki 93 hadistir.<sup>596</sup> Doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Hicri 7 senesinde Hayber'in fethinde Medine'ye geldiği ve sadece 3 sene kadar Peygamber'e sahabîlik ettiği belirtilmektedir.<sup>597</sup> Onun için verilen vefat tarihler hicri 57, 58 ve 59 seneleridir.<sup>598</sup>

---

<sup>593</sup> Zehebî, *Nubelâ*, IV, 218.

<sup>594</sup> İbn Abdilberr, *İstiâb*, IV, 332-333

<sup>595</sup> İbn Kuteybe, *Meârif*, 278, İbn Abdilberr, kendisine bu lakabın bizzat peygamber tarafından verildiğini gösteren bir rivayeti naklederken sonunda en doğrusunu Allah bilir ifadesini eklemektedir. *İstiâb*, IV, 333.

<sup>596</sup> Zehebî, *Nubelâ*, II, 632; Aslında geçmişte yapılmış olan bu sayısal verilerin özellikle bugün elimizde mevcut olan hadis eserlerindeki günümüz teknolojik imkanlarıyla tekrar detaylı bir sayımı yapıp bu verilerin güncellenmesi gerekmektedir. Nitekim İbn Hacer'in özellikle *Tehzîb*'inde Buhârî ve Muslim şeyhlerinin rivayet ettiği - sık sık kendisinden önceki bazı alimlerden de yaptığı nakillerle- hadis sayılarını belirtmekte ve günümüz çalışmalarında bu rakamlar yeni bir sayıya tabi tutulmaksızın kullanılabilmektedir.

<sup>597</sup> İbn Sa'd, *TK*, IV, 327.

<sup>598</sup> İbn Sa'd, *TK*, IV, 340; İbn Abdilberr, *İstiâb*, IV, 335; Ebû Hureyre ile ilgili klasik hadis literatürdeki malzemeyi görmek için örneğin bkz. Zehebî, *Nubelâ*, II, 578-632; Günümüz İslam dünyasında Ebû Hureyre'ye yönelik tenkitleri ve savunuları gösteren günümüz çalışmaları için bkz. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, 62-100; Yahudi kültürü ile Ebû Hureyre'yi ilişkilendirmeye çalışan son dönem çalışmalarına dair değerlendirmeler için bkz. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 309-321.

Birinci grup rivayetlerin Zuhri'den aşağı doğru inen Sa'id ibnu'l-Museyyeb →Ebû Hureyre→Peygamber formundaki tekli rivayet kalıbının oldukça erken döneme ait 3 eserde tekrarlanma oranı nedir ve bu rivayet kalıbının ne kadarı peygambere kadar ulaşmakta ne kadarı Ebû Hureyre'de kalmakta ne kadarı Sa'id ibnu'l-Museyyeb'de kalmaktadır? Bunu görmenin ne gibi faydası olabilir tarzında bir soru yöneltilebilir. Şekil 1'de görülen rivayet şemasında S<sub>1</sub> ve S<sub>2</sub> kanalına bakıldığında erken dönem kaynağı olan Ma'mer'in *Câmi*'deki rivayet ve ondan nakilde bulunan Nuaym b. Hammâd'ın *Fiten*'indeki rivayet Zuhri'nin maktu/mu'dal/mevkuf<sup>599</sup> bir haberi olarak aktarılmakta daha sonraki kaynaklarda bu haber merfu bir şekilde nakledilmektedir. Bu noktada Zuhri→Sa'id b. el-Museyyeb→Ebû Hureyre→Peygamber tarikli rivayetler bu eserlerde mevcutsa, neden bu alimler eserlerinde rivayetin senedini tamamlama yoluna gitmemiştir? Bu aslında onların eserlerinin orijinal formunu gösteren bir unsur olarak da algılanabilir.<sup>600</sup> Nitekim daha sonraki dönemlerde Ma'mer'in Zuhri kanallı rivayeti bu formuyla merfu hadisleri barındırmaya özen gösteren rivayet kitaplarına girememiştir.

Şimdi bahsettiğimiz tarzda fazla derinlemesine bir inceleme olmasa da bir gösterge olması açısından Ma'mer'in *Câmi*'i, Nuaym b. Hammâd'ın *Fiten*'inde ve ele

<sup>599</sup> Bu tür tâbiun veya tebetu'-tâbiin kavillerinin hadis usûlünde hangi teknik kavramla isimlendirileceği bir tartışma konusudur. Mu'dal senedinin herhangi bir yerinde peşpeşe iki veya daha çok ravinin düştüğü bir hadis çeşidi olarak belirtildiğinde; Zuhri'nin kavli şeklindeki yukarıdaki rivayette olduğu gibi, sahâbî ve Peygamber düşürerek tâbiun sözü müşcesine aktarılanlar bu kapsama girer. Maktu da bu yönüyle isnadında ravi(ler) düşmesi sebebiyle ortaya çıkan bir isnad türüdür. Ancak hadis usûlü müellifleri ikisi arasında şöylesi bir ayrımla meseleyi çözmeye çalışmışlardır. Mu'dal peşpeşe iki ravinin düşmesi, munkatı ise isnadın farklı yerlerinde bu iki ravinin düşmesidir. Maktu ise sahâbîden sonraki tâbi'ilerin sözleri veya fiilleridir. Buna dair tartışmalar için bkz. Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 246-247, maktû için bkz.209. Biz daha ziyade hadis istilahında kullanıldığı şekliyle bu tür nakilleri maktû olarak isimlendireceğiz. Bazı çalışmalarda mevkuf tabiri, Hz. Peygamber'e atfedilen merfû haberlerin dışında, sahâbî ve ondan sonraki nesle ait kimselere ait kavilleri belirtmek için kullanılmaktadır. Bkz. Jonathan Brown, "Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Hadîth Scholars Approached the Backgrowth of *Isnâds* in the Genre of *'Ilal al-Hadîth*", *Islamic Law and Society*, 14,1, 2007, s.8.

<sup>600</sup> Nitekim bir eserin ve naklin otantikliğini göstermesi açısından Harald Motzki bu ve benzeri sorulara Abdurrezzâk'ın eserinden hareketle oldukça doyurucu izahlar vermeye çalışmıştır. Bkz. Motzki, "The Author and His work in the Islamic Literature of the First Centuries: The Case of Abd al-Razzâq's *Musannaf*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2003(28), 171-201.

aldığımız rivayet yer almasa da ikinci asrın nispeten erken sayılan Malik'in *Muvatta*'nda Zuhrî'nin bu tek kanallı rivayetine dair kalıplarına çeşitli açılardan bir göz atalım.

Ma'mer'in *Câmi*'nde bizim rivayetimizin yer aldığı Abdurrezzâk←Ma'mer←Zuhrî şeklinde Zuhrî'nin sözünü aktaran rivayet formu çok yaygın değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tarz isnad kalıbı eserinde 4 defa kullanılmıştır.<sup>601</sup> Aslında Abdurrezzâk←Ma'mer←Zuhrî←Peygamber formunu Ma'mer daha sık kullanmaktadır ve çoğu zaman Zuhrî, hadis istilâhıyla *maktu/mu'dal* da olsa bir peygamber sözünü yahut uygulamasını aktarır gözükmektedir.<sup>602</sup>

Daha sonraki hadis kitaplarında *merfû* şekilde yine Zuhrî kanalıyla diğer talebeleri tarafından nakledilen bu hadisin, isnad formunun aşağı kısmı Zuhrî←Sa'îd b. el-Museyyeb←Ebû Hureyre←Peygamber kalıbı çoğu öğrencisi tarafından nakledilirken Ma'mer neden hocası Zuhrî'nin bir kavli gibi aktarmıştır. Belki bu noktada Ma'mer'in bu isnad formunun aşağı kısmına –Zuhrî'den Hz. Peygamber'e kadar merfu şekilde- dair bir kalıbı kullanıp kullanmadığına bakmak gerekir. Bu açıdan eserine baktığımızda Abdurrezzâk← Ma'mer←ez-Zuhrî←Sa'îd b. el-Museyyeb←Ebû Hureyre←Peygamber şeklindeki isnad kalıbını kullanmaktadır.<sup>603</sup>

Erken dönem hadis eserlerinde sıklıkla görülen bu tür kullanımlar acaba nasıl anlaşılmalıdır? Genel bir değerlendirmeye girmeden örnek rivayetimizden yola

<sup>601</sup> Ma'mer, *Câmi*', X, 380, XI, 162, 358, 376(Burası bizim örnek rivayetimizin yer aldığı yerdir).

<sup>602</sup> Bizim tespitimize göre bu tür rivayet kalıbı mükerrerleriyle beraber 35 defa geçmektedir. Bkz. Ma'mer, *Câmi*', X, 380, 396, 414, 417, 426, 433, 452, 454, 455, XI, 16(3), 18, 19, 29, 36, 40, 41, 55, 58, 71, 74, 96, 154, 215, 216, 230(2), 236, 248, 260, 273, 337, 375, 436.

<sup>603</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kalıbın kullanıldığı rivayetler şunlardır: Ma'mer, a.g.e. X, 466, XI, 99, 119, 139, 174, 190, 196, 213, 303, 374, 379, 388, 399, 436. Ma'mer, rivayetimizin alt kısmıyla ilgili formuna dair bir çok alternatif olabilecek isnad formlarını eserinde kullanabilmektedir. Örneğin Abdurrezzâk←Ma'mer←Zuhrî←İbn Museyyeb tarzında mürsel bir kullanım için bkz. XI, 14, 176, 223, 228, 315, 316, 364; Abdurrezzâk←Ma'mer←Zuhrî←Ebu Hureyre tarzında tabiun ravisinin düşürüldüğü örnekler için, X, 427, XI, 220, 262, 406, yine tabiun yerine meçhul bir ravi kullanımı olan Abdurrezzâk←Ma'mer←Zuhrî←raculun←Ebu Hureyre için, X, 431, 441, XI, 189, 378, 403. Ma'mer'in *Câmi*'indeki isnadlarda yer alan meçhul ravileri gösteren *racul* ifadesine dair detaylı bilgiler ve de belirttiğimiz rivayetlerdeki meçhul ravilere dair daha sonraki hadis mecmualarında bunların tesmiye edildiğine dair malumat için bkz. Bünyamin Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslûbu(I)", s. 50-54; Aslında Erul'un burada göstermeye çalıştığı örneklerden de anlaşılacağı gibi sonraki dönemlerde bu mübhem ve meçhul kimselerin tamamlandığı gibi bir izlenim edinilmektedir.

çıkarak, Ma'mer'in bu rivayeti eserinde kullandığı merfû bir haber formuna neden dönüştürmediği sorulabilir. Zira, erken dönem tâbiûn kavillerinin daha sonraki dönemlerde merfu bir hadise dönüştürüldüğü yönündeki değerlendirmeleri de hatırladığımızda,<sup>604</sup> örnek rivayetimizin Peygambere *ref'* edildiği gibi bir ihtimal de gündeme gelebilmektedir.<sup>605</sup>

Ma'mer'in ilgili rivayeti naklettiği yere baktığımızda da dikkat çekici bir durum söz konusudur. Fitenle ilgili rivayetleri ard arda zikrettiği sayfalarda örnek rivayetimizden 2 sayfa önce "şu oluncaya kadar kıyamet kopmaz" şeklinde bir fiten rivayetini Abdurrezzâk← Ma'mer ←ez-Zuhrî ←Sa'îd b. el-Museyyeb ←Ebû Hureyre ←Peygamber isnadıyla nakletmekte,<sup>606</sup> akabinde örnek rivayetimizden birkaç sayfa sonra yine "şu oluncaya kadar kıyamet kopmaz" formundaki rivayetimizin giriş kısmının benzediği bir başka fiten içerikli rivayeti Abdurrezzâk← Ma'mer←ez-Zuhrî ←Sa'îd b. el-Museyyeb ← Ebû Hureyre ← Peygamber<sup>607</sup> isnadıyla zikretmektedir.<sup>608</sup>

Öncesinde ve sonrasında bu tür fiten içerikli rivayetleri nakleden Ma'mer neden bu kadar değişik isnad kalıbını kullanırken bizim ele aldığımız rivayeti bir Zuhrî sözü gibi nakletmiştir? Şayet edildiği tüm nakilleri Hz. Peygamber'e isnad etme gibi bir çaba içinde olsaydı, bu noktada bu naklin senedini merfû duruma getirmek onun için zor olmazdı. Kaldı ki daha sonraki hadis kitaplarında Ma'mer kanallı olmasa da diğer öğrencileri tarafından rivayet muttasıl/kopuksuz bir isnadla peygamber sözü olarak nakledilmiştir. Bir hadisin eserde naklediliş biçimi ve yeri, o rivayetle ilgili bazı şeyleri düşünmemize yardımcı olabilir mi? Meselâ Ma'mer aslında öncesinde ve sonrasında Zuhrî'ye ait diğer merfû rivayetleri zikrederken, bu rivayetin de Peygambere kadar giden benzer bir rivayet kalıbına ait olduğunu düşünerek -bir eser

<sup>604</sup> Schacht'ın isnadların geriye doğru yansıtılması ile Juynboll'un bazı tabiun sözlerinin hadisleştiğine dair değerlendirmeleri burada hatırlanabilir. Üçüncü bölümde onların yaklaşımları ele alınacaktır.

<sup>605</sup> Hadislerdeki ref problemleriyle ilgili bzk. Yusuf Suiçmez, "*Hadislerde Ref Problemi*", basılmamış doktora tezi, Ankara, 2005.

<sup>606</sup> Ma'mer, a.g.e, XI, 374.

<sup>607</sup> Ma'mer, *Câmi*, XI, 379.

<sup>608</sup> Rivayetin yer aldığı sayfadan hemen birkaç sayfa önce Zuhri tarihli fiten içerikli "*Lâ tekûmu's-Sâat*" ifadesiyle Hz.Peygamber'e atfedilmiştir. Ma'mer, XI, 375. Benzer şekilde Abdurrezzâk←Ma'mer← Zuhrî←raculun←Ebu Hureyre←Peygamber formatlı bir isnad yine rivayetimizin olduğu bölümde "*lâ tekûmu's-Sâat*" girişiyle nakledilmektedir. Ma'mer,*Câmi*', XI, 378. Aynı sened kalıbını İbn Museyyeb'in Peygamberden naklettiği fiten içerikli rivayetlerde de görmek mümkündür. XI, 364.

ve hadis yazım tekniği de olması muhtemel bir tarzda- bu rivayetin öncesinde ve sonrasında zikrettiği merfû' isnadlı diğer rivayetlerin isnadına sahip olduğunu ima edebilir mi? Ya da eserin yazımı esnasında böylesi bir atfın oluşması da düşünülebilir mi?

Bir başka erken dönem fiten içerikli rivayetlerin yer aldığı eserde de Ma'mer'in bu rivayeti yine Zuhrî'nin sözü olarak nakledilmektedir. Elimizdeki mevcut en erken döneme ait fiten içerikli malzemeye tahsis edilmiş Nuaym b. Hammâd'ın *Kitâbu'l-Fiten'inde* Ma'mer'in Zuhrî rivayeti sened formunda hiçbir değişiklik yapılmaksızın zikredilmektedir. Hicri üçüncü asırda altın çağını yaşayan hadis kitaplarının ortaya çıkışından çeyrek asır öncesinde Nuaym, bir önceki dönemde devam edegelen nakil geleneğini devam ettirerek, eserine sadece merfû peygamber kavillerini almak gibi bir amaç gütmemiş görünmektedir. O, örnek rivayetimizle ilgili olarak Abdurrezzâk←Ma'mer ←ez-Zuhrî şeklindeki rivayet kalıbını eserinde birkaç yerde kullanmıştır.<sup>609</sup> Nuaym, Abdurrezzâk ←Ma'mer ←Zuhri ←İbnu'l-Museyyeb ←Ebû Hureyre ←Peygamber tarikli rivayete eserinde bir kere yer vermiştir.<sup>610</sup> Görüleceği üzere hadis rivayetinde gevşek davrandığı ve hadisçiliği fazla beğenilmeyen Nuaym da Ma'mer'in Zuhrî rivayetini ref etmek gibi bir çabaya girmemiştir.<sup>611</sup>

Yemenli ve Mısırlı bu iki hadis aliminden sonra hicri ikinci asrın üçüncü çeyreğinde bahsettiğimiz isnad kalıplarını görme açısından Medineli fakih muhaddis İmam Malik'in eserine bir göz atalım. Bahsettiğimiz üzere Zuhrî'nin önemli taleberinden Mâlik'in eserinde örnek rivayetimiz yer almamaktadır.

Malik'in *Muvatta'*nda doğrudan İbn Şihâb'dan nakledilen bir çok rivayet mevcuttur. Bunların bir kısmı İbn Şihâb'ın aradaki tabiun ve sahabî ravilerini

<sup>609</sup> Nuaym, *Fiten*, I, 165 (burada da peygamberle ilgili bir durumu anlatmaktadır), II, 632(örnek rivayetimiz)

<sup>610</sup> Nuaym, *Fiten*, II, 600 ( "*lâ takûmus's-Sâat*" ifadesiyle başlar, Ma'mer'den aldığı yer için bkz. XI, 379); bunun haricinde Abdurrezzâk←Ma'mer←Zuhrî←Peygamber rivayetleri için bkz. I, 201, 615, 632, Abdurrezzâk←Ma'mer←Zuhri←Ebû Hureyre rivayeti, I, 71; Doğrudan Zuhri←İbnu'l-Museyyeb ←Ebû Hureyre←Peygamber rivayeti, II, 574.

<sup>611</sup> Nuaym'ın eserinde örnek rivayetimizin iki önemli kalıbı olan Yûnus←Zuhrî←ibn Museyyib←Ebû Hureyre←Peygamber kalıbı ( *Fiten*, II, 671) ve Ukayl ←İbn Şihâb ←ibn Museyyib ←Ebû Hureyre←Peygamber kalıbı(*Fiten*, II, 629) yer almaktadır. Mısır'da yer alan bu iki sened kalıbını bilmesine karşın eserinde bu iki kanaldan gelen rivayet gözükmemektedir.

zikretmeksizin, doğrudan Peygamber kavline ve fiiline bir atıf şeklinde<sup>612</sup> bir kısmı da İbn Şihâb'ın kendi kavilleri şeklindedir.<sup>613</sup>

Yukarıdaki değindiğimiz tarzda İbn Şihâb←İbn Museyyeb←Ebû Hureyre←Peygamber şeklindeki isnad kalıpları da Mâlik tarafından eserinde kullanılmaktadır.<sup>614</sup> Ayrıca Muvatta'da İbn Şihâb'ın şeyhi İbnu'l-Museyyib'den sahabe ravisi zikredilmeksizin doğrudan ona ait nakiller olduğu gibi<sup>615</sup> İbn Şihâb'ın İbnu'l-Museyyeb'den sahabe ravisini atlayarak naklettiği peygamber nakilleri de mevcuttur.<sup>616</sup>

Her ikisi de üçüncü hicri asrın ortalarından itibaren hüküm sürmeye başlayan sadece musned, merfû tarzındaki rivayetleri barındıran eserler vücuda getirme çabasından uzak gözükmemektedirler ve rivayetleri peygamber sözüne çevirme, senedleri tesviye etme gibi çabalarının olmadığı da gözlenebilmektedir. Hatta daha önceki bölümde ravi isimleri üzerinden yaptığımız değerlendirmelerde göstermeye çalıştığımız gibi kendilerinden önceki isnad nakil uslubuna sadık bir şekilde aktarma gayretlerinde, yoğun bir musned merfû baskısı hissettikleri de görünmemektedir. Benzer şekilde Nuaym b. Hammâd dahi hicri üçüncü asrın başlarında böylesi bir baskıyı hissetmiş görünmemektedir. Muhtemelen hicri üçüncü asrın ikinci çeyreğinden başlayarak böylesi bir baskı hadis müdevvinleri tarafından hissedilmeye başlamıştır. Bu ayrıca üzerinde durulması gereken bir konu olarak incelenmeyi gerektirebilir.<sup>617</sup>

---

<sup>612</sup> Örnekler için bkz. *Muvatta* (Yahya b. Yahya Nüshası), I, 178, 225, 317, 376,, II, 586, 892.

<sup>613</sup> Bkz. *Muvatta*, I, 77, 226, 364, II, 468, 572, 578.

<sup>614</sup> *Muvatta*, I, 87, 129, 226, 235, 249, II, 889, 906.

<sup>615</sup> İbn Şihâb←İbn Museyyeb kanallı rivayetler için bkz. I, 169, 179, 343, 381, 402, II, 536, 541, 576, 583, 585, 654, 856.

<sup>616</sup> Örnekler için bkz. *Muvatta*, I, 13, 17, II, 625, 703, 728, 855.

<sup>617</sup> Ma'mer'in *Câmi'* üzerinde yaptığı çalışmada Bünyamin Erul da benzer sonuçlara ulaşmıştır. Erul şunları söyler: " H. II. Asırda henüz isnad sistemi tam olarak oturmadığı için, senedlerin muttasıl olma şartı da aranmış değildir. Dolayısıyla bu asır kaynaklarında bol miktarda mürsel haberlere rastlanmaktadır. Nitekim Ma'mer kadar diğer musannifler de bir çok mürsel haber nakletmişlerdir... bu mürsel haberlerin bir kısmını (H.) III. asır koleksiyonlarında musned/muttasıl olarak bulabilmekteyiz...Ancak, ister kasten, isterse sehven olsun, aslında mürsel oldukları halde sonradan müsned ve muttasıl yapılan rivayetlerin varlığı da inkar edilemez bir gerçektir." Bkz. Bünyamin Erul, " Hicri II. Asırda Rivayet Üslûbu(I)- Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) *el-Câmi'i* ", AÜİFD, XLIII(2002) S.1.s.57.

Birinci grup rivayetlere dair isnad içeriğiyle ilgili olarak Şekil 1'de yer alan ravilere dair verilere tekrar dönecek olursak, isnadların birleşme noktası olan Zuhri'nin üstünde kalan kısma, yani onun talebelerine baktığımızda örnek rivayetimiz en azından Zuhri'ye kadar olan kısmı<sup>618</sup> altı farklı talebesinden nakledilmektedir: Ma'mer b. Râşid, Şuayb b. Ebî Hamza, Yunus b. Yezîd, Ukayl b. Hâlid, Muhammed b. Ebî Atîk, Musa b. Ukbe. Şimdi bu ravileri ve şeyhleri ve kendi talebeleri arasındaki ilişkiyi en azından rical kitapları çerçevesinden bir görelim. Bir ravi hakkındaki biyografik bilgiler onun naklettiği rivayetleri ve uslubunu anlamamız açısından önemlidir. Biyografik malzemedan kasdımız, onunla ilgili anlatılan anekdotlar, coğrafi bölgelerle ilişkisi, seyahatleri, mali durumu, eğitim durumu gibi daha çok kişisel yaşantısıyla ilgili biyografik bilgilerdir.<sup>619</sup>

**S1<sub>1</sub>-S1<sub>2</sub>:** Abdurrezzâk→Ma'mer→ez-Zuhri:

**Ma'mer b. Râşid**, Ebû Urve ve Ebû Amr künyesiyle Ezd kabilesinin mevlâsı olup Basra ehlinden olduğu erken dönem tabakat kitaplarında belirtilmektedir.<sup>620</sup> Doğum tarihiyle ilgili olarak Buhârî, Ahmed b. Hanbel'den yaptığı nakille 58 yaşında öldüğünü nakletmekte muhtemelen buradan hareketle de ölüm tarihi olan h.153<sup>621</sup>

<sup>618</sup> Nitekim Şekil -1-'de de görüleceği üzere Ma'mer b. Râşid rivayeti (noktalı çizgilerle gösterilen **S1<sub>1</sub>**, **S1<sub>2</sub>**) Zuhri'de kalmakta ve Ukayl b. Hâlid'in (kesik çizgilerle gösterilen S1<sub>12</sub> rumuzlu) rivayeti İbn Şihâb'dan itibaren farklı bir tarife dönüşerek Urve←Aişe←Peygamber formunu almaktadır.

<sup>619</sup> Böylesi bir biyografik deneme geniş bir biçimde kişi biyografileriyle yakından ilgilenen Michael Lecker tarafından Zuhri'nin hayatıyla ilgili yapılmaya çalışılmıştır. Zuhri'nin sosyal yaşamına, servetine, mülklerine, almış olduğu görevlere ve öğrencileriyle ve devrin iktidarıyla ilişkisine kadar birçok yön bu çalışmada ele alınmaya çalışılmıştır. Michael Lecker, bir kimsenin yaşamıyla ilgili coğrafi verilerin metodolojik olarak önemli olduğunu ve sıklıkla bol bol ele aldığımız kimselerle ilgili coğrafi malumatlara referanslarla Arap tarihinin çalışılması gerektiğini vurgular ve kendisi bunu Zuhri'nin mülklerinin yerleri konusunda coğrafi bilgiler toplamakla yapmaya çalışır. Daha fazla bilgi için bkz. Michael Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihab al-Zuhri", *Journal of Semitic Studies*, XLI/1 1996, 21-63.

<sup>620</sup> İbn Sa'd, *TK*, V, 546; İbn Hayât, *Tabakât*, 288, Yahya b. Maîn (ed-Durî), III, 133; Buhârî, *TK*, VII, 378

<sup>621</sup> Buhârî, *TK*, VII, 378; Ölüm tarihiyle ilgili Buhârî h.153 derken İbn Sa'd'da 153 senesiyle birlikte 150'lerin başı olduğuna dair rivayete de yer vermektedir; İbn Ebî Hâtim de h.154 (Cerh, VIII, 256) senesini zikretmektedir. Fesevî'nin Ma'mer'in 152'de öldüğüne dair bir rivayete de yer verir. *el-Ma'rife*, I, 21

senesinden geriye doğru gidilerek doğum tarihi olarak hicri 95 veya 96 telaffuz edilmektedir.<sup>622</sup> Kendisine "Zuhrî'den nasıl nakle başladın?" sorusuna(*Keyfe semi'te min İbn Şihâb?*) karşılık Zuhrî'nin halkasına şu şekilde intisab ettiğini anlatır: "Tâhiye kavminin memlûkî idim, beni kılık kıyafet satmam için gönderdiler. Medine'ye geldiğimde bir yerde konakladım. Kendisine çevresindekilerin ilim(hadis) arz ettikleri bir şeyh gördüm ve ben de onlarla beraber ona arz etmeye başladım."<sup>623</sup> Tabakat kitapları onun Zuhrî'den nasıl hadis dinlemeye veya onunla nasıl karşılaştığına dair fazla malumat sunmaz. Yaşından yola çıkılarak yapılan değerlendirmeler doğru ise Zuhrî'nin ölüm tarihi olan 124 yılına kadar, yani 26-28 yaşına kadar Zuhrî'den bizzat görerek aldığı nakilleri tamamlamış olması gerekir. Bu noktadan bakıldığında kendisini, Zuhrî'nin önde gelen genç öğrencilerinden birisi olarak sayabiliriz.<sup>624</sup>

Ma'mer'in en iyi ihtimalle Basra'da ilim talep etmeye başladığı tarihi Hasen el-Basrî ölümünün senesi kabul edersek, h.110'dan itibaren çeşitli bölgelere gitmesi mümkün gözükmektedir. Ancak onun en önemli hocalarından olan Katâde b. Diâme el-Basrî'nin Basra'da olması, muhtemelen onun ölüm tarihi olan h.117'ye kadar Basra'dan çıkmamış olabilir ki o sıralarda 20'li yaşlara henüz ulaşmıştır.<sup>625</sup> Eğer yukarıdaki ona ait nakiller doğru ise Medîne'ye ne zaman geldiği (veya o anda Zuhrî nerede ise) Zuhrî'yle nerelerde görüşüp öğrenciliğini yaptığının tayini güç bir meseledir. Nitekim başka bir anlatımda kendisinin er-Rusâfe'ye Zuhrî'nin yanına

<sup>622</sup> Zehebî, *Nubelâ*, VII, 5; Bir kimsenin ne kadar yaşadığının zikredilmesi de çoğu zaman nisbi bir doğum tarihini belirlemede tabakat kitaplarında sıklıkla kullanılmaktadır. Bu noktada ölüm tarihinin belirgin olması da gerekmektedir. Ma'mer'in ölümüyle ilgili bir anekdotta Suyfan b. Uyeyne'nin hicri 150 ve 152 senesinde Yemen'e gittiği- İbn Uyeyne kendi yaşamındaki olaylara dair birçok tarih zikreder- hala Ma'mer'in sağ olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Sa'd, *TK*, V, 497.

<sup>623</sup> İbn Asâkir, *T. Dimeşk*, LIX, 393; Zehebî, *Nubelâ*, VII, 7; *Tezkira*, I, 190.

<sup>624</sup> Ma'mer'in diğer önemli hocası Katâde (ö.117)'ye de oldukça genç sayılacak bir yaşta talebelik yapmıştır. Hasen el-Basrî'nin vefat ettiği sene olan h.110'da hem onun cenazesine katıldığı çocuk yaşta ilim talep etmeye başladığı kendi dilinden aktarılmaktadır. Bkz. Buhârî, *TK*, VII, 378; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VIII, 256.

<sup>625</sup> Nitekim hocasının Katâde'nin biyografisinin yer aldığı kaynaklarda Ma'mer'e atfedilen övücü tarzda nakilleri yer almaktadır. Bkz. Zehebî, *Nubelâ*, V, 273-4. Ayrıca kendisinin genç yaşta (nakilde 14 yaşında olduğunu söylüyor) Katâde'den ilim almaya başladığına ve o yaşta duyduğu hiçbirşeyi asla unutmadığına dair ifadeler de yer verilmektedir. Zehebî, *Nubelâ*, VII,6.



geldiği ve kimsenin ona hadis sormadığı da aktarılmaktadır.<sup>626</sup> Kaynaklar onun, Hişâm b. Abdulmelik'in (hilafeti 105-124/724-43) zamanında Rusâfe'de Zuhri'nin hadislerini yazdığını bize bildirmektedir. Nitekim aşağıda zikredeceğimiz Şuayb b. Ebî Hamza, Rusâfe'de Zuhri'den hadis dikte edenlerdendir.<sup>627</sup>

قال معمر وكنا نرى أنا قد أكثرنا عن الزهري حتى قتل الوليد بن يزيد فإذا الدفاتر قد حملت على الدواب من خزائنه يعني من علم الزهري<sup>628</sup>

قال عبد الرزاق : سمعت معمر يقول : أتيت الزهري بالرصافة فجالسته فجعلت أسأله حتى ظننت أني قد فرغت منه فلما مات مر علينا بكتبه على البغال<sup>629</sup>

Yukarıdaki rivayetlerden Ma'mer'in Zuhri ilminden çoğunu aldığını sandığı, ancak (II.) el-Velid b. Yezid (ö.126/744)'in ölümünden sonra -Zehebî'nin de işaret ettiği gibi- Mervan ailesinin ondan yazdıkları ilimleri/rivayetleri görünce, bu konuda ne kadar yanıldığına dair bir pişmanlık ifadesine yer verir . Bu malumattan onun II. Velid'in ölümüne şahitlik etmiş ve o dönemde bölgede olduğu izlenimi de edinilmektedir.

Ma'mer'in kendilerine talebelik yaptığı önemli hocalarının ölüm tarihlerine baktığımızda bunlar: Basra'da Katâde (h. 117), Eyyûb es-Sahtiyânî (h.131); Hicaz'da Amr b. Dînar (h.126), Zuhri (h.124); Kufe'de Ebû İshâk (h.127), A'meş (h.145) ve Yahyâ ibn Ebî Kesîr (h. 129)'dir.<sup>630</sup> Hocalarından bir çoğu Ma'mer 20'li yaşlardayken vefat etmiştir ve onun hocalarından rivayet alma biçimi bu noktada önemlidir. Örnek rivayetimizle ilgili seneddeki şeyhi Zuhri'den kendisi için erken, hocası için geç sayılacak bir dönemde -Zuhri'nin en olgun döneminde- nakillerde bulunmuş

<sup>626</sup> İbn Sa'd, *TK (K.Mutemmim)*, I, 171; Fesevî, *Ma'rife*, I, 357; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, III, 363; İbn Asâkir, *T. Dimeşk*, LIX, 359.

<sup>627</sup> Michael Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihab al-Zuhri", 27.

<sup>628</sup> İbn Sa'd, *TK (K.Mutemmim)*, I, 170; Fesevî, *Ma'rife*, I, 257,356; İbn Asâkir, *T. Dimeşk*, LIX, 400.

<sup>629</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VII, 7.

<sup>630</sup> Bu isimler Alî b. el-Medîni'nin Ma'mer şu kimselerin ilimlerini toplamıştır şeklinde sözünde zikrettiği kimselere dair bir gösterge olması açısında gösterilmiştir.

gözükyor.<sup>631</sup> Nitekim kaynaklar onun bu özelliğinden dolayı ez-Zuhrî şeklinde isimlendirildiğini kaydeder.<sup>632</sup>

Ma'mer'in hocasından rivayetlerini nasıl aldığına işaret eden -bu Ma'mer'in tüm Zuhrî rivayetlerinin böyle olduğu anlamına asla gelmez- ve yine ona dayanan bir nakil şu şekildedir: "ilmi/hadisleri(bizzat Zuhrî'den aldıklarını) Zuhri'ye okudum. Bitirdikten sonra ' bu şekilde senden tahdis edeyim mi?' dedim. Zuhrî de: 'benden başka kim bunu sana tahdis etti ki?' karşılığını verdi."<sup>633</sup> Aslında Zuhrî'den bu şekilde

<sup>631</sup> Erken dönemden itibaren hoca-talebe ilişkisinde böylesi bir eğilim gözlemlenebilmektedir. Nitekim Recep Şentürk, bu konuya çalışmasında şu şekilde işaret eder: " Hadis rivayet ağında, bir bilginle Hz. Peygamber arasındaki yol uzaklığı, onun uzun ömürlülüğü ile yakından alakalıdır. Bu durum bizi, talebeleri belirli hocalara çeken şeyin yaş olduğunu düşünme yanılgısına sürükleyebilir. Yaş yalnız Hz.Peygamber ile uzun ömürlü bilgin arasında daha kısa rivayet zincirlerini ortaya çıkardığında önemliydi. Uzun ömürlülük daha kısa bir zincirin bir göstergesi olmakla beraber, yalnızca, yaşlı hoca, genç yaşta kısa zincire sahip uzun ömürlü hocalar yanında başladıysa önem taşır...Kıymetli zincirleini biriktirmek, yetiştirdiği talebeler yoluyla ismini yaşatmak isteyen yaşlı hamilerin ve hocaların gözetiminde, daha çok, erken bir yaşta başlamıştır. Aileler de genç öğrencilerin hadis öğrenimlerini ve özellikle ülke dışı seyahatlerini duygusal ve mali açıdan desteklemede çok önemli rol oynamışlardır." Bkz. Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivayet Ağı (610-1505)*, İngilizceden çev: Mehmet Fatih Serenli, Gelenek yay. İstanbul, 2004. s.31. Şentürk'ün belirttiği bu durum bizim rivayet kanallarımızda da dikkati çeken bir husustur. Yaşlı hoca Zuhrî'nin genç talebesi Ma'mer ve onun genç talebesi Abdurrezzâk, bu üç hadisçinin ilişki zamanı Zuhri'nin gençlik dönemlerinde edindiği bir bilginin hicri 60'ların ortasından, (Ma'mer'in ömrüyle beraber)Abdurrezzâk'ın ölümü olan hicri 211'e kadar sürmesidir ki, bu 150 yıllık bir zaman dilimidir. Erken dönem İslam geleneğinde eğitimdeki yaşla ilgili konulara ve rihleye dair iki çalışma için bkz. Richard Buliet, "The Age Structure of Medieval Islamic Education", *Studia Islamica*, LVII, 1983; Leonard Librande, "The Categories High and Low as Reflections on the *Rihlah* and *Kitâbah* in Islam." *Der Islam* 55 (1978): 267-280; Ayrıca İslam'da bilgi için seyahatin önderlerinin hadisçiler olduğuna dair tespitlerle ve İslam'da seyahatlerin psikolojik, sosyolojik yönlerini örneklerle gösteren güzel bir çalışma için bkz. Hourani Tourati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat-Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi-*, (terc:Ali Berktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, özellikle hadis ilimindeki rihlelere dair bkz. birinci bölüm(s.19-48).

<sup>632</sup> İbn Asâkir, *Tarihu Dimeşk*, LIX, 400. Ma'mer'i Zuhrî'ye rihle yaptıktan sonra bu şekilde isimlendirdiklerini söyleyen Hammâd b. Seleme (ö.167/783)'dir. Rivayetiyle meşhur olan kimselere bu tür isimlendirmeler takılması tabakat kitaplarında rastlanan bir üsluptur.

<sup>633</sup> Fesevî, *Ma'rife*, III, 120. İbare şu şekildedir:

قال معمر قرأت العلم على الزهري فلما فرغت منه قلت أحدث بهذا عنك قال ومن حدثك بهذا غيري

arz yoluyla hadis alma Ma'mer'e has bir durum olmayıp, Benû Umeyye'den İbrahim b. Velîd'in de Zuhri'den bu tarzda bir talebi olduğu ve ona da aynı şekilde cevaz verdiği nakledilmektedir.<sup>634</sup>

Ma'mer'in hocasının kendisine sunulanları (arz yönteminde bunlar çoğu zaman kitaplar olmaktadır) gerektiği gibi tetkik etmediğini ve bu noktada el-Hakem b. Uteybe'ye (ö.115, Kûfe) benzediği –O, Urve ve Sâlim'den bu şekilde rivayetlerde bulunurdu, bir ravinin hadisini başka birine isnad ederdi- yönündeki sitemi de ondan nakledilenler arasında yer almaktadır.<sup>635</sup>

Ma'mer'le ilgili tabakat kitaplarında yer alan cerh-ta'dil tarzında ifadelere gelince, yine bir Zuhri talebesi olan –şayet Ma'mer'in Medine'de Zuhri'den ders aldığına dair ifadeler doğruysa, aynı talebe halkasında bulunmaları da muhtemeldir- Mâlik b. Enes (ö.179), Ma'mer'in talebesi Abdurrezzâk'dan gelen bir rivayete göre " Katâde'den tefsir rivayetleri olmasa ne güzel insandır."<sup>636</sup> şeklinde Basralı hocası Katâde'yle ilişkisini tasvib etmemiştir. Önemli bir şeyhin değişik talebeleri hakkında yapılan derecelendirmelere Tabakat ve Cerh-ta'dil eserlerinde sıkça karşılaşılmaktadır. Zuhri'nin talebeleri arasında da süregelen "hangisi daha üstündür" tarzında daha sonraki alimlere yöneltilen sorularda çeşitli kıyaslamalar yapılmıştır. Örneğin ünlü muhaddis Yahyâ b. Ma'in'e Osmân b. Sa'îd tarafından şu şekilde sorular sorulması oldukça klasik bir anlatım biçimidir: " İbn Uyeyne mi sana daha sevimlidir yoksa Ma'mer mi?" İbn Ma'in: "Ma'mer" dedi, ben dedim ki: " Ma'mer mi, Sâlih b.

<sup>634</sup> İbrahim b. Velid'le ilgili bu ibarenin anlaşılma biçimine yönelik gerek batılı gerekse Müslüman araştırmacılar arasındaki tartışmaları görmek için bkz. Lecker, "al-Zuhri", 28-31. Bu ibare de yine Ma'mer tarafından nakledilmiş gözüküyor. Ma'mer'in hocası Zuhri'nin bazı hadislerini peygambere ref' ettiğine dair ifade için bakınız.

قال معمر وبلغني ان الزهري كان يرفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم

(Musannef, III/311(hn5761)

وأخبرنا **معمر** قال سمعت إبراهيم بن الوليد رجلا من بني أمية يسأل الزهري وعرض عليه كتابا من علم فقال أحدث بهذا عنك يا أبا بكر

فقال نعم من حدثكموه غيري

Fesevi, *Ma'rife*, III, 120.

<sup>635</sup> İbn Sa'd, *TK*, VI, 331, (*Mutemmim*), 170; Fesevî, *Ma'rife*, I, 356. Fesevî'deki metin şöyledir:

وحدثنا العباس بن العظيم حدثنا عبد الرزاق قال قال معمر كان الزهري في أصحابه **مثل الحكم بن عتيبة** في أصحابه ينقل حديث

بعضهم الي بعض

<sup>636</sup> Fesevî, *Ma'rife*, III, 116; İbn Asâkir, *T. Dimeşk*, LIX, 414.

Keysân mı?", İbn Ma'în: " Ma'mer bana daha sevimli geliyor, Salih sika'dır." dedi, ben dedim ki: "Ma'mer mi Yunus mu?", dedi ki "Ma'mer", ben yine dedim ki "Ma'mer mi Mâlik mi?" bu sefer "Mâlik" dedi. Bunun üzerine ben ona dedim ki: " bazı insanlar Zuhrî konusunda insanların en güvenilirli (*esbete*) İbn Uyeyne'dir diyorlar." Buna karşılık o, " muhakkak ki bunu ondan (İbn Uyeyne'den) rivayet alanlar söylüyordur. Sufyân'nın neyi var ki? Zuhrî zamanında o bir çocuktü (*guleym*). " cevabının verdi.<sup>637</sup>

Mu'tezilî alim Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö.319) de eserinde Ma'mer'in tercemesine yer vermiş ve yine bekleneceği üzere cerh ifadeleriyle dolu bir sunumu tercih etmiştir. Örneğin diğer hiçbir kaynakta yer almayan Yahyâ b. Ma'în→Ebû Usâme'den yaptığı bir nakille Ma'mer'in *şîî* olduğuna dair bir habere yer verir.<sup>638</sup> Benzer tarzda imalar Hz. Ali'yi öven rivayetlere eserinde yer vermesinden de kaynaklanmış olabilir.<sup>639</sup> Yine Ma'mer'in Hişâm b. Urva gibi ravilerden nakillerinde *muzdarib* olduğu ve hatalarının çok (*kesîru'l-evhâm*) olduğu yönündeki haberlere yer verir. Hatta, San'a kadısı Hişâm b. Yusuf'un Mekke'de karşılaştığı İbn Cureyc'in Ma'mer'in nasıl olduğuna dair yönelttiği bir soruya, Hişâm'ın doymayan bir içici şeklinde cevap vermesini( *zâke şerrâb mâ kana'*) muhtemelen küçük görücü bir ifade olduğunu düşünerek zikretmektedir.<sup>640</sup>

Zehebî, Ma'mer'in sika ve sebt olmasına karşın bazı vehimleri olduğuna işaretlerle dönemin rivayet geleneğini de değerlendirdiği şu ifadelerde işaret eder: "O, özellikle Basra'ya annesini ziyarete geldiğinde kitapları yanında olmadığı için insanlara ezberinden nakilde bulunurdu. Bu yüzden Basralıların ondan yaptıkları rivayetlerinde hatalar oluşmaktadır. Hişâm (b. Yusuf, San'a kadısı) ve Abdurrezzâk'ın ondan rivayet ettiği hadisler daha sahihtir; çünkü onlar hadislerini Ma'mer'in kitabından alıyorlardı."<sup>641</sup>

<sup>637</sup> *Tarihu İbn Ma'în* (Osmân ed-Dârimî rivayeti), I, 41; Bağdâdî, *T.Bağdâd*, IX, 178. Buna benzer Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân ve diğer alimlerde bu tarzda kıyaslayarak Zuhrî talebelerini sıralamaya çalışmışlardır bkz. Zehebî, *Nubelâ*, VII, 10.

<sup>638</sup> Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr*, I, 364.

<sup>639</sup> Ma'mer'in Rafizi bir yeğeni olduğu ve Hz. Ali'yi öven rivayetleri Ma'mer'in kitabına dahil ettiğine dair iddia için bkz. Nubela, IX, 575-76.

<sup>640</sup> Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr*, I, 366; İbn Ebî Hâtim'in naklinde ise benzer olay yine İbn Cureyc, ancak bu sefer bu sözü söyleyen İbn Cureyc'in kendisisidir- *inne Ma'mer şeribe mine'l-İlm bi enka'*, demektedir. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VIII, 256.

<sup>641</sup> Zehebî, *Nubelâ*, VII, 12.

Ma'mer coğrafi olarak Basra'da doğup gençlik yıllarının bir kısmını orada geçirmiş olmasına karşın, dönemin önde gelen alimlerine, onlara ait ilim merkezlerinde talebelik ettiği anlaşılmaktadır. Ancak onun aldığı bir karar<sup>642</sup>, Yemen San'a'da hadisin gelişmesine öncülük etmiştir. Ne zaman Yemen'e gittiği kaynaklarda yer almasa da o, bölgeye hadisçi anlamında ilk giden kimse olarak zikredilmektedir.<sup>643</sup> Gerçi San'a'ya ilk gittiğinde hoş karşılanmamışsa da<sup>644</sup> bir evlilik yapıp vefat edinceye kadar orada yaşamıştır.

Aslında rivayet zincirlerinde geçen raviler hakkında tabakat kitaplarındaki malumatların çoğu zaman ravi hakkında bir cerh-ta'dil dökümanı şeklinde sunulması ilgili ravinin fazlaca aydınlatılmasına imkan vermemektedir. Bu açıdan raviler hakkında bilgi verirken daha çok – tabiki bu eldeki şuanki mevcut malzemeye sınırlıdır- onların sosyal çevresini, ilişkiler ağını ve coğrafi konumunu gösterici unsurlara da değinmek, rivayetleri anlamada bazı kolaylıklar ve açılımlar sunabilir. Tabiki bu tür tabakat kaynaklarından elde edilen malumatlar, rivayetleri tarihlendirmede ve anlamada tek başına bir anlam taşımayacağı gibi, çoğu zaman da o kimsenin yer aldığı rivayetlere karşı daha baştan olumlu/olumsuz bir tavrın geliştirilmesine de neden olabilir.

Ma'mer'in hocasından naklinde kullandığı isnad kalıplarına önceki sayfalarda değinilmişti. S<sub>1</sub>ve S<sub>2</sub>'deki yer alan isnad kalıbında Ma'mer, ilgili rivayetimizi hocası Zührî'nin bir kavli şeklinde aktarmıştır. Gerçi her halukarda bu aktarmada Ma'mer'in öğrencisi Abdurrezzâk'ın hernangi bir dahlinin olup olmadığı da düşünülebilir.

S<sub>1</sub>ve S<sub>2</sub> isnadında yer alan diğer râvi olan Abdurrezzâk S<sub>1</sub>'de eserin müellifi ve Ma'mer'in şüphe götürmeyen öğrencisidir. S<sub>2</sub>'de ise Nuaym b. Hammâd, Abdurrezzâk'dan rivayeti nakleden kimse konumundadır. Bu noktada Nuaym,

<sup>642</sup> Kaynaklarda onun Yemenli muhaddis İbn Tâvus(ö.132/749)'a, şeyhi Eyyûb es-Sahtiyânî(ö.131)'nin tavsiyesi ile gittiği yer almaktadır. Bu dönemden itibaren Yemen'e yerleştiği makul görülmektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, V, 88.

<sup>643</sup> Fesevî, *Ma'rife*, II, 119. Bağdâdî, *Rihle fi talebi'l-ilm*, 94, İbn Asâkir, *T. Dimeşk*, LIX, 401.

<sup>644</sup> İbn Asâkir, *T. Dimeşk*, LIX, 408. Sufyân es-Sevrî'nin neden Zührî'den hadis almak için gitmediği yönündeki soruya verdiği cevapta, "bize Ma'mer yetti" demektedir; Sufyân es-Sevrî, Abbasilerin iktidarı ele geçirmesinden(h.132) sonra, sürekli devrin yöneticilerinden kaçmak zorunda kalmış ömrünün çoğu kısmını Hicaz ve özellikle Yemen'de geçirmiştir. Sufyân es-Sevrî ile Evzâî'nin biyografilerini ele alan bir çalışma için bkz. Steven C. Judd, 'Competitive Hagiography in Biographies of Al-Awz'i and Sufyân al-Thawrî', *Journal of American Oriental Society*, v.122/1, 2003. özellikle s.31-34.

Abdurrezzâk ilişkisini görmek açısından Abdurrezzâk hakkında kısa birkaç hususa değinmek yerinde olacaktır.

Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Hımyerî es-San'ânî'nin künyesi Ebû Bekr olup, h.126 senesinde doğduğu nakledilmektedir.<sup>645</sup> Hocası Ma'mer h.154 (en geç ihtimal)'de öldüğüne göre 28 yaşına geldiğinde hocası Ma'mer'den tüm tahsilini tamamlamış olması gerekmektedir. Kendi ifadesine göre 7 veyahut 8 sene kadar Ma'mer'e iltizam etmiştir.<sup>646</sup> Hocası Ma'mer'den sadece Yemen'de hadis almayıp başka beldelerde de onunla görüştüğü izlenimini kaynaklarda görmek mümkündür. Yemen'de 18 yaşında görüştüğü nakledilen diğer meşhur hocası İbn Cureyc'dir.<sup>647</sup>

Abdurrezzak'tan bahseden kaynaklar onun Şiiliğe temayüllü olduğu konusuna geniş yer ayırmaktadırlar.<sup>648</sup> Onun hakkında oldukça ağır ithamların yer aldığı nakiller de cerh-ta'dil kitaplarında zikredilebilmektedir.<sup>649</sup> Buhârî onun kitaplarından naklettiklerinin daha sahih olduğunu söylemektedir.<sup>650</sup> Benzer şekilde yine hoca-öğrenci kıyaslama klasiği olarak Ma'mer'in iki Yemenli öğrencisi Abdurrezzâk ve Hişâm b. Yusuf'dan hangisinin Ma'mer hadislerinde daha güvenilir olduğu tartışmasına girilmektedir.

Bu dönemde kitaba başvurmadan naklin artık güç olduğunu gösteren ifadeler iyice artmaya başlamıştır. Nitekim ondan nakillerde bulunan Yahyâ b. Ma'în'e Abdurrezzâk'ın, " benden kitap olmaksızın bir hadis yaz" dediği, Yahya'nın cevabının ise "hayır bir harf bile olmaz" dediği nakledilir.<sup>651</sup>

Hicri 200 yılından sonra gözlerinin zayıfladığı belirtilmektedir.<sup>652</sup> Onun için kaynaklarda zikredilen vefat tarihi ise h.211'dir.<sup>653</sup>

---

<sup>645</sup> İbn Asâkir, *T. Dimeşk*, XXXVI,166.

<sup>646</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VI, 38; İbn Asâkir, *T. Dimeşk*, XXXVI,167.

<sup>647</sup> İbn Asâkir, *T. Dimeşk*, XXXVI,167.

<sup>648</sup> Belhî, Ahmed b. Hanbel'den yaptığı bir nakille Şiiliğinden dolayı rivayetlerinin terk edildiğini kaydeder. *Kabûlu'l-Ahbâr*, II, 110. Diğer kaynaklardan yaptığı alıntıları toplu halde Zehebî, *Nubelâ*'sında görebiliriz. IX, 566-574. Erken dönem bir kaynağı için İbn Adiyy, *el-Kâmil*, V, 315. Ayrıca onun Hz. Ali'yi öven hadislere yer vermesi de bunda etkili olmuştur. Nuaym b. Hammâd ondan Hz. Ali'yi öven bir naklini fitende nakletmiş olsa da kendi eserinde buna rastlamak mümkün olmamaktadır.

<sup>649</sup> Ukaylî, *Duâfâ*, III, 109;

<sup>650</sup> Buhârî, *TK*, VI, 130.

<sup>651</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III, 297(hn:14204)

<sup>652</sup> Zehebî, *Nubelâ*, IXi 565

Bu kısa malumattan sonra asıl sorulması gereken Nuaym'ın *Fiten*'inde yer alan Abdurrezzâk kaynaklı örnek rivayetimizi, Nuaym b. Hammâd'ın nasıl aldığıdır. Kaynaklar, Nuaym'ın hadis aldığı kimseler arasında kuşkusuz Abdurrezzâk'ın da ismine yer vermektedir.<sup>654</sup>

Nuaym b. Hammâd'ın eserindeki Abdurrezzâk'lı rivayetlere yakından bakmak bazı noktaların aydınlatılması açısından yardımcı olabilir. İstatistiksel olarak baktığımızda Nuaym'ın *Fiten*'inde Abdurrezzâk'dan nakledilen (bazı durumlarda çoğunlukla da İbn Sevr'le beraber) 83 rivayet mevcuttur.<sup>655</sup> Onun, şeyhi Abdurrezzâk'dan aldığı bu 83 rivayetin hocasının elimizdeki mevcut kitabı *Musannef*'de yer alıp almadığı merak edilebilir. Bu açıdan rivayetleri ele aldığımızda 83 rivayetin 57'si bizzat Abdurrezzâk'ın eserinde ( 11 cilt halindeki bu eserin 10. cildin s.379'dan sonrası ve 11. cildin tamamı Abdurrezzâk'ın yukarılarda zikri geçen hocası Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmî* adlı eserinin nakli olarak kabul edilmektedir.) yer almaktadır. Ancak mevcut bu rivayetlerin onun eserindeki dağılımına baktığımızda bazı hususlar dikkatimizi çekmektedir. Abdurrezzâk'ın eserinde yer alan bu 57 rivayetin 56'sı Abdurrezzâk← Ma'mer tariklidir ve bu 56 rivayetin 55 tanesi hocası Ma'mer'in naklettiği eseri *el-Câmî*'de yer almaktadır.<sup>656</sup> Aşağıda dipnotta verilen döküme de baktığımızda Nuaym hocası Abdurrezzâk vasıtasıyla Ma'mer'in *Câmî*'ni kullanmış gibi gözükmektedir. Gerçi Nuaym'ın bu rivayetleri ne şekilde, nerede ve ne zaman aldığına dair bir şeyler söylemek oldukça güçtür. Ancak Ma'mer'in *Câmî*'nden

---

<sup>653</sup> İbn Sa'd, TK, V, 548; Buhârî, TK, VI, 130.

<sup>654</sup> Zehebî, *Nubelâ*, X, 596.

<sup>655</sup> Nuaym, *Fiten*, hn.54, 78, 126, 144, 175, 189 vd.

<sup>656</sup> Nuaym'da yer alıp hocası Abdurrezzâk'ın bugün elimizdeki mevcut matbû nüshasında yer alan rivayetlerin karşılıklı dökümü şu şekildedir: Abdurrezzâk←Ma'mer tarihli olan 56 rivayet: *Fiten*#78(*Musannef*, XI,356), #126(XI,356), #144(XI,378), #189(XI,365), #284(XI,388), #343(XI,359) #345(XI,370), **#364(II,381)**, #429(XI,450), #430(XI,450), #472(XI,359), #517(XI,383), #524(XI,366), #549(XI,316), #557(XI,352), #939(XI,371), #951(XI,373), #973(XI,361), #994(XI,371), #1001(XI,371), #1023(XI,372), #1037(XI,371), #1122(XI,371), #1139(XI,388), #1169(XI,52), #1460(XI,390), #1481(XI,391), #1505(XI,396), #1510(XI,396), #1514(XI,391), #1530(XI,393), #1542(XI,389), #1549(XI,393), #1570(XI,398), #1583(XI,393), #1602(XI,397), #1607(XI,400), #1608(XI,401), #1642(XI,384), #1671(XI,379), #1672(XI,381), #1713(XI,375), #1718(XI,382), #1763(XI,376), #1764(XI,376), #1766(XI,403), #1804(XI,402), #1805(XI,402), #1807(XI,383), #1808(XI,395), #1846(XI,384), #1928(XI,380), #1945(XI,352), #1980(XI,275), #1981(XI,373), #1983(XI,395). **Abdurrezzâk← Evzâ'i tarihli tek rivayet: #469(II,387).**

hocası vasıtasıyla gerçekleştirdiği bu düzenli nakil muhtemelen Abdurrezzâk'ın kendi eserini oluşturmamasından önceki bir döneme de işaret etmektedir. Abdurrezzâk'ın bugün elimizde mevcut eserinden (son kısmı olan Ma'mer'in bölümü dışında kalan) sadece iki naklin -(#364/II,381; #469/II,387) ilki yine bir Abdurrezzâk←Ma'mer tarikli- diğeri Abdurrezzâk←Evzâ'î'den yer alması ve Nuaym'ın *Fiten*'inde Abdurrezzâk'dan naklettiği 26 rivayetin *Musannef*'de yer almaması bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ancak yine de bir eserin nakli esnasında oluşabilecek sorunlar da göz ardı edilmemelidir. Bu en son durumu gösterir birkaç örneğe ve Nuaym'ın Abdurrezzâk'dan yaptığı nakillerdeki tavrına bir göz atalım.

Abdurrezzâk'ın (Ma'mer'in *Câmi*'inden) *Musannef*'inde şu kanallı bir rivayet mevcuttur;

أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن رجل عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تتركون المدينة خير ما كانت لا يغشاها إلا العواف عواف الطير والسباع وآخر من يحشر راعيان من مزينة فينعقان بغنمهما فيجدانها وحوشا حتى إذا بلغا ثنية الوداع خرا على وجوههما من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين قال الزهري فيجيء الثعلب حتى يرقد تحت المنبر فيقضي وسنه ما يهيجه أحد

Rivayetin senedinde Zuhri'den önce bir kimse vardır, ancak tespit edilemediği için *an raculun*<sup>657</sup> şeklinde mübhem bırakılmıştır.<sup>658</sup> Bu rivayeti eserine alan Nuaym b. Hammâd'da

حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تتركون المدينة خير ما كانت لا يغشاها إلا العواف [ و ] الطير والسباع وآخر من يحشر راعيان من مزينة فينعقان بغنمهما فيجدانها وحشا حتى إذا أتيا ثنية الوداع حشرا على وجوههما<sup>659</sup>

*an raculun* ifadesi yer almamaktadır. Bu Nuaym'ın bir tasarrufu olarak anlaşılabileceği gibi, rivayeti alım şekli veya mustensihlerin bir hatası olarak da görülebilir. Nitekim Nuaym'ın, isnadda yer alan *raculun* ifadesini zikrettiğine başka yerlerde şahit olmaktayız.<sup>660</sup> Yukarıdaki rivayetlerin metinlerine de baktığımızda

<sup>657</sup> Ma'mer'in *Câmi*'inde yer alan *raculün* (ve diğer ifadeleri) ve diğer müphem/meçhul ravilerden yapılan nakiller için ve bunların sonraki musannifler tarafından yapılan tespitleri için bkz. Erul," Hicri II. Asırda Rivayet Üslûbu (I) ", s.50-54.

<sup>658</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, XI, 403.

<sup>659</sup> Nuaym b. Hammâd, *Fiten*, II, 632(1766)

<sup>660</sup> bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, XI,361, Nuaym (973)



Nuaym'ın metni Abdurrezzâk'da yer alan bazı ifadeleri ihtiva etmemektedir. Burada Nuaym'ın naklettiği metnin sonradan bazı değişikliklere uğraması da mümkündür. Belki o anda Abdurrezzâk'dan aldığı metinler daha sonraki aşamalarda bizzat Abdurrezzâk tarafından yeniden düzenlenmiş de olabilir. Nuaym'da kısa şekilde yer alıp Abdurrezzâk'da daha uzun olan metinlere dair örnekleri artırmak mümkündür.<sup>661</sup> Yine yeri geldikçe rivayet malzemelerinde sık sık dikkat çekmeye çalıştığımız ravi isimlerinin kullanımına dair bazı örneklerle yaptığımız bu kısa mukayese de rastlamaktayız. Nuaym'ın Abdurrezzâk←Sufyân rivayetlerinde bunun hangi Sufyân olduğunu (es-Sevrî mi İbn Uyeyne mi?) tespit etmek içinde eserindeki bu isim kullanım formunu bilmek gerekmektedir.<sup>662</sup>

Biz burada Nuaym'ın eserini sıkı bir tetkike tabi tutmak etme durumunda olmamakla birlikte, onun rivayetimizle ilgili şeyhinden naklediş biçimini anlamamıza yönelik değindiğimiz hususların rivayet incelemelerinde göze alınması gereken bir husus olduğu kanaatindeyiz. Muayyen/münferit bir rivayet ele alınırken çoğu zaman böylesi bir tetkike girmek birçok güçlükleri beraberinde getirir de, özellikle erken dönem yazılı kaynaklarının birbiriyle mukayese edilmesi, raviler arası ilişkileri ve erken dönem naklinin yapısı hakkında kayda değer bir takım mekanizmaları görmemizi sağlayabilir.<sup>663</sup>

<sup>661</sup> Abdurrezzâk'da daha uzun, Nuaym'da kısaltılan rivayetler için bkz. Musannef, XI,391/Fiten#1481; XI,371/#1037; XI,371/#939; XI,397/#1602; XI,352/#1945; XI,395/#1983; XI,371/#994; XI,393/#1583. Bu rivayetler karşılaştırıldığında lafız farklılıklarına dair birçok örneğe de rastlanmaktadır.

<sup>662</sup> Nuaym'ın Abdurrezzâk←Sufyân tarikli rivayetleri; Fiten, #175, #1459, #1513, #1540.#1789, yer alan bu rivayetlerin hiçbiri *Musannef*'de yer almamaktadır. Abdurrezzâk bu iki şeyhî Sufyân'ı ayırt etmek için İbn Uyeyne ve es-Sevrî (senedde ani's-Sevrî dedikten sonra Sufyan diye devam etmeyi daha çok yeğlemektedir) isimlendirmelerini kullanmaya çalışmaktadır. Bu açıdan isim ayırımına özen göstermenin bir çabası olarak Abdurrezzâk bu tür bir ayrıma gitmesi eserinin düzeni açısından oldukça elverişlidir. Ancak bazen sırf Sufyân dediği de olmaktadır. Bkz. nisbesiz Sufyân dediği örneklerle, *Musannef*, I, 221; I,345; II,514; (VII, 295 (*Sufyân an Sevrî* diye bir hata var gibi görünmektedir); Bazen de Sufyân ve es-Sevrî kâlâ ifadesini kullanıyor. Burada Sufyân'dan kasıt İbn Uyeyne gibi gözüküyor (VIII, 86); Ma'mer'in *Camîi* bölümünde Sufyân'lı bir rivayette yer alabilmektedir (XI,412); Nuaym'da İbn Uyeyne'yi tercih ediyor gözükmektedir ve onun Sufyân dediğinde Sufyân es-Sevrî'yi kasdetmesi de çok muhtemeldir.

<sup>663</sup> Ma'mer'in hayatına ve onun eseri el-*Câmi*'ne dair detaylı bir değerlendirme için bkz. Bünyamin Erul, " Hicri II. Asırda Rivayet Üslûbu(I)- Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i ", AÜİFD, XLIII(2002) S.1.s.27-61 ve "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (II) II. Dirayet

S1<sub>3</sub> tarikli rivayetteki bir diğer Zuhrî talebesi, Benî Umeyye'nin bir mevlâsı olan Şuayb b. Ebî Hamza el-Hımsî, Umeyye hanedanlarından Hişâm'ın resmi bir görevlisi ve katibiydi.<sup>664</sup> Rusâfe'de Zuhrî'nin bulunduğu dönemlerde ondan hadis yazıyordu. Bu yazma işlemi görüldüğü kadarıyla bir hoca-öğrenci ilişkisinden daha ziyade resmi bir görevin ifası şeklindeydi.<sup>665</sup> Tabakat kitaplarında yer alan bu malumattan bir kimse rahatlıkla Zuhrî'nin hadislerinin en azından bir katip vasıtasıyla Emevî hükümdarları tarafından yazdırıldığına dair bir izlenimi edinebilir.<sup>666</sup>

Ahmed b. Hanbel, Şuayb'in ez-Zuhrî'den hadis tahammül yönteminin imlâ biçiminde olduğunu ifade etmektedir.<sup>667</sup> Ayrıca kaynaklar, katip olmasına sebep olan

---

Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i," *A.Ü.İ.F.D.*, c: XLIII. sayı: 2, s. 57-90. Bu çalışmalarında Ma'mer'in Câmi'indeki kendisinden hadis rivayet ettiği hocalarına dair istatistiksel bilgilere değinir. Burada Ma'mer'in Zuhrî'den yaptığı nakillerin eserine oranı %19 olarak belirlenmiştir. Eserinin 1/5'ni Zuhrî nakilleri oluşturmaktadır. Ayrıca Ma'mer'in hocası Zuhrî'den yaptığı bu nakillerden %51'i merfu, %21'i mevkuf, %2 maktu, %22'sini mursal haberler oluşturmaktadır. Hocasının reylerinin oranı ise %2'dir. bkz. " Hicri II. Asırda Rivayet Üslûbu (I)", s.35-36.

<sup>664</sup> Onun Hişâm b. Abdilmelik'in katibi olduğuna dair bilgi Ebû Zur'a'nın *Tarih*'inde (I,433, II, 715) yer almaktadır.

<sup>665</sup> Nitekim Yahya b. Ma'in'den gelen nakle göre, o sultan için (muhtemelen Hişâm kastediliyor) Zuhrî'den yazıyordu. *Tarihu Yahya b. Ma'in*, I, 133.

وسمعت عثمان يقول وسمعت يحيى بن معين يقول شعيب بن أبي حمزة كتب عن الزهري إملاء للسلطان كان كاتباً...

İbn Asâkir, *TK*, XXIII, 94, 96: ibareler şu şekildedir:

قال وأنا أبو طاهر الهمداني أنبأ علي بن محمد قال أنبأ أبو محمد بن أبي حاتم قال سمعت أبي يقول حضر شعيب بن أبي حمزة الرصافة حيث

أملى الزهري فسماعه من الزهري إملاء

<sup>666</sup> Nitekim Zuhrî'yle ilgili bibliyografik malumatları değerlendiren M. Lecker, bu tür bir değerlendirmeyi yapmaktadır. Bkz. "Biographical Notes..." 27.

<sup>667</sup> سألت أبي عن شعيب بن أبي حمزة كيف سماعه من الزهري قلت أليس عرض قال لا حديثه يشبه حديث الإملاء قلت كيف هو قال صالح ثم قال الشان فيمن سمع من شعيب كان شعيب رجلاً ضيقاً في الحديث قلت كيف سماع أبي اليمان منه قال كان يقول أخبرنا شعيب قلت فسماع ابنه قال كان يقول حدثني أبي قلت سماع بقية قال شيء يسير وقد حدث عنه أبو قتادة والوليد بن مسلم شيئاً ثم سمعته يقول لما عملا شعيب بن أبي حمزة الوفاة جمع جماعة بقية وبشرا ابنه فقال هذه كتبي إرووها عني

Ahmed b. Hanbel\*, *Ma'rife*, II, 496.

unsurlardan biri olarak yazısının mükemmeliğinden sık sık bahsetmektedir. Onun ravi talebelerinden kuşkusuz en önde geleni Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfî'dir. Ebu'l-Yemân'ın hocasından naklinde kullandığı tahammül ifadeleri rivayet malzemesinin aktarımındaki yöntemleri görmemiz açısından güzel bir örnektir. Ebu'l-Yemân'ın bir çok şeyhinden rivayeti esnasında *haddesenâ* tabirini kullanırken neden Şuayb için **ahberenâ** lafzını kullandığı sorulduğunda, Ebu'l-Yemân'ın buna sinirlendiği ve akabinde Şuayb'in ölüm döşeğinde iken Hıms ehlinin küçük yaştaki hadisçilerin gelip ondan hadis yazmak istediklerini, ancak Şuayb'in kendilerini bundan men etmesinden şikayetçi olduklarına değinirken, aksine Şuayb'in onlara ez-Zuhrî'den yazdıklarını isterlerse kendisinden yazabileceklerine müsaade ettiği, ancak onların Şuayb'e bunu senden naklederken ne diyelim sözlerine karşılık, Şuayb'in onlara *enbeenâ* Şuayb ve *ahberenâ* Şuayb ifadelerini şayet isterlerse oğlundan yazarak veya ona okuyarak, diyebileceklerini ifade ettiğini bildirir.<sup>668</sup> Şuayb'le ilgili yapılan başka bir alıntıda da talebesi Ebu'l-Yeman, hocasının ölüm döşeğindeyken huzurlarında kitaplarını çıkardığı "işte bunlar benim kitaplarım, dileyen onu alsın, *arz* etmek isteyen *arz* etsin, *sema* etmek isteyen de oğlumdan *sema* etsin; çünkü oğlum bunları benden iştmiştir." dediğini belirtir.<sup>669</sup>

Aslında erken dönem kaynakları Şuayb b. Ebî Hamza hakkında fazla bir bilgi sunmamaktadır. Örneğin İbn Sa'd bir satırla sadece ismini ve Hıms ehlinde olduğunu belirtmekle yetinmiş onun için bir ölüm tarihi dahi belirtmemiştir.<sup>670</sup> Benzer şekilde Buhârî'de birkaç yerde ondan rivayetlerde bulunanlara atfın dışında herhangi bir

---

<sup>668</sup> İbn Asâkir, *TD*, XXII, 100; Zehebî, *en-Nubelâ*, VII, 190.

<sup>669</sup> Ebû Zur'a, *T.Dimeşk*, I, 434; Bu nakli eserine alan Zehebî akabinde oldukça önemli tespitlerde bulunur. Ben derim ki:" Bu durum Ebu'l-Yemân'ın ondan yaptığı nakillerin genelinde icazetle nakilde bulunduğu ve *Sahihayn*'da yer alan Ebu'l-Yemân rivayetlerindeki "*ahberenâ*"lı ifadeleri de açıklar. *Ahberenâ* sığası; Şuayb b. Ebî Hamza gibi zabtı ve kitapları güvenilir olan kimselerden icazetle rivayet eden kimselere aittir ve muhakkikler indinde huccettir, tabiki nakleden ravininde sika ve güvenilir olması şartıyla... Şuayb'ın kitapları son derece güvenilir, güzel ve i'rab yönünden de tamdı; icazet veren kimsenin ve icazet verilen şeyin bilinmesi gerekir. Ancak onun kitaplarının vicâde yoluya rivayet edilmesine gelince bu da huccet için yeterlidir ve Ebu'l-Yemân'ın ondan rivayetinde mutlak bir şekilde *ahberenâ*'yı kullanması icazet konusunda bir delildir. Mağribin önde gelen hadisçileri bunun semâ'da vehme neden olduğundan ötürü bir *tedlis* türü olabileceğinden dolayı ihtilaf etmişlerdir." Zehebî, *en-Nubelâ*, VII, 190.

<sup>670</sup> İbn Sa'd, *TK*, VII, 468.

bilgiye yer vermemektedir.<sup>671</sup> Ravilere dair anekdotlara daha çok önem veren Ahmed b. Hanbel'in *İlel'*inde yer alan birkaç önemli malumat yukarıda verilmişti. Orada da onun ölüm tarihine dair herhangi bilgiye rastlayamıyoruz. Onun hakkında Dımeşk tarihçisi Ebû Zur'a ed-Dımeşkî ise daha derli toplu bilgiler sunmaktadır. En geniş kapsamlı Dımeşk tarihi müellifi İbn Asâkir eserinde de ona oldukça geniş yer ayırmış ve kendisinden önceki tüm malumatları toplamış gözükmemektedir.<sup>672</sup> Burada verilen ölüm tarihlerine bakacak olursak Ebû Zur'a, Ali b. Ayyâş'dan Şuayb'ın ölüm tarihini sormuş ancak gerekli bilgiyi alamamış bununla birlikte 70'ini aşmamış olabileceği yönünde bir bilgiye ulaşmıştır.<sup>673</sup> İbn Asâkir onun ölüm tarihini üç farklı nakille h.163 olarak belirtmektedir.<sup>674</sup>

**S1<sub>3</sub>** kanalında Şuayb'ın talebesi bundan önceki sayfalarda da sık sık ismi geçen **Ebu'l- Yemân el-Hakem b. Nâfi el-Hımsî**'dir. Ebû Zur'a ed-Dımeşkî'nin ondan yaptığı bir nakle göre kendi ifadesiyle h. 138 yılında doğduğunu naklettikten sonra 221 yılında vefat ettiğini belirtmektedir.<sup>675</sup> Hocası Şuayb gibi kendisinin de bir kâtib olduğu ve Hıms'ın önde gelen muhaddislerinden İsmail b. Ayyâş'ın katibi olarak anıldığı nakledilmektedir.<sup>676</sup> Zehebî, onun rıhle yaptığı yönünde herhangi bir bilgiye sahip olmadığını bir değerlendirme notu olarak ekler.<sup>677</sup>

Onunla ilgili yer alan anlatıların çoğunluğu şeyhi Şuayb'la ilgili olanlardır. Kendisinden yapılan bazı nakillerde onun Şuayb'dan nasıl rivayet işittiğine dairdir. Ahmed b. Hanbel, bizzat Ebu'l-Yemân'a, Şuayb'ın kitaplarını nasıl işittin diye bir soru yöneltmiş, Ebu'l-Yemân "bir kısmını ben ona, bazısını o bana okudu, bazısı için bana *icazet* verdi, bazısını da *münavele* yoluyla aldım ve tümünde de *ahberenâ* Şuayb dedim."<sup>678</sup> cevabını vermiştir.

---

<sup>671</sup> Buhârî, *TK*, II, 212, II, 344, VI, 289.

<sup>672</sup> İbn Asâkir, *TD*, XXIII, 89-102.

<sup>673</sup> Ebû Zur'a, *TD*, I, 84.

<sup>674</sup> İbn Asâkir, *TD*, XXIII, 102.

<sup>675</sup> Ebû Zur'a, *TD*, I, 84, II, 708; İbn Asâkir, *TD*, XV, 75. Buhârî'nin onun için verdiği ölüm tarihi h.222'dir, *TK*, II, 344. İbn Sa'd, zilhicce ayında Hıms'da öldüğünü belirterek h.222'yi zikreder. İbn Sa'd, *TK*, VII,472.

<sup>676</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, II, 527, İbn Asâkir, *TD*, XV,77. İsmail b. Ayyâş'ın kitaplarını yazdığına ve bunla ilgili detaylı bir anekdot için bkz. İbn Asâkir, XV, 76.

<sup>677</sup> Zehebî, *Nubelâ*, X, 320.

<sup>678</sup> İbn Asâkir, *TD*, XV,78; Mizzî, *Tehzibu'l-kemal*, VII, 150; Zehebî, *Nubelâ*, X, 321; İbn Asâkir'deki ibarede *enâ* Şuayb ifadesi geçerken diğer iki kaynakta *ahberenâ* Şuayb ifadesi yer almaktadır.

Ebu'l-Yemân'ın Şuayb'ın rivayetlerini *munavele* şeklinde<sup>679</sup> alması birçok alimin bu yöntemle ilgili açıklama yapmasına neden olmuştur. Yine Ahmed b. Hanbel'den aktarılan bir malumata göre, Ebu'l-Yemân'ın Harîz b. Osmân ile Safvân b. Amr'dan yaptığı nakilleri sahih sayan Ahmed, onun *ahberenâ Şuayb* şeklindeki rivayetlerine gelince, "bunu caiz görmesi gerçekten şaşılacak bir şeydir. Şuayb'ın hadisleri meselesi gerçekten güç bir iştir. Ali b. Ayyâş ondan (Şuayb'den) nakillerde bulunmuştur..."<sup>680</sup> demektedir.

Yine onun Şuayb'dan sadece bir hadis rivayet ettiği geri kalanını ise *icazetle* aldığı Ebû Zur'a(er-Râziö.264) tarafından nakledilmektedir.<sup>681</sup> Aslında onun kitabet, icazet ve münaveleyle hadisleri alması, ikinci asrın sonunda iyice belirgenleşmeye başlayan şifahî nakilden yazılı nakle geçişteki sıkıntılar olarak algılanabilir. Nitekim onun hadis elde etmek için *rihle* (seyahat) yapmadığına dair tespitleri de göz önüne aldığımızda yazılı kaynağın artan şekilde bir baskı oluşturmaya başladığı gözlemlenebilir.<sup>682</sup>

Ebu'l-Yemân←Şuayb←ez-Zuhrî rivayet kalıplarını bundan önceki bölümde özellikle Buhârî'nin eseri kapsamında döküm halinde vermiştik. Yukarıda onun

<sup>679</sup> Klasik hadis usulünde hadis tahammül yöntemlerinden biri olan munâvele kısaca hatırlatmak gerekirse; şeyhin rivayet ettiği hadislerin yazılı olduğu kitabı veya birkaç sahifelik metni talebeye elde vererek bunu benden rivayet et (*irvi haza annî*) gibi bir edâ lafzı ile rivayet etmesine müsaade etmesidir. Bu yöntemle alınan hadislerin gerek yazılı metne gerekse bir başkasına hangi edâ lafzını kullanarak nakledeceği, hadis usulünde tartışmalı bir konudur. Bazı alimler bunu semâ mertebesinde görerek haddesenâ ve ahberenâ lafzının kullanılabilceği belirtilmektedir. Daha sonraki dönemler enbe'enî lafzının kullanılmasını prensip haline getirmeye çalışmışlardır. Daha fazla bilgi için bkz. Mücteba Uğur, *HTS*, s.269-270; Buhârî bir hadis kitabında görmeye alışık olmadığımız bir tarzda hadis tahammülüne dair bu konuyu eserinin bir bab başlığına (*Bâbu mâ yuzkeru fi'l-Munâvele ve kitâbi ehli'l-İlm ile'l-buldân*) koyacak kadar önemseydiği görülmektedir. Buhârî, *Sahîh*, 2 *Kitabu'l-İlm*, bab 7 (I,23).

<sup>680</sup> İbn Asâkir, *TD*, XV,77-78. Zehebî'de bu haberin alıntısında muhakkik Ali b. Ayyâş'ı Ali b. Abbâs şeklinde okumuştur ki bu bir hata gibi gözükmemektedir. *Nubelâ*, X, 320. ( واستحل ذلك بشيء عجب قال )

( أبو عبد الله كان أمر شعيب في الحديث عسرا )

<sup>681</sup> *Suâlâtü'l-Berzeî*, I, 465.

<sup>682</sup> Hicri üçüncü asrın başlarında hala şifahî naklin önemli olduğuna dair, o dönemin alimlerinden daha sonraki dönemlerden nakiller yapılmaktadır. İcazetin caiz olmadığı eğer kabul edilirse, ilim talebi için yapılan rihlelerin bir anlamı olmayacağına dair ifadeler hadis ilimlerine dair kitaplarda yer almaktadır. es-Semânî, *Edebu'l-İmlâ*, 10; İbn Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 152.

hocasından yaptığı nakillerde *ahberenâ* eda lafzını kullandığına dair biyografik bilgi, Buhârî'nin eserindeki nakiller tarafından da desteklenmektedir.<sup>683</sup>

Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi', Hımslı olması ve hayatını orada geçirmesinden dolayı Hıms'a gelen muhaddisler için bir kaynak kişi konumundadır. Nitekim bu muhaddislerden biri Hımslı ravilerin fiten içerikli malzemlerine eserinde oldukça sık yer veren Nuaym b. Hammâd'dır.<sup>684</sup> Eserinde el-Hakem b. Nâfi'den rivayetlerde bulunmuştur.<sup>685</sup> Hemen belirtmek gerekirse el-Hakem b. Nâfi←Şuayb b. Ebî Hamza tarikli hiçbir rivayet Nuaym'ın *Fiten*'inde yer almamaktadır. Nuaym Ma'mer'in Zuhri rivayetine eserinde yer vermesine karşın, bir çok rivayetini naklettiği ve Buhârî'nin *Sahîh*'inde merfu bir şekilde yer alan Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi←Şuayb←Zuhri tarikli ilgili rivayetimizi nakletmemektedir. Bu durum nasıl anlaşılmalıdır? el-Hakem(ö.221) ile Nuaym(ö.229) arasında çok büyük bir yaş farkı yoktur. Yoksa Nuaym b. Hammâd, Ebu'l-Yemân'ın Şuayb'den aldığı rivayetlerden haberdar değil midir? Tabiki bu noktada bir çok spekülâtif açıklamalar sunulabilir ancak, muhtemel sorulara daha detaylı bir açıklama, müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir.

**S1<sub>3</sub>** kanallı rivayetimizin müdevvini olan olan Buhârî ile onun görünen şeyhi olan Ebu'l-Yemân arasındaki ilişkiye baktığımızda, Buhârî'nin onun künyesini ve ismini sunduktan sonra Safvân b. Amr, Şuayb b. Ebî Hamza ve Hariz (b. Osmân)dan işittiğini(*semia*) ve 222 yılında öldüğünü belirten kısa bir bilgiye yer verdiğini

<sup>683</sup> Bkz. Hadislerde ravi isimlerinin ele alındığı birinci bölüm. Şuayb maddesindeki 200 naklin tümünde de *ahberenâ Şuayb*'dir.

<sup>684</sup> Hıms'lı raviler ve onların fiten içerikli malzemelerini daha çok Nuaym'ın eseri kapsamında ele alan bir çalışma için bkz. Madelung, Wilferd, "Apocalyptic Prophecies in Hims in Umayyad Age." *JSS* 31 (1986): 141-185.

<sup>685</sup> Nuaym b. Hammâd'ın *Fiten*'inde el-Hakem b. Nâfi'den yapılan 87 nakil mevcuttur. Bunların çoğunda el-Hakem b. Nâfi şeklinde bir yazım formu kullanılmıştır. Ebu'l-Yemân'ı belirtmek istediğinde el-Hakem b. Nâfi Ebu'l-Yemân el-Hımsî uzun nisbesini kaydetmektedir(#585). Bu muhtemelen Ebu'l-Yemân el-Hûzûnî'den de nakillerde bulunduğu ve Ebu'l-Yemân dediğinde onu kasdettiği anlaşılmaktadır. el-Hakem b. Nâfi, *Fiten*'de genellikle önde gelen Hımslı muhaddisler Safvân b. Amr(ö.155), Saîd b. Sinân'dan nakilde bulunurken, ismi sürekli mübhem olarak geçen Cerrâh adlı şeyhinden nakillerde bulunmaktadır. Bu ravinin Cerrâh b. Muleyh el-Behrânî el-Hımsî olması muhtemeldir(*Mizzî, Tehzibu'l-Kemâl*, IV,520). Yer alan bu 87 nakilden bazıları oldukça uzundur. Örneğin #796, #1020, #1287, #1290, #1427, #1526, #1638, #1745, #1991'e bakılabilir, bu tür rivayetlerin birçoğu el-Hakem←Cerrâh kanallıdır.

görürüz.<sup>686</sup> Aslında Buhârî'nin *TK*'sı kendisinin haberdar olduğu bir çok malumatı ihtiva etmediğinden okuyucuya fazla bir ipucu sunmaz.<sup>687</sup> Buhârî, mükerrrelerle beraber Ebu'l-Yemân←Şuayb tarikli 259 rivayeti eserine derc etmiştir. Görünen o ki, Buhârî, Ebu'l-Yemân'ın Şuayb haricindeki hiçbir -sadece aşağıda değineceğimiz bir rivayet bundan hariç tutulabilir- şeyhinden gelen habere *Sahih*'inde yer vermemiştir.<sup>688</sup> Bunlardan 200 tanesi birinci bölümde detaylı olarak sunduğumuz Ebu'l-Yemân←Şuayb ←ez-Zuhrî tarikli rivayetler olup, diğer kimselere ait rivayetler ve sayıları da şu şekildedir: Ebu'l-Yemân←Şuayb←Ebu'z-Zinâd 52 tane, Ebu'l-Yemân←Şuayb←Abdullah b. Ebî Huseyn 5 rivayet, Ebu'l-Yemân←Şuayb←Nâfi' 1 adet ve Ebu'l-Yemân←Hammâd b. Zeyd'den 1 rivayet, toplamda 259 rivayet.<sup>689</sup>

Buhârî'nin Ebu'l-Yemân'ın hadislerini nasıl aldığı hususuna gelince o, bu rivayetleri muhtemelen Hıms ve Şâm tarafına yaptığı bir rihlede dinlemiş veya daha muhtemel Ebu'l-Yemân'ın yazdıklarının bir kopyasını edinmiştir. Şuayb'in hocasını Zuhrî şeklinde isimlendirdiğini de göz önünde bulundurduğumuzda ikinci ihtimal daha da kuvvetlenmektedir. Ebu'l-Yemân'ın Şuayb b. Ebî Hamza'dan münavele yoluyla aldığı rivayetleri Buhârî'ye sunması da bir başka ihtimaldir. Buhârî Hıms dışında da muhtemelen hac mevsiminde Ebu'l-Yemân'la –her ne kadar şeyhi Ebu'l-Yemân'ın rihle yapmadığına dair bilgiler mevcutsa da- görüşmüş olabilir.<sup>690</sup>

<sup>686</sup> Buhârî, *TK*, II, 344. Ebu'l-Yemân'ın işittiğini söylediği üç şeyhi de Hıms (Humus)lıdır.

<sup>687</sup> Buhârî'nin hadis tenkitçiliği ve *TK* ile diğer eserlerinin karşılaştırmalı bir mukayesesi için bkz. Chistopher Melchert, "Buhârî and Early Hadith Criticism" adlı makalesinin tercümesi için bkz. *Hadis Literatürü Araştırmaları, Buhârî-Muslim Antolojisi*, yay. hazırlayanlar: S.Özer, S. Kızılkaya, Ankara, 2007, s.309-335.

<sup>688</sup> Ebu'l-Yemân'ın Şuayb b. Ebî Hamza'dan, onun da hocası Zuhrî'den naklettiği söylenen Cüz, M. M. el-A'zamî'nin erken dönem hadis edebiyatını ele aldığı çalışmasının ekler bölümünde yayınlanmıştır Burada yer alan 72 rivayette bizim ele aldığımız rivayet yer almamaktadır. Ayrıca Şuayb'ın hocası Zuhrî'ye istisnasız şekilde hep Zuhrî şeklinde isimlendirmiştir. Bkz. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s.141-160.

<sup>689</sup> Fuad Sezgin'inin çalışmasının sonunda verdiği toplamda bu rivayet sayısı 257 olup, Abdullah b. Ebî Huseyn, Hâşim şeklinde not edilmiş ve Hammâd b. Zeyd'e ait rivayet de (Buhârî, *Sahih*, VI, 2530) kayıtlara ilave edilmemiştir. *Buhârî'nin Kaynakları*, 251.

<sup>690</sup> Ebu'l-Yemân'a dair bir anekdotta onun İmam Mâlik'i gördüğünden ondaki bazı tavırlardan rahatsız olduğundan ötürü onu terk ettiğine ve sonradan bundan pişman olduğuna dair anlatımlardan onunla Medîne'de veya Mekke'de ya da Şam'da görüşmüş olabileceği düşünülebilir. İbn Asâkir, *TD*, XV,75-76.

Muslim, doğrudan Ebu'l-Yemân'dan nakilde bulunamamış, şeyhleri vasıtasıyla onun rivayetlerine yer vermiştir. Bu noktada onun Ebu'l-Yemân rivayetlerini aldığı ana ravisi *Sunen* sahibi Osman b. Abdirrahman (b.Mehrâm) ed-Dârimî'dir.<sup>691</sup>

**S1<sub>4</sub>, S1<sub>7</sub>** Harmele b.Yahyâ→İbn Vehb→Yunus→İbn Şihâb:

Bu kanallı rivayette İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin talebesi Ebû Yezîd el-Kureşî künyeli **Yunus b. Yezîd** Ebi'n-Necâd el-Eylî'dir.<sup>692</sup> Kaynaklar onun doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi sunmamaktadır. Erken dönem kaynaklarında onunla ilgili verdiği bilgilerde, İbn Sa'd onun hakkında birkaç cümleyle *huluvvu'l-hadis* tabirini kullanarak peşinden *leyse bî hucce* ve münker şeyler nakletmesi muhtemeldir ifadelerini kullandığı yer alır.<sup>693</sup> Buhârî, onun için herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın sadece Zuhrî'den hadis işittiğini (*semia*) ve ondan rivayette bulunanlara (*revâ anhu*) işaret ederek vefat tarihini zikreder.<sup>694</sup> Ahmed b. Hanbel, eserinde ondan yapılan bir rivayeti, onun bu rivayeti Zuhrî'den nakletmediği gerekçesiyle münker saymaktadır.<sup>695</sup> Yunus'la aşağıda zikredeceğimiz Ukayl b. Hâlid'i karşılaştıran Ahmed b. Hanbel'in onun Zuhrî'nin bazı re'ylerini İbn Museyyeb'e ref ettiğine dair sözleri kaynaklarda yer almaktadır.<sup>696</sup>

Zuhrî, Yunus b. Yezîd ilişkisine baktığımızda Şuayb b. Ebî Hamza gibi onun da emirler/yöneticiler için Zuhrî'den imlâda bulunduğu dair nakillerle karşılaşırız.<sup>697</sup> Nitekim onun Muaviye b. Ebî Sufyân el-Emevî'nin mevlası olduğu kaynaklarda yer almaktadır.<sup>698</sup> Hatta Zuhrî'nin Eyle'ye geldiğinde Yunus'un evinde

<sup>691</sup> Ebu'l-Yemân→Şuayb→ez-Zuhri kanallı 37 rivayetin 29 tanesi ed-Dârimî'dendir.

<sup>692</sup> *Târihu ibn Mâ'in* (Riv. Ed-Dûrî), III, 347; Buhârî, *TK*, VIII, 406; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh*, IX, 248.

<sup>693</sup> İbn Sa'd, *TK*, VII, 520; Zehebî, İbn Sa'd'ın onun için bu cerh ifadelerini haksız bularak, huffâzların çoğunun nezninde onun böyle olmadığı İbn Sa'd'ın bu noktada yalnız kaldığını belirtmektedir. Zehebî, *Nubelâ*, VI, 300.

<sup>694</sup> Buhârî, *TK*, VIII, 406.

<sup>695</sup> Ahmed b. Hanbel, *K. İlâl*, III, 170; Ahmed'e nisbet edilen onla ilgili bazı değerlendirmeler de mevcuttur. Yunus'un münker hadisler naklettiği belirtilirken, Ahmed'in Zuhrî hadisleri konusunda Ma'mer'dan daha bilgili olanın Yunus olduğunu, çünkü onun her şeyi yazdığına dair ifadeleri de yer alır. Bkz. Zehebî, *Nubelâ*, VI, 298.

<sup>696</sup> İbn Asâkir, *TD*, 41/45. Ayrıca Belhî'nin de Yunus b. Yezîd'i Kerâbîsî'nin hakkında ashâbı hadisin konuştuğu kimseler kapsamında zikrettiğini burada belirtelim. *Kabûlu'l-ahbâr*, II, 155.

<sup>697</sup> *Suâlât ibn Cunejd*, 307 (Lecker, "al-Zuhrî", s. 28'den naklen).

<sup>698</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 552; Zehebî, *Nubelâ*, VI, 297.



kaldığı, Medine'ye dönüşte Yunus'un ona yol arkadaşlığı yaptığı nakledilmektedir.<sup>699</sup> Kaynaklar Zuhri ve talebesi Yunus b. Yezid arasında talebe-hoca ilişkisinin kısa süreli olmayıp, Yunus'un Şam'a gelip 12, kimi rivayete göre 14 sene Zuhri'ye talebelik yaptığını (*sahibe ez-Zuhri bi's-Şam*) bildirmektedir.<sup>700</sup> Onun tam olarak hangi dönemlerde Şam'da olduğuna dair herhangi bir bilgi yoksa da, ölüm tarihi olan 160'ları göz önüne aldığımızda, Zuhri'nin oldukça ileri yaşlardaki bir döneminde hicri ikinci asrın başlarında onun yanında bulunmuş olması muhtemeldir. Bu yönüyle baktığımızda rivayetleri toplu halde değerlendirirken bize yardımcı olacak unsur, Yunus'un bu rivayeti hocasından Şam'da iken almış olması ihtimalidir.

Öyle gözüküyor ki Yunus b. Yezid'in de hocası Zuhri'den oluşturduğu yazılı kaynakları vardı ve kendisinden rivayet talep edenlere bu yolla nakillerde bulunuyordu.<sup>701</sup> Onunla ilgili bir anısını anlatan Vekî "Yunus el-Eyli ile görüştim, o kadar çabaladım bir tane bile ezberlediği hadis göremedim, onunla Mekke'ye kadar yolculuk ettim kitapları yanında olmasına karşın bir tek hadis bile ezberleyemiyordu, hıfzı kötüydü"<sup>702</sup> şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Muhtemelen bu onun giderek artan ve Zuhri'nin öğrencileriyle iyice hız kazanan nakillerde yazılı materyallere başvurmaya yönelik bir çabasının ifadesi olabilir.

Buhârî'nin onun için belirttiği h. 159 ölüm tarihi<sup>703</sup> dışında nakledilen hicri 150 küsur, 152 ve 160 senelerinde Mısır'da öldüğü nakledilmektedir.<sup>704</sup>

<sup>699</sup> *Târihu ibn Mâ'in* (Rivayetu ed-Dûrî), I, 46; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh*, IX, 248; İbn Manzûr, *Muhtasar TD*, I, 3788.

<sup>700</sup> İbn Manzûr, *Muhtasar TD*, I, 3788.

<sup>701</sup> Onun kitaplardan nakillerde bulunduğu dair vurgular için bkz. *Suâlâtü el-Berzeî*, I, 685; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXII, 556; Zehebî, *Nubelâ*, VI, 300.

<sup>702</sup> İbn Manzûr, *Muhtasar TD*, I, 3788; sadece hıfzı kötüydü ifadesinin yer aldığı daha erken bir kaynak için bkz. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh*, IX, 248, Vekî'nin ondan sadece 3 hadis naklettiği kaydedilen bilgilerdendir. Alî ibnu'l-Medîni'nin Zuhri talebelerine dair biyografik bilgisinde aktarılan en güvenilir Zuhri talebeleri sayımında *Yunus min kitâbihi* şerhi düşülerek zikredilmektedir. Bkz. Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXII, 556.

<sup>703</sup> Buhârî, *TK*, VIII, 406

<sup>704</sup> İbn Manzûr, *Muhtasar TD*, I, 3788; Zehebî, *Nubelâ*, VI, 300; İbn Manzûr'un *Muhtasar Dimeşk Tarih*'inde Yunus b. Yezid hakkında fazla uzun olmasa da bazı nakillere rastlarken ona ait olan geniş hacimli eseri *Tarihu Dimeşk*'de onun biyografisine rastlayamıyoruz. Ayrıca onun rivayetleriyle ilgili sorunlara dair haberler de nakledilmektedir. Bunlara dair örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh*, IX, 248; *İlelu'l-Hadis*, I, 317.

**S1<sub>4</sub>, S1<sub>7</sub>** naklindeki Yunus'dan hadisi nakleden **İbn Vehb'e** gelince tam adı Abdullah b. Vehb b. Muslim, Ebû Muhammed el-Fihri Mevlâ b. Ziyad el-Mısırî'dir.<sup>705</sup> Onun doğum tarihi hicri 125'i kaynaklar Zuhri'nin ölüm tarihi olarak belirtir.<sup>706</sup> On yedi yaşındayken ilim (hadis) taleb etmeye başlamıştır. Yukarıda zikrettiğimiz hocası Yunus b. Yezid'in yanı sıra diğer Zuhri talebeleri olan İbn Cureyc ve Mâlik'den de nakillerde bulunmuştur.

Kendisine yönelik *ta'dil* edici ifadelerin yanı sıra, erken dönem tabakat müelliflerinden İbn Sa'd onun hakkında ilmi çoktu; *sika*'dır ifadesinin ardından, tedlis yapardı (*kâne yudellisu*) demektedir.<sup>707</sup>

Hicri ikinci asrın İslami disiplinlerdeki giderek yoğunlaşan eser telifine onun da katıldığına dair bilgiler nakledilmektedir. Erken dönem İslam kitabiyatına dair çeşitli sınıflamalar yapan eserlerde "*Evvelu men sannefe fi'l-Islâm*" kategorisindeki bölgelere ait örneklemelerde, Mısır'da ilk defa kitap tasnif eden kimse olarak Abdullah b. Vehb zikredilmektedir.<sup>708</sup> Hicri ikinci asrın musannıf alimlerinden Mâlik'in kitaplarını ve Muvatta'ını kendisinden naklettiği<sup>709</sup> söylenen Abdullah b. Vehb'in kendisine ait olduğu belirtilen benzer tarzda Muvatta'ı kaynaklarda yer almaktadır.<sup>710</sup> Zehebî, Abdullah b. Vehb'e ait olduğuna çeşitli erken dönem alimlerince işaret edilen on binlerce hadis bildiğine/yazdığına dair bilgileri naklettikten sonra, ben derim ki (*kultu*) şeklinde bir girişle şu ilave bilgiyi sunmaktadır: " İbn Vehb'in el-Muvatta' el-Kebîr'i vardır; ancak ben onu göremedim.

<sup>705</sup> Buhârî, *TK*, V, 218; Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh*, V, 189; İbn Hibbân, Benî Fehr'in mevlası olduğunu belirtir. *K.Sikât*, VIII, 346.

<sup>706</sup> İbn Adıyy, *el-Kâmil*, IV, 203; burada onun 17 yaşında ilim tahsiline başladığı ve *yevmi arûs*'una hocası Yunus b. Yezid'i davet ettiği belirtmektedir.

<sup>707</sup> İbn Sa'd, *TK*, VII, 518. İbn Adıyy'de ona dair cerh ifadesi olabilecek anekdotlara yer vermektedir. *el-Kâmil*, IV, 202-204; Abdullah İbn Vehb'e yönelik tenkitleri toplu halde görmek için Zehebî, *Mizân*, IV, 223-225.

<sup>708</sup> Hacı Hâlife, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 34.

<sup>709</sup> İbn Nedîm, *Fihrist*, I, 281.

<sup>710</sup> Hacı Hâlife, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1908; Ayrıca ona nispet edilen bazı kitaplar günümüzde basılmıştır. Bunlara örnek olarak 717 hadis ihtiva eden *el-Câmi' fi'l-Hadis*, adlı bir eser iki farklı tahkikle beraber 1368'de Kâhire(tah: David Weyd)'de 1416 senesinde(tah:Mustafa Hasan Huseyin) tahkikiyle neşredilmiştir. Bkz.*el-Musannefât fi'l-Hadisi'n-Nevebiyye*, 25.

Ayrıca onun *Kitâbu'l-Câmi*, *Kitâbu'l-Beya'*, *Kitâbu'l-Menâsik*, *Kitâbu'l-Meğâzî*, *Kitâbu'r-Ridde*, ve *Tefsîru Ğarîbu'l-Muvatta'*ı vardır."<sup>711</sup>

İlim için rihleye önem verdiği, hemem hemen her sene hacca gittiği yönündeki haberler göz önüne alındığında, Hicaz ehli ve orada görüştüğü kimseler sayesinde oldukça geniş bir rivayet malzemesine eriştiği ve bunları sistematik hale getirme yönündeki çabalarıyla rivayet malzemelerinin kendisinden sonraki nesillere aktarımında önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır.<sup>712</sup> Onun önde gelen talebeleri arasında ilgili rivayetimizi kendisinden nakleden Harmele b. Yahyâ, Ahmed b. Sâlih el-Mısrî, Abdurrahman b. Mehdî zikredilebilir.

Kaynakların Abdullah b. Vehb için bildirdiği vefat tarihi, talebesi Ahmed b. Salih el-Mısrî'ye dayanarak belirtilen hicri 197'dir.<sup>713</sup>

**S14, S17** rivayet kalıbında son ravi Abdullah b. Vehb'den rivayeti musannıfa nakleden kişi olarak gözüken Harmele'dir. Tam ismi Harmele b. Yahya b. Abdullah b. Harmele b. Imrân et-Tucîbî el-Mısrî,<sup>714</sup> künyesi Ebû Hafs, Mevlâ benî Zumeyle el-Mısrî'dir.<sup>715</sup> Hicri 166 senesinde doğduğu,<sup>716</sup> İmam Şâfiî'den nakillerde bulunup ondan fikhını aldığı nakledilmektedir. Nitekim Harmele b. Yahya'dan yapılan bir nakilde İmam Şâfiî'nin h.199 senesinde Mısır'a geldiği ve 204 senesinde Mısır'da yanlarında vefat ettiği bildirilmektedir.<sup>717</sup> Zehebî, onun ilim için rihle yapmadığı çoğu hadis bilgisinin Abdullah b. Vehb'e dayandığı, onun yanında (nakillerinde) Hicazlılara dair bir şey bulunmadığı tespitinde bulunmaktadır.<sup>718</sup>

Abdullah b. Vehb'den aldığı rivayetlerin çokluğu ve onun rivayetlerinin en temel aktarıcısı konumunda olduğuna dair nakiller ondan bahseden tüm tabakat kitaplarının temel ilgi noktasıdır. Yine bir İbn Vehb talebesi olan Ahmed b. Salih el-

---

<sup>711</sup> Zehebî, *Nubelâ*, IX, 225.

<sup>712</sup> Onun hadis naklindeki titizliğine, sema'ı, arza tercih ettiğine dair ifadeler için bkz. İbn Ebî Hâtim er-Râzi, *el-Cerh*, V, 189.

<sup>713</sup> Buhârî, *TK*, V, 218; İbn Hibbân, *K.Sikât*, VIII, 346

<sup>714</sup> Buhârî, *TK*, III, 69; Muslim, *Sahîh*, I, 12 (7)

<sup>715</sup> İbn Adiyy, *el-Kâmil*, II, 458; Zehebî, *Nubelâ*, XI, 389.

<sup>716</sup> Mizzi, *Tehzîb*, V, 552; Zehebî'nin Ebû Sa'îd İbn Yunus'a dayandırarak naklettiği bu bilgiden anlaşıldığına göre İbn Yunus Mısırlı alimlerin ölüm ve doğum tarihlerinde otorite bir isim olarak göze çarpmaktadır. Nitekim Zehebî sık sık onun *Tarih*'inden bu tür bilgileri aktarmaktadır. Bkz. *Nubelâ*, XI, 390.

<sup>717</sup> İbn Adiyy, *el-Kâmil*, II, 460.

<sup>718</sup> Zehebî, *Nubelâ*, XI, 390.

Mısırî, İbn Vehb'in 120 bine yakın rivayet tasnif ettiği ve bunların bir kısmını bazı insanların aldığı, ancak hepsini kendinde barındıran kimsenin Harmele olduğu yönündeki rivayetler, Harmele ve hocası İbn Vehb'in ilişkisinin sıkılığına bir işaret olarak yorumlanabilir.<sup>719</sup> Kaynaklarda Harmele'nin İbn Vehb'den bu kadar çok hadis yazmasını, hocasının Mısır'ın kadılığı görevini üstlenmesini talep eden dönemin iktidarından kaçarak, Harmele'nin ikametgâhında kalmasıyla açıklayan nakiller de mevcuttur.<sup>720</sup>

İbn Vehb'in Mısırlı iki talebesi Harmele ve Ahmed b. Salih arasındaki husumet tabakat kitaplarında yer alan ilginç nakiller arasındadır. İbn Adiyy'in naklettiğine göre İbn Selem diyor ki, "Ahmed b. Sâlih'e gittim, bana hadis nakletmedi. Ben önce Harmele'den hadis almaya başlamıştım. Her kim önce Harmele ile bu işe başlarsa Ahmed o kimseye nakilde bulunmazdı. Önceden Harmele'den yazmış olduğum Yunus b. Yezid'in kitabını yanıma aldım. Onu razı edebilmek için gözünün önünde bu kitabı yaktım. Keşke yakmasaydım, buna rağmen yine de bana hadis nakletmedi."<sup>721</sup>

Harmele b. Yahya hakkındaki değerlendirmelere göz attığımızda Ebû Hâtim'in *lâ yuhteccu bihî* ve *lâ yuktebu hadisuhû* ifadeleriyle cerhettiği oğlu İbn Ebî Hâtim tarafından aktarılmaktadır.<sup>722</sup> İbn Adiyy şeyhi el-Ferheyânî (el-Ferhâzânî ö.300?)'den yaptığı bir nakle göre şeyh, Harmele b. Yahya'yı zayıf gördüğü için sadece 3 tane rivayeti kendisine imla ettirmiştir.<sup>723</sup> Yahyâ b. Ma'in'den de onun hakkında oldukça çirkin şeylerin nakledildiği üstü kapalı şekilde aktarılmaktadır.<sup>724</sup> Bu çirkin şeylerin neler olduğuna dair bir detay kaynaklarda yer almamaktadır.

---

<sup>719</sup> İbn Adiyy, *el-Kâmil*, II, 458.

<sup>720</sup> İbn Adiyy, *el-Kâmil*, II, 460; Zehebî, *Nubelâ*, XI, 390.

<sup>721</sup> İbn Adiyy, *el-Kâmil*, II, 458. Bunun dışında birbirlerine selam dahi vermediklerine dair nakiller de İbn Adiyy tarafından kaydedilmiştir. İlginç nakil şu şekildedir: el-Kâsim b. Mehdî anlatıyor "Ahmed b. Salih, Cuma namazına gitmek için merkebimi kiralardı. Harmele'nin meclisine katılıyordum ve ondan hadis yazıyordum ve bundan dolayı Ahmed bana hadis nakletmiyordu. Birgün camide Harmele'nin yanındayken, caminin kapısının önünden Ahmed geçti, bize baktı ve selam vermedi. Harmele 'şuna bakın daha düne kadar hokkamızı taşıyan bugün bize dönüp selam vermiyor' dedi.", *el-Kâmil*, II, 458.

<sup>722</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 274.

<sup>723</sup> İbn Adiyy, *el-Kâmil*, II, 458. İbn Adiyy sunduğu malumatlarla Harmele b. Yahya hakkında sonraki dönemlere anekdot ve ifadeleri en çok olan kimse olarak görünmektedir.

<sup>724</sup> Ukaylî, *Duâfâi*, I, 322.

Elimizdeki mevcut kaynaklardan Harmele'nin ölüm tarihini ilk defa h.244 olarak zikreden İbn Adiyy gibi gözüküyor.<sup>725</sup> Daha sonraki tabakat kitaplarında onun için verilen ölüm tarihi hicri 243'dür.<sup>726</sup>

Harmele'yle ilgili bu kısa biyografik malzemedan sonra onun İbn Vehb kanallı rivayetlerine dair bir önceki bölümde yaptığımız istatistiksel çalışmayı hatırlayacak olursak, Muslim'in *Sahîh*'inde *Haddesenî Harmale b. Yahyâ Ahberenâ(Enbe'enâ) Abdullah b. Vehb (kâle) Ahberanî Yûnus an İbn Şihâb* isnadlı 222 rivayetin yer aldığını görürüz. Muslim, Harmele'nin hocası Abdullah b. Vehb'den naklettikleri dışında onun başka bir şeyhinden herhangi bir rivayet nakletmemektedir. Bu da biyografik malzemelerin Harmele ile şeyhi Abdullah arasındaki ilişkiyi sunuş tarzıyla uyum halinde olduklarını göstermektedir.<sup>727</sup>

**S1<sub>7</sub>** İbn Hıbbân'da yer alan rivayetimize baktığımızda şeyhi Muhammed b. el-Hasen b. Kuteybe, Harmele vasıtasıyla rivayeti nakletmektedir. İbn Hıbbân'ın *Sahîh*'inde yer alan Harmele→İbn Vehb→Yunus isnadlı rivayetleri kendisinin şeyhi olan Muhammed b. el-Hasen b. Kuteybe el-Askallânî (ö.310?) aracılığıyla edinmiş olduğu gözükmektedir.<sup>728</sup> İstatistiksel konuşmak gerekirse Muhammed b. el-Hasen b. Kuteybe→Harmele→İbn Vehb kanallı 186 rivayet (mükerrerler dahil) İbn Hıbbân'da yer almaktadır.<sup>729</sup>

**S1<sub>5</sub>** Abdulmelik b. Şuayb b. Leys→Şuayb b. Leys→Leys b.Sa'd→Ukayl b.Hâlid→İbn Şihâb: Bu rivayet kalıbımızdaki İbn Şihâb talebesi, tam ismi ve

---

<sup>725</sup> İbn Adiyy, *el-Kâmil*, II, 461.

<sup>726</sup> Mizzî, *Tehzîb*, V, 552.

<sup>727</sup> Muslim, bazı durumlarda birçok şeyhiyle birlikte Harmele'den İbn Vehb aracılığıyla nakillerde de bulunmaktadır. Muslim bazen edâ lafızlarını belirtecek derecede detaylar sunmaya çalışır. Örneğin: حدثني أبو الطاهر وحرملة بن يحيى ( واللفظ لحرملة ) ( قال أبو الطاهر حدثنا وقال حرملة أخبرنا ابن وهب Muslim, *Sahih*, II,1055

<sup>728</sup> Hakkındaki oldukça kısa malumat için bkz. Zehebî, *Nubelâ*, XIV, 292-293.

<sup>729</sup> Bu kanallı gelen gelen rivayetlerin çoğunluğu Yunus→İbn Şihâb kanallıdır. İbn Hıbbân'ında Yunus'un İbn Şihâb isimlendirmesine sadık kaldığı gözükmektedir. Ayrıca İbn Hıbbân'ın Harmele'nin rivayetlerini edindiği bir başka önemli şeyhi vardır, Abdullah b. Muhammed b. Seleml-Makdisî, onun Harmele'den naklettiği rivayet sayısı 157'dir ve çoğunluğu Harmele→İbn Vehb→Amr b. el-Hâris kanallıdır. Bir diğer şeyhi el-Hasen b. Sufyân'dan 16 ve İshâk b. İbrahim b. İsmâil'den sadece bir tek Harmele rivayeti nakletmiştir. Toplamda İbn Hıbbân'ın şeyhleri vasıtasıyla Harmele'den naklettiği rivayet sayısı 360'dır. Bu sayılar tarafımızda elektronik ortamda yapılan bir taramanın gözden geçirilmiş şeklindedir.

künyesiyle söyleyecek olursak, Ukayl b. Hâlid, mevlâ Osmân b. el-Kureşî el-Emevî el-Eylî'dir.<sup>730</sup> Doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamakla beraber, onun İbn Şihâb'ın genç talebelerinden olmadığı anlaşılmaktadır. Bir önceki rivayet kanalında ele aldığımız Yunus b. Yezîd'in arkadaşı ve memleketlisidir. Yunus b. Yezîd'in Ukayl'i gerek İbn Şihâb rivayetleri konusunda övmesinden gerekse ondan rivayetlerde bulunanlar arasında yer almasından hareketle yaşca Ukayl'den haylice küçük olduğunu düşünebiliriz.<sup>731</sup>

Ukayl'in de yukarıda değinilen Şuayb, Yunus b. Yezîd gibi Emeviler döneminde resmi görevlerde bulunduğu dair ifadeler mevcuttur. el-Mâcişûn'dan onun *şurtî* olarak Medîne'de çalıştığına dair bir haber mevcuttur.<sup>732</sup> Hocasının rivayetlerini dikte etmesi için Hişâm b. Abdulmelik'in gönderdiği elçinin Ukayl olduğu kaynaklarda geçmektedir.<sup>733</sup> Ukayl künyesinden de anlaşılacağı üzere Emevilerin mevlâsıdır.

Zuhrî ile olan ilişkisine dair malumatlara baktığımızda Ukayl hocasıyla seyahatlere katılan ve sürekli yakınında olan bir kimsedir. Diğer talebesi Yunus'dan yapılan nakle göre Ukayl, seferde ve hazarda Zuhri'ye eşlik etmekteydi.<sup>734</sup> Aynı zamanda Zuhri'nin Ukayl'inin memleketi olan Eyle'de mülkü olduğunu ve Ukayl'in burada ondan hadis yazdığını, bundan dolayı *Sâhibu Kitâb* şeklinde ismlendirildiğini de kaynaklar belirtmektedir.<sup>735</sup>

Zuhrî ashabının karşılaştırılmasına yönelik tabakat kitaplarında gözüken anlatım uslûbu ona dair malumatlarda da gözükmektedir. Bazen hemşehrisi Yunus ile kıyaslanmakta, bazen Ma'mer'le karşılaştırılmakta bazen diğer Zuhri ravileri arasındaki yeri tartışılmaktadır.<sup>736</sup> Yunus'la Ukayl karşılaştırıldığında Yunus'un

---

<sup>730</sup> Buhârî, *TK*, VII, 94.

<sup>731</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, 172; İbn Asâkir, *TD*, XXXX, 41,42.

<sup>732</sup> İbn Asâkir, *TD*, 41/48; İbn Manzûr, *Muh. T.Dimeşk*, I,2315. Kaynaklar yine Mâcişûna atfedilen bir haberde onun bu görevi esnasında çok katı olduğunu gösteren bir ifadeye *cilvâz* tabirine yer vermektedirler. Zehebî bu durumu bir cerh ifadesi olarak görerek *Mîzan*'(V,111)da zikretmektedir. *Cilvâz* kelimesiyle ilgili olarak bkz. Zemahşerî, *el-Fâik*, II, 72.

<sup>733</sup> İbn Halfûn el-Endulusî, *Esmâu Şuyuhi el-İmâm Mâlik b. Enes*, 110.(Lecker'den naklen, s. 26)

<sup>734</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh*, VII, 43.

<sup>735</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh*, VII, 43.

<sup>736</sup> Bunlara dair alıntılar için bkz. İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh*, VII, 43. İbn Asâkir, *TD*, XLI, 42-45.

Zuhrî'den yapılan nakillerde Ukayl'den çok daha fazla hata yaptığına dair kanaatler belirtilmeye çalışılmıştır.<sup>737</sup>

Onun cerh-ta'dil yönünden sika olduğuna dair en erken dönemden itibaren süre gelen değerlendirmelerin<sup>738</sup> yanı sıra, nadiren onunla ilgili eleştirel ifadelere de yer verilmektedir.<sup>739</sup>

Ukayl'in ölümüyle ilgili olarak ise hicri 141<sup>740</sup>, 142 ve Mısırlı tarihçi Ebû Sa'îd ibn Yunus'a göre ise h.144 seneleri zikredilmiş, ansızın( bir zehirlenme neticesinde) Fustât (eski Kâhire)'da vefat ettiği belirtilmiştir.<sup>741</sup>

**S1<sub>5</sub>** kanalında Ukayl'dan rivayeti nakleden **Leys b. Sa'd b. Abdirrahmân Ebu'l-Hâris el-Fehemî el-Mısırî** (Mevlâ li Fehm b. Gaylân Kays)'dir. Kaynaklarda onunla ilgili oldukça fazla bilgi vardır. Tabakat müellifleri, bir ravînin doğum tarihine dair bir bilgiye ulaştıklarında bu tür bilgiyi çoğunlukla atlamak istemezler. Bir çok ravinin doğum tarihlerine ilişkin bilgi azlığı çoğu zaman tabakat müellifler tarafından işaret edilen bir husus olarak gözükmemektedir. Leys b. Sa'd'ın doğum tarihine dair oldukça çok rivayete ve anlatıya rastlamaktayız. Onun için zikredilen doğum tarihleri hicri 92, 93 ve 94 seneleridir.<sup>742</sup> Kaynaklar onun İbn Şihab ile 20 yaşında iken h.113 senesinde Mekke'de karşılaştığını söyler.<sup>743</sup> Hatta kendisine

---

<sup>737</sup> İbn Asâkir, *TD*, XLI, 45.

<sup>738</sup> İbn Sa'd, *TK*, VII, 519; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 43.

<sup>739</sup> Ebû Hâtim'in sâhibu kitâb olmasından ötürü *hâfız* olmadığı yönündeki sözlerine yer veren Zehebî'nin bu sözün kendisinden başka bir kimse tarafından nakledilmediği gibi, bizzat İbn Ebî Hâtim'in eserinden babasından yapılan nakilde sâhibu Kitâb ifadesi yer almasına karşılık onun hafız olmadığına dair ifadeye yer verilmemektedir. Bu hata kimden kaynaklanır bilinmez ancak Zehebî'nin eserindeki bu bilgi diğer kaynaklar tarafından doğrulanmamaktadır. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, V, 110.

<sup>740</sup> Buhârî, *TS*, II, 58.

<sup>741</sup> İbn Asâkir, *TD*, XLI, 49.

<sup>742</sup> İbn Sa'd, *TK*, VII, 517; Buhârî, *TK*, VII, 246; Buhârî, *TS*, II, 209; İbn Hıbbân, *K. Sikât*, VII, 360-1.; İbn Asâkir, *TD*, L, 349-350; İbn Asâkir abartılı bir şekilde bu konuda oldukça fazla nakle yer vermektedir. Mısır'n bu ünlü fakihinin doğum tarihine dair bu merak ve anekdotlar dikkat çekicidir. İlginç bir noktada -gerçi çoğu durumda bunu yapmaz- İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-Tadil*'de onun ne doğum ne de ölüm tarihini zikretmemesidir.

<sup>743</sup> Buhârî, *TK*, VII, 246; *TS*, II, 209. Leys'in h.113 senesinde Mekke ve Medine'ye ilk rihlesini yaptığı bu esnada Zuhrî, İbn Ebî Muleyke, Atâ, Ebû Zubeyr ve Nâfi' ile görüştüğü İbn Hıbbân tarafından belirtilmektedir. *K. Sikât*, VII, 360-361. Aynı zamanda ilk defa hacca gittiği bu seyahate dair

atfedilen bir nakle göre İbn Şihâb'dan birçok hadis yazmış, onunla beraber Rusâfe'ye gitmeyi düşünmüş, ancak bunun Allah rızası için olamayacağı endişesiyle bundan vazgeçmiştir.<sup>744</sup> Zuhri'den doğrudan yaptığı rivayetlere kaynaklarda fazlaca rastlamasak da<sup>745</sup> daha sonraları Mısır'a yerleşen Yunus'dan ve Ukayl'den nakillerine oldukça çok rastlamaktayız.<sup>746</sup>

Birinci bölümde Zuhri talebelerine dair yaptığımız tetkikte de görüldüğü üzere Leys b. Sa'd, Ukayl b. Halid'in rivayetlerinin taşıyıcısı konumundadır.<sup>747</sup> Bu noktada Leys'in İbn Şihâb rivayetlerini hocası Ukayl b. Halid aracılığıyla edinmeye çalıştığı izlenimi ağır basmaktadır.

Tabakat kitaplarında onunla ilgili öne çıkan hususların başında cömertliği gelmektedir ve dönemin önde gelen bir çok alimine yaptığı mali yardımlardan sık sık bahsedilmektedir. Erken dönem tabakat kitaplarında bu tür anlatılar fazlaca yer almamakla birlikte, daha sonraki dönemlerde bu tür bilgiler giderek artmaktadır.<sup>748</sup> Yine onun, Mısır halkının Hz. Osman'a olan buğzunu Hz. Osman'ın faziletine dair naklettiği hadislerle giderdiği yönünde bir değerlendirme yapılmaktadır.<sup>749</sup>

Döneminde Mısır'ın en önemli fakihi olan Leys b. Sa'd, sık sık muasırı Medine fakihi İmam Malik'le kıyaslanmaktadır. Her iki fakihi de gören İmam Şafii'ye

---

oldukça teferruatlı hikayelere ve karşılaştığı birçok kimseye dair anekdotlara İbn Asâkir geniş yer ayırır. İbn Asâkir, *TD*, L, 352-53.

<sup>744</sup> İbn Asâkir, *TD*, 50, 353. Bu anekdot doğru ise İbn Şihâb h.113 senesinde ve akabinde Rusâfe'de olduğu tespit edilebilir.

<sup>745</sup> Leys'in Zuhri'den nakline örnek olarak bkz. Muslim *Sahih*, II, 850 (hn.1193); I, 263 (334); Buhârî\*, *Sahih*, I, 452, 454.

<sup>746</sup> Yunus b. Yezîd'den nakline dair örnek olarak bkz. Muslim, *Sahih*, I, 341( 467); Ukayl için I, 487 (704); I, 76 (101); I, 51.

<sup>747</sup> Buhârî'de yer alan Ukayl→İbn Şihâb kanallı 168 rivayetin 120 tanesinin nakledeni Leys b. Sa'd'dır. Muslim'de bu sayı 63 rivayetin 48'dir. bkz. Birinci bölüm.

<sup>748</sup> Bu konuda yine en bol malzemeyi İbn Asakir'in *Tarihu Dimeşk*'inde görmekteyiz. Her ne kadar bir Dimeşk tarihi ve o bölgenin alimleri üzerine yoğunlaşan bir eser olarak algılansa da bölge farkı gözetilmeksizin birçok alimin hayatına ve onlara dair detaylı bilgilere yer verilmektedir. Leys b. Sa'd'ın zenginliğinden ötürü gerek zekat olarak gerekse sadaka olarak bir çok alime yardımda bulunduğu bildirilmektedir. Bunların arasında muasırı Medine fakihi İmam Mâlik, hemşehrisi mısırlı muhaddis Abdullah ibn Lehîa zikredilmektedir. Bkz. İbn Asâkir, *TD*, L, 373, cömertliğine dair örnekler için ise bkz. 370-375.

<sup>749</sup> İbn Asâkir, *TD*, L, 366. Bu noktada onun konumu Hims ehline Hz. Ali'yi sevdirmek için onun faziletine dair İsmâil b. Ayyâş'ın Ali'nin faziletlerine dair naklettiği hadislerle karşılaştırılmaktadır.



atfedilen bir söz " Leys, Mâlik'den daha fakihtir; ancak talih Malik'ten yana idi." şeklinde aktarılmaktadır.<sup>750</sup> Yine onun Mâlik'e yazdığı uzunca mektuba ve Mâlik'in ona verdiği cevaba erken dönem kaynakları yer vermektedir.<sup>751</sup>

Leys b. Sa'd için kaynaklarda zikredilen ölüm tarihi h. 175'dir.<sup>752</sup> Oysa İbn Sa'd oldukça değişik bir tarihi, hatta ay ve günüyle zikreder. Onun belirttiği tarih h.165 yılı Şaban ayının 14'ü Cuma<sup>753</sup> günü Mehdî'nin hilafeti dönemidir.<sup>754</sup> İlk bakışta böylesi bir tarih yanlışlık sonucu yazılmıştır; aslında bunun h.175 olması gerekir denilebilir. Ancak kendisinden sonraki kaynaklara baktığımızda İbn Sa'd'ın bu tarihi Mizzî, Zehebî gibi tabakat alimleri tarafından göz ardı edilmiş gibiyse de, İbn Asâkir tarafından bu ölüm tarihi – *fî hilafeti el-Mehdî* ibaresi ve bazı takdim tehirler hariç- aynen zikredilmektedir.<sup>755</sup> Bu tarih hatasının İbn Sa'd'dan kaynaklanıyor olması

<sup>750</sup> İbn Asâkir, *TD*, L, 358. Benzer sözler Leys'in en yakın talebesi ve onun hadislerinin en önde gelen nakledeni olan Yahya b. Bukeyr'den de nakledilmektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VII, 179.

سمعت أبا زرعة يقول سمعت ابن بكير يقول الليث أفقه من مالك ولكن كانت الخطوة لمالك

<sup>751</sup> *Tarihu Yahya b. Maîn* (ed-Durî), IV, 487 vd.

<sup>752</sup> İbn Hayyât, *Tabakât*, 296; Buhârî, *TK*, VII, 246 ( Buhârî, *TS*'de onun doğum tarihini vermesine rağmen ölüm tarihini zikretmez, ancak 81 yaşında öldüğünü belirtir, II, 209); İbn Ebî Hatim onun doğum tarihini zikretmediği gibi ölüm tarihi de belirtmez. Bkz. *Cerh*, VII, 179.

<sup>753</sup> Miladi olarak karşılığı, 3 Nisan 782 Çarşamba günüdür. Aslında aynı ay günlü h. 175 tarihi (16 Aralık 791) Cuma gününe denk gelmektedir. Bu açıdandan da 175 tarihi doğru tarih olarak gözükmektedir. Nitekim benzer bir karşılaştırmada onun için Buhârî tarafından verilen doğum tarihiyle ilgili de yapılabilir. Tuhaf bir şekilde Buhârî'de onun doğum tarihi için yine Şaban ayının 14; fakat bu sefer Perşembe gününü h. 94 olarak verir(TK, VII, 246; TS, II,209). Bu gün miladi olarak Perşembe günüyle uyuşmamakta(15 Mayıs 713 Pazartesi) ancak kaynaklarda yer alan onun hicri 93 de doğduğu yönündeki bilgilerle tamamlandığında miladi olarak 26 mayıs 712 Perşembe gününe karşılık gelmektedir.

<sup>754</sup> İbn Sa'd, *TK*, VII, 517.

<sup>755</sup> İbn Asâkir, *TD*, L, 345, İbn Asakir onun hayatına dair giriş kısmında birkaç alimin ona dair ölüm tarihlerini zikrettikten sonra ilerleyen sayfalarda abartılı bir şekilde onun ölüm tarihiyle ilgili h. 175 olduğuna dair oldukça çok rivayet nakleder, İbn Asakir bir yerde İbn Sa'd'ın bu tarihinin vehimden kaynaklı bir hata olduğunu belirtir. L, 378;

قال ابن عساكر وكذا سلف القول عن محمد بن سعد وهو وهم والصواب سنة خمس وسبعي

İlk bakışta İbn Sa'd'ın eserinde bu tarihi gördüğümüzde bunu eserin edisyonundan kaynaklanan bir hata olarak algılamak mümkün gözükmekteydi. Mizzi, Zehebî, İbn Hacer gibi alimlerinde buna işaret etmemesini bu şekilde yorumlayabilirdik. Ancak İbn Asâkir'in bu ikazı bizide bir yanlış yorumlamadan kurtarmıştır. İbn Asakir'in istifade ettiği kaynağında hatalı olabilme ihtimali göz

oldukça muhtemeldir. Tabi bu kendisinden sonra eserini nakledenlerden kaynaklanabileceği ihtimalini dışarıda bırakmazsa da bunu tespit etmek bu koşullarda mümkün değildir.

**S15** kanallı rivayetimiz bu aşamadan sonra klasik bir aile isnadına dönüşmektedir. Leys b. Sa'd'ın oğlu Şuayb babasından rivayeti aktaran kimsedir ve kendisinden de oğlu Abdülmelik müdevvinlere hadisi nakleden kimse konumundadır. Şuayb b. Leys b. Sa'd'a kısaca değinmek gerekirse, Buhârî'ye göre künyesi İbn Bukeyr<sup>756</sup>, İbn Hıbbân'a göre ise Ebû Abdülmelik'tir.<sup>757</sup> Şuayb'in doğum tarihi h. 135 olarak belirtilir.<sup>758</sup> Genelde babasından başka bir kimseden nakilde bulunduğu dair malumatı kaynaklar zikretmez.<sup>759</sup> Babasıyla ilgili hikayeler ve babasından yaptığı nakiller dışında hakkında fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kaynakların zikrettiği vefat tarihi h. 199'dur.<sup>760</sup>

Bu aile isnadının diğer ravisi Şuayb'in oğlu Abdülmelik'dir. Başta babası Şuayb olmak üzere İbn Vehb'den de nakilde bulunduğu belirtilmektedir. Muslim'in ondan rivayette bulunmasına karşılık<sup>761</sup> Buhârî bu aile isnadını eserinde kullanmamıştır. Kaynaklar ona ait bir kitaptan bahsetmektedirler.<sup>762</sup> Mısır'ın ünlü tarihçisi İbn Yunus'dan yapılan nakle göre hicri 248 senesinde vefat etmiştir.<sup>763</sup> İbn Hıbbân ise h. 249 tarihini zikreder.<sup>764</sup> Buhârî de onu h. 249 senesinde ölenler arasında zikreder.<sup>765</sup>

---

ardı edilemese de bu noktada bu hususu aydınlatmak oldukça güçtür. Bu noktada erken dönem eserlerinden yapılan nakillerdeki edisyon ve hat sorunu günümüz çalışmalarında nasıl bir sorun teşkil ediyorsa, muhtemelen klasik dönem alimleri için de eserlerden istifade konusunda benzer sorun söz konusudur.

<sup>756</sup> Buhârî, *TK*, IV, 224.

<sup>757</sup> İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 309. İbn Hıbbân meşhur ravi olan oğluyla künyelemiş gözüküyor.

<sup>758</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XII, 533. Mizzî bu bilgiyi Yahya b. Bukeyr'e dayandırarak verir.

<sup>759</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, IV, 351. Daha geç tarihli tabakat kitapları onun Musa b. Ali b. Ribâh'dan da nakilde bulunduğuna işaret eder. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XII, 532.

<sup>760</sup> İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 309.

<sup>761</sup> İbn Hacer'in Zuhre'den yaptığı nakle göre Muslim, Abdülmelik b. Şuayb'den 50 rivayet nakletmiştir. *Tehzîbu't-tehzîb*, III, 474.

<sup>762</sup> Bağdâdî, *TB*, IX, 480; İbn Asâkir, *TD*, XXIX, 196.

<sup>763</sup> Mizzî, *TK*, XVIII, 330.

<sup>764</sup> İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 309.

<sup>765</sup> Buhârî, *TS*, II, 388.

**S1<sub>6</sub>** Ali b. Muhammed b. Halef→Muhammed b. Ahmed el-Mervezî→Muhammed b. Yusuf→Muhammed b. İsmâ'il→Ebu'l-Yemân→Şuayb→Zuhrî→Sa'îd b. el-Museyyib→Ebû Hureyre→Peygamber... isnadlı rivayette dikkati çeken husus eserine rivayeti bu isnadla alan ed-Dânî'nin Muhammed b. İsmail, yani Buhârî'den gelen bir isnadla Buhârî'nin *Sahih*'indeki rivayeti olduğu gibi nakletmesidir. Bu açıdan biz Buhârî öncesine dair ravilere Ebu'l-Yemân→Şuayb→Zuhrî→Sa'îd b. el-Museyyib→Ebû Hureyre isnadının ravi bilgilerini sunarken değindiğimiz için tekrar onları zikretmeyeceğiz. Müdevvin ile Buhârî arasındaki üç raviye gelince hadis tedvini için oldukça geç sayılabilecek bir dönem olmasından ve bu ravilere dair verilecek malumatların rivayetin anlaşılmasına dair herhnagi bir katkı sağlamayacağından, onlara dair tabakat kitaplarından herhangi bir malumat toplama girişiminde bulunmayacağız.

**S1<sub>8</sub>** rivayet formatıyla hadisi eserinde zikreden Dârakutnî, S1<sub>3</sub> rivayetinde Buhârî'nin eserinde yer alan rivayeti Buhârî'den farklı bir raviden Muhammed b. Yahyâ'dan, ondan da Abdullah b. Ziyâd'ın aldığı bir isnadla zikreder. Bu açıdan Ebu'l-Yemân'dan rivayeti nakleden **Muhammed b. Yahyâ**'ya kısaca değinmek gerekebilir.

Hicri 170 yılında doğduğu belirtilen Muhammed b. Yahya b. Abdillâh b. Hâlid b. Fâris en-Neysâbûrî'nin künyesi Ebû Abdillâh ez-Zuhlî'dir. Horasan bölgesinin önde gelen bu alimi, muasırı Buhârî gibi<sup>766</sup> bu rivayeti ortak şeyhleri olan Ebu'l-Yemân'dan nakletmektedir. Buhârî *Sahih*'inde ondan nakillerde bulunmuştur; bu rivayetlerin sayısı İbn Hacer'in *Tehzib*'inde *Zuhre*'deki rakama göre 34'dür.<sup>767</sup> Fuad Sezgin'in dökümüne göre bu sayı 16'dır.<sup>768</sup> Muslim'in de ondan rivayetlerde bulunduğu, fakat aralarının bozulmasından dolayı onun rivayetlerini nakletmekten vazgeçtiği nakledilen bilgilerdendir.<sup>769</sup>

<sup>766</sup> Zuhlî ile Buhârî arasında *halku'l-Kur'an* ve bazı kelâmı meselelerden dolayı var olan husumet kaynaklarda uzunca yer almaktadır. Nitekim Buhârî'nin *Sahih*'inde ondan nakillerde bulunurken tedlis yaptığı, onun ismini doğrudan Muhammed b. Yahya olarak zikretmeyip sadece Muhammed veya onun dedelerine atfen bir isimle belirttiği ve bunun aralarındaki husumetten kaynakladığına işaret edilmektedir. Zehebî, *Nubelâ*, XII, 274; Buhârî –Zuhlî husumetine dair bkz. Bağdâdî, *TB*, II, 30 vd..

<sup>767</sup> İbn Hacer, *TT*, V, 307.

<sup>768</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 287.

<sup>769</sup> Zehebî, *Nubelâ*, XII, 275.

Yaşadığı üçüncü asrın bir nevi Zuhrî rivayetleri uzmanı olan Muhammed b. Yahya ez-Zuhli'ye bu özelliğinden dolayı e ez-Zuhri lakabının takıldığı<sup>770</sup> ve çağdaşı Ali b. el-Medîni'nin ona *vârisu'z-Zuhrî* diye hitap ettiği<sup>771</sup> kaynaklarda nakledilmektedir. Nitekim Zuhrî hadislerine dair *İlelu hadîsi'z-Zuhrî* adlı bir eser telif ettiği de aktarılan hususlardandır.<sup>772</sup>

Üçüncü hicri asırda bir önceki asırdan daha yoğun bir şekilde rihlelerin yaygınlaştığına şahit olmaktayız. Bu açıdan Muhammed b. Yahya ez-Zuhlî rihlelerde bulunmuş ve bir çok önemli merkezden önde gelen muhaddislerin hadislerini derlemiştir.<sup>773</sup> Muhtemelen Şam seyahati esnasında Hımslı Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'den rivayetlerini almıştır.

Ölüm tarihi için hicri 252, 256,257 senelerini zikreden Bağdâdî tüm bu tarihlerin vehim olduğunu, Zuhlî'nin gerçek ölüm tarihinin hicri 258 olduğunu belirtir.<sup>774</sup>

Muhammed b. Yahya'a ait bir isnadla da bu rivayetin (S1) mevcut olduğunu işaret eden Dârakutnî, Zuhlî'den bunu nakledenin **Abdullah b. Muhammed b. Ziyâd** b. Vâsıl b. Meymûn, Ebû Bekr en-Neysâbûrî olduğunu kaydeder. Zuhlî'den nakillerde bulunmuş çeşitli bölgelere ilmi seyahatlerde bulunmuş ve Bağdat'a yerleşmiştir.<sup>775</sup> Şâfiî fakih el-Muzenî'den fıkıh dersleri almış ve döneminin önde gelen Şafii fakihisi olarak anılmıştır. Dârakutnî'nin kendisine övgülerde bulunduğu şeyhidir. Onun için verilen doğum tarihi h.238, ölüm tarihi hicri 324 senesidir.<sup>776</sup>

**S1**, el-Huseyn b. Muhammed el-Mutbekî→Muhammed b. Azîz→Selâme b. Ravh→Ukayl→İbn Şihâb→Sa'îd b. el-Museyyib→Ebu Hureyre→Peygamber

<sup>770</sup> Zehebî, *Nubelâ*, XII, 274; Nitekim İbn Hacer, Zuhrî rivayetlerindeki şöhretinden dolayı kendisine Muhammed b. Sa'îd b. Mansûr'un haddesenî Muhammed b. Yahyâ ez-Zuhrî şeklinde tahdisde bulunuduguna işaret eder. *Tehzîb*, V, 306-307 ( Haydarâbâd, IX, 515).

<sup>771</sup> Bağdâdî, *TB*, III, 417.

<sup>772</sup> İbn Asâkir, *TD*, XXXVI, 44. Bu nakil ed-Dârakutnî'ye aittir ve Muhammed b. Yahyâ'yı övmek amaçlı olarak geçmişte selefın bilgisinine ait bazı kusurları görmek isteyen herkesin bu önemli çalışmaya bakmasını tavsiye eder.

<sup>773</sup> Basra, Yemen, Mekke, Bağdad, Şam ve kendisine yakın bölgeler Isbehân'dan kimlerden rivayet aldığına dair küçük bir liste için bkz. Zehebî, *Nubelâ*, XII, 273-74.

<sup>774</sup> Bağdâdî, *TB*, III, 420.

<sup>775</sup> Bağdâdî, *TB*, X, 120.

<sup>776</sup> Bağdâdî, *TB*, X, 120.

Ukayl b. Hâlid kanallı bir diğer rivayeti Dârukutnî eserinde nakletmektedir. Ukaylî'den rivayeti nakleden ilk râvî, Selâme b. Ravh'dir.

**Selâme b. Ravh b. Hâlid el-Eylî**, Ukayl b. Hâlid'in yeğenidir<sup>777</sup> ve sadece ondan nakiller yaptığı görülmektedir. Kendisinin dayısından bizzat hadis işitmeyip-nitekim onun yaşının Ukayl'den hadis işitmeye uygun olmadığı bu noktada dillendirilmektedir<sup>778</sup>- dayısı Ukayl'in kitaplarından nakillerde bulunduğu belirtilmektedir.<sup>779</sup> Cerh-ta'dil lafızları açısından bakıldığında onun zayıf bir ravi olduğu yönünde çeşitli alimlerin değerlendirmeleri mevcuttur.<sup>780</sup> Ahmed b. Sâlih'in önceleri ondan hadis yazdığı, fakat sonradan terk ettiği nakledilir.<sup>781</sup> Hicri 198 senesinde öldüğü kaynaklarda yer almaktadır.<sup>782</sup>

Selâme b. Ravh'dan rivayeti nakleden Muhammed b. Aziz'de hem Ukayl'in hem de Selâme'nin yeğenidir. Aslında burada da tipik bir aile isnadı görmekteyiz. Üç kuşak Eylî sülalesine mensup dayı-yeğen nakli dikkati çekmektedir.

Muhammed b. Azîz b. Abdullah b. Ziyâd, Ebû Abdillâh el-Eylî'nin Selâme b. Ravh'dan rivayetleri oldukça çoktur; ancak ondan hiçbirşey işitmediği yönünde iddialar da mevcuttur.<sup>783</sup> Hicri 267 yılında Eyle'de öldüğü nakledilmektedir.<sup>784</sup>

Naklin müdevvininden önceki son ravisi el-Huseyn b. Muhammed b. Sa'îd el-Mutbekî'dir. Hicri 233 senesinde doğmuş, nesebi hakkında fazla bilgi olmasa da Bağdat'da yaşamış ve 328 senesinde vefat etmiştir. Dârukutnî'nin şeyhlerindendir.<sup>785</sup>

**S1<sub>10</sub>** Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed el-Bâğdâdî→ Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc b. Rişdîn→Ebî→ Ebîhî→ Ceddiî→Ukayl→İbn Şihâb→Sa'îd b. el-Museyyib→Ebû Hureyre→Peygamber...

Ukayl b. Hâlid kanallı bir başka aile isnadı Rişdîn'den başlayarak devam etmektedir. Rişdîn b. Sa'îd, Ebu'l-Haccâc el-Meheri isim ve künyesiyle Ukayl ile

---

<sup>777</sup> Buhârî, *TK*, IV, 195.

<sup>778</sup> Mizzî, *TK*, XII, 304.

<sup>779</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, IV, 301. Onun dayısının kitaplarından yaptığı nakillerin sahih olduğu yönünde bir malumat için bkz. Mizzî, *TK*, XII, 304.

<sup>780</sup> Değerlendirmeler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, IV, 301.

<sup>781</sup> Mizzî, *TK*, XII, 304-305; İbn Hacer, *TT*, IV, 253.

<sup>782</sup> İbn Adıyy, *el-Kâmil*, III, 313

<sup>783</sup> Zehebî, *Mizân*, VI, 259.

<sup>784</sup> Mizzî, *TK*, XXVI, 116.

<sup>785</sup> Hakkındaki az miktardaki malumat için bkz. Bâğdâdî, *TB*, VIII, 97.

Yunus b. Yezîd'den nakillerde bulunmuştur. Hicri 188 senesinde Mısır'da vefat etmiştir.<sup>786</sup> Hakkında oldukça çok cerh ifadesi yer almaktadır.<sup>787</sup>

Oğlu Haccâc b. Rişdîn el-Mısırî hicri 211 senesinde vefat ettiği dışında, Ebû Zur'a ondan ne kendisinin de ne de başkasının rivayette bulunmadığını belirtmekte<sup>788</sup> İbn Hıbbân onu sika raviler arasında zikretmekte,<sup>789</sup> İbn Adiyy ise sülale olarak bunları zayıf raviler olarak addetmektedir.<sup>790</sup> Babası dışında rivayette bulunduğu kimseler arasında İsmâil b. Ayyâş'da zikredilmektedir.<sup>791</sup>

Bu aile isnadını devam ettiren oğlu Muhammed b. Haccâc ise hicri 242 senesinde ölmüş, Abdullah ibn Vehb gibi Mısırlı muhaddislerden nakilde bulunmuşsa da hakkında fazla malumat yoktur. Ukaylî onla ilgili olarak hafif bir cerh ifadesi olan *fî hadîsihi nazar* tabirini kullanmıştır.<sup>792</sup>

Bu aile isnadının son kuşak ravisi Ahmed b. Muhammed'dir. Taberânî'nin şeyhidir. Döneminde önde gelen hadisçilerden nakillerde bulunmuştur. Hicri 292 senesinde vefat etmiştir.<sup>793</sup>

Görüleceği üzere Ukayl b. Halid'den rivayeti alarak nakleden bir aile bu rivayeti bir buçuk asırlık bir süre için taşıyıcı konumdadır ve bu aile isnadlarının fonksiyonunu görmemiz açısından önemlidir.

Bu rivayet kanalının müdevvin el-Hâkim en-Neysâbûrî'den önceki ravisi onun şeyhî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed el-Bâğdâdî, tam ismiyle zikretmek gerekirse Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Hamza b. Cemîl, Ebû Ca'fer'dir. Her ne kadar isminin sonunda Bâğdâdî şeklinde bir belde nisbesi varsa da bu nisbe onun hadis faaliyetlerinde bulunduğu yer anlamına gelmez. Çok erken dönemlerde Bağdat'tan ayrılıp çeşitli beldeleri (Şam, Mısır- bu rivayeti bu beldeyi ziyaretinde almış olması muhtemeldir-, Hicaz, Yemen) gezmiş ve Semarkant'a yerleşmiştir. Hatta onun hiçbir Bağdatlıdan rivayeti olmadığı bilakis onun hadis tahsilini Horasanlılardan

---

<sup>786</sup> Buhârî, *TK*, III, 337; *TS*, II, 244.

<sup>787</sup> Hakkındaki cerh-ta'dil ifadeleri için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, III, 513.

<sup>788</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, III, 160.

<sup>789</sup> İbn Hıbbân, *Sikât*, VIII, 202.

<sup>790</sup> İbn Adiyy, *el-Kâmil*, II, 233.

<sup>791</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, III, 160

<sup>792</sup> Ukaylî, *Duâfâ*, IV, 45. ayrıca bkz. Zehebî, *Mizân*, VI, 103.

<sup>793</sup> Hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbn Asâkir, *TD*, V, 233-236.

ve Maveraûnnehir'de yaptığına işaret edilmektedir.<sup>794</sup> Bu durum bazen ravi isimlerinin sonundaki beldesini bildiren künyenin iyi tahlil edilmesinin gerekliliğini gösterebilir. el-Hâkim en-Neysâbûrî yakın beldesindeki bu şeyhinden rivayeti nakletmektedir. Onun için kaynakların belirttiği ölüm tarihi hicrî 345 ve 346'dır.<sup>795</sup>

**S1<sub>11</sub>** kanallı rivayet, Zührî'nin iki talebesi Mûsa b. Ukbe ve Muhammed b. Ebî Atîk kanalıyla her ikisinin talebesi olan olan Süleyman vasıtasıyla devam emektedir: Muhammed b. İbrahim b. Ali→ el-Kâdî Ahmed b. Musa b. İsa el-Kazzâz el-Kâsânî→ İbrahim b. el-Huseyn el-Hemedânî→ İbn Ebî Ubeys→ Ehî→Suleymân → Muhammed b. Ebî Atîk ve Musa b. Ukbe→ İbn Şihâb

S1<sub>11</sub> rivayetindeki Zührî talebesi **Mûsa b. Ukbe** b. Ebî Ayyâş, Ebû Muhammed el-Medenî, Mevlâ Âlî ez-Zubeyr'dir. Onun adı geçtiğinde kaynaklar Peygamberin meğâzisi konusundaki uzmanlığından ve bu konuda yazdığı kitaptan bahsetmeden geçmezler.<sup>796</sup> Kendisi gibi ravi olan Muhammed b. Ukbe ve İbrahim b. Ukbe adındaki iki kardeşi de tabakat kitaplarında onun adının yanında zikredilir.<sup>797</sup> Onun kitabının Zührî'nin rivayetlerini en iyi barındıran kitaplardan biri olduğu da nakledilenler arasındadır.<sup>798</sup> Onun için kaynakların zikrettiği ölüm tarihi hicri 141'dir.<sup>799</sup>

Musa b. Ukbe ile beraber Zührî'den rivayetimizi nakleden diğer ravi Muhammed b. Ebî Atîk'dir. Bu tarz isimlerle tabakat kitaplarında herhangi bir ravi bilgisine ulaşmak çoğu zaman kolay değildir. Bu açıdan ravi isimlerinin ve hakkındaki malumatların elde edilebilmesi için doğru kimseyi tespit etmek çok

<sup>794</sup> Bahsettiğimiz bu son hususla ilgili olarak bkz. Bağdâdî, *TB*, III, 217.

<sup>795</sup> Bağdâdî, *TB*, III, 218.

<sup>796</sup> İmam Malik'in meğâzi konusunda onun eserine yönelik göndermeler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VIII, 154; İbn Sa'd eserinde siyerle ilgili malumatlar geçerken sıklıkla bu bilginin çeşitli meğâzi kitaplarında olup olmadığına dair atıfla bazen İbn İshâk bazen de Mûsâ b. Ukbe'nin eserinde olmadığına bir çok kereler işaret eder. Örnekler için bkz. İbn Sa'd, *TK*, III, 98, 123, 161, 245, 264, 392, 401, 403, 404; IV, 120, 122, 129; Zehebî, Musa b. Ukbe'yi Meğâzi konusunda ilk defa eser tasnif eden kimse olarak tanıtır ve diğer erken dönem meğâzi kitaplarıyla onu karşılaştırır. Bkz. *Nubelâ*, VI, 114, 116.

<sup>797</sup> İbn Hayyât, *Tabakât*, 267; İbn Ebi Hâtim, *Cerh*, VIII, 154; Buhârî, Musa'nın kardeşlerinden sadece İbrahim'in adını zikreder. Bkz. *TK*, VII, 292.

<sup>798</sup> Mizzi, *TK*, XXIX, 120.

<sup>799</sup> İbn Hayyât, *Tabakât*, 267; Buhârî, *TS*, II, 70.

önemlidir. İsnad içeriğine ait bölümlerde bu durumun aydınlatılması gerekmektedir. Muhammed b.Ebî Atîk'in tam ismi Muhammed b. Abdullah b. Ebî Atîk, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Sıddîk el-Kureşî et-Temîmî el-Medenî'dir.<sup>800</sup> Zuhlî'nin onun hadislerini Suleymân b. Bilâl'den başka hiçbir kimsenin nakletmediği, Suleyman olmasa hadislerinin yok olup gideceğine işaret ettiği bildirilmektedir.<sup>801</sup> Kaynaklarda ona dair hiçbir ölüm ve doğum tarihine rastlayamadık.

Suleymân b. Bilâl ise İbn Sa'd'ın tanımlamasıyla künyesi Ebû Muhammed'dir ve el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir'in mevlasıdır. İbn Sa'd oldukça klasik bir şekilde kendi ifadeleriyle onu şöyle tanıtır: *berberiyyen cemîlen, husne'l-hey'eti âkilen... ve kâne sikaten, kesîra'l-hadîs*.<sup>802</sup> Aynı kişiyi Buhârî'nin tanımlaması ise oldukça farklı şekilde Künye olarak Ebû Eyyûb, mevlası olarak İbn Ebî Atîk b. Ebi Bekir es-Sıddîk'ı zikreder ve onun için zikrettiği ölüm tarihi de oldukça farklıdır.<sup>803</sup> İbn Ebî Hâtim ona dair bilgileri sunarken hiçbir cerh ifadesine yer vermez.<sup>804</sup> Onla ilgili olarak kaynaklarda geçen bazı malumatlardan onun *haddesenî es-sika* dediğinde kendilerinden nakilde bulunduğu İbn Ebî Atîk ve Musa b. Ukbe'yi kasdettiği belirtilmektedir.<sup>805</sup> Suleyman b. Bilal şeyhî İbn Ebî Atîk'in rivayetlerinin en önemli

<sup>800</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 166.(bendeki nüsha); İsmiyle ilgili değişik aktarımlar mevcuttur. bkz. Mizzi, *TK*, XVII, 227. Örneğin İbn Ebî Hâtim'de Muhammed ibn Ebî Atik'i aradığımızda Abdurrahman b. Abdillâh b. Ebî Atîk şeklinde karşımıza çıkar ve burada Zuhri'den nakilde bulunduğu işaret edilmez. Bu başka bir Atîk ve bizim ravi olan değil Cerh, V, 255; Suleyman b. Atîk her ikisinden de nakillerde bulunmuştur. Abdurrahman b. Abdillâh b. ebî Atîk için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 365

أخبرني أخي عن سليمان عن محمد بن أبي عتيق عن ابن شهاب

Buhari\*, *Sahîh*, II, 717, 844, III, 1033, IV, 1470, 1515; V, 2279, 2292, 2296, VI, 2591. 2716, 2717

تابعه يونس وموسى بن عقبة وابن أبي عتيق عن الزهري

Buhârî\*, *Sahîh*, V, 1976.

<sup>801</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 166; Ancak ondan rivayette bulunan diğer kimseler de mevcuttur. Bkz. Mizzi, *TK*, XVII, 228.

<sup>802</sup> İbn Sa'd, *TK*, V, 420. İbn Sa'd, onun ölüm tarihi olarak Harun er-Reşîd zamanı olan 172 senesini verir. İbn Hayyât da bu tarihi zikretmektedir. Bkz. *Tabakât*, 275; Her iki tarih için İbn Hıbbân, *Sikât*, VI, 388

<sup>803</sup> Buhârî, *TK*, IV, 4; Buhârî'nin belirttiği ölüm tarihi 177'dir. Buhârî'nin bu tarih için kaynağı Harun b. Muhammed'dir. bkz. *TS*, II, 213.

<sup>804</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, IV, 103.

<sup>805</sup> İbn Adıyy, *Kâmil*, IV, 263.



taşıyıcısı olarak kabul edilmektedir. Nitekim Muhammed b. Yahya ez-Zuhrlî'ye dayandırılan bir nakilde "Suleyman onun hadislerini nakletmeseydi hadisleri yok olup giderdi ve ben bu hadisleri yani Suleymân b. Bilâl'in ibn Atîk'den naklettiklerini Abdulhamid b. Ebî Uveys'den başka kimsenin de yazdığını bilmiyorum."<sup>806</sup> dediği aktarılmaktadır.

Onun için nakledilen iki ölüm tarihi vardır; hicri 172 ve 177. Ancak birinci tarihi sonraki alimler daha uygun görmüşlerdir.<sup>807</sup>

**S1<sub>11</sub>** kanallı rivayetdeki İbn Ebî Uveys'in kardeşi vasıtasıyla bu rivayeti Suleymân'dan aldığını senedde belirtilirken, bu kardeşin kim olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Çoğu zaman dönemin alimleri ve muhaddisler için malum olan bu isimlerin senedlerde yer alış biçimi sorun çıkabilmektedir. İbn Ebî Uveys'in *Ehî -bu tür ifadeler metnin orjinalitesine yönelik emâreler olarak da algılanabilir-* 'den kasdı kardeşi İsmâîl b. Ebî Uveys'dir.<sup>808</sup>

İsmail b. Ebî Uveys'in tam ismini Buhârî şu şekilde sunmaktadır: İsmail b. Abdullah b. Abdullah b. Ebî Uveys b. Ebî Âmir el-Esbahî halîfu Osman b. Ubeydullah et-Temîmî el-Kureşî el-Medenî Ebû Abdillâh.<sup>809</sup> Dayısı Mâlik b. Enes'den ve yukarıda adı geçen Suleyman b. Bilâl ve babasından nakillerde bulunduğu işaret edilmektedir.<sup>810</sup> Hakkında yer alan cerh-ta'dil ifadelerine değinen İbn Ebî Hâtim, Yahya b. Ma'în'in onunla ilgili olarak *sadûkun*, *daîfu'l-akl*, *leyse bizâlik*(bu söz İbn Ebî Hatim'in yorumu gibi) sözlerini sarf ettiğini belirtir.<sup>811</sup> Nesâî kendi eserinde onla ilgili olarak *daîf* lafzını kullanır.<sup>812</sup>

Zehebî onun için doğum tarihi olarak hicri 139 senesini zikreder, ancak bu bilgi kendisinden önceki bir çok kaynakta mevcut değildir.<sup>813</sup> Buhârî'nin bu şeyhi için zikrettiği vefat tarihi hicri 226'dır.<sup>814</sup>

---

<sup>806</sup> Zehebî, *Nubelâ*, VII, 427.

<sup>807</sup> Zehebî, *Nubelâ*, VII, 427.

<sup>808</sup> Bilgiler için bkz. İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 99, diğer kardeşi Abdulhamid b. Ebî Uveys için bkz. *Sikât*, VIII, 398. bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, II, 180. Abdulhamid için, VI, 15.

<sup>809</sup> Buhârî, *TK*, I, 364; *TS*, II, 354; İbn Sa'd'da onun künyesinin Ebû Abdullah olduğunu belirtir. *TK*, VI, 438.

<sup>810</sup> Buhârî, *TK*, I, 364; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, II, 180. İbn Sa'd onun Medîne'nin şeyhlerinden nakilde bulunduğu işaret etmektedir. *TK*, V, 438.

<sup>811</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, II, 180.

<sup>812</sup> Nesâî, *ed-Duafâ'i*, s.17.

<sup>813</sup> Zehebî, *Nubelâ*, X, 393.

Buhârî bu şeyhinden *Sahîh*'inde azımsanamayacak kadar çok rivayette bulunmuştur.<sup>815</sup> Ancak diğer kaynaklarda yer alan bu kanallı örnek rivayetimiz Buhârî tarafından bu kanalla alınmamış gözüküyor. Bu noktada İsmail b. Abdullah'ın - ki Buhârî genelde bu şekilde ve sadece İsmail dediğinde de genellikle bu şeyhi anlaşılmaktadır- Suleymân b. Bilâl kanallı rivayetlerine bir göz attığımızda örneğin şu tür bir rivayet kalıbına rastlamaktayız. *Haddesenâ İsmail b. Abdillâh kâle haddesenî Ehî an Suleymân an Yunus b. Yezîd an İbn Şihâb an Sâlim...*<sup>816</sup> Bu rivayet kalıbında dikkati çeken hususlardan biri her iki kardeşin bir birinden karşılıklı rivayet aldığıdır. Nitekim buradakî *Ehî*'den kasıt az sonra zikredeceğimiz Ebû Bekir Abdulhamid b. Ebî Uveys'dir. -S1<sub>11</sub> kanallı rivayetimizde ise tam tersi oluşmakta diğer kardeşi öncelikli ravi olmaktadır.- Her ikisi de Suleymân b. Bilâl'den nakilde bulunmuştur. Suleymân bir diğer Eyle'li İbn Şihâb talebesi olan Yunus'dan da nakillerde bulunmuştur.- S1<sub>11</sub> kanallı rivayetimizde bu Ukayl'dir.- Burada göstermek istediğimiz Buhârî'nin değişik formattaki ve bizim rivayetimizle ilgili tariklerden haberdar olduğudur. Benzer tarzda İsmail→Kardeşi→Suleymân→Muhammed b. Ebî Atîk →İbn Şihâb kanallı rivayetlerde Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer almaktadır.<sup>817</sup>

Muslim'in de gerek doğrudan şeyhi olarak olarak gerekse vasıtalı olarak İsmail b. Ebî Uveys'den nakilleri Buhârî kadar çok olmasa da eserinde yer almaktadır ve *İsmail b. Ebî Uveys haddesenî Suleymân b. Bilâl an Yunus b. Yezîd an İbn Şihâb* formunda bir rivayete rastlamak mümkündür.<sup>818</sup> Buhârî'de kullanılan kalıptan farkı kardeşi aradan çıkmış ve doğrudan Suleymân'dan nakilde bulunmuştur.

---

<sup>814</sup> Buhârî, *TK*, I, 364; *TS*, II, 354

<sup>815</sup> Fuad Sezgin'in yaptığı sayıma göre bu sayı 207'dir. Rivayetlerinin büyük çoğunluğu(146 adet) dayısı Malik b. Enes'den, bizim rivayet kalıbımızda yer alan Suleymân b. Bilâl'den naklettiği rivayet sayısı ise 12'dir. Bkz. *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 265.

<sup>816</sup> Buhârî, *Sahîh*, II, 623 hn.1665.

<sup>817</sup> Buhârî, *Sahîh*, II, 717 hn:1934. Bu rivayette İbn Atîk'inde İbn Şihâb isimlendirmesini tercih ettiği gözükmektedir. Hemen akabinde Sufyan olunca ez-Zuhrî tabirine yer vermektedir. Yine örnek rivayetimizin bir diğer kanalı olan İsmâil→Kardeşi→Suleymân→Musa b. Ukbe→Sâlim kanallı rivayet zincirini de Buhârî kullanmıştır.

<sup>818</sup> Muslim, *Sahîh*, hn. 2094.

S1<sub>11</sub> kanallı rivayetimizin diğer ravisi İsmail b. Ebî Uveys'in kardeşi, Abdulhamîd b. Ebî Uveys'dir. Onu Ebû Bekir el-E'şâ<sup>819</sup> künyesiyle zikreden İbn Sa'd rivayette bulunduğu kimseler olarak Nâfî' b. Ebî Nuaym ve Suleymân b. Bilâl'in yanı sıra kardeşi İsmail'i de belirtir.<sup>820</sup> Onun için herhangi bir doğum tarihi belirtilmezken, Buhârî'nin bizzat kardeşi İsmâîl'den yaptığı bir nakille Abdulhamîd'in hicri 202 'de öldüğü nakledilmektedir.<sup>821</sup>

S1<sub>11</sub> kanallı rivayetteki İbrahim b. el-Huseyin el-Hemedânî'ye gelince kaynaklar onu daha çok İbn Diyâzîl olarak tanıtır. Künyesi Ebû İshâk olup ona verilen lakap okunuşu da problemli olan Siyfenne'dir.<sup>822</sup> Onun hakkındaki derli toplu bilgileri erken dönem kaynaklarında olmasa da İbn Asâkir'in *Tarihu Dimeşk*'inde görebilmekteyiz. İbn Asâkir onun nakillerde bulunduğu kimseleri bölgelere göre ayırarak belirtmektedir. Bunların arasında Hıms'dan Ebu'l-Yemân, Mısır'dan Ahmed b. Sâlih, Hicaz'dan İsmâîl b. Ebî Uveys'le beraber birçok ravi yer almaktadır.<sup>823</sup> Hicri 200'lerden önce doğduğu belirtilen İbrahim b. el-Huseyn'in hicri 281 senesinde vefat ettiği belirtilmektedir.<sup>824</sup>

S1<sub>11</sub> tarihiyle ilgili hicri üçüncü asrın sonlarına kadar yer alan raviler bu şekildedir. Ancak örnek rivayetimize dair hicri beşinci asrın bir alimi olan Ebu Nuaym el-Esbehânî(ö.430)'nin *Tarih*'inde geçtiği şekliyle İbrahîm b. el-Huseyin'den sonra Muhammed b. İbrahim b. Ali→ el-Kâdî Ahmed b. Musa b. İsa el-Kazzâz el-Kâsânî→ İbrahim b. el-Huseyn el-Hemedânî şeklinde rivayet kanalı devam etmektedir. Aslında bu noktadan sonraki raviler hakkında detaylı bir tarama hicri ilk üç asırdaki raviler taramasını esas aldığımızdan dolayı rivayet şemasında da yer vermedik. Burada sadece bu ravilerin kim olduğuna kısaca değinmek rivayet kalıbının

<sup>819</sup> Buradaki الأعشى Buhârî tarafından künyesi verilirken *الأسبجي* şeklinde yer almaktadır ve kendisinden sonraki kaynakların çoğunda da bu şekildedir. Buhârî, *TK*, VI, 50.

<sup>820</sup> İbn Sa'd, *TK*, VI, 438.

<sup>821</sup> Buhârî, *TK*, VI, 50; *TS*, II, 296. Yahya b. Ma'in'den onun hakkındaki *sika* ifadesi için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VI, 15.

<sup>822</sup> Bu kelimenin Mısır diyarında bir kuş ismi olduğu belirtilmektedir. Onun lakabıyla ilgili malumatlar biyografisinde oldukça geniş yer tutmaktadır. İbn Asâkir, *TD*, VI, 388, 392; Lakabıyla ilgili daha değişik bir isimlendirme için bkz. İbn Ma'kula, *İkmâl*, IV, 265.

<sup>823</sup> Rivayette bulunudğu ve kendisinden rivayet nakleden kimselere ait liste için bkz. İbn Asâkir, *TD*, VI, 387-388.

<sup>824</sup> İbn Asâkir, *TD*, VI, 392. Hakkındaki cerh tadil ifadeleri için bkz. Zehebi, *Nubelâ*, XIII, 186.

tam olarak gösterilmesi açısından önem taşımaktadır. Ayrıca rivayetin gezindiği coğrafyayı görme açısından da önemli olabilir. S1<sub>11</sub> kanallı rivayetimizde İbrahim b. el-Huseyin'den rivayeti nakleden Ahmed b. Musa b. İsa el-Kâsânî'dir. Ebu Nuaym el-İsbehânî'nin belirttiğine göre Kâsân kadısıdır ve hadis nakletmiştir.<sup>825</sup> Bu bilgi dışında mevcut kaynaklarda onla ilgili fazlaca bir malumata sahip değiliz. Ondan rivayeti nakleden ise Ebu Nuaym(ö.430)'ın muhtemel şeyhlerinden Muhammed b. İbrahim b. Ali'dir. Esbehân alimlerinden olup hicri 285'de doğup, 381 senesinde vafat etmiştir.<sup>826</sup>

S1 grubundaki rivayet kanallarımıza dair son rivayet S1<sub>12</sub> senedli rivayettir. Bu rivayet kanalı öncekilerden farklılık arz etmektedir. Şekil-1'e bakıldığında görüleceği üzere rivayetin İbn Şihâb'ın üzerindeki raviler önceki kanallarla bir benzerlik olmasına rağmen, İbn Şihâb'ın altındaki rivayet kanalı tamamen farklılaşmaktadır. Bir rivayet çeşitlemesi olarak, sadece Dârukutnî'nin eserinde bu senede rastlamaktayız.

Rivayetin İbn Şihâb'dan aşağı doğru inen kısmına baktığımızda tâbiûn ravisi olarak İbn Şihâb'ın meşhur hocası Urve b. Zubeyr yer almaktadır. Urve de bu hadisi Hz. Aişe'den almıştır. İbn Şihâb→Urve→Aişe kanallı rivayet zinciri oldukça sıklıkla yer alan bir rivayet kalıbı olup oldukça itibar gören bir isnad formudur.<sup>827</sup> Örnek rivayetimizin bu tür bir isnada da sahip olduğunun kaynaklarda yer alıyor olmasını, bu rivayet kanalının gücünden faydalanmak olarak da algılanabilir. Ancak Dârukutnî bizzat kendisi örnek rivayetimiz için bu rivayetin mahfuz olmadığına işaret etmektedir.

S1<sub>12</sub> kanallı rivayette İbn Şihâb'dan rivayeti alan yukarıda hakkında bilgi sunduğumuz Ukayl b. Hâlid'dir. Ondan rivayeti nakleden ise yine yukarıdaki sayfalarda yer verdiğimiz S1<sub>5</sub> kanallı rivayeti incelerken değindiğimiz Leys b. Sa'd'dır. Ele almadığımız kimse Leys'den rivayeti nakleden Abbâs b. Tâlib'dir.

Abbâs b. Tâlib el-Basrî Ebu'l-Fadl, Basralı olmasına karşın Mısır'a yerleşmiştir. Hammâd b. Zeyd'den nakillerde bulunmuş ve hicri 217 senesinde vefat etmiştir.<sup>828</sup> İbn Ebî Hâtim ölmeden bir yıl önce 216 senesinde babasının ondan

---

<sup>825</sup> Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Târîhu İsbehân*, I, 183.

<sup>826</sup> Hayatıyla ilgil bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, XVI, 398-402.

<sup>827</sup> Zuhri→Urve rivayetleri konusunda oldukça yoğun değerlendirmeler mevcuttur. Özellikle Hz.Peygamber'in siyerine yönelik nakillerde bu kanala oldukça önem atfedilmektedir.

<sup>828</sup> İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 510.

Mısır'da hadis dinlediğini kaydeder.<sup>829</sup> Fazla itibar edilmeyen bir ravi olduğu izlenimi uyandırmaktadır. İbn Ebi Hatim onun nakilde bulunduğu ravilere dair malumat verirken, bizim rivayetimizdeki Ukayl b. Hâlid'i onun rivayet işittiği kimseler arasında saymaz.<sup>830</sup>

İsnad içeriği açısından S1 formundaki rivayetlere dair sunulan bu örnek işleyişten sonra diğer isnad formlarına da aynı ölçüde olmasa da kısaca değinmek gerekmektedir. Ancak bu noktada tezin hacmini oldukça genişleteceği endişesiyle, benzer şekilde S2, S3, S4, S5, S6 ve H1 kanallı ravilere dair anekdotları esas alan ravi bilgi sunum tarzına yer verilemeyecek, sadece S2 kanallı rivayetlerin farklı bir isnad formu ve metin sunmasından dolayı *Ekler* bölümünde fazlaca geniş olmasa da yer verilmeye çalışılacaktır. S3, S4, S5, S6 ve H1 kanallı rivayetlerin ravi bilgilerine dair müstakil bir çalışma tezin hacmini iyice artıracığından yapılmayacak, ancak isnad içeriğine dair üçüncü bölümde yapacağımız çözümlemlerde, bu ravilerin ölüm tarihleri, tam isimleri gibi hususlar yorumlar yapılırken belirtilmeye çalışılacaktır. Dolaylı rivayetlerin ravilerine dair bir çalışma yapılmayacaktır.

## 2- Rivayetin Metnine Yönelik İnceleme

### a) Metin Formu

Bu başlık altında örnek rivayetimiz bağlamında belirlemiş olduğumuz metinlerin formları hakkında bilgiler verilerek, kısaca analiz edilecektir. İsnadları belirlerken yaptığımız rumuzlama sistemini metinlere referansı kolaylaştırmak için burada da kullanacağız.

#### a.a) Birinci grup rivayetler

Buhârî -S1<sub>3</sub>- ve Muslim- S1<sub>4</sub>. S1<sub>5</sub>-'deki metni esas alarak tetkike başladığımız örnek rivayetimizin ibaresi şu şekildedir

" لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصري "

"*Lâ tekûmu's-sâ'atu hattâ tahruce nârun min ardî'l-Hicâzi tudîu a'nâka'l-ibili bi-Busrâ*".<sup>831</sup>

Bu metnin versiyonlara baktığımızda Buhârî ve Muslim öncesi kaynaklardaki formunda farklılıklar göze çarpmaktadır.

---

<sup>829</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VI, 216.

<sup>830</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VI, 216.

<sup>831</sup> Buhârî, 92 Fiten, 24(VI,2603\*); Muslim; Fiten, 42 (IV, 2227\*).

Ma'mer'in Abdurrezzâk'dab naklindeki - S1<sub>1</sub> - " تخرج نار بأرض الحجاز تضيء أعناق الإبل " <sup>832</sup> metnin girişindeki لا تقوم الساعة حتى (Lâ tekûmu's-sâ'atu hattâ) ifadesi yoktur. <sup>832</sup> **بصري**

Yine *nâr* kelimesinden sonraki harfî ceri '*min*' yerine '*bâ*'dır. Metin formu açısından bunun dışında başka bir farklılık gözükmemektedir.

Abdurrezzâk→Ma'mer→Zuhrî rivayetini nakleden bir diğer Buhârî ve Muslim öncesi müellif Nuaym b. Hammâd, metni- S1<sub>2</sub> - " تخرج نار من الحجاز تضيء أعناق الإبل " <sup>833</sup> **بصري** şeklinde naklederken <sup>833</sup> görüleceği üzere sadece Ma'mer'de yer alan *bâ* harfî ceri yerine Buhârî ve Muslim'de yer alan *min* harfî cerrini kullanmıştır. Yine giriş ibaresi olan *Lâ tekûmu's-sâ'atu hattâ* ifadesine yer verilmemiştir.

S1<sub>6</sub> tarikli ed-Dânî'nin Buhârî'den aldığı açıkca gözüken metin <sup>834</sup> hiçbir değişikliğe maruz kalmadan nakledilmiştir.

İbn Hıbbân'ın naklinde ise <sup>835</sup> " (S1<sub>7</sub>) لا تقوم الساعة حتى تخرج نار تضيء لها أعناق الإبل **بصري** " <sup>835</sup> ana metnimizden farklı olarak *من أرض الحجاز* ifadesi gözükmemekte ve *tudîu* fiilinden sonra *لهâ* (*lehâ*) kelimesi eklenerek vurgu yapılmaya çalışılmaktadır.

Dârukutnî S1<sub>8</sub> naklinde Ebu'l-Yemân metninde *bâ* harfî cerrinin yerine *min*'i kullanır. <sup>836</sup> Ancak aynı yerde Dârukutnî, Ukayl→Zuhrî isnadlı S1<sub>9</sub> rivayetinde bu sefer *tudîu* fiilinden sonra *minha* ibaresini eklemektedir. <sup>837</sup>

S1<sub>10</sub> naklinde ise <sup>838</sup> el-Hâkim en-Neysâbûrî -Ukayl→Zuhrî nakli olarak-, Buhârî ve Muslim ortak metninde yer alandan farklı olarak *تخرج نار بأرض الحجاز تضيء أعناق الإبل منها* *min ardi'l-Hicâz* ifadesinde harfî cerri olarak *bi ardi'l-* <sup>838</sup> **بصري**

<sup>832</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef*(Ma'mer'in *Câmî*'inde), XI, 376; Abdurrezzâk'ın tefsirinde de metin *Câmî*'dekiyle tıpa tıp aynıdır. Bkz. *Tefsîr*, II, 375.

<sup>833</sup> Nuaym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, II, 632.

<sup>834</sup> ed-Dânî, *es-Sunenu'l-Vâride fi'l-fiten*, V, 996.

<sup>835</sup> İbn Hıbbân, *Sahîh*, XV, 253. (XVIII, 280).

<sup>836</sup> ed-Dârukutnî, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, IX, 192; Aynı yerde Dârukutnî bu metnin ana ravisi olarak gördüğü Ebu'l-Yemân'ın sahabe ravisi Ebû Hureyre'yi hafzederek naklettiğine de işaret etmektedir.

<sup>837</sup> ed-Dârukutnî, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, IX, 193.

<sup>838</sup> *el-Mustedrak*, IV, 490.

Hicâz şeklinde farklı harfî cer kullanılmış ve *tudû* fiilinden sonra *minhâ* ibaresi eklenmiştir.

*Târihu İsbehân*'daki metnimizde<sup>839</sup> -S1<sub>11</sub>- yine *bâ* harfî cerri yerine *min* değişikliği ve *tudû* fiilinden sonra *bihâ* ilavesi yapılmıştır.

Dârukutnî'nin oldukça farklı bir isnadla sunduğu bir başka rivayette - S1<sub>12</sub>- ise herhangi bir metne bir işaretle bulunulmamış olsa da ana metnimize ait bir isnad olarak sunmaktadır.<sup>840</sup>

Birinci grup rivayetlerde yer alan metinlere baktığımızda Buhârî ve Muslim metinlerinde ve onlardan sonraki dönemlerdeki kaynaklarda standart hale gelen *Lâ tekûmu's-sâ'atu hattâ* giriş ifadesi erken döneme ait iki kaynakta -Ma'mer ve Nuaym'da- yer almamaktadır. Harfî cerlerin kullanımında da sürekli bir değişkenlik göze çarpmaktadır. Bunları ravi tasarrufları şeklinde anlamak mümkün olmakla birlikte, hadislerin şifahî naklinden kaynaklanan bir şey olarak mı, yoksa ravilere göre değişen bir alıntı olarak mı anlamak gerektiği hususu üzerinde düşünülebilir. Her ne kadar rivayetimiz bunları rahatlıkla ortaya koyabilecek kadar farklı erken dönem kaynaklarında yer almasa da örneğin Ukayl rivayetlerinde -S1<sub>8-10</sub>- *tudû*'dan sonra *minhâ* kullanımı dikkati çekmektedir. Bazı ravilere ait kullanımların olması, hicri ikinci asrın başında yer alan yazılı kaynaklardan yapılan düzenli iktibaslar şeklinde de anlaşılabilir. Gerçi erken dönem rivayetlerinin şifahi nakil sürecinin lafızdan ziyade mana eksenli olduğu yönündeki değerlendirmeler de metinlerde gözüken bu farklılıkları izah da oldukça tutarlıdır.<sup>841</sup>

#### a.b) İkinci grup rivayetler:

ليت شعري متى تخرج نار من قبل الوراق تضئ لها أعناق الابل ببصري بروكا كضوء النهار

"*Leyte şî'rî metâ tahrucu nârun min kıbeli'l-Verrâk tudû lehâ a'nâku'l-ibili bi Busrâ burûkan ke dav'i'n-nehâr*"

Bu gruptaki rivayetlerde takip etmeye çalıştığımız en kısa metinden hareketle diğer metinlere bakacak okursak, yukarıdaki metnimiz en yalın haliyle İbn Ebî

<sup>839</sup> Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Târihu İsbehân*, I, 183.

<sup>840</sup> ed-Dârukutnî, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, IX, 192. Gerçi bu kanaldaki rivayete ait başka bir metnede diğer kaynaklar işaret etmiştir. İsnad tetkikinde bu duruma değinilmiştir.

<sup>841</sup> Hadislerin mana ile nakline dair görüşler için bkz. M.Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s.189-196; M. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.218-232.

Şeybe'nin Musannef'inde yer almaktadır.<sup>842</sup> S<sub>21</sub> tarikli bu rivayetin S1 kalıplı rivayetlerden farkı öncelikle isnad analizlerinde görüleceği üzere İbn Şihâb tarikinden oldukça farklı, bir tarika sahip olması ve metin form açısından da S1 rivayetlerinden farklı olmasıdır. Bizim tetkik ettiğimiz rivayetlerde ana metin parçacığı olan *a'naku'l-ibili bi Busrâ* ifadesi hiç şüphesiz bu rivayet grubunda da en temel unsurdur.

S<sub>22</sub> de metin bu kısa formundan oldukça gelişmiş bir yapıya dönüşmektedir.<sup>843</sup>

أقبلنا مع رسول الله فترلنا ذا الخليفة فتعجلت رجال إلى المدينة وبات رسول الله وبتنا معه فلما أصبح سأل عنهم فقل  
تعجلوا إلى المدينة فقال تعجلوا إلى المدينة والنساء أما أئمه سيدعوها أحسن ما كانت ثم قال ليت شعري متى تخرج نار من اليمن  
من جبل الوراق تضيء منها أعناق الإبل بروكا **ببصري** كضوء النهار

Yukarıdaki S<sub>21</sub> tarikli rivayette oldukça kısa sayılabilecek bir ibareye uzunca bir giriş ilave edilmiştir. S<sub>21</sub>'de kısa metnine yönelik bazı ilaveler *mine'l-Yemen* ve değiştirmelerle *tudîu lehâ* → *tudîu minhâ* şeklinde nakledilmiştir. Söz diziminde de bir değişiklik söz konusudur. *A'nâku'l-ibili bi Busrâ burûken* ifadesi *a'naku'l-ibili burûken bi Busrâ* şeklini almıştır. Muhtemelen bir tahkik hatası olarak İbn Ebî Şeybe'de *min kıbeli'l-Verrak* diye yazılan ibare diğer metinlerde görüleceği üzere *min cebeli'l-Verrâk* olması gerekir. Nitekim bir sonraki İbn Ebi Şeybe(S<sub>24</sub>) rivayetinde doğru şekilde okunmuştur.

S<sub>23</sub> rivayetinde Ebû Zeyd İbn Şebbe (ö.262) rivayeti İbn Ebî Şeybe'nin S<sub>21</sub> tarikli isnadını kullanarak naklederken kısa ifadelerin yer aldığı bu metni geniş formatıyla nakletmektedir.<sup>844</sup>

كنا مع النبي في سفر فترل مترا فتعجل ناس من أصحابه إلى المدينة فتفقدهم فقلنا تعجلوا إلى المدينة  
فقال ليركنها أحسن ما كانت ليت شعري متى تخرج نار من جبل الوراق يضيء لها أعناق الإبل **ببصري** كضوء النهار

Bu metin S<sub>21</sub> metnini rivayetin son kısmında hiçbir değişiklik yapmaksızın nakletmektedir. Ancak giriş bölümündeki bazı ifadeler Ahmed b. Hanbel'in Musned'inde yer alan S<sub>22</sub> metninden farklılıklar göstermektedir. Klasik anlamda bir mana ile rivayete örnek olabilecek iki farklı metin gözükmemektedir. S<sub>23</sub> 'de herhangi bir mekan zikredilmezken ve Hz. Peygamberle bir seferde iken diye rivayete başlarken ve gelinen bölge belirtilmezken S<sub>22</sub> de mekan zikredilerek *Zu'l-Huleyfe* işaret

<sup>842</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 471 (hn:37319).

<sup>843</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, (thk:Şuayb Arnavûd), XXXV, 216 (hn:2129).

<sup>844</sup> Ebû Zeyd İbn Şebbe, *Ahbâru'l-Medîne*, I, 169.



edilmektedir. S2<sub>3</sub>'de *nâsun min ashâbihi* şeklinde Hz. Peygamberle birlikte olanları tasvir ederken S2<sub>2</sub> *ricâlun* diye belirtmektedir. S2<sub>2</sub> daha detaylı anlatım uslubu kullanmaktadır. Örneğin "Peygamber sabahladı biz de onunla beraber sabahladık ve sabah olunca onları sordu" gibi ifadeler kullanırken S2<sub>3</sub> anlatım uslubunu daha kısa tutmaktadır. S2<sub>3</sub> de *burûken* ifadesi yer almamaktadır.

S2<sub>4</sub> 'de İbn Ebî Şeybe farklı bir tarikten oldukça problemlı bir isnadla, daha fazla ilave anlatım içeren uzun bir metin nakleder.<sup>845</sup>

أقبل رسول الله من سفر فلما دنا من المدينة تعجل قوم على رايانهم فأرسل فجاء بهم فقال ما اعجلكم قالوا أو ليس قد أذنت لنا قال لا ولا شهت ولكنكم تعجلتم إلى النساء بالمدينة ثم قال ألا ليت شعري متى تخرج نار من قبل جبل الوراق تضيء لها أعناق الإبل بروكا إلى برك الغماد من عدن أبين كضوء النهار

Önceki iki uzun metinde -S2<sub>2</sub>, S2<sub>3</sub>- yer alan unsurlar bu metinde de tekrarlanmaktadır. Olay, Peygamberle bir sefer sonunda gerçekleşmektedir. Bu metindeki anlatımda soru-cevaplı ilave usluup göze çarpmaktadır. S2<sub>1</sub> metnindeki kısa form yine metnin sonunda yer alırken diğer metinlerde yer almayan bir başka ilave dikkate çekicidir. S2<sub>4</sub> deki *إلى برك الغماد من عدن أبين* (Berku'l-Ğimâd, Aden Ebyen'de) ifadesi ikinci grup rivayetlerin hiçbirisinde mevcut değildir.

S2<sub>5</sub> isnadlı rivayette Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe'nin S2<sub>1</sub> 'deki isnad kalıbıyla sadece S2<sub>2</sub> deki metne atıfta bulunarak "*Kunnâ ma'a Rasulillah... fe zakara ma'nâhu*" şeklinde bir açıklama yapmaktadır.<sup>846</sup> Bu bazı durumlarda mana ile rivayetin yapıldığını gösteren güzel bir örnektir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in oğlunun bu manada bir hadis rivayet ettiğine dair metin muhtemelen *kunnâ mea(en-Nebiyu) Rasûlillah* ile başlayan S2<sub>3</sub> deki metin olabilir.

S2<sub>6</sub> kanallı Ebû Bekr el-Bezzâr'ın rivayeti<sup>847</sup> metin olarak S2<sub>2</sub> Ahmed b. Hanbel metnine birçok noktadan benzemekle birlikte -her ikisi de Vehb b. Cerîr kanalıdır- yine de bazı farklılıklar mevcuttur.

<sup>845</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII,471(hn:37315)

<sup>846</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, (thk:Şuayb Arnavûd), XXXV, 216(hn:2130)

<sup>847</sup> Ebû Bekr el-Bezzâr, *Musned*, IX, 424.

أقبلنا مع رسول الله فزلنا ذا الخليفة فتعجلت رجال إلى المدينة وبات رسول الله وبتنا معه فلما أصبح سأل فقال تعجلوا إلى المدينة والنساء أما أنهن سيدعوها أحسن ما كانت وقال للذين أقاموا معه معروفا ثم قال ليت شعري متى تخرج نار من اليمن من جبل الوراقن تضيء منها أعناق الإبل **ببصري**

Bu diğer metinlerden ve S2<sub>2</sub> tarikli rivayetten ilave bir cümleyle ayrılmaktadır. ibaresi önceki metinlerde yer almayan bir farklılıktır. Ana ibare olan بروكا كضوء النهار... kısmında ise çoğunlukla zikredilen ليت شعري almamaktadır.

İbn Hibbân'ın- S2<sub>7</sub>- Vehb b. Cerîr tarikli rivayetinde ise<sup>848</sup> أقبلنا مع رسول الله فزلنا ذا الخليفة وتعجلت رجال إلى المدينة فباتوا بها فلما أصبح سأل عنهم فقل تعجلوا إلى المدينة فقال تعجلوا إلى المدينة والنساء أما أنهن سيعركونها أحسن ما كانت وقال للذين تخلفوا معه معروفا ثم قال ليت شعري متى تخرج نار من اليمن من جبل الوراق تضيء لها أعناق الإبل وهي تزل **ببصري** كضوء النهار قال علي بصري بالشام

Bezzâr'ın metninde yer alan وقال للذين أقاموا معه معروفا ifadesi İbn Hibbân'ın metninde de yer almakta, ancak أقاموا fiili yerine تخلفوا kullanılmaktadır. Bir diğer farklılıkta سيدعوها fiilini yerine aynı anlamı ihtiva eden سيعركونها fiilinin kullanılmasıdır. "Peygamber sabahladı biz de sabahladık(وبات رسول الله وبتنا معه)" ifadesi - S2<sub>2</sub>, S2<sub>6</sub>- İbn Hibbân'da daha genel bir ifadeyle فباتوا بها şeklinde ifade edilmiştir. Metnin sonunda a'nâku'l-ibili ifadesini açıklar tarzda **ببصري** كضوء النهار cümlesi ile Busrâ'nın Şam'da olduğunu belirten bir ilave açıklama da eklenmiştir.

Sahabe tabakasındaki ravisi Ebû Zer olan S2 tarikli rivayetlerdeki metin formları yukarıda belirtmeye çalıştığımız farklılıkları barındırmaktadır. Metin içeriği analiz edilirken bu farklılıklara ve metinlerin muhteva karşılaştırmalarında değinilecektir.

el-Hâkim en-Neysabûrî'nin Mustedrak'indeki - S2<sub>8</sub>. metine gelince;

حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا الحسن بن علي العامري ثنا أبو أسامة حدثني زائدة قال : سمعت الأعمش يحدث عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن الحارث عن حبيب بن حماد عن أبي ذر رضي الله عنه قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فلما رجعنا تعجل الناس فدخلوا المدينة فسأل عنهم النبي صلى الله عليه وسلم فأخبر أنهم تعجلوا إلى

<sup>848</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 255

المدينة فقال : يوشك أن يدعوها أحسن ما كانت **ليت شعري** متى تخرج نار من جبل الوراق فتضيء لها أعناق البخت  
بالبصري سروجاً كضوء النهار<sup>849</sup>

Yukarıdaki metinlerle -az sonra değineceğimiz gibi- içerik açısından farklılık olmasa da kullanılan kelimelerde oldukça değişiklik mevcuttur. Klasik giriş cümlesinden sonra diğer metinlerde yer almayan *reca'nâ* (döndük) fiili yer almaktadır. en-Nâs harfî tariflidir. İnsanların Medine'ye varışları *dahale* (girdi) fiiliyle anlatılmıştır. **Kadınlar** ögesi bu metinde yer almamaktadır. Gecelediklerine ve sabah olunca ifadeleri olan *bâte* ve *asbaha* eylemleri metinde yer almamaktadır. *Kîle* (denildi) ifadesi yerine *uhbira* (haber verildi) kullanılmıştır *Yûşeku en...* giriş kalıbı asıl vurgunun yapıldığı cümlenin başına getirilmiştir. Terk etmek anlamında *de'â* fiili tercih edilmiştir. Ana cümlemiz olan ateşin çıkmasıyla ilgili kısımda diğer hiçbir metinde göremeyeceğimiz أعناق الإبل kalıbımızdaki İbil kelimesinin yerine deve anlamına gelen أعناق البخت *buht* (deve)<sup>850</sup> kullanılmıştır. Yine بروكا (*burûken*) kelimesinin yerine سروج (*surûcen*) eş anlamlısı kullanılmıştır. Tüm bu açılardan gerek kullandığı gerekse eksilttiği metin parçacıkları açısından yukarıdaki metinlerden oldukça farklıdır.

#### a.c) Üçüncü grup rivayetler:

İbn Şihâb ortak kanallı bir rivayet olan ancak S1 kanallı rivayetlerden farklı olarak Tâbiun tabakasındaki ravisi Sa'îd ibn el-Museyye(i)b yerine Ebû Bekr b. Hazm'ın yer aldığı bu rivayet grubu, anlam içeriği açısından S1 tarikli rivayetlerle oldukça örtüşse de metin formu açısından basit farklılıklar göstermektedir. Bu grubun temel metnini şu şekilde belirleyebiliriz:

لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من واد ذكر اسمه من أودية بني سليم بالحجاز تضيء منها أعناق الإبل ببصري

<sup>849</sup> el-Hâkim en-Neysâbûrî, *Mustedrak*, IV, 489.

<sup>850</sup> *Buht* arapçaya acemceden gelen bir kelime olup Horasan bölgesinde deveye verilen bir isimdir. Ayrıca uzun boylu develerde bu şekilde isimlendirilmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 9; Bu rivayetin senedinde yer alan ravilerin ve en-Neysâbûrî'nin Horasan bölgesine yakın beldelerden olduklarını dikkate aldığımızda hadis metinlerine bölgesel dil kullanımlarının nasıl girdiğini anlayabilmekteyiz.

Fesevî'de- S3<sub>1</sub>- muttasıl bir isnadla yer alan rivayette ilk dikkati çeken husus bundan önceki metinlerde -özellikle S1 metinlerinde- yer alan *min(bi) ardi'l-Hicâz* ifadesinin daha spesifik bir anlatımla *Benû Suleym* isimli bir vadiye dönüşmesidir.<sup>851</sup>

Fesevî'den önce Buhârî, bu metni farklı 3 isnadla (S3<sub>2-3-4</sub>) meşhur eseri *Sahîh'e* almasa da bizi haberdar etmektedir.<sup>852</sup>

أبي بكر بن حزم عن رجل من أصحاب النبي قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من واد ذكر اسمه من أودية بني سليم  
بالحجاز تضيء أعناق الإبل ببصري

Buhârî'nin verdiği metin sadece *tudîu*'dan sonra yer alan *minhâ* ifadesinin yer almamasıyla farklılaşmaktadır.

S3<sub>5</sub> kanallı İbn Adıyy rivayetine baktığımızda<sup>853</sup>

لا تقوم الساعة حتى يسيل واد من أودية الحجاز بالنار تضيء له أعناق الإبل ببصري

Metin formunun oldukça değiştiğine şahit olmaktayız. Birçok rivayette yer alan *tahrucu* fiili bu rivayette kaybolup Hicaz vadilerinden bir vadide ateş (sel gibi)akıncaya kada r(حتى يسيل واد من أودية الحجاز بالنار) şekline dönüşmüştür. Bu metin, bir metin formunun nasıl bir değişim geçirebileceğine dair oldukça güzel bir örnektir. Ayrıca *tudîu* filinden sonra yine sürekli değişken olan harfî cerr *lehû* olmuştur.

Dânî'nin S3<sub>6</sub> kalıplı rivayeti, metin formu açısından bir değişiklik arz etmemektedir.<sup>854</sup>

لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من واد ذكر اسمه من أودية بني سليم بالحجاز تضيء منها أعناق الإبل ببصري

Tek önemli fark sened yönünden Zuhri'nin bir başka talebesi olan Ukayl b. Halid kanalıyla da bu rivayeti nakletmesidir. Metin formu ve İbn Şihâb'dan sonraki sened formu açısından S3<sub>4</sub> 'ün tamamen aynıdır.

#### a.d) Dördüncü grup rivayetler:

Nuaym b. Hammâd'ın eserinde yer alan bir rivayet, önceki rivayetlerden gerek metin içeriği gerekse isnad formu açısından -isnad formu için bkz. Şekil 4- oldukça farklı olmasına rağmen, bizim üzerinde durduğumuz *a'nâku'l-ibili bi Busra*

<sup>851</sup> Fesevî, *el-Ma'rife ve't-tarih*, I, 190.

<sup>852</sup> Buhârî, *Kunâ*, 10.

<sup>853</sup> İbn Adıyy, *el-Kâmil fî duâfâi'r-ricâl*, V, 62.

<sup>854</sup> Dâni, *es-Sunenu'l-vâride fî'l-fiten*, V, 995.

ifadesini ve ateşin çıkışıyla bunu ilişkilendirmesi bakımından örnek rivayet incelemelerimize ayrı bir grup altında yer verilmiştir.

1 يوشك نار تخرج باليمن تسوق الناس إلى الشام تغدوا إذا غدوا وتقبل إذا قالوا وتروح إذا راحوا تضيء منها أعناق

الإبل بصرى فإذا سمعت ذلك فاخرجوا إلى الشام

2 يوشك أن تخرج نار تضيء أعناق الإبل بصرى تسير سير بطيئة الإبل تسير النهار وتقيم الليل تغدو وتروح يقال غدت

النار أيها الناس فاغدوا قالت النار أيها الناس فقلوا راحت أيها الناس فروحوا من أدركته أكلته

3 نار من اليمن تسوق الناس تغدو وتروح وتريح

4 تخرج نار من مشارق الأرض تسوق الناس إلى مغاربها تسوق الناس سوق البرق الكسير تقيل معهم إذا قالوا وتبيت

معهم إذا باتوا وتأكل من تخلف

Birinci metin -S4<sub>2</sub>- Nuaym'ın *Fiten*'inde<sup>855</sup> Ka'bu'l-Ahbâr'ın bir kavli olarak aktarılmaktadır. Bu rivayette ateşin Yemen'den çıkacağı ve Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanacağına dair iki önemli husus - Hicaz'dan ateşin çıkması burada Yemen'dir- yer almaktadır. Ayrıca Şam vurgusu önceki rivayetlerde yer almayan yeni bir ilavedir. Ancak metin formunun dizilişi ve önceki rivayetlerde yer almayan - *Yûşeku* girişi gibi- bazı anlatım biçimleri kullanılmıştır.

İkinci rivayet-S4<sub>1</sub>- Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'inde<sup>856</sup> muttasıl bir isnadla Peygambere kadar dayandırılmaktadır. Metin giriş formu ve anlatım uslûbu olarak Nuaym'daki rivayete oldukça benzemektedir. Ancak ateşin nerden çıkacağına dair husus ve Şam vurgusu bu metinde yer almamaktadır. Birinci metinde yer alan *râha* filinin çeşitli kullanımları, bu metinde de çok sık biçimde geçmektedir.

S4<sub>3</sub>, metni oldukça kısa bir şekilde Yemen'den çıkacak ateşten ve insanları önünde süreklileyeceğinden bahseden S4 grubu metinlerinin en yalın formunu içermektedir.

S4<sub>4</sub> ise doğudan çıkacak ateşin insanları batıya doğru sürükleyeceğine dair daha genel bir ifadeye yer verir.

#### a.e) Beşinci grup rivayetler:

Bu grupta yer alan iki rivayet daha gelişmiş bir metin formunu ve içinde bir çok anlatım uslubunu barındırmaktadır.

<sup>855</sup> Nuaym b. Hammâd, *Fiten*, II,628.

<sup>856</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, II, 42.

Rivayet (S5<sub>1</sub>) Ebû Bekr Şeybânî (ö.287)'ın eserinde şu şekilde yer almaktadır.<sup>857</sup>

1 أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة يسأل عن الحبشي سيل قال فمر بأي أعرابي وهو في داره فقال أين أهلك قال بحيش سيل قال فأخذ نعله وثوبه فانطلق به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هذا من حبش سيل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أين تركت أهلك فقال بحيش سيل فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أخرج إلى أهلك فإنه لا تقوم الساعة حتى يخرج منه نار مثل أعناق الإبل تضىء منه قال حسبته قال ببصرى

Bu metin gelişmiş bir anlatım biçimini sunmaktadır. Uzun sayılabilecek bir giriş bölümünden sonra örnek rivayetimizde yer alan iki temel vurgu ateşin çıkması ve Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanmasına rivayetin sonunda yer verilmektedir. Metin, örnek rivayetimize dair oldukça önemli bazı hususiyetler barındırır ki, bunlar metnin içeriği kısmında ele alınacaktır.

Aynı rivayetin (S5<sub>2</sub>) Taberânî'deki versiyonu<sup>858</sup> benzer metnin farklı anlatım usullerini sahiptir.

2 سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثان ما قدم فقال : ( أين حبيس سيل ؟ ) قلنا لا ندري فمر بي رجل من بني سليم فقلت من أين جئت ؟ قال : من حبيس سيل فدعوت نعلي فانحدرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله انك سألتنا عن حبيس سيل فقلنا لا علم لنا به و انه مر بي هذا الرجل فسألته فرعم ان به أهله فسأله رسول الله فقال : ( أين أهلك ؟ ) فقال بحبيس سيل فقال : ( اخرج أهلك منها فقد يوشك أن يخرج منه نار يضىء اعناق الابل ببصرى

İki metin karşılaştırıldığında aynı olayı anlatan ve ortak rivayet kanalına sahip olan- isnad formu için bakınız Şekil 5- bir metnin çok farklılaşabildiğini göstermektedir. Örneğin birinci rivayetteki Peygamberin Medine geldiğinde bu hadiseyi sorduğuna dair giriş ikinci rivayette yoktur. Metinde حبيس سيل ve الحبشي سيل kelimelerinin her ikisinin de edisyonları sorunlu gibi gözükmemektedir.<sup>859</sup> İlk metinde

<sup>857</sup> Ebû Bekr eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, IV, 7.

<sup>858</sup> Taberânî, *el-Mucemu'l-kebîr*, XVII, 173; *Mustedrak*, IV, 490

<sup>859</sup> Bu hataların gerek el yazmalardan gerekse muhakkiklerden kaynaklandığını bu aşamada görebilmek zor olsa da, *Garîbu'l-hadise* dair eserlerde yer aldığı şekliyle farklı okunuşlarla farklı mekanlara işaret edebilmektedir. *Hıbsu* ( *Hıbsu* ) *seyl* حبيس سيل diye yer aldığı Benû Suleym'deki Harre ile es-Sevârikiyye arasındaki bir günlük yürümelik mesafesi olan bir yer kastedilmektedir ki metnimize bu mekan oldukça uygundur. Yine *Habîse* حبيس de farklı iki mekana biri Mekke'de diğeri Sıffin'deki şehitlerin kabirlerinin yer aldığı Rakka'dır. Nitekim İbnu'l-Esîr'de bu kelimeyi ele alırken örnek rivayetimizdeki kelimeyi açıklamaktadır. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-Hadîs*, I, 872; Metin

Peygamberin sorduğu kimse, bir Arâbî'dir. İkinci rivayette bu kimse, Benû Suleym'dendir. Peygamber bu kimseye ehlini sorduğunda ve şu anda onların nerede olduğuna dair aldığı cevapta, onların orada bulunduklarına dair bilgiyi aldıktan sonra ehlini ordan çıkarmasını ister. Birinci metinde *Lâ tekûmu-s-Sâatu hatta yehruce minhu nârun* formuyla ateşin çıkacağına işaret ederken, ikincisinde *Lâ yûşeku en yehruce minhu nârun* kalıbı kullanılır. En çarpıcı değişiklik birinci metindeki مثل أعناق şeklinde bir ifadedir, akabinde Busrâ kelimesinin olup olmadığına dair bir tereddüt dile getirilir ve ikinci metinde örnek rivayetimizin önceki formlarında sürekli yer aldığı şekliyle يعضي أعناق الإبل ببصرى ifadesi kesin bir dille ifade edilir. Anlamdaki bu farklılaşmalar ve metinleri anlamaya yönelik diğer hususlara metinlerin içeriği ele alınırken etraflıca değinilecektir. Ayrıca bu metinle ilgili diğer iki kaynaktaki metinler de aşağıdaki şekildedir.

#### S5<sub>3</sub> İbn Kâni' rivayeti

5c سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « أين حبس سيل » ؟ قلنا : لا ندري ، فمر رجل من بني سليم ، قلت : من أين جئت ؟ قال : من حبس سيل قال : فدعوت بنعلي ، وانحدرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله ، هذا الرجل منه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أين أهلك » قال : بحبس سيل قال : « أخرج أهلك منه ، فإنه يوشك أن تخرج منه نار تضيء أعناق الإبل ببصرى »

#### S5<sub>4</sub> el-Hâkim en-Neysâbûrî rivayeti

5 قال : سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثنا ما قدم فقال : أين حبس سيل ؟ قلنا : لا ندري فمر بي رجل من بني سليم فقلت : من أين جئت ؟ فقال : من حبس سيل فدعوت بنعلي فانحدرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت : يا رسول الله سألتنا عن حبس سيل وإنه لم يكن لنا به علم وأنه مر بي هذا الرجل فسألته فزعم أن به أهله فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أين أهلك ؟ قال : بحبس سيل فقال : أخر أهلك فإنه يوشك أن تخرج منه نار تضيء أعناق الإبل ببصرى .

---

tahlillerinde kullanılan matbû nüshalardan kaynaklı bu tür sorunlarla sık sık karşılaşmaktadır. Bu noktada özellikle belirsiz ve anlaşılamayan kelime ve ifadeleri diğer kaynaklarla karşılaştırılarak araştırılması bir nebze de olsa hatalı yorumları ve çıkarımları engelleyebilir.

#### a.f) Altıncı grup rivayet:

Örnek rivayetimizin yer aldığı en uzun metin olan ve diğer hadis mecmularında yer alan bir rivayet, örnek metnimize ilave yapılmış izlenimini vermektedir.

Geç dönem sayılabilecek Taberânî'nin eserinde<sup>860</sup> yer aldığı şekliyle bu metin şöyledir:

كنا نتحدث في ظل غرفة فأشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم من تلك الغرفة فقال : ما تحدثون ؟ قلنا : نتحدث عن الساعة قال : لا تقوم الساعة حتى تخرج عشر آيات طلوع الشمس من مغربها والدجال والدخان ودابة الأرض وثلاث خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف في جزيرة العرب ويخرج يأجوج ومأجوج وتخرج نار من قعر عدن تحيط بالناس لا يتخلفها أحد تسوقهم إلى أرض الحشر فتقيم حتى يقضوا حوائجهم ثم تحرك بهم فترحلهم قال وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من رومان أو ركوبة يضيء منها أعناق الإبل ببصرى

Şekil-6'daki isnad formuna ve isnad içeriğine dair bilgilere baktığımızda rivayet, "Şu on şey çıkana kadar kıyamet kopmaz..." formundaki rivayete<sup>861</sup> örnek rivayet formumuzdaki unsurları barındıran sonuncu bir kıyamet alameti eklenmiştir. Ancak bu yapılan metne bir ek gibidir. Nitekim ateşin çıkacağına dair alamet Aden'den çıkacak bir ateş olarak zaten metinde yer almaktadır. *A'nâku'l-İbili bi-Busrâ* ifadesinin yer aldığı kısım Huzeyfe'nin ek bir açıklaması şeklinde *semi'tu Rasûlillah* şeklinde dile getirilmiştir. Huzeyfe'nin yer aldığı bu rivayet, daha önceki hiçbir kaynakta yer almamaktadır. Rivayette ana rivayetimizde yer alan لا تقوم الساعة حتى تخرج نار kalıbı yer almakta ateşin çıkacağı yer olarak *Rumân* veya *Rukûbe* zikredilmekte ve yine klasik metin parçacığımız olan *A'nâku'l-İbili bi Busrâ* ile bitmektedir.

<sup>860</sup> Taberânî, *el-Mucemu'l-kebir*, III, 172

<sup>861</sup> Bu rivayet farklılıklar narındırsada aynı kanalla Sufyân es-Sevrî→Furâ→Ebu'-Tufeyl→Huzeyfe b. Esîd (el-Gifârî) kanalıyla, Muslim'in *Sahih*'inde yer almaktadır. Ancak burada Yemen'den çıkacak ateşten bahsedilmektedir ve ana vurgumuz olan *A'nâku'l-ibili bi Busrâ* ifadesi yer almamaktadır. Muslim, *Sahih*, IV, 2225 (hn.2901); Peygamber'in sır katibi olan meşhur sahâbî Huzeyfe b. el-Yemân (ö.36) ile naklettiğimiz rivayetin fazla meşhur olmayan ve hakkında çok az bilgi bulunan Huzeyfe b. Useyd'le karıştırılmamalıdır. Huzeyfe b. el-Yemân'ında oldukça fazla fiten içerikli malzemede adı geçmektedir.



#### a.g) Dolaylı Rivayetler:

Bu tür rivayetlerden kasdımız *A'nâku'l-İbili bi-Busrâ* ibaresini barındıran, fakat örnek rivayetimizle içerik olarak doğrudan alakalı olmayan rivayetlerdir. Örnek rivayetimizin anlaşılmasında katkıda bulunacağını düşündüğümüz bazı metinleri, bu başlık altında göstermeye çalıştık. Bu dolaylı rivayetleri gerek isnad formu gerekse isnad içeriğinde fazlaca irdelemedik. Metin formu açısından da bu metinleri sunmak dışında fazla bir şey yapmayacağız. Ancak metin içeriği ele alınırken bu metinlerin içeriğinden istifade etmeye çalışacağız.

Hız Peygamber'in doğumunu anlatan rivayetlerde(D1<sub>1-3</sub>)<sup>862</sup> de biz örnek rivayetimizde geçen *a'nâku'l-ibili bi Busrâ* ifadesine rastlamaktayız. Bu açıdan şu metin formu;

وخرج معه نور أضاءت له قصور الشام وأسواقها حتى رأيت أعناق الإبل ببصري

Metini bir kimsede örnek metnimizle ilgili hemen bir çağrışım yapması muhtemeldir. Mesela, rivayetteki *nûr* kelimesi örnek rivayetimizdeki *nâr* kelimesini çağrıştırmaktadır. Burada da aydınlatma için *edâe* fiili kullanılmıştır. Nihayetinde rivayet *a'nâku'l-ibili bi Busrâ* metin parçacığıyla bitmektedir.

Yine burada zikredilmesi yerinde olacak bir başka dolaylı rivayet, *A'nâku'l-ibili* ifadesinin yer aldığı Nuaym'ın *Fiten*'indeki bir nakildir.<sup>863</sup> Bu rivayet metin içeriğinin anlaşılmasında ve *A'nâku'l-ibili* ifadesinden ne kastedildiğini görmemiz açısından ileriki sayfalarda kullanılacaktır. Metin şu şekildedir :

أبي هريرة رضي الله عنه قال يحرق حتى تضىء أعناق الإبل ليلاً بجسم جدام<sup>864</sup> من نارهم

<sup>862</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I, 102; İbn Ebî Ya'lâ, *Musned*, XII, 93-97; İbn Hıbbân, *Sahîh*, XIV, 244-247 (ifade 247'de geçmektedir).

<sup>863</sup> Nuaym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, II, 440. (Eymen tahkiki, s.332)

<sup>864</sup> Metindeki *Cesm-i cudâm* ifadesinden neresi kastedildiğini bu tahkik vasıtasıyla anlamak mümkün değildir. Nuaym'ın bu eserinin iki farklı tahkikli nüshasına baktığımızda yukarıdaki şekilde yer veren muhakkik Semir Emîn ez-Zuheyri (Kahire:1412) bunun ne veya neresi olduğuna hiç özen göstermemiştir. Aynı şekilde eserin bir diğer tahkikini yapan Eymen Muhammed Muhammed Arefe (Kahire:Mektebetu't-Tevfika,ts) *Cesm-i cüzâm* şeklinde okumuştur. Aslın her ikisinin de okuduğunun yanlış olduğu gözükmemektedir. Nitekim erken dönem Müslüman-Bizans savaşlarındaki apokaliptik unsurları incelediği çalışmada Suliman Bashear, Nuaym'ın bu eserinden aynı rivayeti British Museum'daki el yazma nüshasından yaptığı alınıtıda rivayeti şu şekilde alıntılamiştir: "*the necks of camels in Hismâ(in the land of) Judhâm, would shine at night because of their*

Rivayette *tudû a'nâku'l-ibili* cümlesi inceldiğimiz örnek rivayetimizi hatırlatmaktadır. Yine *nâr* kelimesi de rivayette yer alan başka bir unsurdur. Tüm bunlar metin içerikleri yorumlanırken ve bir sonraki bölümün analiz/çözümleme kısmında dikkate alınması gereken unsurlar olarak gözükmemektedir.

#### a.h) Hadramevt'ten Çıkacak Ateş:

**H1** kanallı sunduğumuz rivayetlerin metin formlarına baktığımızda, rivayetin geçtiği en eski kaynaktaki metin formu (**H1<sub>1</sub>**):

ستخرج نار قبل يوم القيامة من بحر **حُضْرَمَوْت** ، تحشر الناس ، قالوا : يا رسول الله ! فما تأمرنا ؟ قال : عليكم بالشام

İbn Ebî Şeybe'deki bu metnin daha sonraki nakillerinde bazı değişiklikler mevcuttur. **H1<sub>2</sub>** 'deki Ahmed b. Hanbel rivayetinin hemen hemen aynı olmasına karşın *فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ* ifadesinde İbn Ebî Şeybe metnine göre sadece küçük bir takdim tehir vardır. Yine **H1<sub>3</sub>** kanallı rivayet *تَخْرُجُ نَارٌ مِنْ قَبْلِ حُضْرَمَوْت* girişiyle başlar, gelecek ifadesi olan *س* edatı ve *قبل يوم القيامة* ifadesi yer almamaktadır. **بحر حُضْرَمَوْت** (Hadramevt denizi) ifadesi *قَبْلِ حُضْرَمَوْت* ifadesine dönüşmüştür. Bu durum muhtemel bir müstensih veya muhakik hatası da olabilir. **H1<sub>4</sub>** isnadlı rivayetin metninde ise **H1<sub>1</sub>** metninden farklı olarak bir tereddüt ifadesi olan *أَوْ مِنْ بَحْرِ حُضْرَمَوْت* (أو) şeklinde yer almaktadır. Diğer isnad formlarına ait metinler bu belirttiğimiz farkları barındırarak yer almaktadırlar. Ancak daha geç dönem metinlerinde, örneğin İbn Hıbbân'daki metin biraz daha farklı formda yer alabilmektedir:

ستخرج عليكم نار في آخر الزمان من **حُضْرَمَوْت** تحشر الناس قال قلنا بما تأمرنا يا رسول الله قال عليكم بالشام

Burada dikkat edileceği üzere *قبل يوم القيامة* ifadesinin yerini *في آخر الزمان* şeklinde daha eskatolojik bir ifade almaktadır. Ayrıca giriş kalıbındaki farklılık ve diyalogdaki *قلنا بما تأمرنا يا رسول الله ! فما تأمرنا* cümlesi *قالوا : يا رسول الله ! فما تأمرنا* şekline dönüşmüştür.

---

*fire.*"(Suliman Bashear, ", Apocalptic and Other Materials on Early Muslim-byzantine Wars: A Review of Arabic sources"JRAS, 1991, s.184. Görüleceği üzere Hımsâ Cuzâm şeklinde yapılan bir okuma doğru olup, mu'cem ve garîbu'l-Hadis türü kaynaklarda bu yer belirtilmiştir. Hısmâ'nın Cüzâm'da bir belde oluşunu gösteren açıklamalar için bkz. İbnu'l-Esîr, en-*Nihâye*, I, 961;İbnu'l-Cevzî, *Garîbu'l-Hadis*, I, 214.

**H1** kanallı rivayetlerde dikkat çeken bir başka kullanım da manen rivayetin ne derece yaygın olduğunu gösteren تحشر fiilinin yerine فَسُوقُ fiilinin (**H1**<sub>5</sub>, **H1**<sub>8</sub> 'de olduğu gibi) kullanılmasıdır.

Örnek rivayetimize dair metin formuyla sunduklarımız dışında başka rivayet kalıplarında da ana metnimize benzeyen unsurları bulabilmek mümkündür. Bizim burada sunduklarımız bir metnin gelişim ve aktarımında oluşabilecek değişimleri ve aşamaları görmek için oldukça yeterlidir. Bu oluşturduğumuz metinlerden hareketle şimdi metin içeriğine geçebiliriz.

#### **b) Metin İçeriği:**

Bu başlık altında metin formu incelenen rivayetlerin tercümesi ve konu içeriğine dair bilgiler tasnif edilmeye çalışılacaktır.

Hadis literatüründe yer alan herhangi bir rivayetin, oluşturulan hadis mecmularında çeşitli başlıklar altında yer alması (*ale'l-ebvâb*), hadis ıstılahındaki kavramıyla söylersek bablara göre oluşturulması, hadislerin tedvininden beri takip edile gelen bir yöntemdir. İncelediğimiz rivayet yer aldığı hadis mecmularında kitâbu'l-fiten başlığı altında ele alınmaktadır. Alt başlığında ise rivayetin içeriğine göre örneğin Buhârî'nin *Sahîh*'inde *bâbu hurûcu'n-nâr* (ateşin ortaya çıkışı) şeklinde verilirken Enes'den gelen bir peygamber hadisine gönderme yaparak *evvelu eşrâti's-saat nârun tahşeru'n-nâs mine'l-meşriki ile'l-mağrib* (kıyametin alametlerinden ilki insanları doğudan batıya doğru sürükleyen bir ateştir) başlığı altında zikredilmektedir.<sup>865</sup> Muslim'de ise hadisin metni *bâbu lâ tekûmu's-saat hatta tahrûce nârun min ardi'l-Hicâz* (Hicaz bölgesinden bir ateş çıkana kadar kıyamet kopmaz) başlığı altında yer almaktadır.<sup>866</sup> Rivayetimiz Buhârî ve Muslim öncesi eserlerde benzer konu başlığı altında ele alınmıştır. Ma'mer'in Câmi'inde *bâbu eşratu's-saat* (kıyametin şartları/alametleri) altında<sup>867</sup> yer alan hocasının bu rivayetine Abdurrezzâk ise tefsirinde İsra suresinin 16. ayetinin "biz bir kenti yok etmek istersek..."

---

<sup>865</sup> Buhârî, 92 *Fiten*, 24.

<sup>866</sup> Muslim; *Fiten*, 42; Muslim'in eserinde bab başlıklarının sonradan yeleştirildiği bu noktada tekrar hatırlatılmalıdır.

<sup>867</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef* (Ma'mer'in Câmi'inde), XI, 374; *Tefsîr*, II, 375

yorumunda yer vermektedir.<sup>868</sup> İbn Ebî Şeybe de *Musannef*'inde *men kerih el-hurûce fi'l-fiten ve teavveze anhâ*(Fitneye katılmayı kerih gören ve ondan kaçınan kimseler) başlığında sıraladığı rivayetlerde konuyla ilgili rivayetlerimize yer vermektedir.<sup>869</sup> Nuaym b. Hammâd, *Kitabu'l-fiten*'inde bu rivayete yer vermesi zaten rivayetin konusunu doğrudan göstermektedir.

#### **b.a) Birinci grup rivayetler:**

S1 kanallı rivayetlerin metin içeriği ilk bakışta aynı gibi gözüксе de oldukça farklı unsurları barındırabilmektedir. Metin formunda da işaret edilen farklılıklar metnin içeriğine yönelik değişimlere neden olabilmektedir.

Rivayetimizin en erken tarihli versiyonu (S1<sub>1</sub>) Ma'mer'in *Câmi*'inde yer aldığı şekliyle " *Hicaz bölgesinden Busra'daki develerin boyunlarını aydınlatacak bir ateş çıkacak*" tarzındadır.<sup>870</sup> Metin benzer tarikli (S1<sub>2</sub>) Nuaym b. Hammâd tarafından da nakledilmektedir.<sup>871</sup>

Buhârî ve Muslim metinlerinde (S1<sub>3</sub>, S1<sub>4</sub>, S1<sub>5</sub>) Kıyamet alameti unsuru iyice belirgin hale gelmektedir. Burada vurgu birçok fiten içerikli rivayette gördüğümüz " *Lâ tekûmu's-Saat hattâ*"<sup>872</sup> (oluncaya kadar kıyamet kopmaz) metin girişi yer almaktadır. Bu şekliyle metnin temel vurgusu, " *Hicaz bölgesinden bir ateş çıkıpta Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatıncaya kadar kıyamet kopmaz(kıyamet saati gelmez).*"'e dönüşmektedir.

Hicri üçüncü asırdaki iki kaynaktan, "kıyamet kopmaz" ilavesiyle yer alan metin<sup>873</sup> için dördüncü asırda İbn Hıbbân (S1<sub>6</sub>) " *Lâ tekûmu's-Saat*" girişini kullanmakta, ancak ateşin çıkacağı yer olarak yukarıda belirtilen *min ardi'l-Hicâz*

<sup>868</sup> Abdurrezzâk, *Tefsîr*, II, 375. Bu ayetin tefsiri sadedinde tümüde Ma'mer'den gelen 5 tane rivayet zikreder. Bunların birinde Katâde'den naklen meşâriku'l-ard'dan ateş çıkacağı ve insanları batıya doğru sürükleyeceğine dair rivayete yer verir.

<sup>869</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII,446.

<sup>870</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef* (Ma'mer'in *Câmi*'inde), XI, 376.

<sup>871</sup> Nuaym b. Hammâd'da Abdurrezzâk'dan nakledilen bu rivayette Nuaym *bi ardi'l-Hicaz* şeklindeki metni *mine'l-Hicâz* şeklinde nakleder. *Kitâbu'l-fiten*, II, 632

<sup>872</sup> Fiten içerikli rivayetlerde yer alan bu *toposlar* metnin analizinin ele alındığı üçüncü bölümde ele alınacaktır.

<sup>873</sup> Buhârî Kunâ'sında yine kıyamet kopmaz giriş cümlesiyle bu rivayetimizi (S1<sub>2-3-3</sub>) kanallı rivayetlerde de zikreder. Benzer şekilde Fesevî'de bu tarz girişin yer aldığı bir rivayeti (S1<sub>3</sub>) kullanmaktadır

ifadesi gözükmemekte, metin " *Bir ateş çıkıpta Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatıncaya kadar kıyamet kopmaz.* " şekline dönüşmektedir.

Birinci grupta yer alan diğer metinler birkaç küçük harf değişikliği ve *harf-i cer* değişimleriyle yukarıdaki Buhârî ve Muslim metnine tamamen benzemektedir.

Birinci gruptaki rivayetlerde ön plana çıkan temel vurgular şunlardır:

- Kıyamete doğru, Hicaz bölgesinden bir ateş çıkıncaya kadar kıyametin kopmayacağı, (bu son vurgu kısmı Buhârî ve Muslim öncesi iki metinde de yoktur.)
- Bu ateş Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacağı.

### **b.b) İkinci grup rivayetler:**

S2 kanallı rivayetlerin metinlerine baktığımızda S1 metnilerindeki temel vurguları barındırmaktadırlar. En erken tarihli S2 metni İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde(S2<sub>1</sub>) yer almaktadır. Bu kısa metin daha sonra bir çok varyantlarıyla yer alan şu klasik girişle başlar: "*Leyte şî'rî metâ* "(Keşke bilmiş olsalardı/haberdar olsalardı).

"Keşke *Cebeli Verrâk*'dan Busrâ'daki develerin boyunlarını gündüz ışığı gibi aydınlatacak bir ateşin çıkacağından haberdar olsalardı."

Rivayetin kısa ve uzun iki formuna eserinde yer veren İbn Ebî Şeybe de aynı öğeleri barındıran diğer rivayette nakledilen malzeme genişlemiş durumdadır ve ilave bilgiler mevcuttur. Uzun versiyonu (S2<sub>4</sub>) şu şekildedir:

" Rasûlullah bir sefer dönüşünde Medine'ye yaklaştığında bir grup nefislerine kapılarak aceleyle önden gitti. Rasulullah onları geri getirtti ve dedi ki:'sizi acele ettiren nedir?' onlar:" sen bize izin vermemiş miydin? dediler. Peygamber: 'hayır, izin vermedim, ancak siz Medine'deki kadınlarınıza koşuyorsunuz' dedi ve ekledi:' Keşke *Cebeli Verrâk*'dan çıkıp Aden Ebyen'deki *Birku'l-Gumâd*'a kadar uzanacak çökmüş develerin boyunlarını gün ışığı gibi aydınlatacak ateşin ne zaman çıkacağını bilmiş olsalar/olsanız."

Bu metinde en ilginç husus *Busrâ*'nın yer almayıp onun yerine başka bir beldenin *Berku'l-Gumâd*(veya *Birku'l-Gumâd*)'ın<sup>874</sup> zikredilmesidir.

<sup>874</sup> *Berku'l-Gumâd*'la ilgili olarak bakınız. Yakut el-Hamevî, *Mu'ceme'l-buldân*, Dâru'l-fîkr, Beyrut, I, 399. İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, I, 306. Bu ve diğer kavramlar ve geçen beldeler metnin kapsamlı analizinde ele alınacaktır. Aslında bu kelimeden kasdedilenin Güney arabistan'ın en uzak noktası olması

S2<sub>4</sub> isnadlı Ahmed b. Hanbel'in metninde ise daha farklı ifadelerle yukarıdaki metin tekrar edilmeye çalışılmıştır, ancak yine de farklılıklar mevcuttur. Metnin tercümesini sunacak olursak:

"Rasûlullah'la beraberdik. *Zu'l-huleyfe*'de konakladık. (Ancak) erkekler aceleyle Medine'ye koşuştular. Rasulullah orada geceledi ve biz de onunla geceledik. Sabah olduğunda Hz. Peygamber onları sordu. Alel acele Medine'ye koşturdular denildi. (Bunun üzerine) Peygamber dedi ki: Medine'ye ve kadınlara koşturdular; ancak onlar o şehri güzel bir durumdayken bırakıp kaçacaklar" ve akabinde 'keşke Yemen'deki Cebelu'l-Verrâk'dan çıkacak ve onunla Busrâ'daki çökmüş develerin boyunlarının gün ışığı gibi aydınlanacağı bir ateşin ne zaman çıkacağını bilseler.' "

Bir önceki rivayette yer alan *Birku'l-Gumâd* ifadesi ve *Aden Ebyen*'in yerine *Yemen* telaffuz edilmektedir. Yine çalıştığımız rivayetin temel vurgularından biri olan Busrâ bu metindeki yerini almıştır. Her iki metinde de yer alan diyaloglarda gözle görülür farklılaşmalar mevcuttur. Birincisinde doğrudan bir konuşma mevcutken, ikincisinde dolaylı bir anlatıma dönüşmüş ve bazı ilave vurgular eklenmiştir.

S2<sub>3</sub> numaralı Ebû Zeyd İbn Şebbe'nin metninde ise aynı hâdise, yine değişik bir anlatım uslubuyla ve farklı kelimelerle aktarılmaktadır:

"Nebî(a.s) ile bir seferdeydik ve bir yerde konakladık. Onun ashabından bir grup insan Medine'ye gitmede acele etti. Peygamber onları yokladığında, biz dedik ki: 'Medine'ye koşturdular'. O da ' Orayı terk etmeleri daha güzeldir' dedi ve devamında ekledi ' Keşke Cebelu'l-Verrâkdan çıkıp Busrâ'daki develerin boyunlarının gün ışığı gibi aydınlanacağı bir ateşin çıkacağını bilselerdi.' "

Burada metin daha özet bilgiler sunmakta, giriş kısmı kısaltılıp kullanılan kelimelerde oldukça farklılaşmalar dikkati çekmektedir. Yoklama aldı(*tefekfade*) cümlesi eklenmiş, terk etmek fiili olarak S2<sub>2</sub> metninde yer alan *seyed'avne* filinin yerini *leyetrukunne* fiili almıştır. Ayrıca sefer dönüşünde konaklama yapılan yer bir önceki metinde varken, burada belirtilmeden geçilmiştir. Ana rivayetlerimizin birçok versiyonunda yer alan *buruken* kelimesi de bu rivayette mevcut değildir.

---

anlamında hadislerde kullanılmaktadır. Buna Goldziher, *MS*'de dikkat çekmektedir. Ebu'd-Derdâ ya atfedilen bir sözde şöyle dediği nakledilmektedir: " Eğer Allahın kitabındaki bir ayeti anlamakta güçlük çeksem ve *Birku'l-Gumâd*'da (Güney Arabistan'da erişilmesi zor ve eskiden Arabistan yarımadasının en uzak noktası olarak darby mesel olmuş yer) bu ayetin izahını yapacak bir adam bulsam, yine de oraya gitmekten çekinmezdim." *Muslim Studies*, II, 165.

Bezzâr'ın *Musned*'indeki S2<sub>6</sub> kanallı rivayetin metninde de yine diğer iki metinde olmayan bazı unsurlar eklenmiştir.

"Rasûlullah'la beraberdik. *Zu'l-huleyfe*'de konakladık. (Ancak) Erkekler aceleyle Medine'ye koşuştular. Rasulullah orada geceledi ve bizde onunla geceledik. Sabah olduğunda Hz. Peygamber (onları) sordu ve dedi ki: ' Medine'ye ve kadınlara koşuşturdular. Ancak onlar orayı daha güzel bir haldeyken bırakıp kaçacaklar.' ve yine kendisiyle beraber kalanlara şöyle dedi: ' Yemen'deki cebelu'l-verrâk(verkân)'dan çıkacak ve onunla Busrâ'daki develerin boyunlarının gün ışığı gibi aydınlanacağı bir ateşin ne zaman çıkacağını bilseler.' "

Bu metinde ilave bir cümle olan *وقال للذين أقاموا معه معروفا* (onunla beraber kalıp gitmeyenlere dedi ki) ifadesi anlatıma değişik bir üslup katmaktadır. *Burûken* kelimesi bu metinde de gözükmemektedir. Yine karşılıklı diyalog yerine dolaylı bir anlatım seçilmiş, metinde daha ziyade Hz. Peygamber konuşturulmuştur.

S2<sub>7</sub> İbn Hıbbân rivayeti Bezzâr'ın S2<sub>6</sub> rivayetine oldukça benzemektedir. Ancak yine de şekli farklılıklar mevcuttur. Metnin tercümesi şu şekildedir.

" Rasûlullah'la beraberdik. *Zu'l-huleyfe*'de konakladık. (Ancak) erkekler aceleyle Medine'ye koşuştular. Orada gecelediler. Sabah olduğunda Hz. Peygamber onları sordu. Medine'ye koşuşturdular denildi. (Bunun üzerine) Peygamber dedi ki: ' Medine'ye ve kadınlara koşuşturdular; ancak onlar orayı daha güzel bir haldeyken bırakıp kaçacaklar.' ve yine kendisiyle beraber geride kalanlara (*tehallefû meahû*) şunu söyledi: ' Yemen'deki Cebelu'l-Verrâk(*verkân*)'dan çıkacak ve onunla develerin boyunlarının, ki bu develer Busrâ'dadırlar, gün ışığı gibi aydınlanacağı bir ateşin ne zaman çıkacağını bilseler.' dedi. İbn Hıbbân rivayetin hemen ardına Ali (b. el-Medîni)'nin *Busrâ*'nın Şam'da olduğuna dair notunu ilâştirir.

S2<sub>8</sub> tarikli el-Hâkim'in *Mustedrak*'indeki rivayet oldukça farklı kelime seçimleriyle şekli farklılığına rağmen aynı içeriği muhafaza etmektedir;

"Nebi ile bir seferdeydik. Dönerken bazı insanlar acele edip Medine'ye girdiler. Nebî, onları sorunca, Medine'ye koşturdukları haber verildi. Bunun üzerine şöyle dedi: 'Onlar, o şehri(Medine'yi) daha güzel bir durumdayken terk edecekler. Keşke *Cebelu'l-Verrâk*'dan çıkıp Busra'daki develerin(*buht*) boyunlarının gün ışığı gibi aydınlanacağı(*surûcen*) bir ateşin çıkacağını bilselerdi.' "

Metin, diğer hacimli metinlerde yer alan içeriği korumasına karşın bazı unsurları dışarıda bırakmıştır. Örneğin insanların Medine'ye koştuklarına dair

anlatımda yer alan "kadınlar" ifadesi bu metinde yoktur. Ayrıca Peygamberin geceleyip diğer insanların da gecelediğini belirten zaman unsuru, yine nerede konakladıkları yer almayan hususlardandır. Karşılıklı bir diyalog yerine dolaylı anlatım seçilmiştir. Temel mesajın verildiği son bölümde Hz. Peygamberin anlatımı aktarılmaya çalışılmıştır. Ancak burada da metin formunda belirttiğimiz gibi bazı kelimeler -Yemen şehri yoktur- eş anlamlarıyla nakledilmiştir.

S2 isnadlı rivayetlerin metin içeriğine topluca baktığımızda şu temel noktalara işaret edilebilir:

- Peygamberlerle bir sefere çıkılmıştır. (Bu seferle ilgili hiçbir bilgi verilmemektedir, sadece rivayetlerin bir kaçında konakladıkları yer olarak Zu'l-Huleyfe zikredilmiştir.)

- İnsanlardan bir kısmı diğerlerinden daha önce Medine'ye/kadınlara varmak için acele etmişlerdir.(Bu kimseler için *Ricâl*, *Ashâb*, *Nâs* kelimeleri kullanılmış ne zaman çıktıkları, onlarında geceleyip gecelemedikleri metinlerde net değildir. Kimi metinlerde bir bölgede gece konaklayıp, sabah olduğunda Peygamber'in yoklama yaparak bazılarının nereye gittiğini sormuş, bu durum bazen diyalogla bazen pasif bir anlatımla soru-cevap şeklinde verilmiştir.)

- Hz. Peygamber onların bu davranışından hoşnut olmamıştır.(Nitekim bazı rivayetlerde sorguya çekme tarzında ifadeler mevcuttur. S2<sub>4</sub>'de Peygamber onları geri çağırıp, onlara izin verip vermediği konusunda kendilere soru yöneltmiş ve onları bu davranışlarında dolayı kınamıştır.)

- Hz. Peygamberin eskatolojik içerikli ikazı ve rivayeti fiten içerikli malzemeye dönüştüren çıkacak ateşten dolayı insanları uyarması.( Bu vurgunun ve ikazın önemine binaen sadece bu kısmıyla da rivayet yukarıdaki diğer tüm yan anlatım unsurlarını dışarıda bırakarak da S2<sub>1</sub>' de nakledilmiştir. Ayrıca ateşin nerden çıkacağı -Yemen *Cebelu'l-Verrâk*'dan- Busrâ'daki -S2<sub>4</sub> metninde sadece Busrâ kelimesi yer almamaktadır- develerin boyunlarının gün ışığı gibi aydınlanacağı vurgusu tüm metinlerde nerdeyse ortak noktadır.

S2 metnine dair bu kısa değerlendime ileride metnin detaylı analizi kısmında metinler arası karşılaştırmalarda tekrar ele alınacaktır.



### **b.c) Üçüncü grup rivayetler:**

S3 metinlerine baktığımızda buradaki metinler içerik olarak olarak S1 metinleri kadar kısadır. Ancak biz rivayet tariki açısından ve metin formu açısından bazı farklılıklar barındırdığı için ayrı bir grup içerisinde zikretmeyi uygun gördük.

S3<sub>1</sub> kanallı Fesevî metni şu şekildedir:

" Hicaz'daki *Benû Suleym* ismiyle zikredilen vadilerden bir vadide bir ateş çıkıp ta, o ateşten (*minhâ*) Busrâ'daki develerin boyunları aydınlanıncaya kadar kıyamet kopmaz."

Buhârî'nin *Kunâ*'sında yer alan farklı 3 isnadlı S3<sub>2-3-4</sub> nakline dair verdiği ortak metinde yukarıdaki metin aynı içerik ve kelimelerle- sadece *minhâ* yer almaz-nakledilir.

S3<sub>5</sub> kanallı İbn Adıyy'de yer alan nakildeki metnin içeriği aynı olsa da, farklı bir anlatım vardır:

" Hicâz'daki vadilerden bir vadi ateşle sel gibi akıncaya (ve) onunla(lehû) Busrâ'daki develerin boyunları aydınlanıncaya kadar kıyamet kopmaz." Burada dikkati çeken husus vadinin isminin zikredilmemesidir. S3<sub>6</sub> geç tarihli ed-Dânî metni ise Buhârî ve Fesevî metniyle tamamen aynıdır.

S3 metin grubundaki rivayetlerin içeriği ise;

- Hicaz bölgesinde yer alan Benû Suleym'deki vadilerin birinden ateşin çıkana kadar kıyametin kopmayacağı.

- Bu ateşin bir sel gibi akacağı (S3<sub>5</sub> metni)

- Bu çıkacak ateşin Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacağı.

### **b.d) Dördüncü grup rivayetler**

S4 grubunda yer alan dört rivayetin metin içerikleri öncekilerinden oldukça farklıdır. Nuaym b. Hammâd'da yer alan S4<sub>2</sub> metni şu şekildedir:

" Yemen'den çıkarak insanları Şam'a doğru sürececek bir ateşin çıkması yakındır. Onlar uyandıklarında o da uyanacak, onlar öğle uykusuna yattığına o da yatacak ve gecelediklerinde o da geceleyecek, ondan çıkacak ateşle Busrâ'daki develerin boyunları aydınlanacak. Bunu işittiğinde Şam'a doğru yola çıkın."

S4<sub>1</sub> kanallı Taberânî metninde bahsedilenler;

"Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanacağı ateşin çıkması yakındır. Ateş devenin yavaş yavaş yürüyüşü gibi ilerleyecek. Gündüz ilerleyip gece

dinlenecek; denilecek ki ey insanlar ateş sabah vakti gitti ve onlarda gidecek, ateş ey insanlar! ateş geceliyor deyince onlar da geceleyecek. Ateş kime ulaşırsa onu yiyip yutacak."

S4<sub>3</sub> , metni oldukça kısa bir ifadeyle sadece, Yemen'den insanları önüne katıp sürececek bir ateşten bahseder.

S4<sub>4</sub> kanallı Abdurrezzâk metni, S4<sub>3</sub> rivayetinin hemen akabinde biraz farklı unsurları ihtiva eden bir rivayettir. Burada daha genel ifadeyle Doğu'dan çıkacak bir ateşin insanları Batı'ya doğru sürükleyeceğinden ve ateşe dair, geceleyeceği, uyuyacağı gibi temalara yer verilmektedir.

Bu rivayetlerin içeriğine baktığımızda rivayetin içine baktığımızda;

-Yemen'den bir ateş çıkacak, bu ateş onları sürekli takip ederek önüne gelen her şeyi yutacak

- İnsanları Şam'a doğru sürükleyecek.(S4<sub>1</sub> S4<sub>3</sub> S4<sub>4</sub> rivayetinde bunla ilgili hiçbir bölge ismi verilmemektedir. S4<sub>4</sub> 'de Doğu'dan Batı'ya sürükleyeceği belirtilmektedir.)

- Ateş Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacaktır.( S4<sub>3</sub>, S4<sub>4</sub> 'de Busrâ teması yer almamaktadır.)

#### **b.e) Beşinci grup rivayetler:**

S5 kalıplı örnek rivayetimizle ilgili 4 adet rivayeti inceledik. Bunlardan ilki olan S5<sub>1</sub>'de farklı bir konu içeriğinde, ilgilendiğimiz "Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanması" hususu yer almaktadır. Metnin tercümesi şöyledir:

" Râsulullah Medîne'ye geldiğinde *el-Habeşî Seyl*(doğrusu *Hıbsu Seyl*)'den bahseldildiğini işitti; 'Şu benî A'rabî'yi bana getirin' dedi. Bu sırada o evindeydi. Ona gittiler ve 'sen neredensin?' diye sordular. O ' Habeşî(doğrusu Hıbsu) Seyl'den' dedi. Ayakkabısını ve giysilerini alması söylendi ve Rasûlullah'ın huzuruna getirildi. Getiren kimse: 'Ey Rasûlullah Habeşî (Hıbsu) Seyl'li budur.' dedi. Nebî (s.a.v) ona 'Ehlini ordan çıkart, oradan bir ateş çıkıp sanki develerin boyunları ondan aydınlanırmış gibi oluncaya kadar kıyamet kopmaz.' dedi.(Ravi metnin sonuna şu ilaveyi ekler)" "Zannedersem bu rivayette Busrâ da dedi' gibi."

Rivayetimizi aydınlatması açısından oldukça değişik bir rivayet uslubu ve malzemesi sunan bu metin, detaylı bir şekilde metinler çözümlenirken ele alıcaktır. Daha geç sayılabilecek başka iki kaynakta yer alan S5<sub>2-3-4</sub> isnadlı metin ise şu şekildedir.

"Rasûlullah'a geçmiştekilerin başına gelenlerden(*hadesân*) soruyorduk.'*Habîse* (Hıbsu) *Seyl* nerededir?' dedi. Bizler:'bilmiyoruz' dedik. Benû Suleym'den bir adama uğranıldı ve ona dedim ki: ' Sen nereden geldin?', o da 'Habîs Seyl' dedi. Ayakkabılarımı alıp süratle Rasûlullah'a gittim ve 'Ey Allah'ın Rasûlü hani sen bize Habis(Hıbsu) Seyl'den sormuştun da biz de hiçbir bilgimiz olmadığını söylemiştik ya, işte ben de ehlinin oradan olduğunu iddia eden bu adamın yanına uğradım.' dedim. Rasûlullah ona ' Ehlin nerede?' diye sordu. O da ' Habis Seyl'deler.'dedi. Buna karşılık Hz. Peygamber 'Ehlini oradan çıkar, Busrâ'daki develerin boyunlarının oradan çıkacak bir ateşle aydınlanması yakındır.' dedi."

Görüleceği üzere aynı olaydan bahseden iki metin zaman içerisinde anlatım uslûbu açısından nasıl bir değişim geçirmektedir. S5<sub>1</sub> metninde Peygamber hadise konu olan Hıbsu Seyl'den konuşanların sohbetine katılmakta, o bölgeden olan bir kimse huzuruna getirilmekte, buradaki elbise ve ayakkabı olayı diğer rivayette başka bir formatta sadece ayakkabı ama bu sefer olayları takip edenin bir vasfı olarak zikredilmektedir. Peygamber *Hısbu Seyl*'il olan kimseden ailesini o beldeden uzaklaştırmasını ister ve incelediğimiz örnek rivayetimizin temel kalıbını kullanır. Ancak burada en dikkati çeken husus develerin boyunları ifadesinden sonra Busrâ beldesinin yer almayıp, sonuna muhtemelen rivayeti anlatanın bir ifadesi şeklinde "sanırsam Busrâ dedi" açıklamasının eklenmesidir. Diğer S5<sub>2-3</sub> metninde Ashabla sohbet havasında Peygamber *Hısbu seyl*'in neresi olduğunu sormuş, muhatapları ise bu konu hakkında hiçbir bilgileri olmadıklarını beyan etmişlerdir. Sonra rivayeti nakleden kimse, o bölgeden bir kimseyle tanışır ve onu Hz.Peygamber'in huzuruna getirir. Bu noktada Peygamber, o kimseyi sorgular ve ehlinin orada olduğunu öğrendikten sonra ailesini oradan çıkarmasını söyler. Akabinde ilgili rivayetimizin ana vurgusu olan Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacak bir ateşin çıkmasının yakın olduğu uyarısında bulunur. Tüm metinlerde karşılıklı diyalog tarzı dikkati çekmektedir. Anlatıma güç katan bu özellik metinlerin detaylı analizinde tekrar diğer örnekleriyle ele alınacaktır.

S5 rivayetlerinin içeriğinden şu konulara değinildiği gözükmektedir.

- Peygamberin ashabıyla geçmişte olmuş ve gelecekte olacak olaylarla ilgili sorulara cevap verdiği.
- Hısbu Seyl'den kıyamete doğru bir ateş çıkacak
- Bu ateşle Busrâ'daki develerin boyunları (S5<sub>1</sub> rivayetinde Busrâ kelimesiyle ilgili bir tereddüt söz konusudur.) aydınlanacak.

#### **b.f) Altıncı grup rivayet**

S6 metnini tek bir rivayet kanalına sahiptir ve benzer tarzdaki rivayetlerde yer almayan Busrâ'daki develerin boynunun aydınlatılması ögesine yer verdiği için örnek rivayet kapsamında ele alınmıştır. Hicri dördüncü asra ait bir hadis kaynağında yer alan metnimiz şu şekildedir:

"Bir odanın gölgesinde oturuyorduk ki Peygamber odadan çıkıp yanımıza geldi; 'neden konuşuyorsunuz' dedi. Biz de ' kıyametten(es-Sâat) bahsediyoruz' dedik. Bunun üzerine ' şu on belirti/alamet çıkmadan kıyamet kopmaz: Güneşin batıdan doğması, *Deccâl*, duman (*duhân*), *Dabbetu'l-Arz*'ın çıkması, biri doğuda biri batıda biri de Arap yarımadasında olmak üzere üç tane çöküntünün oluşması, Ye'cûc ve Me'cûc'un çıkması, Ka'rı Aden'den çıkıp tüm insanları ihate ederek mahşer yerine kadar sürükleyecek... bir ateşin çıkmasıdır. Sonra(haberî nakleden) dedi ki, Rasûlullah'ın şöyle dediğini işittim: *Rûman* veya *Rukûbe*'den bir ateş çıkıp ta, o ateşle Busrâ'daki develerin boyunları aydınlanıncaya kadar kıyamet kopmaz."

Aslında bu rivayet, özellikle bizim araştırmaya konu ettiğimiz metni olduğu gibi içinde barındıran ve diğer hadis mecmualarında da yer alan kıyamet kopmadan önceki 10 alameti zikreden hadislerin<sup>875</sup> sonuna yapılan bir ilave gibidir.

#### **b.g) Dolaylı rivayetler**

Özellikle Hz. Peygamber'in doğumunun anlatıldığı rivayetlerde yer alan Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlatılması tasviri erken dönem kaynaklarından itibaren İslam kitabiyatında yer almaktadır. Oldukça uzun olan bu anlatımların rivayetimizdeki formu ile ilgili kısımlar(D1<sub>1-3</sub>) şu şekildedir:

"Vehb bint Âmine(r.a) dedi ki' Rasûlullah'a hamile kaldığımda onu doğurana kadar hiçbir sıkıntı çekmedim. Onu doğururken onunla beraber doğuyla batı arasını aydınlatan bir nur çıktı(*harece ma'ahû nûrun edâe leh mâ beyne'l-meşrîkı ile'l-*

<sup>875</sup> Ma'mer, *Cami*, XI, 377, 378.; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 500; Muslim, 4, 225 bab 13, hn.2901; Ebû, Dâvud, *Sunen*, II, 517; Tirmizî, *Sunen*, 4, 477; İbn Mâce, *Sunen*, II, 1347; Ahmed b. Hanbel, IV, 7; İbn Hıbbân, *Sahîh*, XV, 200, 257; *Mustedrak*, IV, 474; Tayâlisî, *Musned*, I, 143; Buradaki kilit ravi Furât el-Kazâz gibi görünmektedir. Taberânî, III, 173 bu rivayete dair farklı tüm kanalları nakleder.

*mağrib*). Sonra ellerinin üzerine dayanarak yere doğru çömeldi ve bir avuç toprak alarak onun üzerini(nurun) örterek başını semaya doğru kaldırdı. –Bazıları(*kâle ba'duhum...*) dizleri üzerine çöküp kafasını semaya doğru kaldırarak dediler- Akabinde ondan bir nur çıktı, ondan çıkan bu nurla Şam'ın sarayları ve sokakları aydınlandı. Hatta Busrâ'daki develerin boyunları dahi göründü *حتى رأيت أعناق الإبل ببصرى* " ' " .

Benzer anlatımlarda Busrâ'nın sarayları ifadesinin geçtiği nakillerde mevcuttur.<sup>876</sup>

Metin gruplarımızda ısrarla üzerinde durduğumuz Busrâ'daki develerin boyunları ifadesinde dikkati çeken *A'nâku'l-İbili* isim tamlamasına dair yaptığımız tetkiklerde elimizdeki en erken dönem fiten türü eseri olan Nuaym b. Hammâd'ın eserinde, rivayetimize ışık tutabilecek önemli bir nakile rastladık. Bahsettiğimiz rivayetin tercümesi şu şekildedir:

"Cuzâm bölgesinde Hısmâ'daki develerin boyunları, onların ateşlerinden dolayı geceleyin ışıltı ışıltı parlayacak."<sup>877</sup>

#### **b.h) Hadramevt'den Çıkacak Ateş:**

**H1** rivayetlerinde göze çarpan en temel unsur ateşin çıkacağı yerle ilgili olan değişikliktir. **H1<sub>1</sub>** isnadlı metni esas alarak aktaracak olursak: " Hz. Peygamber dedi ki 'Kıyamet gününden önce Hadramevt(Hadramût) denizinden (bazı rivayetlerde deniz ifadesi tereddütle nakledilmekte direkt Hadramevt geçmektedir) insanları önüne katıp mahşere götüren bir ateş çıkacak.' Dediler ki 'Yâ Rasûlellah! Ne yapmamızı buyurursun?'. Hz. Peygamber : ' Size Şam yeter' dedi."

Bu rivayetin bazı tariklerinde *kıyamet gününden önce* ifadesi yerine *Ahir zamanda* (**H1<sub>9</sub>**) ifadesi kullanılmıştır. Bazı takdim ve tehirlere rağmen rivayetin ana konularında temel bir değişiklik yer almamaktadır.

H1 rivayetlerindeki temel vurguları şöyle sıralayabiliriz.

- Kıyamete doğru Hadramevt'ten bir ateş çıkacak.
- Bu ateş insanları önüne katıp sürükleyecek.

<sup>876</sup> İbn Ishâk *Siyer*, s. 25; İbn Sa'd, *TK*, I, 102; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 158, 165, İbn Hişâm'daki anlatımlarda sütanesi Halime'nin anlatımına yer veren rivayet, doğum sahnesini ve ondan çıkan nurla Suriye topraklarında bulunan Busrâ'daki köşkleri gördüğüne dair anlatımlarla daha ziyade sütanesi zaviyesinden olayı anlatmaktadır. Aslında Hz. Peygamber'in doğumunu konu edinen rivayetler müstakil bir çalışmayı hak eden oldukça yoğun bir malzemeyi içermektedir.

<sup>877</sup> Nuaym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fitn*, II, 440.( Eymen tahkiki s.332)

- Bu ateşten kaçanların Şam'a gitmelerinin Hz. Peygamber tarafından emredilmesi.

Şu ana kadar metin içeriği kapsamında zikrettiğimiz 6 grupta toplanmış rivayetlerin metinlerinde nelerden bahsedildiğini metin tercümelerini ve içerisindeki bazı unsurları ve metin grupları içindeki muhtemel farklılıkları göstererek sunmaya çalıştık. Burada sunmaya çalıştığımız metin içerikleri, bu aşamada gerek metinler gerekse isnad için oluşturulan veri kapsamındadır.

Son olarak da İslami kitlenin bir diğer büyük kısmını oluşturan Şia kaynaklarında ilgili rivayetlerimizin yer alıp almadığına kısaca bir göz atalım. Şia (hadis) kaynaklarının oluşumu ve tarihi hakkında kapsamlı ayrı bir araştırmayı gerektirdiğinden, biz sadece özellikle erken dönem şia hadis kaynaklarında, incelediğimiz örnek rivayetimizdeki temaları barındıran benzer içerikli rivayetleri göstermeye çalışacağız. Bunu ayrı bir başlık altında sunmayı uygun gördük. Rivayetlerin senedlerindeki ravilere yönelik bir araştırma yapılmayacaktır. Şia ve Sunnî hadis kaynaklarının mukayeseli çalışılmasının gerekliliği, günümüz hadis araştırmalarında gittikçe kendini hissettiren bir husustur.

## B- ŞİA HADİS KAYNAKLARINDA ÖRNEK RİVAYETLERİMİZ

Şia hadis kaynaklarında incelediğimiz rivayetlerden S1 isnadlı metin formunda herhangi bir rivayete rastlayamasak da, özellikle Aden'den çıkacak ateşe dair rivayetlere, gerek müstakil bir rivayet gerekse kıyamet kopmadan önce ortaya çıkacak 10 alametten bahseden rivayetlerin son alamet olarak yer almaktadır.

Örnek rivayetlerimizde sürekli takip etmeye çalıştığımız *a'nâku'l-ibili bi Busrâ* ifadesinin yer aldığı nakillere Şia hadis kaynaklarında da rastlamaktayız.

Bahsettiğimiz rivayet, hicri üçüncü asrın meşhur şî'i muhaddislerden Huseyn b. Saîd b. Hammâd b. Mihrân Ebû Muhammed el-Ahvezî(ö.3./9. asır)'nin *ez-Zuhd* adlı eserinde yer almaktadır. Sunnî hadis kaynaklarında yer aldığı şekliyle isnad zinciriyle yer alan nakil şu şekildedir:

إبراهيم بن أبي البلاد عن يعقوب بن شعيب بن ميثم قال سمعت أبا عبد الله ع يقول نار تخرج من قعر عدن تضيء لها

<sup>878</sup> أعناق الإبل تبصر من أرض الشام تسوق الناس إلى الخشر

<sup>878</sup> Ahvezî, *ez-Zuhd*, s. 95(hn.254)

Ebû Abdullah (İmam Ca'fer ö.148/765)'a dayandırarak naklettiği haberde, Aden içlerinden bir ateşin çıkıp (Busrâ'daki) Şam bölgesindeki develerin boyunlarını aydınlatacak ve insanlara mahşere sürükleyektir. Görüleceği üzere Busrâ kelimesi muhakkik hatasından veya başka bir nedenden olsa gerek بصر şeklinde bir kelimeyle yanlış şekilde redakte edilmiştir.<sup>879</sup>

Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacak ateşin, hemen hemen Sunnî hadis kaynakların tarihlerine yakın bir tarihte, hicri üçüncü asırda, Şia kaynaklarında da yer alması, ifadenin kullanılış biçimi açısından oldukça önemlidir.

*A'nâku'l-ibili bi Busrâ* ifadesini barındırmayan rivayetlerden, örnek rivayetimizle yakında alakalı olan diğer rivayetler, kıyamet öncesi gerçekleşek on alametli ilgili rivayetlerdir. Bu rivayet içerdiği, bir çok malzemedan dolayı müstakil bir çalışmayı hak etmektedir. Bizi bu rivayette ilgilendiren husus Aden veya Yemen'den çıkacak ateşe dair belirtilen on alametten biridir. Şia hadis kaynaklarında bu rivayet, Sunnî hadis kaynaklarındaki aynı isnadla zikredilmektedir.

Bir diğer önemli şî'î muhaddislerinden Şeyh Sadûk lakablı Muhammed b. Ali b. Huseyn Bâbeveyh el-Kummî( ö.381)'in *el-Hisâl* adlı eserinde rivayet orijinal metniyle şu şekildedir:

حدثنا محمد بن أحمد بن إبراهيم قال حدثنا أبو عبد الله الوراق محمد بن عبد الله بن الفرج قال حدثنا أبو الحسن علي بن بيان المقرئ قال حدثنا محمد بن سابق قال حدثنا زائدة عن الأعمش قال حدثنا فرات القزاز عن أبي الطفيل عامر بن واثلة عن حذيفة بن أسيد الغفاري قال كنا جلوسا في المدينة في ظل حائط قال و كان رسول الله ص في غرفة فاطم عليا فقال فيم أنتم فقلنا نتحدث قال عم ذا قلنا عن الساعة فقال إنكم لا ترون الساعة حتى ترون قبلها عشر آيات طلوع الشمس من مغربها و الدجال و دابة الأرض و ثلاثة خسوف في الأرض خسف بالمشرق و خسف بالمغرب و خسف بجزيرة العرب و خروج عيسى ابن مريم ع و خروج يأجوج و مأجوج و تكون في آخر الزمان نار تخرج من اليمن من قعر الأرض لا تدع خلفها أحدا تسوق الناس

<sup>880</sup> إلى أخسر كلما قاموا قامت لهم تسوقهم إلى أخسر

<sup>879</sup> Gerçi daha geç döenem şî'î kaynaklarında da rivayet bu şekilde yer almaktadır. Eserlerin bilgisayar versiyonlarından kaynaklanan bir hata olması da muhtemeldir. Diğer kaynaklar için bkz. Allâme Meclisi (ö.111071699), *Bihâru'l-Envâr*, VII,303.

<sup>880</sup> Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, II, 431. Aynı isnadlı rivayet, şia alim Kutbuddîn er-Râvendî(ö.573/1177)'nin eserinde de geçmektedir. *el-Harâic ve'l-Cerâih*, III, 1148, ancak er-Râvendî'deki nakilde Sufyânî'nin çıkışını on alametlerden bir olarak zikreder; Ayrıca bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, VI, 304.

Gerek isnad yapısı gerekse metin formu açısından, S6 rivayetimizle hemen hemen aynıdır. S6 nakline dair isnad çözümlemesine değinirken işaret edeceğimiz gibi, on alamete dair rivayetlerde belirgin bir isim olan Furâtu'l-Kazzâz(ö?), şîî kaynaklarında da göze çarpmaktadır.

Bir kıyamet alameti olarak Arap yarımadasının değişik coğraflarında çıkacağına işaret eden hadisler Şia hadis kültüründe de yerini almaktadır. Burada daha ziyade Aden'den çıkacak ateş ön plana çıkmaktadır.

## C- ÖRNEK RİVAYETİN ANLAŞILMASINA YÖNELİK GELENEKSEL YAKLAŞIMLARIN İÇERİĞİ

Önceki sayfalarda detaylı şekilde gerek isnad gerekse metin formunu ve içeriğini sunduğumuz örnek rivayetimizi, birçok açıdan ele almadan önce geleneksel İslam literatüründe araştırmaya konu ettiğimiz rivayetime yönelik nasıl bir yaklaşımın sergilendiği göstermeye çalışacağız.

### Hadis Şerhlerinde ve Diğer İslâmî Kaynaklarda Örnek Rivayetimiz

#### 1- Hicri VII. Asrın Ortalarına Kadar

Klasik anlamda hadis şerhçiliğinin hicri dördüncü asırda Ebû Suleyman el-Hattâbî (h.388/998) ile başladığını kabul edersek<sup>881</sup>- tabîki öncesinde hadis şerhçiliğine öncülük eden faaliyetler yok değildir<sup>882</sup> incelediğimiz rivayetimizle ilgili Hattâbî'nin Buhârî'nin *Sahîh*'ine yaptığı *A'lâmu's-Sunen*<sup>883</sup> adlı eserine baktığımızda *Kitâbu'l-fiten* kapsamında sadece 4 babda 4 tane hadise oldukça kısa bir

<sup>881</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s.78.

<sup>882</sup> Hicri ilk dört asırdaki hadis şerhçiliğinin gelişimine dair bir çalışma için bkz. Mustafa Canlı, "Hicri ilk dört asırda hadis şerhçiliği", basılmamış doktora tezi, Kayseri, 1998.

<sup>883</sup> Eser farklı isimlerle iki defa basılmıştır. *A'lâmu'l-Hadis fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk:Muhammed b. Sa'd es-Sa'ûdî, Mekke, 1409/1988 ve *A'lâmu's-Sunen*, thk:Yusuf el-Kettânî, Rabat, 1408/1988. Ayrıca el-Hattâbî'nin bu eserin ve erken dönem Buhârî Şerhleri Vardit Tokatly tarafından bir doktora tezi kapsamında çalışılmıştır. Bkz. Vardit Tokatly, "The Early Commentaries on al-Bukhârî's Sahîh (10th -13th Centuries A.D.)", unprinted doctoral dis. The Hebrew University of Jerusalem, 1999. Aynı araştırmacının konuyla ilgili makalesi için bkz. "The A'lâm al-hadith of al-Khattâbî: a commentary on al-Bukhârî's-Sahîh or a polemical treatise?", *Studia Islamica*, 2001, 53-91. Ayrıca ülkemizde Hattâbî'nin genel anlamdaki şerhçiliği üzerine yapılan Salih Karacabey'in doktora tezi, "Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu", Uludağ Üniv. Basılmamış doktora tezi, Bursa, 1990.



şekilde, bazı garip kelimelere ve belde isimlerine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Deccâl'in Medine'ye giremeyeceği babında, Deccâl'in ölüleri diriltmesi gibi bazı mucizeleri/güçleri Allah'ın neden düşmanlarına verdiği şeklinde spekülatif bir soru ortaya atmakta, bunun Allah'ın kulunu ona inanıp inanmayacaklarını görmek için bir imtihan şekli olduğunu belirtmektedir.<sup>884</sup> Görüleceği üzere bizim rivayetimiz de dahil birçok rivayeti Hattâbî şerh etmemiştir. Nitekim şerhi ilk şerhlerden olması hasebiyle erken dönem şerhlerinin bir hususiyeti olarak dilsel açıklamalara fazlaca yer vermektedir. Bu yönüyle klasik anlamdaki hacimli şerhlerden farklılık arz etmektedir.

İlgili rivayetimizin geçtiği ilk şerh Endülüslü İbn Battâl (ö.449/1057)'ın Buhârî Şerhi gibi görünmektedir. İbn Battâl'ın bugün elimizde Buhârî üzerine yazdığı şerhin dışında herhangi bir eseri mevcut değildir.<sup>885</sup> Eser daha ziyade Buhârî'nin fikhî içerikli rivayetlerini ele almış olsa da bunun dışındaki konulara da yer yer değinmektedir.<sup>886</sup> İlgili rivayetimiz açısından baktığımızda *Kitabu'l-fiten* bölümündeki bazı hadisleri şerh eden İbn Battâl, *Bâbu hurûci'n-nâr* (ateşin çıkması)'da senedleri hazfedilerek sadece sahâbî ravisine referansla 5 tane rivayet zikreder ve bunları detaylı bir tetkike tabi tutmaksızın genel bir değerlendirme sunar. Ateşin çıkmasıyla ilgili rivayetlerin Kıyamet saatinin gelmesiyle ilgili alametlerden birine işaret ettiği ve kıyamet alametlerinden olan ateşle ilgi başka rivayetler olduğunu da belirtirken, özellikle Muslim'deki ve İbn Ebî Şeybe'de yer alıp Buhârî'de yer almayan birkaç haberi senedleriyle birlikte nakleder. Hatta bu alametlerin ne kadar sürede ortaya çıkacağına dair bir rivayeti naklettikten sonra, ravi hakkında *zayıf* değerlendirmesinde bulunur. İbn Battâl, bu babda zikredilen hadislerden en sahihinin Enes(b. Mâlik) rivayeti olduğuna işaret eder. Bu babın sonunda rivayetimizle ilgili

<sup>884</sup> Hattâbî'nin *Kitabu'l fiten*'de şerh ettiği 4 rivayet; 2. babdaki *Kavlu'n-Nebî(s.a.v) seteravne ba'di Umûren tunkirûnehâ*, 3. babdaki *el-fitnetu min kûbeli' l-meşrik*, 22. babdaki *Îzâ kâle kavmi şeyen sümme harece bi hilâfihi* ve 27 babdaki *Lâ yedhulu'l-Deccâl el-Medine* yer alan birer hadistir. *A'lâmu'l-Hadîs*, (Mekke), IV, 2327-2333.

<sup>885</sup> İbn Battâl'ın Buhârî Şerhi iki farklı tahkikle neşredilmiştir. İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî li-İbn Battâl*, Riyad 2000 Mektebetü'r-Rüşd, 10 cilt (Ebû Temim Yasir b. İbrahim tahkiki); *Şerhu İbn Battâl alâ Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut 2003, 10 cilt (Mustafa Ata tahkiki)

<sup>886</sup> Eserle ilgili yapılan müstakil bir çalışma için bkz. Salih Özer, *Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi*, Ankara, 2007. Ayrıca Eserinin bir bölümünü bu şerhin tetkikine de ayıran Vardit Tokatly,ın "The Early Commentaries on al-Buhakri's Sahîh (10th -13th Centuries A.D.)" adlı doktora tezine de işaret edilebilir. Tokatly'ın çalışmasını İbranice olarak hazırlanmasından dolayı bir çok araştırmacı onu incelemekten mahrum kalmaktadır.

sadece *A'nâku'l-İbili bi Busrâ* ifadesine yönelik olarak bir kelime açıklaması yaparak, "Araplar; ateş aydınlattı/aydınlandı ve ateş bir şeyi aydınlattı ifadesini kullanır" der.<sup>887</sup>

Aslında İbn Battâl, *Kitâbu'l-Fiten*'in 23. babında yer alan(Buhârî nüshalarında 24. bab) bu hadislerle ilgili değerlendirmede bulunduğu rivayetlerden sadece ilk 3 metin *hurûcu'n-nâr* bab başlığı altında zikredilmiştir. Buhârî'nin elimizdeki mevcut nüshalarında 25. bab için herhangi bir terceme/bab başlığı yer almamaktadır.<sup>888</sup> Görülen o ki, İbn Battâl bu isimsiz babdaki rivayetleri de *hurûcu'n-nâr* babı kapsamında ele alıp öyle değerlendirmede bulunmuştur. Ancak ateşin çıkmasıyla hiçbir alakası olmayan ateş konusuna değinmeyen rivayetlerin bu bab başlığı altında neden yer aldığına dair hiçbir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>889</sup> Nitekim *hurûcu'n-nâr* babında yer alan Ebû Hureyre'den nakledilen " *Yûşeku'l-Furât en yahsira an kenzin mine'z-zeheb...*" rivayetinin gerçekte bu babla ilişkisini kurmak oldukça güçtür.<sup>890</sup>

Erken döneme ait İbn Battâl şerhinde rivayetimize dair kapsamlı bir değerlendirme yer almamaktadır. Busrâ'nın nerede olduğu, bu ateşten neyin kasdedildiği gibi sorulması muhtemel sıradan sorulara yönelik herhangi bir açıklamaya değinilmemiştir. İbn Battâl şerhinin bir çok yerinde yaptığı dilsel açıklamalar bağlamında rivayetimizle ilgili olarak sadece *edâe* kelimesinin kullanımını göstermekle yetinmiştir.<sup>891</sup>

Hicrî dördüncü ve beşinci asrın bu iki hadis şerhi dışında altıncı asrın yine bir başka mağribli alimi Kâdî İyâz Musâ b. es-Sebtî (ö.544/1149)'nin Muslim'in *Sahîh*'i üzerine yazdığı *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâide Muslim* adlı şerhidir.<sup>892</sup> Kâdî İyâz örnek rivayetimizle ilgili olarak Muslim'deki on kıyamet alametinin gerçekleşmeden kıyametin kopmayacağına dair rivayeti değerlendirirken<sup>893</sup> gerek Hicaz bölgesinden çıkacak ateşin gerekse Yemen'den(bazı rivayetlerde *Ka'ri Aden*) çıkacak ateşin

---

<sup>887</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî li-İbn Battâl*, X, 58

<sup>888</sup> Bkz. Buhârî, *Sahîh*, Fiten, bab 24(hn:7120-7122)

<sup>889</sup> Gerçi bu başlıklandırma İbn Battâl'dan kaynaklanmamışta olabilir. Tahkik'den kaynaklı bir sorun olması da muhtemeldir.

<sup>890</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî li-İbn Battâl*, X, 56-58.

<sup>891</sup> İbn Battâl'ın şerhinin temel hususiyetleri ve fiten içerikli rivayetlere yönelik genel bakış açısı için bkz. Salih Özer, *Endülüslü İbn Battâl ve Hadis Şerhi*, Ankara, 2007, s.105-109

<sup>892</sup> Eser Dr. Yahyâ İsmail tahkikiyle neşredilmiştir.(1419/1998:Dâru'l-Vefa, Mısır)

<sup>893</sup> Muslim, *Sahîh*, IV, 225 bab 13, hn.2901; Kâdî İyâz, *İkmâl*, VIII, 442.

insanlar haşrolunurken birleşmesinin muhtemel olduğunu veya ateşin başlangıçta Yemen'den çıkmasının, daha sonra Hicaz'da zuhur etmesinin de mümkün olabileceğini belirtirken, neticede en doğrusunu Allah'ın bileceğini söyler.<sup>894</sup> Devamında rivayetimizde yer alan *tudîu a'nâku'l-ibili bi Busrâ* ifadesiyle ilgili olarak İbn Battâl'ın yaptığı gibi *edâe* fiilini kullanımıyla ilgili olarak *edâet en-nâr ve edâet en-nâr gayrehâ* şeklinde bir açıklamayla fiilin anlamını ve kullanımını göstermeye çalışır. İbn Battâl'dan farklı olarak gerek Busrâ'nın harekelenmesini gerekse neresi olduğuna dair kısa bir açıklamada bulunur. Kâdî İyâz Busrâ için 'Havrân şehridir' dedikten sonra, onun Kaysâriyye olduğuna dair farklı bir görüşü de nakleder.<sup>895</sup>

Rivayetimizle ilgili bir diğer hicri altıncı asır kaynağı, Endülüslü alim Humeydî (ö.488)'nin *el-Cem'u beyne's-Sahihayn*<sup>896</sup> adlı eserine bir şerh yazan ünlü şair ve edîb Bağdatlı Şerefuddin el-Vezîr İbn Hubeyra (öl.560-2)'ın *el-İfsâh an meânî'i's-sihâh*<sup>897</sup> adlı eseridir. Oldukça kısa bir açıklamayla "Bu Kıyamet alametlerinden bir alamettir ve ateşin ışığının Hicâz bölgesinden Busrâ'ya kadar uzanacaktır. Busrâ, Şam bölgesindedir (*min arzı's-Şâm*)."<sup>898</sup> şeklinde takdim edilmektedir. Görüleceği üzere burada da rivayetle ilgili fazla bir değerlendirme mevcut değildir.

Yine Endülüslü bir alim olan Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Omer el-Kurtubî(d.578-ö.656)'nin Muslim'in *Sahîh*'ine yazdığı *el-Mufhem limâ eşkele min telhîsi kitâbi Muslim*<sup>899</sup> adlı eserinde örnek rivayetimizle ilgili değerlendirmeleri kendisinden öncekilere nispeten daha fazladır. Muslim'in on kıyamet alametine dair rivayetiyle ilgili çeşitli alimlerin görüşlerini belirtirken, kıyamet alametlerine dair rivayetlerde geçen ifadelerdeki unsurların gerçekleştiğine dair değerlendirmelerine şahit olmaktadır. Örneğin üç tane çöküntünün olacağını bildiren ifadeyi -rivayette bu üç

<sup>894</sup> Kâdî İyâz, *İkmâl*, VIII, 442.

<sup>895</sup> Kâdî İyâz, *İkmâl*, VIII, 443. Kaysâriyye bugünkü Filistin'de yer alan bir sahil bölgesidir. Yakut el-Hamevî'nin tarifine göre de Şam denizi sahilinde bir beldedir. Bkz. *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 421.

<sup>896</sup> Eser Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*lerinde yer alan rivayetleri, gerek ikincinin gerekse sadece Buhârî veya Muslim'in rivayet ettiği hadisler şeklinde 3500 yakın rivayeti zikreder. Eserin tahkikli bir baskısı için bkz. Humeydi, *el-Cem'u beyne's-Sahihayn el-Buhârî ve Muslim*, tahk: Ali Huseyn el-Bevvâb, Dâru İbn Rüşd, Beyrut, 1423/2003. Örnek rivayetimiz III, 8 (hn.2173)'de yer almaktadır.

<sup>897</sup> Eser Dr. Fuâd Abdulmun'im Ahmed takikiyle basılmıştır. Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1419/1998.

<sup>898</sup> İbn Hubeyra, *el-İfsâh*, VI, 50-51.

<sup>899</sup> Eser bir çok kimsenin iştirak ettiği bir kurul tarafından neşredilmiştir. Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1417/1996.

çöküntünün biri batıda biri doğuda diğerinin de Arap yarım adasında olacağı ifade edilmektedir- yorumlarken şunları söyler:" Bu (kıyamet) alametlerinden ilki: 3 tane çöküntünün oluşacağıdır. Onlardan bazıları olmuştur. Ebu'l-Ferec el-Cevzî(ö.597) zikrettiğine göre Acem Irak'ında şiddetli zelzeleler ve çöküntüler olmuştur. Hatta bundan ötürü halkın büyük bir çoğunluğu da helak olmuştur. Nitekim biz bunu Endülüs'deyken, doğuda bir şehirde çöküntü olduğunu ve o belde de birçok kimsenin helak olduğunu işitmiştik."<sup>900</sup>

Ele aldığımız rivayetle ilgili olarak ise Kâdî İyâz'dan Aden ve Hicaz'dan çıkacak ateşlere dair yukarıda sunduğumuz malumatı aktardıktan sonra " *tudîu a'nâku'l-ibili bi Busrâ* sözü, yani onun(ateşin) ışığıyla Busrâ'daki -o Şam'dadır- develerin boyunları ortaya çıkar. Allah bilir ya demek istenilen, Ka'rı Aden'den çıkan bu ateşin Hicaz arazisinden geçerek Şam'a doğru yöneleceği, Şam'a yaklaştığında Busrâ ile onun arasını öyle aydınlatacak ki bu ışık nedeniyle, senin develerin boyunlarını göreceğin olabilir. *Dâvet en-nâr* ve *dâet en-nâr* şeklinde iki kullanım vardır. Busrâ - *bâ'*nın ötresiyle- Şam şehirlerinden biridir. Onun Havrân veya Kaysâriyye olduğu da söylenir."<sup>901</sup> şeklinde bir açıklamaya yer vermektedir.

Hicri VII. asrın ortalarına kadar mevcut hadis şerhlerinde rivayetle ilgili bahsedilenler bu şekildedir. Hiçbir tabiat olayı veya başka bir hâdise örnek rivayetimizle ilgili olarak alakalandırılmamış, oldukça kısa ifadelerle bunun ortaya çıkacak bir kıyamet alameti olduğuna dair değerlendirmelere yer verilmiştir. Hicri VII. asrın ortalarına kadar acaba hadis şerhleri/eserleri dışındaki kaynaklar rivayetimize dikkat çekmiş midir? Kısaca diğer literatürlerde rivayetimize ait değerlendirmelere göz atmaya çalışalım. Burada da kronolojik bir sırayı takip etmek, rivayetin tarih içindeki yerini görmemiz açısından faydalı olabilir.

Mu'tezilî eğilimli bir alim olan Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî(ö.355-7/964-6)'nin günümüze kadar ulaşan değerli eseri *el-Bedu' ve-Ta'rih*'inde<sup>902</sup> fiten içerikli,

<sup>900</sup> Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî, *Mufhem*, VII, 239. Aslında örnek rivayetle ilgili belirtilen Medine'de 654 yılında çıkan ateşi Muhtemelen Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî bilmekteydi. Çünkü onun için verilen ölüm tarihi 656 bu olaydan iki yıl sonrasıdır. Anlaşılan o ki eserini yazdığında bu hadise ceryan etmemişti.

<sup>901</sup> Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî, *Mufhem*, VII, 241-242.

<sup>902</sup> Eser bir asır önce Fransız araştırmacı Clément Huart tarafından 6 cilt halinde Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir. Paris: 1899-1919. Tahir el-Makdisî'nin bu eserinin İslam literatüründeki yeri ve içeriği konusunda yapılmış kısa ama değerli bir çalışma için bkz. Tarif

kıyamete doğru olacak rivayetleri sıraladığı bölümünde ilgili rivayetimizi zikretmektedir. Ateşin çıkışı zikri kapsamında meşhur on alamet hadisinden sadece ateşin *Ka'ri Aden*'den çıkacağına dair ifadeye atıfta bulunur. Devamında başka bir rivayet kapsamında bizim çalıştığımız rivayeti, Buhâri ve Muslim'de yer aldığı metin formuyla zikreder. *Hadramev*'den çıkacak ateşe dair rivayeti de kaydettikten sonra bu rivayetlerde bir çok ihtilafın olduğuna işaret eder.<sup>903</sup> Ne var ki bu ihtilafın ne olduğu konusunda bir malumat vermez. Ayrıca rivayetlerle ilgili herhangi bir isnad zinciri belirtme ihtiyacı hissetmemiş gözükmektedir. Ancak hicri dördüncü asra ait bir mu'tezili alimin tarihi eserinde bu rivayete rastlamak önemlidir. Örnek rivayetimizin hicri dördüncü asırda bir kıyamet alameti olarak vuku bulan hiçbir olayla özdeşleştirilmemesi de önemli bir husustur.

İran bölgesinin beşinci asır alimlerinden Ebû Nuaym el-İsbehânî (ö.430/1038) *Târihu İsbehân*'ında da yer alan rivayetimizi Ahmed b. Musâ'nın tercemesinde, onun naklettiği bir rivayet kapsamında zikreder ve rivayetle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmaz.<sup>904</sup> Aslında birçok tarih isminin verildiği, *et-Târihu'l-Kebîr*, *et-Târihu'a-Sağîr*, *Târihu İbn Ma'în*, *Târihu Bağdâd*, *Târihu Curcân*, *Târihu Dimeşk* gibi eserler klasik anlamda bir tarih kitabı olmayıp –bu anlamda Taberî'nin *Târihi* bir tarih eseri olma özelliğini taşımaktadır.- daha ziyade o bölgeye ait rical etrafında şekillenen bir tarih eseri gibi algılanabilir.

Merak edileceği üzere acaba rivayetimiz içerisinde senedleriyle beraber binlerce rivayeti barındıran erken dönemin en önemli tarih kitabı Taberî'de yer almakta mıdır? Maalesef bu geniş hacimli eserde de incelediğimiz rivayetlerin herhangi biri yer almamaktadır.

İçerisinde birçok rivayeti barındıran el-Hatîb el-Bağdâdî(ö.463)'nin *Târihu Bağdâd*'ında açıkça yer almamakta, sadece Bağdatlı Ali b. Sâbit'in tercemesinde S5 kanallı rivayetimizde yer alan *Hısbu Seyl* ifadesinin geçtiği hadise oldukça kısa bir

---

Khalidi, 'Mu'tezilete Historiography: Maqdisî's Kitâb al-Bad' wa'l-Ta'rîh', *Journal of Near Eastern Studies*, 35:1,1978.1-12.

<sup>903</sup> Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'u*, II, 212. Bu rivayet Timizî'nin *Câmî*'inde yer almaktadır. Sâlim b. Abdullah'ın babasından yaptığı naklin dışında Ebû Hureyre, Ebî Zer ve Huzeyfe b. Useyd kanallı bu konuda rivayetlerin olduğuna işaret etmeyi de ihmal etmez. Tirmîzî'nin bu eserinin şarihi İbn Aziyy el-Mâlikî, hadise en ufak bir yorumda bulunmaz. *Âridâtu'l-Ahvezî*, (Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1995/1415, tah: Sıdkî Cemil el-Attâr 8 cilt), V, 63.

<sup>904</sup> Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Târihu İsbehân*, I, 183

atıf yapılmaktadır.<sup>905</sup> Bu noktada örneğimizdeki ravilerden diğerlerinin Bağdatlı olmadığı bundan dolayı bu rivayete yer vermediği akla gelebilir.

İlgili rivayetimizi görmeyi umabileceğimiz eserlerden biri de hiç şüphesiz İbn Asâkir(ö.571)'in geniş hacimli eseri *Târihu Medîneti Dımeşk*'idir.<sup>906</sup> Rivayetimizde ısrarla aradığımız bir bölge olan Busrâ bilindiği üzere Suriye topraklarındadır ve İbn Asâkir'in eserinde bu şehrin ismi 56 defa geçmektedir.<sup>907</sup> Hz. Peygamber'in doğumunun anlatıldığı rivayette D1<sub>1-3</sub> isnadlı rivayetimizdeki unsurların yer aldığı nakillere eserinde yer verirken sık sık *A'nâku'l-ibili bi Busrâ* ifadesinin geçtiği nakli zikreder.<sup>908</sup> Yine Hz. Peygamber'in doğumu esnasında Şam diyarındaki Busrâ'nın saraylarının aydınlandığından bahseden rivayete de yer vermektedir.<sup>909</sup> Bunun haricinde Hz. Peygamber'in hayatında Busrâ'ya 2 defa gittiğini,<sup>910</sup> Busrâ'nın Şam diyarında ilk defa fethedilen yer olduğunu söyleyip,<sup>911</sup> Busrâ ve San'a arası kadar bir mesafe anlamındaki deymi kullanırken<sup>912</sup> sürekli Busrâ'dan bahseder, ancak Buhârî ve Muslim gibi iki meşhur hadis kitabında geçen incelediğimiz rivayete hiçbir şekilde değinmez(*rivayetlerde çağrışım*). 80 ciltlik eserde ele aldığımız rivayet kalıplarından sadece İbn Ömer'in babası aracılığıyla değişik kanallarla (aslında bizim S4<sub>2</sub> kanallı rivayetimizdeki unsurları barındıran bu rivayetin Ka'b'lı nakline de İbn Asâkir işaret etmektedir.<sup>913</sup>) nakledilen, kıyamet kopmadan önce *Hadramevî*'den bir ateş çıkacağı ve bu ateşin insanları önüne katıp sürükleyeceği, etrafındakilerin bu durumda ne yapmaları gerektiğinin sorulduğu Rasûlullah'ın da size Şam yeter dediği hadisi zikreder.<sup>914</sup>

---

<sup>905</sup> Bağdâdî, *TB*, XI, 356.

<sup>906</sup> Eser 80 cilt halinde Omer b. Avvâme tahkikiyle Dâru'l-fikr: Beyrut 1421/2000'de basılmıştır.

<sup>907</sup> Eserin tahkikli baskısının fihristindeki yer alan beldelelere dair indeksteki sayıdır.

<sup>908</sup> İbn Asâkir, *TD*, III, 79, 91.

<sup>909</sup> İbn Asâkir, *TD*, I, 170. Muhammed b. İshâk kanallı bu rivayetteki anlatım biçimi açısından ilginçtir. Hz. Peygamber'in ashabından bir grup biraz kendisinden bahsetmesini istediklerini ve bu şekilde peygamberin kendisinden bahsettiği bir rivayette Busrâ'daki sarayların doğumuyla aydınlandığından bahseder.

<sup>910</sup> İbn Asâkir, *TD*, III, 3.

<sup>911</sup> İbn Asâkir, *TD*, II, 105

<sup>912</sup> İbn Asâkir, *TD*, 42, 219, 329.

<sup>913</sup> İbn Asâkir, *TD*, I, 89.

<sup>914</sup> İbn Asâkir, *TD*, I, 84-90. İbn Asâkir burada 12 farklı tarikten bu rivayetin değişik versiyonlarını çok küçük lafız farklılıklarıyla zikreder.

Asıl ilgili rivayetimiz olan Hicaz'dan bir ateş çıkıpta Busrâ'daki develerin aydınlanacağı rivayet eserin herhangi bir yerinde hiçbir vesile ile yer almamaktadır. Şam'lı ravilere tahsis edilen ve ilgili rivayetimizde birçok Şamlı ravinin de yer almasına karşın İbn Asâkir, bu rivayete hiçbir atıfta bulunmayı düşünmemiştir. Bu durumu ilgili rivayetimizin hala meşhur olmadığı dikkatleri üzerine çekmediği şeklinde yorumlayabiliriz. İbn Asâkir'den bir asır sonra en çok dikkati çekecek rivayetlerden olan söz konusu rivayetimizin hicri altıncı asırda çok zikredilen (*çağrışım yapan*) bir rivayet olmadığı gözükmemektedir.

Hicri yedinci asrın ortalarına kadar yer alan tefsirlerde ilgili rivayetimiz hiç yer almış mıdır? Buna baktığımızda yukarıda rivayet kanallarını verirken gösterdiğimiz S1 kanallı rivayette yer veren Abdurrezzâk es-Sanâ'nî'nin *Tefsîr*'i dışında erken dönem tefsir kitaplarında ilgili rivayetimize dair hiçbir nakle rastlayamadık. Mevcut erken dönem tefsirlerinden ne Mukâtil b. Suleymân (ö.150)'in tefsirinde ne eserine rivayetleri senedleriyle beraber derc eden Taberî(ö.310)'nin, ne de İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö.327)'nin tefsirlerinde yukarıda çeşitli gruplar halinde sunduğumuz rivayetlerden hiçbirine rastlayamadık. Nitekim Sa'lebî gibi Begâvî gibi hicri beşinci ve altıncı asır müfessirlerinin eserlerinde de kalıplarını sunduğumuz rivayetlerden herhangi biri yer almamaktadır. Sadece Taberî, tefsirinde çeşitli kıyamet alametlerinin anlatıldığı Huzeyfe b. el-Yemân( Huzeyfe b. Esîd değil) rivayetinde geçen *Ka'ri Aden Ebyen*'den bir ateş çıkacağına dair rivayete Ye'cûc ve Me'cûc'den bahseden ayetin tefsiri sadesinde yer vermekte ve herhangi bir yoruma girmemektedir.<sup>915</sup>

Özellikle ilgili rivayetimizde esas aldığımız Hicaz'dan bir ateş çıkıp Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanacağına dair *Sahîhayn* rivayeti ilk altı asırlık mevcut tefsirlerden sadece Abdurrezzâk'ın *Tefsîr*'inde 17 İsrâ Suresinde yer alan 16. ayet *وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا* ayetinin tefsirinden alt alta kıyamete doğru olacak fiten içerikli 5 tane rivayet zikretmektedir. Bu rivayetlerden sadece ilki merfu bir rivayet olup(Ma'mer→Zuhrî→Urve kanallıdır) diğerleri, Peygambere kadar ulaşmayan rivayetlerden oluşmaktadır.<sup>916</sup> Bir rivayet tefsiri olan Abdurrezzâk'dan bu rivayetlere yönelik herhangi bir değerlendirme beklememek gerekir.

<sup>915</sup> Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 526; Duhân'dan bahseden ayetin tefsirinde yine bu on alametten biri olan duhan geçtiği için rivayet tekrar yer almaktadır.XXII, 17.

<sup>916</sup> Abdurrezzâk, *Tefsîr*, II, 375.

Hicri yedinci asrın ortalarına kadar taradığımız çeşitli kaynaklardaki rivayetimize yönelik değerlendirmeleri sunduktan sonra, yedinci asrın ortalarından itibaren ilgili rivayetimize şaşılacak derecede bir ilginin, o dönemdeki belirli bir olayla ilişkilendirilerek ne boyutta ele alındığını görmeye çalışalım. Hicrî yedinci asır ve sonrası hadis ilminin gelişimi açısından da oldukça önemlidir ve özellikle hadis şerhleri açısından zengin bir dönemdir.

## 2- Hicri VII. Asrın 654 Tarihi

Örnek rivayetimiz, yer aldığı bugün elimizde mevcut en eski kaynak olan Ma'mer b.Râşid (ö.153)'in *Câmi'*den 5 asır sonra, kaynaklar tarafından tekrar dikkati çekecek bir hadiseyle özdeşleştirilerek gündeme gelmiştir. Aşağıdaki satırlarda bu olayın gerek tarih kitaplarında gerekse hadis şerhlerinde ve diğer literatürlerde yer alışı biçimi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Öncelikle ilgili rivayetimizle ilişkilendirilen olayın ilk şahitlerinden başlayarak yer alan anlatımları sunmaya çalışacağız.

Kurtubalı ünlü müfessir Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Fahr el-Ensârî el-Kurtubî (ö.671),<sup>917</sup> *et-Tezkira fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira* adlı eserinde çeşitli hadislerle yönelik yorumlarda bulunurken ilgili rivayetimizi zikrettikten sonra şunları söyler: " (hicri) 654 senesinin Cemâziyelahir ayının üçünde Çarşamba günü<sup>918</sup> bu büyük ateş beraberinde büyük bir sarsıntıyla (zelzele) ortaya çıktı. Cuma günü kuşluk vaktine kadar devam etti ve sakinleşti. Ateş Kureyza<sup>919</sup> bölgesinde Harre tarafındaki düzlükte önüne gelen tüm köyleri kuşatarak ortaya çıkmıştı... kırmızı ve mavi renkte ateşten bir nehir gibi akıyordu. Bu ateş tufanı akarken gök gürültüsü gibi bir kısım sesler ve uğultular çıkarıyor, önüne gelen dağları ve kayaları eritip sürüklüyordu. Böylece akıntı er-Rekbu'l-Irakî (Iraklı hacıların geliş yolu) civarındaki el-Bahretu(l-Hac) bölgesine kadar ulaştı. Ateş Medîne -Nebî'nin

<sup>917</sup> Her ne kadar Kurtubalı olsa da İslam coğrafyasının değişik bölgelerinde bulunmuş, Mısır'ın Asyut şehrine yerleşip orada vefat etmiştir. Bkz. Suyûtî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, s. 28-29.

<sup>918</sup> Bu ay, gün ve yıla dair verilen bilgiler doğrudur ve miladi karşılığı 28 Haziran 1256 Çarşambadır. İslam tarihinde önemli günler için belirtilen tarihlerin büyük bir uyum için olduğunu görmek için, güneş ve ay tutulmalarına dair İslam tarihinde yer alan kayıtların günümüzdeki verilerle uyumunu gösteren ilginç çalışmalar mevcuttur. Bkz. Said. S. Said, Richard Stephenson, Wafiq Rada, *Records of Solar Eclipses in Arabic Chronicles*, Bulletin of School Oriental and African Studies, v.52/1, (1989), 38-64; Aynı yazarların aynı dergide ay tutulmasıyla ilgili olarak, *Records of Lunar Eclipses in Arabic Chronicles*, v.60/1,(1997),1-34.

<sup>919</sup> Eserin muhakkiki bunu hatalı bir şekilde Kurtuba diye okumuştur.



bereketiyle Medine'ye ulaşamadı- yakınlarında durdu. Medîne tarafından esen rüzgâr ateşi söndürdü. Denizin dalgalanması gibi bu ateş de dalgalanıyordu. Ateş Yemen'in köylerinden birine kadar ulaştı ve onu yaktı. Ashâbımızdan bazıları bana dedi ki: ' Bu ateşin çıktığı taştan havaya doğru yüksekliği Medineden beş günlük yürümelik mesafe kadardır.' Yine işittim ki bu ateş Mekke'den ve Busrâ'nın dağlarından da görülmüş."<sup>920</sup>

Kurtubî'nin bu kısa anlatımının yanı sıra, daha sonraki kaynakların bu olayın gelişim tarihiyle ilgili en çok başvurdukları kaynak kişi, Ebû Şâme el-Makdisî (ö.665-Şam)'dir. Ateşin çıkışıyla ilgili olayları en detaylı bir şekilde sunan Ebû Şâme kendisine Medîne'den gelen mektuplarla hadiseyi anlatır: " Bismillahirrahmanirrahim. 654 yılının Şa'ban ayının başlarında Dimeşk şehrine Rasûlullah'ın Medîne'sinden mektuplar(*kutub*) geldi. Bu mektuplarda *Sahîhayn*'da yer alan Ebû Hureyre'den nakledilen, Rasûlullah'ın '*Hicaz bölgesinden bir ateş çıkıp ta Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatıncaya kadar kıyamet kopmaz.*' şeklinde buyurduğu hadisi doğrulayan büyük bir olayın meydana geldiği belirtilir. Bu olaya bizzat şahit olan güvenilir bir kimsenin bana haber verdiği göre, bu ateşin yaydığı ışıktan dolayı Teymâ'da mektuplar/yazılar dahi yazabilmekteydi. Yine o kimse, sanki geceleri evlerimizde her birimizin birer kandili var gibiydi. Bu ateşin yakıcılığı yoktu, ancak ateşin azametinden yüzlerimiz aydınlanıyordu. Muhakkak ki, bu Allah'ın mucizelerinden /kıyamet alametlerinden bir alamettir." <sup>921</sup>

Biz burada tüm metin içeriklerini sunmaktan ziyade önemli olan hususları aktarmaya çalışacağız. Mektuplarda ateşin çıkışıyla ilgili yıl, ay ve güne dair bilgiler Kurtubî'nin verdiğiyle aynıdır.<sup>922</sup> Ateşin çıktığı yerle ilgili olarak da anlatımlarda Harre bölgesinde Kurayza'ya yakın bir yer geçmektedir. Gerek Ebû Şâme gerekse Kurtubî ateşin çıktığı yer ve zamanla ilgili anlatımlarında hem fikirdirler.

Ebû Şâme'nin anlatımlarında dikkati çeken en önemli husus yedinci asrın Müslüman toplumunda bir volkanik patlamanın insanlar üzerindeki etkileri ve ilgili rivayetimizin gündeme gelmesidir. Bu tarihten itibaren *Sahîhayn*'da yer alan bu rivayetin ele alış biçimi oldukça farklılaşmıştır. Bir hâdiseyeyle ilişkilendirilen hadis, artık Hz. Peygamber'in kıyametin alametiyle ilgili bildirmiş olduğu bir haberin

<sup>920</sup> Kurtubî, *et-Tezkira fî ahvâli'l-mevtâ*, 609-610.

<sup>921</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn*: tahkik Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevseri -- 2. bs. -- Beyrut : Dârü'l-Cil, 1974. s.190vd.

<sup>922</sup> Ebû Şâme'nin naklettiği bir başka mektupta 654 Cemaziyelahir'in 3'de sarsıntının başlayıp ateşin Cuma günü(5.gün) ortaya çıktığını belirtir.

mucizevi teyidi olarak algılanmaktadır. İlerleyen sayfalarda ilgili rivayetimize atfın ne şekillerde yapıldığına dair malumatlar kronolojik sırayla sunulacaktır.

Ebû Şâme'nin anlatımlarından bir kısmına burada yer vermek olayın boyutlarını görebilmek açısından doyurucu olabilir. Ebû Şâme'nin anlatımına göre: "Medine kadısı Şemseddin b. Sinan b. Abdülvehhab b. Nümeyle el-Hüseynî, arkadaşlarından birine şöyle bir mektup yazmıştı: «Cemaziyelahir ayının üçünde çarşamba gecesine girildiğinde Medine-i Münevvere'de gecenin son üçüncü diliminde bizi korkutan büyük bir deprem meydana geldi. Bu depremin sarsıntıları gece boyunca devam etti. Bir kaç gün ve gece süren bu deprem, on kez bizi sarstı. Allah'a yemin ederim ki, bizler Rasûlullah (s.a.v.)'in odasının civarında bulunduğumuz esnada yine Medine sarsıldı. Bu sarsıntı nedeniyle Rasûlullah (s.a.v.)'in minberi de yerinden oynadı. Yıkılmasından korktuk. Çünkü minberin içindeki demirin sesini duyduk. Harem-i Şerifin kandilleri sağa sola sallanmaya başladılar. Cuma günü kuşluk vaktine kadar bu sarsıntı devam etti. Etrafı yıkan yıldırım gürültüsü gibi bir gürültüsü vardı. Sonra cuma günü Uceyl/Ecil'in taraflarında Harre yolunda Medine şehrinin büyüklüğünce büyük bir ateş ortaya çıktı ve bu ateş ancak cumartesi gecesi yanımızdan uzaklaştı. Ondan ürkmüş ve büyük bir korkuya kapılmıştık. Emir'in huzuruna çıktım. Kendisiyle konuştum ve ona dedim ki:«Azap etrafımızı çevirdi. Yüce Allah'a dön.» Böyle demem üzerine bütün kölelerini azâd etti. Mallarına el koyduğu bir topluluğun mallarını da kendilerine iade etti. Bunu yapınca da kendisine, «Hemen şu anda sarayından inip bizimle birlikte Peygamber (s.a.v.)'in huzuruna gel» dedim. Sarayından inip bizimle birlikte Peygamber (s.a.v.)'in mezarının yanına geldi. Hepimiz, kadınlar ve çocuklarla birlikte cumartesi gecesini orada geçirdik. Hurmalıklarda, şehir içinde kim varsa oraya gelmiş, yanımızda yer almıştı. Bundan sonra ateş adeta bir nehir gibi aktı. Ecil'in vadisine doğru ilerledi. Yolu tıkadı sonra Bahretü'l-Hacc'a kadar vardı. Üzerinde ateş közleri vardı. Vadi, köz vadisine dönmüştü. Altından da ateş, adeta sel gibi akıyordu. Yüksekliği iki, üç boy kadardı. Allah'a yemin ederim ki, ey kardeşim, bugün bizim yaşantımız kederlidir. Medine halkının tümü günahlarından tevbe etmiştir. Artık şehirde rebâb ve def sesleri duyulmuyor, içki içilmiyor. Ateş seli akmaya devam etti. Nihayet hacıların yolunu ve Bahretü'l-Hacc'ın bir kısmını doldurdu. Vadinin bir kısmı bize doğru aktı. Bize ulaşarak zarar vermesinden korktuk. İnsanlar bunun üzerine toplanıp, Peygamber (s.a.v.)'in mezarına gittiler. Cuma günü hepsi orada toplanıp tövbe ettiler. Ateşin bizim taraftaki dumanına gelince, bu yüce Allah'ın kudretiyle söndü. Ama ateşin kendisi hiç

eksilmeden hala orada durmaktadır. Gürültüsünden ötürü uyuyamıyoruz. Yeyip içemiyoruz. Ben bu ateşin büyüklüğünü, korkunç hallerini sana anlatmaktan aciz kalıyorum. *Yenbu'* halkı da bu ateşi görmüşler. Kadıları İbn Es'ad'ın yanına giderek, gelip durumu keşfetmesini istemişler, o da büyüklüğünden ötürü bu ateşi vasfedememiştir. Mektupların yazıldığı receb ayının beşinci gününde ateş hala eskisi gibi yerinde duruyordu. İnsanlar ondan çok korkuyorlardı. Bu ateşin ortaya çıktığı günden bu yana ay ve güneş aydınlık veremez bir halde ortaya çıkıyor. »<sup>923</sup>

Ebû Şâme'nin yansıttığı şekliyle yedinci asırdaki Medine toplumu bu volkanik patlamadan oldukça etkilenmiş ve adeta kıyametin kopmak üzere olduğu zehabına kapılmışlardır. Bu anlatımlarda hicri yedinci asırda Medine'deki sosyal yaşantıyı da gösteren "Artık şehirde rebap ve def sesleri duyulmuyor, içki içilmiyor." gibi ifadeler de dikkat çekicidir. Ebû Şâme bu hadisenin etkisiyle yazılan bir çok şiiri de eserinde zikreder.<sup>924</sup>

Ebû Şâme anlatımında aynı dönemde kendisinin de şahit olduğu bazı olaylarla ateşin çıkışı arasında bir bağ kurmaya çalışır. Yine Ebû Şame el-Makdisî anlatıyor: " Aynı zamanlarda Dımaşk'ta ayın tutulduğu görülmüştü. Çünkü ayın ve güneşin ışıkları duvarlara zayıf bir şekilde ulaşıyor ve biz de hayretler içinde, 'Bu nedendir, bu ne iştir?' diyorduk. Nihayet Medine'de çıkan ateşle ilgili haber bize ulaştı da o zaman durumu anladık." <sup>925</sup>

<sup>923</sup> Ebû Şâme, *Zeyl*, 190-192; Bu anlatım İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'sinde de Ebû Şame'den nakledilmektedir. XIII, 188-189. Metnin tercümesinde el-Bidâye'nin Mehmet Keskin tarafından yapılan tercümesinden bazı bölümlerde istifade edilmiştir.

<sup>924</sup> Ebû Şâme, *Zeyl*, 191. Ateşle ilgi uzun uzadıya zikredilen şiirler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 191.

<sup>925</sup> Ebû Şâme, *Zeyl*, 191. Anlaşılan o ki Ebû Şâme, bu ay tutulmasını da İmam Şâfiî'nin bir kerameti olarak algılamaktadır: "Cemaziyelahir ayının onaltısmda pazartesi gecesı, gecenin ilk saatlerinde ay tutuldu. Önceleri şiddetli derecede kızarıktı. Sonra rengi açıldı. Güneş de tutuldu. Ertesi sabah güneş doğarken de, batarken de çok fazla derecede kızardı. Ve bu hal günlerce devam etti. Güneşin rengi değişti. Işığı azaldı. Allah herşeye kadirdir. Böylece Şâfiî hazretlerinin, «Ay tutulmasıyla bayram biraraya geldi» mealindeki sözü açıklık kazanmış oldu. Ancak müneccimler onun bu sözünün imkân harici olduğunu söylemişlerdir." A.y ; Ebû Şâme'nin ay tutulmasıyla ilgil verdiği bu tarihi bilgiye değinen bir araştırmada, 16 cemaziyelahirde geç saatlerinde böylesi bir ay tutulmasının mümkün olmadığı yapılan hesaplamalara göre, 13, 14 veya 15 Cemaziyelahir'de kısmı bir ay tutlması olduğu, Ebû Şâme'nin bahsettiği enlem ve boylamlarda bunun 14 cemaziyelahirde şafak vaktine yakın bir saatte- Ebu Şâme'nin bahsettiği gibi gecenin başlangıcında değil- oluştuğunu belirtmektedir. Bkz Said. S. Said, Richard Stephenson, Wafiq

Bu hâdisenin olduğu yıl içerisinde bir başka tabiat olayıyla da Bağdat'ın sular altında kalmasıdır. Olayı, bu ateş hâdisesiyle ilişkili olarak anlatan Ebû Şâme, "Medine-i Münevvere'de ikamet eden Faşan oğullarından birinin konuyla ilgili olarak yazdığı mektubunda da şöyle denilmektedir: 'Cemaziyelahir ayında Irak'tan bir kaç kişi yanımıza geldiler. Bağdat'ın sular altında kaldığını söylediler. Bu yüzden birçok insanın boğulduğunu, suların şehir ortasındaki hilafet sarayına girdiğini, vezirin konağıyla birlikte 380 evin ve halife mahzeninin yıkıldığını, silah deposundaki bir çok eşyanın telef olduğunu, insanların ölümle yüz yüze geldiklerini, kayıklarla şehrin içine girdiklerini, Bağdat sokaklarında dolaştıklarını bildirdiler. Bize gelince, Medine-i Münevvere'de büyük bir olay meydana geldi. Şöyle ki: Cemaziyelahir ayının üçünde, çarşamba gecesi ve bundan iki gün önce insanlar yıldırım andıran bir ses duydular. Hepsi bu yüzden paniğe kapıldılar. Yataklarından fırladılar. Yüce Allah'a tevbe etmeğe, yalvarıp yakarmağa başladılar. Mescid-i Nebevî'ye sığınıp orada namaz kıldılar. Bunun ardı sıra sabaha kadar aralıklarla peşpeşe sarsıntılar meydana geldi. Çarşamba günü, perşembe günü ve gecesi boyunca bu hal devam etti. Nihayet cuma gecesine varıldı. Cuma sabahı yer kuvvetle sarsıldı. Öyle ki Mescid-i Nebevî'nin minareleri birbirine çarptı. Mescidin tavanında çatlaklar oluştu. İnsanlar, işlemiş oldukları günahlardan ötürü korktular. Bu sarsıntılar nihayet cuma günü öğle vakti durdu. Bunun ardı sıra Harre'de, Kurayza'nın gerisinde, Makaid'de, Sevarikiye yolunda sabahleyin yerden ateş fışkıрмаğa başladı ve etrafı dehşetli bir görünüm aldı..."<sup>926</sup>

Hicri 654 yılındaki bu olayı anlatan bir diğer dönem şahidi, Mısırlı muhadis ve mutasavvıf Ebû Bekr Kutbuddîn Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî(d.614/1218-ö.686/1287)'dir. Hatta onun bu konuda yazdığı meşhur bir de eseri mevcuttur. *Cümelü'l-îcâz fi'l-îcâzi bi nâri'l-Hicâz*<sup>927</sup> adlı eserini bu konuya tahsis ettiği gözükmemektedir. Eser şuanda matbu halde elimizde mevcut değilse de içeriğinden bahseden müellifler mevcuttur.<sup>928</sup> Son dönem alimlerimizden *Tecrid-i Sarih*

---

Rada, "Records of Lunar Eclipses in Arabic Chronicles," Bulletin of School Oriental and African Studies, v.60/1(1997), s.29.

<sup>926</sup> Ebû Şâme, *Zeyl*, 192. Krş İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII,189-190.

<sup>927</sup> Kutbuddîn Kastallânî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki bilgi için bkz. *TDV. İslam Ansiklopedisi*, ilgili madde, c. XXIV, s. 584.

<sup>928</sup> Örneğin ileriki sayfalarda yer alan Buhârî şarihi Ebu'l-Abbâs el-Kastallânî(ö.923) memleketlisi alimden nakilde bulunmayı ihmal etmemiştir. Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, XV, 65.

*Muhtasari*'nı tercüme ve şerh eden Kâmil Miras, Buhârî'de ilgili hadisi izâh ederken Kutbuddîn Kastallânî'nin bu eserinden bahserek ondan iktibaslarda bulunmuştur. Üç farklı bölgenin aliminden olayı naklederken - Kurtubî, Nevevî ve Kutbuddîn Kastallânî- onun bu eserinden özetle; sadece volkanik indifâın ne zaman zuhur ettiğine dair söylediklerine değinir.<sup>929</sup>

Tüm bu hâdiseler gerçekleşirken konuyla ilgili bir çok rivayet formundan bundan önceki sayfalarda sunduğumuz hadislerden sadece birisi ön plan çıkmaktadır. Bu, S1 formlu rivayetlerimiz arasında yer alan, *Sahihayn* rivayetine yapılan göndermedir.

Tüm bu veriler ışığında hicri 654 senesinin Cemâdiyelahir ayının üçünde Çarşamba gününden itibaren başlayan bir volkanik patlamanın Medine civarında meydana geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Yedinci asrın ikinci yarısında meydana gelen bu volkanik patlama başta Medine olmak üzere İslam coğrafyasındaki bir çok kimseyi etkilemiş ve böylesi büyük bir tabiat olayı, konu edindiğimiz hadisin bir tecellesi olarak büyük kabul görmüştür. Yukarıdaki sayfalarda kendi eserlerinden bizzat olayın vuku bulduğu tarihlerde yaşayan alimlerden yaptığımız nakillerde de bu durum açık bir şekilde görülmektedir.

Daha sonraki dönemlerde ilgili rivayetimizi şerh eden hiçbir alim, bu olayı bu hadisten ayrı bir şekilde düşünemeyip, bunu peygamberin bir mucizesi ve onun nübüvvetinin hakikatliliğinin bir emaresi olarak görmüşlerdir.

Hicri yedinci asrın ikinci yarısı İslam dünyası için oldukça dramatik olayların yaşandığı bir dönemdir. İslam coğrafyası Doğudan gelen Moğol istilasının altına girmekten kurtulamamıştır. Moğol hükümdarı Hulâgû, yukarıda naklettiğimiz Medîne'de ateşin çıkışından ve Bağdat'ın sular altında kalmasından sonraki iki yılda 656/1258 yılında Bağdatı kuşatmış ve Abbasî devletine son vermiştir.<sup>930</sup> İslam kültürü ve kitabıyatı açısından oldukça önemli hadiselerin olduğu bu dönemde eskatolojik/apokalitik rivayetlerin yeniden yorumlanmasında, İslam aleminin içine düştüğü bu zor dönemde toplumsal algılamada ve yapılacak vurgularda değişimin

<sup>929</sup> Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasari Tecdî-i Sarîh Tercemesi*, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Hüsniyat basımevi, İstanbul, 1948. c. XII, s.331.

<sup>930</sup> Moğol( İbn Kesîr, Tetâr'ı kullanır) Hulâgû'nun Bağdat'ı ele geçirilişinde yaşananları dair sekizinci asrın bir İslam aliminin gözünden tüm dramatik sahneleriyle görmek için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 200 vd. Ayrıca bkz. J.J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, s. 180-182.

olması kaçınılmaz olabilir. Nitekim hicri yedinci asrın İslam kitabiyatını bu açıdan değerlendirmek müstakıl bir çalışmayı gerektirmektedir.<sup>931</sup>

Bu tarihi olayın bizim rivayetimizi yorumlamada etkisinin olduğunu düşünmekteyiz. Yukarıda ilgili rivayetimize yönelik sunduğumuz bilgilerde dikkati çeken husus, görüşleri yer alan alimlerin İslam dünyasındaki bu çalkantılı dönemi yaşamış olmalarıdır. Hepsinin ölüm tarihleri- bu olaydan 10 ila 20 yıl sonradır- Hulâgû'nun istilasından sonradır ve bu atmosferin içerisinde yazılmış değerlendirmelerdir. Eskatolojik muhtevalı rivayetlerin yorumunda daha keskin ifadeler bu dönemin yorumlarında daha sık görülmektedir. Şimdi bu olayların hemen sonrasındaki dönemde, örnek rivayetimize yönelik değerlendirmelere hadis şerhleri başta olmak üzere diğer literatürlerle beraber bir göz atalım.

Moğol istilasının yarattığı bütün olumsuz şartları yaşayan Hanbeli İbn Teymiyye<sup>932</sup> umulmadık bir şekilde ilgili rivayetimizi çok farklı bir amaçla kullanmaktadır. Ehl-i Kitab'a reddiye ve bazı tartışmalı konulara dair cevap sadedinde yazdığı *el-Cevâbu's-Sahîh limen beddele dîne'l-Mesîh* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in peygamberliğini tasdik sadedinde gösterdiği mucizeler kapsamında istikbale dair verdiği haberlerin gerçekleştiğini göstermek için kullandığı bir çok rivayetin yanı sıra ilgili rivayetimizi de kullanır.

İbn Teymiyye'nin ilgili rivayeti ele alış biçimi ve yorumlayışı şu şekildedir: " (Rasûlullah) zuhurundan 600 seneden daha önce, olacak şeyler hakkında haber vermiştir. Mesela '*Hicaz bölgesinden bir ateş çıktıkta Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatıncaya kadar kıyamet kopmaz*' sözü buna örnektir. Bu ateş 655<sup>933</sup> yılında Hicaz bölgesinde zuhur etmiştir. Bu ateş taşları yakmış; ancak etleri pişirmemiştir. Busrâ ehli bu eteşten çıkan ışıktan ötürü develerin boyunlarını (*A'nâku'l-Cimâl*) görmüştür. Bu ateş bundan sonra olacak olanlar için bir uyarıcı niteliğindedir.

<sup>931</sup> Hadis tarihinin o dönemdeki seyrini Zehebî'nin *Tezkiratu'l-huffaz*'ı kapsamında kısaca da olsa bu bahsettiğimiz tarzda değişimin izlerini göstermeye çalışan Scott C. Lucas, Hulâgu'nun Bağdatı yağmalamasından sonra ilim merkezinin Suriye'ye doğru kayışını dönemim alimlerinin dağılımına dair verilerle sunar. Bkz. *Constructive Critics*, Brill, 2004,111; özellikle bölüm III, 63-113.

<sup>932</sup> İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemdeki siyasi olayları ve dönemim atmosferini görebilmek için bkz. Salih Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek- İbn Teymiyye Örneği-*, s.17-31

<sup>933</sup> İbn Teymiyye'nin burada zikrettiği tarih, bizim yukarıda detaylı ve tartışmaya mahal vermeyecek şekilde belirttiğimiz 654 tarihinden farklıdır. Hatanın İbn Teymiyye'den kaynaklanması muhtemeldir; nitekim eserinin hiçbir yerinde buna tam bir tarih verememiştir.

656 senesinde kuffârların meliki Hulâgu Bağdat'a girdi ve orda meşhur büyük katliyamını yaptı..."<sup>934</sup>

İbn Teymiyye aynı rivayeti bu eserinin birkaç yerinde daha kullanır. Yine a'lâmu'n-Nubuvve'den olmak üzere Peygamberin gelecekte haber verdiğine dair haberleri sıralarken, "...vuku bulacak olaylardan haber vermektedir. Türklerle savaşınca kadar kıyametin kopmayacağını, Hicaz bölgesinden bir ateş çıkıpta Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatıncaya kadar kıyamet kopmayacağını söylemesi gibi. Nitekim bu ateş 655 senesinde çıkmıştır ve insanlar Busrâ'daki develerin boyunların(ın aydınlanmasına) şahit olmuşlardır." şeklinde açıklamalarına devam eder.<sup>935</sup> Eserinin sonunda Peygamberin hadislerinde yer alıp gerçekleşen birçok olayı hadislerle irtibatlandıran İbn Teymiyye örnek rivayetimizin *Sahihayn* versiyonuna atıfla şunları söyler: " *Sahihayn*'da Ebu Hureyre'den gelen rivayette Nebî (a.s) şöyle demektedir: 'Hicaz bölgesinden bir ateş...' bu ateş 650 küsürlü yıllarda çıkmıştır. İnsanlar bu ateşi ve Busrâ aydınlandığında develerin boyunlarını görmüşlerdir. Ateş, taşları yakmış; ancak eti pişirmemiştir."<sup>936</sup>

İbn Teymiyye'nin kıyamete yakın olacak hadiselerle dair eskatolojik rivayetleri tarihdeki olan bir çok olayla özdeşleştirerek sunmaya çalışmasını, içinde bulunduğu sosyal ve siyasal yapının karmaşasıyla açıklamak mümkün olsa da, tek açıklama tarzı bu değildir. Peygamberin istikbale yönelik mucize olarak zikrettiği bir çok rivayet İslam literatüründe muteber kaynaklar statüsünü kazanmış Buhârî ve Muslim gibi otoriter kaynaklara duyduğu güven ve içindeki mevcut haberlerin doğruluğuna olan inancıyla da açıklanabilir.<sup>937</sup>

İbn Teymiyye'nin çağdaşı tarihçi el-Yunûnî(ö.726/1325)'nin<sup>938</sup> Sıbt İbnu'l-Cevzî'nin *Mirâtu'z-Zemân*'ına yazdığı *Zeyl*'de 654 tarihi olaylarıyla başlar. Tatar(Moğol) Hükümdar Hulâgû'nun topraklarını genişletmesinden, ordusunun Azerbeycan'a kadar gelip Şam'a yöneldiğinden bahsederken, bunun yanı sıra Medine'deki Peygamber mescidinin yanması, Bağdat'ın sel baskınına maruz kalması

---

<sup>934</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Sahih*, (Dâru'l-Âsime: Riyad, 1414, 6 cilt), III, 162-163.

<sup>935</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Sahih*, V, 420.

<sup>936</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Sahih*, VI, 89.

<sup>937</sup> İbn Teymiyye'nin hadisçiliği ve hadislere yaklaşımıyla ilgili olarak yapılmış doktora çalışmasının kitaplaştırılmış haline bakılabilir. Salih Özer, a.g.e, 97-193.

<sup>938</sup> Bu Yûnîni'yi Buhârî'nin *Sahih*'ini hicri VII. asırda edisyon eden hadisçi Yûnîni (ö.672) ile karıştırmamak gerekir.

ve Ay tutulması gibi 654 tarihinde gerçekleşen olayları sıralar. Yine bekleneceği üzere en önemli hadise ve en çok yer işgal eden olay Medîne'den bir ateşin çıkmasıdır. Umulacağı üzere Ebû Şâme anlatımların temel figürü olarak gözükmektedir. Gerçi Yûnînî onun adını fazla zikretmeden olayları gelen mektuplar şeklinde aktarmaya çalışmaktadır. Aslında bu yıldaki hadiseler, Müslüman ilim erbabı tarafından bundan sonra olacakların alametleri/habercisiymiş gibi algılanmıştır. Yûnînî, bu ateşin ortaya çıkmasını ve Peygamber mescidinin yanmasını (kıyamet)alametler cümlesinden görür وعلى ما وقع من تلك النار الخارجة وحريق المسجد من جملة الآيات ve bunla ilgili Ebû Şâme'nin yazdığı şu şiiri nakleder:

بعد ست من المثين وخمسين ... لدى أربع جرى في العام.  
نار ارض الحجاز مع حرق المسجد ... معه تغريق دار السلام.  
ثم أخذ التتار بغداد في أو ... ل عام من بعد ذاك بعام.  
لم يعن أهلها والكفر أعوا ... ن عليهم يا ضيعة الإسلام.  
وانقضت دولة الخلافة منها ... صار مستعصم بغير اعتصام.  
رب سلم وصن وعاف بقايا ال ... مدن يا ذا الجلال والإكرام.  
فحنانا على الحجاز ومصر ... وسلام على بلاد الشام.<sup>939</sup>

Bu şiirde göze çarpan husus, 650'den sonra olan bütün olayların- Hicaz'dan ateş çıkması (rivayete atıfla Hicaz kullanılmış), Medine mescidinin yanması, Dâr'u-Selâm (Bağdat)'in sular altında kalması, Tatarların(Moğolların) Bağdat'ı alması, Hilafet devletinin yok olması- bir Müslüman alim üzerindeki olumsuz etkilerini ve eskatoljik bir beklenti içerisinde girmesinin müşahade edilmesidir.

Yûnînî'nin tüm bu anlatımlarında dikkati çeken önemli bir nokta, ilgili rivayetimiz olan Hicaz'dan çıkacak ateşin Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatcağından bahseden *Sahîhayn* hadisine veya herhangi bir rivayete atıfta bulunmamasıdır. Bu yönüyle dönemin alimlerinden farklılaşmaktadır. Yûnînî'nin bu olayla örnek hadisimizi ilişkindirmemesi, bu rivayetin bu örnekle ilişkisini doğrudan kurmadığı şeklinde anlamak mümkünse de, farklı nedenlerden dolayı rivayeti burada kullanmayı ihmal etmiş veya işlemeyi unutmuş da olabilir.

<sup>939</sup> Yûnînî, *Zeylu Mir'âti'z-Zemân*, I, 4-10.



Bir diğ er hicri sekizinci asrın büyük muhaddisi ve tarihçisi ez-Zehebî( .748/1347) de ilgili rivayeti 654 senesinde Medine'de çıkan ate le ilişkilendirerek anlatanlardandır. Olayın muasır  Eb    ame el-Makdisî'den yapt ı nakillerle hadiseyi anlatan ve yer yer kendi açıklamalarına da yer verdiği kronolojik bir tarihi sıra takip ederek telif ettiği *Târihu'l- sl m* adlı eserinde konuyu ele alır. Eb    ame'den yukarıdaki yapt ı ımız alıntılardan bazılarını zikrettikten sonra, Zehebî " ben derim ki: Bu ateş olayıyla ilgili anlatılanlar mütevatirdir. Bu, Mustafa (s.a.v)'ın ;'Hicaz bölgesinden bir ateş  ıkıpta Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatıncaya kadar kıyamet kopmaz' diye haber verdiği şeydir. Busrâ'da yaşayan kimselerden anlatılan ve başka anlatımlardan bu ateşin ı ı ından develerin boyunlarının aydınland ı nakledilmiştir."  eklindeki yorumuyla anlatılanları örnek rivayetimizin bir tecellisi olarak sunar.<sup>940</sup>

Zehebî'den bir yıl sonra vefat eden  ih buddin Ahmed b. Yahya el-Umer  ( .749/1348) *Mes liku'l-Ebsâr f  Mem liki'l-Ems r* adlı eserinde diğer anlatımlardan farklı olarak Medîne civarında ateşin çıkışını hicri 655 olayları arasında zikreder. Oldukça kısa bir şekilde olaya değinen el-Umer  hadisenin tarihiyle ilgili ay, gün zikretmeden biraz da tereddütlü bir şekilde; "bu senede veya bundan öncesinde Rasulullah(s.a.v)'ın Medîne'sinin yakınlarında Harre'de bir ateş  ıkt . Onun geceleri de ortal ı ı aydınlatan kuvvetli bir ı ı ı vardı ve çok uzak mesafeden görünüyordu. Muhtemelen Peygamber'in kıyamet alameti olarak zikrettiği: ' *N run tezharu bi'l-Hicâz tud u minh  A'n ku'l-  bili bi Busrâ*/Hicazdan bir ateş zuhur edecek Busrâ'daki develerin boyunları aydınlanacak' rivayeti bu olaydır."<sup>941</sup> G r ld  u  üzere ilgili rivayetimizin kaynaklarda hiç yer almayan bir lafız ve formla zikrederek hadiseyle ili kilendirmekte, ancak *muhtemelen* demek suretiyle diğer alimlerde gördüğümüz kesin bir uslubu benimsememektedir. Nitekim olayın bu anlatımından başka hiçbir detaya girmemektedir.

Hicri 749'da vefat eden ed b ve tarihçi Omer b. el-Muzaffer  bnu'l-Verdî ( .749/1348)'nin *Târihu  bnu'l-Verdî*'sinde 654 yılı olayları arasında meşhur Medîne'den ateşin çıkması hadisesi anlatılmaktadır. Ancak onun anlatımı diğer kaynaklarda yer alanlara oranla daha kısa olup, o yıl içinde cereyan eden 10 olaydan

<sup>940</sup> Zehebî, *Târihu'l- sl m*, 651-660 yıllarını anlatan cilt, s. 22. (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî: Beyrut, 1999/1419; thk: Ömer Abdusselâm Tedmur, eserin tahkik isi maalesef esere cilt sayısını belirten bir numaralandırma kullanmamıştır.)

<sup>941</sup> Umer , *Mes liku'l-Ebsâr*, (el-Mecmeu's-Sakafî: Ebu Dab , 2004/1425), XXVII, 365-366.

biri olarak anlatılmaktadır. Olayın detaylı anlatımından ziyade edebî yönünün ağırlığından olsa gerek hadiseyi manzumeye döken Seyfeddin Omer b. Kazl'ın peygambere yönelik inşadına yer verir. Olayı anlatımına gelince:" (bu senede) *Harre*'de Peygamber'in şehrinin yakınlarında bir ateş zuhur etti. Geceleyin çok uzak mesafeden bile ışık saçıyordu. Muhtemelen(*leallehâ*) bu Peygamber'in zikrettiği kıyamet alametlerinden biridir. Nitekim o şöyle demişti: 'Hicaz'dan Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacak bir ateş zuhur edecek.' Ben derim ki, Işığının şiddetine ve büyüklüğüne rağmen yakıcı değildi. Bu ateş günlerce devam etti ve bu ateşle ilgili anlatılanlar tevatür derecesine ulaştı."<sup>942</sup>

Hicri sekizinci asrın bir diğer alimi ve aynı zamanda az önce yorumu geçen Zehebî'nin talebesi İbn Kesîr (ö.774/1372) de meşhur tarih kitabı *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'de ve *en-Nihâye fî'l-Fiten ve'l-Melâhim* adlı eserinde rivayetimizle bu tarihi olayı ilişkilendirerek anlatır. Onun'da temel başvuru kaynakları arasında Ebû Şâme el-Makdisî ve İbn Sâî (ö.674/1275)'in *el-Câmiu'l-Muhtasar fî Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer* adlı eseridir.

654 yılına dair olayları çoğunlukla Ebû Şâme'nin anlatımlarına dayanarak aktarmaya çalışan İbn Kesîr, tüm bu anlatımların ardından: "Bu ateşle ilgili olarak nakledilen *Sahîhayn*'da Zuhrî→Sa'îd ibnu'l-Museyyeb→Ebû Hureyre'le isnadlı rivayettir ki Rasûlullah söyle buyurmuştur.' '*Hicaz bölgesinden bir ateş çıkıpta Busra'daki develerin boyunlarını aydınlatıncaya kadar kıyamet kopmaz.*' Bu Buhârî'nin lafzıdır. Bu sene, zikrettiğimiz gibi (hicri) 654 senesinde hadisteki bu durum vâki olmuştur."<sup>943</sup>

İlgili rivayetimizde yer alan Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanmasına gelince yedinci hicri asırda bu ifadenin nasıl somut bir şekilde anlaşıldığına dair ifadeleri de anlatımların içinde görmekteyiz. İbn Kesîr, Dimeşk( Şâm)'daki Kadı Sadreddin Ali b. Ebu'l-Kâsım et-Temîmî el-Hanefî ile bazı günlerde yaptığı müzakerelerde kendisine şunu haber verdiğini nakleder: "Arabilerden bir kimse babama mezkur hadiseyi anlatırken şu sözleri sarf ettiğini işittim: ' O gecelerde biz

<sup>942</sup> İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, (el-Matbaatu'l-Haydariyye: Necef, 1976/1389, 2 cilt), II, 278.

<sup>943</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII,191.

Busrâ'da iken Hicaz diyarında ortaya çıkan ateşin ışığında develerin boyunlarını görürdük.' "<sup>944</sup>

İbn Kesir bu olayı anlatan Kadı Sadreddin'in hicri 642/1244 yılında doğduğunu, babası ve dedelerinin Busrâ'da Hanefilerin müderrisi olduğunu, ateşin çıktığı esnadaki yaşının 12 olduğu ve bu yaşta bir kimsenin duyduğu bir şeyi sağlam bir şekilde nakledebileceğine işaret etmeden geçemez.<sup>945</sup> Aslında bu tür nakilleri peygamber hadisinin tüm unsurlarının gerçekleştiğini göstermeye yönelik bir çaba olarak anlamak da mümkündür.

İbn Kesîr, 654 yılının olaylarını anlatırken bir kaç küçük hadise dışında nerdeyse bu yıla ait olayları Hicaz'dan çıkan bu ateşe (volkanik patlama) inhisar ederek, başta Ebû Şâme el-Makdisî olmak üzere dönemin alimlerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>946</sup> İbn Kesîr bir başka eseri olan ve *el-Fiten ve'l-Melâhim*'inde ilgili rivayetimizi yine ele alır. Burada Peygamberin gerçekleşeceğini haber verdiği ve halı hazırda gerçekleşmiş olan haber/rivayetler kapsamında zikreder. Buhârî ve Muslim'deki rivayetin senedleriyle birlikte sunumundan sonra, bu rivayetin gerçekleştiğini gösteren Ebû Şâme anlatımlarına yer verir. Buradaki anlatımı *el-Bidâye*'ye göre daha kısadır.<sup>947</sup>

Sekizinci asırda yaşamış bir başka alim es-Subkî (ö.771/1369)'de meşhur eseri *Tabâkatu's-Şâfiyye* adlı eserinde çok kısa da olsa, 654 olayları arasında değinmektedir. Kendisinden önce hiçbir alime atıf yapmaksızın olayı kısa bir paragrafla anlattıktan sonra ilgili rivayetimizi belirterek, Peygamberin bu ateşi haber verdiğine ve rivayetin son kısmındaki geceleyin Busrâ'daki develerinin boyunlarının görüldüğünü dair bir habere atıfla anlatımını bitirir.<sup>948</sup>

Muasır bir başka tarihçi Ebû Muhammed el-Yâfi'î el-Yemenî (ö.768/1366), *Mir'âtu'l-Cinân* adlı eserinde hicri 654 yılı olayını şu şekilde ele alır: " Bu sene içerisinde Medine-i Nubuvve'den bir ateş ortaya çıktı. Bu yüceler yücesi Allah'ın

<sup>944</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII,191. İbn Kesîr'in bu hacimli eseri Türkçe'ye *Büyük İslam Tarihi* ismiyle çevrilmiştir.(Çağrı yayınları: İstanbul, 1995, 15 cilt). Eserin mütercimi Buhârî ve Muslim metinlerindeki ibareler de dahil tüm Busrâ kelimelerini, Basra şeklinde tercüme etmiştir. Örnekler için bkz. İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi*(çev:Mehmet Keskin), XII, 345, 350, 351

<sup>945</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII,191-192.

<sup>946</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 187-193.

<sup>947</sup> İbn Kesîr, *en-Nihâye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim*, I, 6.

<sup>948</sup> Subkî, *Tabâkatu's-Şâfiyye*, VIII, 153.

mucizelerindendir. Ateşin büyüklüğüne ve ışığının şiddetine rağmen, bu ateşte yakıcılık(*harre*) yoktu. Bu ateş Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatıyor ve böylece Peygamber(s.a.v)'in sahih hadisinde haber verildiği üzere bir ayet ve mucize gerçekleşiyordu." Hicaz'dan bir ateş çıkacak(burada *hatta tehruce* yerine *hattâ yezharu* fili kullanılmıştır)...." <sup>949</sup>

Devamında çıkan ateşle ilgili gerek bölge gerekse ateşin evsafıyla ilgili bir çok detaya giren, el-Yâfi'î çok rahat bir şekilde hadiseyle hadisi irtibatlandırmış ve dönemin hakim yorumunu yansıtmıştır. <sup>950</sup>

Yukarıda sıralamaya çalıştığımız hicri yedinci ve sekizinci asrın kaynaklarında ilgili rivayetimizin 654 yılındaki Medine civarındaki volkanik patlamayla çok rahatlıkla ilişkilendirildiğini gördük. Adı geçen kaynakların çoğunluğu İslam tarihini kronolojik olarak anlatan *Tarih* kitaplarıydı. Şimdi hadis literatürüne ait şerh kitaplarında ilgili rivayetimizin nasıl ele alındığını, yine kronolojik bir sıra takip ederek göstermeye çalışalım.

Olayı ilk defa, ilgili rivayetimizle ilişkilendiren hadis şarihi -elimizdeki mevcut eserler kapsamında- görüldüğü kadarıyla Muhyiddîn en-Nevevî (ö.676)'dir. Onun anlatımını önemli kılan hadisenin geçtiği dönemde yaşayıp, olayı canlı şahitlerinden duymasından kaynaklanmaktadır. Muslim'in *Sahîh*'ine yazdığı şerhde konuya değinen Nevevî, ilgili rivayetin geçtiği hadisde sadece hadisin gramatik tahlilini yapmakta, asıl konuya birkaç hadis önce şerhettiği meşhur kıyamet saatinden

<sup>949</sup> el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân ve İbretu'l-Yekzân*, (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî: Kahire, 1977, IV cilt) IV, 131-132.

<sup>950</sup> Medîne civarında çıkan ateşle ilgili anlatımları hicri dokuzuncu asrın bir çok tarih kitabında da görmek mümkündür. Bunlara örnek olarak şu eserlerde bakılabilir. Ebu'l-Abbâs el-Makrizî'nin (ö.845) *es-Sulûk li ma'rifeti duveli'l-muluk*, (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye: Beyrut, 1997/1418, 8 cilt), I, 489, Makrizî burada olayları sunarken, bazı tarihlerde birkaç günlük oynama yapmaktadır. Mesela, ateşin başlangıcını Cemaiyelahirinin 5. günü olarak belirtir. Anlatımlarda yine Ebû Şâme'nin anlatımları esas olsa da ilgili rivayetimizi bu olayların anlatırken hiç zikretmez. Bedruddin el-Aynî'nin (ö.855), *Ikdu'l-Cum'ân fî Târihi ehli'z-zamân*, (Merkezu tahkîki't-turâs: Mısır, 1987/1407), I, 122-130; Celâluddîn es-Suyûtî (ö.910), *Târihu'l-Hulefâ*, (Matbaatu's-Saâde:Mısır, 1952/1371), s.401. Yine Osmanlı tarihçisi Kâdî el-Huseyin b. Muhammed ed-Diyârbekrî (ö.990/1582)'nin meşhur tarih kitabı *el-Hamîs fî Ahvâli Enfusi'l-Nefîs*(Matbaat-ı Osmân, Mısır, 1302, 2 cilt)'de ilgili rivayetimiz oldukça geniş bir şekilde yer almakta, bunu kıyamete doğru Hicaz'dan çıkacak *Sahîhayn* rivayetindeki Peygamber inzârının büyük bir mucizeyle tecellisi olarak görmektedir. Bkz.II, 415-419.

önceki on alametin zikredildiği Huzeyfe b. el-Esîd hadisinde değinmektedir. Kâdî İyâz'ın yukarıda değindiğimiz Muslim şerhindeki çıkacak ateşlerle ilgili söylediklerini- Yemen'den çıkıp Hicâz'da daha büyüyerek gelişecek tek bir ateşin olacağı- zikrettikten hemen sonra konuyu Hicaz'dan çıkacak ateşe getirir ve şunları söyler:" Bilakis bu (Hicaz'dan çıkan ateş) müstakil kıyamet alametlerinden biridir. Zamanımızda Medine'de 654 senesinde bu ateş çıkmıştır. *Harre* arkasından doğu Medine tarafından çıkan gerçekten çok büyük bir ateşti. Tüm Şam'ın ve sair beldelerin indinde bu bilgi/malumat tevatür derecesine ulaşmıştır. Medine ehlinde orada bulunanlar bunu bana haber verdi."<sup>951</sup>

Sekizinci asrın Buhârî şarihlerinden Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî (ö.768/1366) ise ilişkilendirilen olaydan bir asır sonra rivayeti şerh ederken, Buhârî'deki *Hurûcu'n-Nâr* (ateşin çıkışı) babında, gramatik açıdan *tudû a'nâku'l-ibîl* ifadesini kısaca tahlil etmekte, Busrâ'nın Şam'da maruf bir şehir ve Havrân şehri olduğunu belirtir. Rivayetle ilgi yorumu ise sadece Nevevî'den yaptığı; "Zamanımızda 650'li senelerde (*sene kezâ ve hamsîne ve sittemie*) Medîne'den böyle bir ateş çıktı. Doğu Medine tarafında ve Harre'nin arakasında yer alan büyük bir ateşti. Bu bilgiye dair gelenler Şam ehli indinde mütevatirdir." şeklinde kısa bir atıftır ve Kirmânî rivayete dair bunun dışında herhangi bir yorum getirmez.<sup>952</sup>

Kirmânî'den bir asır, zikri geçen olaydan iki asır sonra ilgili rivayete dair yorumlarına müracaat edeceğimiz bir diğer Buhârî şarihi İbn Hacer el-Askallânî (ö.852/1448)'dir. Meşhur eseri *Fethu'l-Bârî*'de teferruatlı yorumlarıyla dikkat çeken İbn Hacer, öncelikle yukarıda zikrettiğimiz Kurtubî ve Ebû Şâme el-Makdisî'den Medîne'den çıkan ateşle ilgili olayları özet bir şekilde anlatırken, Nevevî'nin bu olaya dair anlatılanların mütevatir olduğuna dair ifadesini eklemeyi ihmal etmez.<sup>953</sup>

İbn Hacer, ilgili hadiseleri sunduktan sonra yaptığı birkaç yorumla olaya başka bir boyut getirir. Mezkur hadisenin üzerinden iki asır geçtikten sonra yapılan bu yorum, olayın cereyan ettiği dönemdekilerin yaptığı yorumlardan farklılaşmaktadır. İbn Hacer insanları mahşere doğru toplayacak ateşin<sup>954</sup> başka bir ateş olduğuna işaret

<sup>951</sup> Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*, XVIII, 235-236.

<sup>952</sup> Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhârî*, XXIV, 182.

<sup>953</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 98-99.

<sup>954</sup> Bu babın başındaki , Kıyamet alametlerinden ilkinin insanları doğudan batıya doğru sürükleyecek bir ateş olduğuna dair Enes rivayetini kasederek ki bu rivayeti İbn Hacer, Bâbu'l-Hicre'de ele almaktadır.

ettikten sonra, ilginç bir şekilde Hicaz beldelerinde Cahiliye döneminde de Medine civarında benzer ateşlerin Hâlid b. Sinân el-Absî zamanında çıktığına işaret eder. Cahiliye dönemindeki kıssayı küçük göndermelerle anlatırken, bu ateşinde Harre bölgesindeki bir dağın yarılmasıyla ortaya çıktığını belirtir.<sup>955</sup>

Bu hadiste zikredilen ateşin Kurtubî ve diğerlerinin anlattığı Medîne yakınlarında çıkan yukarıdaki sayfalarda zikredilen hadis (örnek rivayetimizdeki) olduğunu söyleyen İbn Hacer, Buhârî'de çeşitli bablarda geçen ve ta'likan da bu babın başlığında yer alan insanları önünde sürükleyip götürecek olan Enes'den rivayet edilen hadisdeki ateşin başka bir ateş olduğuna işaret eder.<sup>956</sup>

*Tudîu A'nâku'l-İbili bi-Busrâ* ifadesine dair İbnu't-Tîn (ö.611)'in gramatik tahliline yer veren İbn Hacer, ilgili rivayetimize dair ziyadelerin olduğu rivayetler

<sup>955</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XIII, 99, Hâlid b. Sinân zamanında çıkan bu ateşle ilgili İbn Hacer'in kaynağı, Ma'mer b. el-Musennâ'nın *Kitâbu'l-Cemâcim*'idir. Bu eser bugün elimizde mevcut olmasa da bu haberi Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Mustedrak* (II,654)'inde zikretmektedir. Hâlid b. Sinân el-Abesî kıssasını daha öncesi bir kaynakta Mu'tezilî tarihçi Tâhir el-Makdisî de *el-Bed'u ve't-tarih*(I, 165)'de anlatır. Hâlid b. Sinân'la ilgili malumat için bkz. TDV. İslam Ansiklopedisi, c.XV, s.288; EL2, v.IV, p. 928. Hâlid b. Sinân'la ilgili anlatılara üçüncü bölümde değinilecektir.

<sup>956</sup> İbn Hacer, Enes b. Mâlik'in Abdullah b. Selâm'dan naklettiği Peygamber hadisinin daha önceki bablarda açıkladığına gönderme yapmaktadır. Onun Bâbu'l-Haşr'da detaylı olarak ele aldığı, "*evvelu eşrâti's-Saat nârun tehşeru'n-nâs mine'l-meşriki ile'l-mağrib.*" hadisinde söyledikleri yukarıda rivayetimiz içinde ufuk açıcı yaklaşımlar barındırmaktadır. Bu hadis uzun formatıyla içinde başka unsurları da barındırarak *60Kitâbu'l-Enbiyâ*, *1Bâbu halku Adem*'de, *63Kitâbu'l-Menâkıb*, bab 51'de yer almaktadır. Ancak İbn Hacer, *81Kitâbu'r-Rikâk*, *45Bâbu'l-Haşr*'in şerhinin girişinde (zikredilen rivayet burada yer almasa da) Kurtubî'den bir alıntıyla, haşrı önce ikiye sonra da her ikisini de ikiye ayırarak toplamda dörde ayırır. Bu haşrıların ikisi bu dünyada ikisinde ahirette olacaktır. Bunlara dair örnekleri ve rivayetleri zikrederken( burada Muslim'de yer alan on alametin çıkacağı hadise, İbn Ömer'den gelen kıyamet gününden önce Hadramevt'ten bir ateş çıkıp insanları önünde sürüklemeye kadar hadisine diğer kaynaklardan atıflarla değinir.) konuyu, yukarıda geçen Enes'in Abdullah b. Selâm'dan naklettiği *evvelu eşrâtu's-Saat nârun* rivayetine getirir ve şu yorumu yapar: "... Bu fitnelerin daima doğudan başlayacağını – Kitabu'l-fiten'de de bu ele alınacaktır- teyid etmektedir. Mağrib(batı)da son bulmasının nedenine gelince, Şam'ın doğuya nispetle Batı olmasıdır. Enes'in hadisindeki ateşin ortaya çıkacak büyük belalı fitnelerin yayılmasından kinaye olarak tıpkı ateşin tutuşması anlamında kullanılması muhtemeldir. Onun başlangıcı doğudan olup, birçok şeyi harap ederek insanları Doğu yönünden Şam'a Mısır'a doğru, ki her ikisinde batıdadır, toplamıştır. Tıpkı Moğol Cengiz Han zamanındaki gelişlerine şahid olduğu gibi..." *Fethu'l-Bâri*, XI, 378-379.

kapsamında İbn Adiyy'in *el-Kâmil*'indeki<sup>957</sup> (bizim S3 kanallı rivayetlerimiz) Ömer ibnu'l-Hattâb rivayetini, başka kaynaklardaki yerlerine atıfla göstererek, bu rivayette geçen ateşin yedinci yüzyılda ortaya çıkan mezkur ateşle aynı olduğunu söyler. Yine Taberânî'deki (bizim S6 kanallı rivayetimiz) Huzeyfe b. el-Esîd rivayetinin sonundaki: لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من رومان أو ركوبة يضيء منها أعناق الإبل بصرى metne işaret ederek, buradaki Rukûbe'nin Peygamber'in Tebuk gazvesine giderken uğradığı Şam'a giden Medine yolundaki geçmesi zor bir dağ yolunun; Rûmân'ın ise Medîne'deki Rûme kuyusunun kasdedilmiş olabileceğine işaret eder.<sup>958</sup>

İbn Hacer, 654'deki volkanik patlamayı örnek rivayetimizle ilişkilendirmeyi kendisinden önceki alimlere ait atıflarla göstermeye çalışsa da Cahiliye döneminde de bu tür ateşin çıktığına dair habere atıfta bulunup kısaca nakletmesi olayın üzerinden 200 yıl geçtikten sonra, daha makul bir yorumu arama çabası olarak görülebilir. Nitekim ateşle ilgili yaptığı başka değerlendirmelerde bunu kinaye şeklinde anlamanın da mümkün olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Ancak her halukarda Hicaz'dan çıkacak ateşin Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacağına dair kendisinden önceki alimlerin ilişkilendirdiği olaydan farklı bir yorumlamaya gitmemiştir. Bu rivayetle ilgili kendisinin zaten açık bir yorumu da mevcut değildir.

İbn Hacer'in muasırı bir diğer Buhârî şarihi Bedruddin el-Aynî(ö.855)'de ilgili rivayetimizi şerh etmiştir. Ancak oldukça dikkat çekici şekilde İbn Hacer'de yer aldığı şekliyle önce Kurtubî, daha sonra Nevevî'nin ateşin çıktığına dair bilginin tevatür oluşu, sonra Ebû Şâme el-Makdisî'nin *Zeylu'r-Ravdateyn*'inden aynı uzunlukta ve aynı özet biçimde alıntılar.<sup>959</sup> Aynî daha sonraki sayfalarında İbn Hacer gibi ayrıntıya değinmez. Cahiliyede Hâlid b. Sinân zamanında çıkan ateşten ve diğer kaynaklarda yer alan benzer rivayetlere de değinmez. Aynî'nin kendi değerlendirmelerini yaptığı nakillerde görmek mümkün değildir. Değerlendirmesinin sonuna *Tudîu A'nâku'l-İbili bi Busrâ* ifadesinin gramatik ve geçen Busrâ'nın neresi olduğuna dair tahlilini yapar.<sup>960</sup>

<sup>957</sup> İbn Adiyy, *el-Kâmil fî duâfâi'r-ricâl*, V, 62.

<sup>958</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XII, 99-100.

<sup>959</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XXIV, 212-213.

<sup>960</sup> Aslında Aynî, şerh ettiği bu rivayete dair daha geniş bilgiyi, tarihe dair bir başka eserinde uzun uzadıya ele almıştır. Temel kaynak olarak Ebû Şâme'yi kullanan Aynî, İbn Kesîr'den de alıntılar yapmıştır. Ancak görünen o ki, şerhinde kullandığı Kurtubî'den burada herhangi bir alıntı

İlgili rivayetimizle ilişkilendirilen olaydan 300 yıla yakın bir süre sonra yazılan bir başka Buhârî şerhi Ebu'l-Abbâs el-Kastallânî (ö.923)'nin *İrşâdu's-Sârî* adlı eserinde, diğer kaynaklarda göremediğimiz oldukça farklı bir yorumla karşılaşmaktayız. İlk önce metnin gramatik tahlilini ve Busrâ'nın neresi olduğunu belirten Kastallânî, daha sonra İbn Adiyy'in *Kâmil*'indeki yukarıda yer alan rivayeti zikrederek, İbn Hacer'in belirttiği şekliyle bunun hicri yedinci asırdaki rivayetle mutabık olduğuna işaret eder. el-Kutbuddîn el-Kastallânî (ö.686/1287)'nin mezkur ateşle ilgilili yazdığı kitabı *Cumelu'l-Îcâz fi'l-Îcâz bi nâri'l-Hicâz*'dan olayla ilgili tarihi bilgileri aktarır. Kastallânî daha sonra sırasıyla hâdisenin muasırları Kurtubî ve Ebû Şâme'den nakillerle olayı daha detaylı anlatır.<sup>961</sup>

Tüm bu anlatımları aktardıktan sonra Kastallânî rivayeti şu şekilde değerlendirir: " Hadis'te zikri geçen ateş konusunda üç nokta yer almaktadır. Bir, ateşin Hicâz'dan çıkması, iki; onun ateşle dolu bir vadiden akması ki bu ikisi meydana gelmiştir. Üçüncüsüne gelince, yani Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanması, eğer bunla ilgili gelen haberler doğru ise emareler doğrudur ve alametler tamamlanmıştır. Ancak bunla ilgili anlatılanlar sabit değilse, Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanmasının mübalağa olduğuna hamledilir. Arap dilinde bu tür bir kullanım caiz olduğu gibi, Belagat ilminin teşbih babında çokça kullanılmakta olup, Araplar da dilin i'cazının gerektirdiği yerlerde mecaz kullanmaktadırlar. Buna göre bu ifadeyle kasıt, büyüklüğünü tazim, mekanına ilişkin övgü ve patlamasından sakındırmadır. Bu da aktarılan rivayete göre ortaya çıkmıştır. Nitekim rivayette ravi bunu Teymâ ve Busrâ'dan uzaklığına rağmen aynen Medine'deki gibi görmüştür. Bu durumda bununla murad belirlenmiş, şek ve inat ortadan kalmıştır. İnsanları mahşere sürececek ateş ise başka bir ateştir." <sup>962</sup>

Hicri 654 yılına dair tarih kitaplarında ve hadis şerhlerinde onuncu asrın başlarına kadar olan anlatımlar bu şekildedir. İlgili rivayetimizin ilk defa

---

yapmamıştır. Bkz. *İkdu'l-Cum'ân fi Târihi Ehli'z-zamân*,(Merkezu tahkîki't-turâs: Mısır, 1987/1407), I, 122-130.

<sup>961</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, XV, 65.

<sup>962</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, XV,66. Onuncu asrın başlarının bir diğer meşhur alimi Suyûtî (ö.911)'de Buhârî'nin *Sahîh*'ine yaptığı şerh olan, *et-Teşvîh şerhu'l-Câmiu's-Sahîh*( Mektebetu'r-Ruşd: Riyad, 1998/1419, 9 cilt)'inde ilgili rivayete dair anlatımda klasikleşen 654 yılında Medîne'de çıkan ateş ve Busrâ'dan da bu ateşin görüldüğüne dair anlatıma yer verir. IX, 4146-4147.



Ma'mer(ö.154)'in *Câmi*'inde gözükmemesinden 750 yıllık bir döneme dair kaynaklardan derlemiş olduğumuz gerek rivayetin müdevven eserlerdeki isnad/metin formlarına ve içeriklerine dair bilgileri, gerekse metnin tarih içerisinde ne şekilde yorumlandığına dair klasik İslam literatürdeki malumatları detaylı bir şekilde sunmaya çalıştık. Bundan sonra yapılması gereken ilgili metnimize dair bu toplamış olduğumuz verileri analiz ederek değerlendirmektir. Bundan sonraki bölümde, bu analizde bize yardımcı olacağını düşündüğümüz Batıdaki rivayetleri tarihlendirmeye ve yorumlamaya yönelik geliştirilen bazı yöntem ve yaklaşımları ele alarak, bunların örnek rivayetimizle ilgili ne gibi açılımlar sunabileceğini ele almaya çalışacağız

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ÖRNEK RİVAYETİN ÇÖZÜMLENMESİNE YÖNELİK YENİ YAKLAŞIMLAR

#### I- Son Dönem İslam Araştırmalarındaki Yeni Yaklaşımların Örnek Rivayetimize Katkıları -Batıda Geliştirilen Yaklaşımlar ve İçeriği-

Son dönem İslam araştırmalarındaki yeni yaklaşımlardan kastımız, gerek genel anlamda İslam kitabiyatında yer alan gerekse özelde konumuz olan hadis alanında giderek ivme kazanan yeni araştırmalarda takip edilen yöntemler ve rivayetleri edebî yönden anlamaya çalışan yaklaşımlardır. Tabi ki bunu yaparken bir araştırmayı ve bunu takip eden seneyi başlangıç almaktan ziyade belirginleşen ve sık sık atıf yapılan bazı çalışma ve yaklaşımları esas almaya çalışacağız. Bu arada Oryantalistik araştırmalarda hadis ile ilgili bugüne kadar yapılmış değerlendirmeleri ele almak gibi bir çaba içine girilmeyecektir.<sup>963</sup>

Son dönemlerde Batıda yapılan araştırmalarda rivayetleri/hadisleri bir şekilde konu alan çalışmalara baktığımızda iki temel ilgi alanı dikkati çekmektedir.

- Rivayetlerin/hadislerin tarihlendirilmesine yönelik yaklaşımlar.
- Rivayetlerin edebî tahlili ve anlaşılmasına yönelik yaklaşımlar.<sup>964</sup>

<sup>963</sup> Bu dediğimiz tarzda bir çalışma için bkz. Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları – Eleştirel Bir İnceleme*- Ankara, 1999.

<sup>964</sup> Her ikisi de Batıda XIX ve XX. yüzyılda gelişen filolojik akımların etkisinde gelişmiş ve İslami literatüre de uygulanan yaklaşım ve metotlardır. İslami literatürün anlaşılmasında yeni gelişen filolojik yaklaşımların ve metotların katkıları müstakil çalışmaları gerektirdiği her fırsatta dile getirilmesi gereken bir husus olarak gözükmektedir. Hadis literatürünün konumunun yeniden değerlendirilmesi zaruretiyle dile getiren Ali Dere, yaklaşımını şu şekilde dile getirmektedir: " Hadis literatürünü, şekil noktasından edebî tenkit/filolojik metot, muhtevanın cereyan eden olaylarla ne ölçüde kesiştiğini belirleme noktasında tarihî tenkit metodu, toplumda icra ettiği fonksiyonu değerlendirebilmek noktasına gelince de, -her ne kadar muasır bazı hadisçiler bir anlam veremeseler de- sosyolojik, psikolojik ve dahi antropolojik öğretilerin verilerinden istifade ederek, bu malzemeyi başlangıçtan günümüze kadar tarihi seyri içerisinde farklı noktalardan yeniden değerlendirmeye tâbi tutacak yaklaşımın "çözümlemeci" yaklaşım olarak isimlendirilebileceğini düşünüyorum." Ali, Dere, "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", (*İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*- Kutludoğum Sempozyumu, 2001), T.D.V.yay, 2003. s.643.

### A- Rivayetlerin/Hadislerin Tarihlendirilmesi:

Oryantalistik hadis araştırmalarını geleneksel hadis tenkidine göre yapılan çalışmalardan ayıran en temel unsurlardan biri, hadis tenkidinin temelde hadis/rivayetin hangi dönemde kayda geçirildiği gibi bir sorunu asla bir problem olarak ele almamasıdır. Aslında bu hadis tenkidi yönteminin teorik yapısı açısından da imkansızdır. Peygambere kadar sağlam bir isnadla gittiği düşünülen rivayet, doğası gereği Peygamber'in ağzından çıkmıştır ve onun tarihlendirilmesi Peygamber zamanıyla eş zamanlıdır. Ancak az sonra da göreceğimiz gibi Batıda yapılan bir çok çalışmada hadislerin/rivayetlerin tarihlendirilmesi çoğunlukla Peygamber sonrası bir döneme tekabül ettirilmeye çalışılmaktadır.

Modern tarih çalışmalarının metodolojik başarılarından biri, tarihî olarak yeniden inşanın (historical reconstruction) vazgeçilmez bir unsuru olan kaynak kritiğidir/source criticism. Kaynak kritiği, bir kaynağın bilgisel içeriğinin doğruluğunu, orijinallini ve güvenilirliğini kontrol ederek, mevcut kaynakları değerlendirmeye çalışır.<sup>965</sup>

Bir çok işlevi yanında kaynak kritiğinin amaçlarından biri de dokümanların tarihlendirilmesidir. Bir kaynağın güvenirliliği bir dereceye kadar belirlendikten sonra sorulacak ilk soru şu olmalıdır: Kaynak, bize bildirilen olaydan zaman ve uzaklık olarak ne kadar mesafededir? Kaynağın bizzat belirlediği menşein, yeri ve zamanı doğru mudur? Bundan dolayı, bir kaynağı tarihlendirmek onun tarihsel kullanılabilirliğini belirlemede ilk adım olarak görülür. Tabi ki bir kaynağı tarihlendirmede kullanılacak metotlar, ilgili kaynağın yapısına da bağlıdır. Tarihlendirme metotları çok çeşitli ve birbirinden farklıdır. Aslında her bir tarihî disiplin kendi metodunu geliştirmiştir. Erken dönem İşlam'ını çalışan bir çok araştırmacı da kendi disiplinine uygun metotları benzer şekilde geliştirmiştir.<sup>966</sup>

Hadislerin tarihlendirilmesi söz konusu olduğunda, bir hadisin iki ana unsuru olan metin ve isnad temel alınmaktadır.<sup>967</sup> Bu açıdan mesele ele alındığında bir hadisi

<sup>965</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", Arabica, 2005, s. 205, Motzki kaynak kritiğiyle ilgili daha fazla bilgi için şu kaynağı önerir: J.G. Droysen, *Historik, Vorlesungen  ber Enzykloadie und Methodologie der Geschichte*, 1972. 98-99.

<sup>966</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 205.

<sup>967</sup> Speight, klasik hadis ilmindeki bir hadisi sadece, isnad ve metin olarak ikiye ayıran tasnife karşılık, edebî analizdeki işlerliğinden dolayı her rivayete ait olan kısa bir girişin yer aldığı bölümü de dikkate

oluşturan bu iki unsur gerek ayrı ayrı gerekse her ikisi birden dikkate alınarak tarihlendirme çabalarına girişilmiştir.<sup>968</sup>

## 1. Metin Temelli Tarihlendirme:

Batıda hadis araştırmalarında bir başlangıç noktası olarak kabul edilen Ignaz Goldziher'in<sup>969</sup> hadislere yönelik kapsamlı araştırmaları kendisinden sonraki bir çok

---

olarak üçlü bir ayrıma gider: 1)İsnad zinciri, 2) Giriş veya 3) Sözün, eylemin veya anlatının yer aldığı metin. Çalışmasında bu giriş bölümlerinin, klasik anlatımda metinden sayılmasına karşılık, müstakil bir ilgiyi gerektirdiğine işaretle konuyu ele alır. Bu giriş bölümlerinde yer alan, "Allah'ın Rasûlü dedi, emretti vb." ifadelerin anlatının şifâhî bölümünü yansıtan unsurlar olduğunu detaylı örneklerle göstermeye çalışır. Bkz. Marston Speight, " Oral Traditions of the Prophet Muhammad: A Formulaic Approach", Oral Tradition. 4/1-2(1989), pp.27-37.

<sup>968</sup> H. Motzki, hadis ilgili çalışmalarda kullanılan mevcut metotları 4 grup altında toplamaktadır. 1) Metinleri kullanan metotlar; 2) Hadislerin gözüktüğü mecmuları esas alan tarihlendirme; 3) isnada dayanan tarihlendirme, 4) Metin ve İsnadı kullanan metotlar. Motzki daha sonra ele alacağını belirttiği 5. metot olarak da "diğer kriterleri kullanan metotlar" adlı bir kategori daha ekler. Biz de çalışmamızın bu bölümünde onun bu kategorileri esas alarak kısaca yaklaşımları sunmaya çalışacağız. Motzki'nin yıllar önce bir konferansta ("Hadith:Text and History", London, March, 1998) sunduğu bu tebliğini 2005'de daha detaylı ve dolgun malzemeye Arabica (LII, Leiden, 2005, s.204-253) yeniden yayınlamıştır. İlk müsveddesi ve bir başka sunumu Hollandaca'da (2001;Nijmegen Katolik Üniversitesi) sunulan bu makalenin hemen hemen aynısı Hollanda da araştırmalarını sürdüren Özcan Hıdır tarafından bu çalışmalara herhangi bir atıf yapılmaksızın tekrar edildi. Bkz. Hadis Tetkikleri Dergisi, 2003, c.1, s.97-114; Ayrıca Hadis tarihlendirme metotları üzerine yapılan müstakil yeni çalışmalar da yapılmıştır. Örneğin bkz. Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005. Bu çalışma da Motzki'nin belirttiği temel tarihlendirme biçimlerini ele alarak incelemektedir. İki bölüm halinde yapılan araştırmada; ilk bölümde Oryantalistlerin isnadın menşei hakkındaki görüşlerini özetler ve Şarkiyatçılık (bu kelimenin de nasıl kullanılacağı çalışma boyunca tam olarak oturmamaktadır. Tezin isminde Oryantalistlerin ismini kullanır) ve tarihlendirme yöntemlerini ele alır (s.6-18). İkinci bölümde bizimde kendisinin sınıflandırmasını esas aldığımız Motzki'ninkini esas alarak hadis tarihlendirme yöntemlerini; 1-hadisi isnadından hareketle tarihlendirme(s.19-44), 2- hadisi metninden hareketle tarihlendirme (s.44-59), 3-hadisi isnad ve metninden hareketle tarihlendirme (s.59-69), 4- hadisi ilk kez geçtiği kaynağa göre tarihlendirme(s.69-77), şeklinde inceler.

<sup>969</sup> Goldziher'in hayatı, eserleri, fikri arka planının hadise yaklaşımına etkisini ele alan Türkçe'de yapılmış bir çalışma için bkz. İbrahim Hatiboğlu, *Oryantalistlerin Gözüyle İslam- Yaklaşımlar ve Örnek Metinler*-(İstanbul, 2003; Editör:Ahmet Yücel) isimli seçkinin içinde s.17-74.

batılı araştırmacı için ilham kaynağı olmuştur. Yaptığı bu çalışma<sup>970</sup> bir batılı ilim adamının sırf hadis üzerine yaptığı ilk temel çalışma olarak görülmektedir.<sup>971</sup>

Çok sıklıkla zikredildiği üzere Goldziher'in hadislerin tarihlendirilmesine yönelik genel yaklaşımı şöyle özetlenmektedir. Kanonik mecmualardaki mevcut malzemenin *çoğu* İslam'ın ilk iki yüzyılındaki dinî, sosyal ve tarihî gelişmelerin bir sonucu ve yansımasıdır.<sup>972</sup> Goldziher özellikle Hz. Peygamber'e ve Sahâbeye atfedilen rivayetlerin çoğunun kaynakların bize bildirdiği dönem için herhangi bir tarihî kaynaklık değeri olabileceğini düşünmemektedir. Motzki, Goldziher'in dediklerinden onun hadislerin genel anlamda tarihlendirilmesi konusunda genel geçer olan bir ifade kullanmadığına, Goldziher'in " tüm hadislerin daha sonraki gelişmelerin bir ürünüdür" demediğine ve buradan da Goldziher bunu açıkça ifade etmese de bazı otantik hadislerin hicri birinci asrın ilk yarısına kadar gidebileceğini düşündüğü anlamının çıkabileceğine işaret eder.<sup>973</sup>

Motzki, Goldziher'in hadisleri tarihlendirmede kullandığı temel argümanların neler olduğu ve hadisin otantikliği konusunda onun değerlendirmesinin ne olduğu sorusunu sorduktan sonra, onun sonuçlarının aslında derlediği sınırlı sayıdaki örneklere dayandığını belirtir.<sup>974</sup> Goldziher'e göre hadis uydurmaya motive eden amiller şu şekilde sıralanabilir.

- 1- İslam'ın oluşum aşamasındaki siyasi kavgalar ve dinî tartışmalar.  
Goldziher diğer bir çok araştırmacı gibi daha seküler Emevî

<sup>970</sup> *Muhammedanische Studien*, Halle, Max Niemeyer, 1889-90, II, 1-274. Biz Goldziher'in bu eserinin İngilizce tercümesine atıflarla istifade etmeye çalışacağız. *Muslim Studies*, çev: C.R.Barber ve S.M., Stern, London, 1971.v.II.

<sup>971</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 206. Ali Dere, Oryantalistik hadis çalışmalarını Goldziher'den öncesinde Alois Sprenger'le başlatır. Bkz. *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, s. 2. Motzki de özellikle isnada dayanarak yapılan tarihlendirmelerin Schacht'a dayandırılmasına yönelik tespitleri dile getirirken 19. yüzyılda bunu halihazırda yapanın Alois Sprenger olduğuna işaret etmeyi ihmal etmese de onun çalışmalarına dair bir değerlendirmeye çalışmasında yer vermez. Bkz. a.g.m, s.219.

<sup>972</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, II, 5.

<sup>973</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 207. Benzer şekilde Herbert Berg de Goldziher'in tüm şüpheli yaklaşımına rağmen hadisleri muhafaza işleminin güvenilirli olduğu ve bazı hadislerin sahih (authentic) olabilmesinin mümkün olduğunu kabul ettiğine işaret etmektedir. *The Development of Exegesis in Early Islam*, 12.

<sup>974</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 207.

Hanedanlığının, daha dindar Müslümanları kendilerine ait bir dini dünya yaratmak ve bunu ilk dört halife ve Peygambere kadar geri yansıtmak için kullandıklarını düşünmektedir. Yöneticiler kendi oluşturdukları ilkeler için, dönemin alimlerine daha erken otoritelere dayandıracakları hadisler uydurmalarını emrettiler. Goldziher'e göre Peygambere ve Sahabeye kadar giden birçok hadis hicri birinci asrın ikinci yarısında bu şekilde ortaya çıktı.<sup>975</sup>

- 2- Emevilerden iktidarı ele alan Abbasilerin hüküm sürmeye başladığı ikinci hicri asır boyunca diğer hadisler ortaya çıktı. Yöneticilerin yeni dini siyaseti İslam hukukunun gelişimine güç kattı. Aynı zamanda bu itici güç, Abbasi yönetiminde devlet görevi almak isteyen bazı alimlere iş başındaki mevcut rejimin arzularına yönelik hadisler uydurmaya zemin hazırlıyordu.<sup>976</sup>
- 3- Hicri ikinci asrın ikinci yarısı boyunca iki ekol Ehl-i rey ile Ashab-ı hadis arasındaki çekişmelerden kaynaklanan bir çok hadis ortaya çıktı. Goldziher'e göre Ashâbu'l-hadîs hukuklarının temelini mümkün oldukça Peygambere ve onun Ashabının örneklerine dayandırmaya çalışıyorlar; ilgili bir hadis bulamadıklarında da kolayca uyduruyorlardı. Diğer hukuk mektepleri de kendi bakış açılarını destekleyen hadisleri uydurulmuş olsa bile kullanıyordu.
- 4- Çoğu hadisler, Müslüman toplumu içinde ortaya çıkan bir çoğu dini ve siyasi mücadelelerin bir yansıması veya yönetici hanedana karşı olan veya ondan tatmin olmayan çevreler ve gruplar tarafından tedavüle sokulmasıydı. Kendi iddialarını dile getirmek için farklı gruplar ya isyancılara destek ya da onlara karşı olmak veya yönetici sultanı desteklemek ya da ona muhalefet için ve yahut da peygamberin kabilesinden belirli bir zümreye hilafetin ait olduğunu iddia eden hadisler uyduruyorlardı. Ayrıca kabileler, şehirler veya belirli ilmi çevreler

---

<sup>975</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 207, Motzki, Goldziher'in bu fikirlerini *Muslim Studies* 'nin 73-83 sayfaları arasında dile getirdiğine işaret eder.

<sup>976</sup> Bkz. *Muslim Studies*, 53-73.

arasındaki rekabetin hadis uydurmak için bir kaynak olduğu hususu da asla akıldan çıkarılmamalıdır.<sup>977</sup>

Motzki, Goldziher'in Emeviler ve Abbasiler döneminde hadislerin uydurulmasına neden olan saikleri belirtirken gerek kullandığı kaynak materyalin gerekse bunu sunuş biçiminin iki açıdan zayıf olduğunu düşünmektedir.

1) Goldziher'in kaynak malzemesini, çoğunlukla raviler ve hadisler hakkındaki rivayetler oluşturur ve nadiren bizzat rivayetleri kullanır. Goldziher bizzat rivayetlere başvurduğunda, Müslüman alimlerce nadiren güvenilir kabul edilen hadislerle dayanır. Buhârî ve Muslim'in mecmularında yer alan hadisler onun delil olarak kullandıkları arasında çok nadiren gözüktür. 2) Goldziher, sıklıkla anekdot bir yapıya sahip olan haberleri kullanırken onların tarihsel güvenilirliğini nadiren sorgular.<sup>978</sup>

Goldziher'in hadislerin tarihlendirilmesine yönelik genel değerlendirmeleri yanısıra muayyen bir rivayetin (*a particular tradition*) veya onun bazı unsurlarının menşeinin tarihini belirlemeye yönelik çabaları da mevcuttur. Ele aldığı örneklerde daha erken tarihli bir hadisi daha geç tarihli olandan ayırmada kullandığı kriterleri kesin bir şekilde belirtmediğine işaret eden Motzki, onun bu örnek rivayet incelemelerinde kullandığı metodolojik ilkelerin ortaya çıkarılabileceğini ve bunların da dört tane olduğunu söyler.<sup>979</sup>

- 1) Anokranizm bir metnin iddia edildiğinden daha sonraki dönemde ortaya çıktığını gösterir.<sup>980</sup>
- 2) Muhtevası açıkça meselenin gelişiminde ikinci bir aşamayı gösteren hadisler, muhteva olarak daha az gelişmiş olanlardan daha geç (younger) tarihlidir.<sup>981</sup>
- 3) Peygamber veya ilk dönem Müslümanları bir hadiste uygunsuz bir tarzda( in an unfavourable light) gözüktüklerinde, bu hadis sahih ve erken döneme ait olarak kabul edilebilir.<sup>982</sup>

---

<sup>977</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 208. Motzki'nin bu maddeyi özetlediğini belirttiği yer için bkz. MS, 88-130.

<sup>978</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 208.

<sup>979</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 210

<sup>980</sup> Motzki'nin Goldziher'in eserinden bunlara dair yaptığı atıflar, *Muslim Studies*, II, 23-27, 138-140.

<sup>981</sup> *Muslim Studies*, II, 25-26.

<sup>982</sup> *Muslim Studies*, II, 29-30

4) Muhaliflerin birbirlerine karşı karalamaları muhtemelen tarihi bir geçekliğe(öze) sahiptir.<sup>983</sup>

Yukarıdaki ilkeleri değerlendiren Motzki birinci ilkenin kesinlikle doğru bir prensip olduğunu, ikincisinin ise gelişmenin ne olduğunu tam olarak bildiğimizde mümkün olabileceğini ve bu tür bir bilginin çoğu kısmının yine hadislere dayandığı için kısır bir döngüden kurtulamayacağını belirtir. İkinci ve üçüncü ilkelerinde sorunlu olduğunu belirten Motzki, bunun geçerliliğin ilgili hadisleri tedavüle sokan kimseler hakkındaki sağlanan malumatlara bağlı olduğunu ve çoğu durumda da bunların önyargılı olabileceğine dikkat çeker. Ayrıca, ikinci ve üçüncü ilkeler uygulansa bile bunun bazı durumlar için mümkün olabilecek genel bir kural olarak göz önüne alınamayacağını düşünmektedir.<sup>984</sup>

Golziher'in hadislere yönelik çalışmalarına bir çok araştırmacının genel bir değerlendirmesi mevcuttur. Goldziher'in ne yapmaya çalıştığına dair bir sonuç değerlendirmesi bir çok araştırmada şu şekilde yer alır.

" Özetle Goldziher, hadisleri ' İslam'ın ilk birkaç yüzyılındaki siyasi ve iktidar çekişmelerinin bir arenası; çeşitli hiziplerin isteklerini bizzat peygamberin şahitliği ve otoritesiyle sergileme arzularının bir aynası olduğunu düşünmektedir'... Goldziher asla hadis malzemesinin sahlılığı konusunda, herhangi muayyen bir (specific) hadisin menşei ve kronolojisini belirleme hususunda daha kullanışlı bir teoriyi ortaya koymak için basit bir şüpheden öteye gitmedi. O, hadisleri tarihlendirmede kendisini 'gelişimin daha olgun aşamalarında' veya ' İslam'ın ilk yüzyıllarında' gibi genel yorumlarla sınırladı. Hadisleri tarihlemedeki tereddüdüne rağmen, onun çalışmalarını takip eden araştırmacılar tarihlendirmeye oldukça yoğun çabalar harcadılar."<sup>985</sup>

Oryantalistlerin hadise yaklaşımlarını ele alan araştırmasında Ali Dere de Goldziher'in eserinin üzerine oturduğu temel fikrin henüz ciddi bir eleştiriye tabi tutulmadığına, çalışmasındaki genellemeci tasvirin müteakip oryantalist nesil için bir mekanizmanın ana hatlarını oluşturması açısından yol gösterici olduğuna, bu verilerden hareket eden yeni araştırmacıların bu eserde ele alınan farklı sahalara ait

---

<sup>983</sup> *Muslim Studies*, II, 35.

<sup>984</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 210.

<sup>985</sup> Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, 12.



düşünceleri, müstakil eserlerinde daha da geliştirilen metotlarla daha tutarlı değerlendirme imkanı bulduklarına işaret etmektedir.<sup>986</sup>

Motzki ise Goldziher'in rivayetleri tarihlendirmesiyle ilgili olarak: "Özetle, Goldziher'in metinlerine dayanarak bazı hadisleri tarihlendirmede kullandığı metotlar oldukça hamdır(*rudimentary*). Bir hadisin menşei konusundaki vardığı sonuçların sıklıkla sırf bir sezgiden kaynaklandığı ve oldukça keyfî olduğu gözükmemektedir. Bununla birlikte bazı hadislerin tarihlendirmelerine dayanarak yaptığı hadise yönelik genel tarihlendirmesinin geçerliliği onun ele aldığı konuyla ilgili oluşturduğu kaidelerle sınırlı gibi görünmektedir." demektedir.<sup>987</sup>

Gerçekten de bundan bir asır önce yapılmış bir çalışmanın bulgularının- her ne kadar kullanılan yöntem genel geçer ve geliştirilebilir olsa da- İslam kitabiyatına dair bir çok eserin bugün birer birer gün yüzüne çıktığı günümüz araştırmalarıyla örtüşmemesi gayet normaldir. Özellikle metin bulguları üzerine geliştirilen bir yöntemin, yeni metin parçalarının ortaya çıkmasıyla sürekli değişmesi, genellemeci tablonun bugün ortaya konulan bir çok yeni araştırmayla da örtüşmemesi Goldziher'in bazı çıkarımlarını zayıflatıcı niteliktedir. Sadece bir hatırlatma olması açısından bir çok erken dönem kaynağına atıflarda bulunan Goldziher, bugün matbu olarak yer alan İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserinde yer alan malzemedan mahrum kalmıştır.

Hadisleri tarihlendirmede onların metinlerini esas alarak çalışmalar yapan bir başka oryantalist araştırmacı Joseph Schacht'dır. Onun hadisleri tarihlendirmesini, genel anlamda hadisleri tarihlendirmesi ve münferit hadisleri tarihlendirmesi şeklinde ele alan Motzki, onun genel anlamdaki tarihlendirmesinin sadece metinlere dayanmadığı başka metodolojik yaklaşımları incelemelerinde kullandığını belirtir.<sup>988</sup>

Schacht'ın çalışmalarında yapmaya çalıştığını Motzki şu şekilde özetler:

- 1) Şâfiî'nin teorik risalelerindeki çalışmasına dayanarak İslam'ın ikinci yüzyılındaki hukukî teorisinin gelişiminin kuramsal olarak yeniden inşâsı.
- 2) Hadisleri ilk defa gözüktükleri kaynaklara dayanarak tarihleme metodu.
- 3) Münferit hadislerin metinlerinin mukayesesi.
- 4) Bu hadislerin isnadlarının mukayesesi.

---

<sup>986</sup> Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, s.11.

<sup>987</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 210.

<sup>988</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 210-211.

Schacht'ın metodunun işleyişini bu şekilde göstermeye çalışan Motzki, kendisinden sonraki bir çok araştırmacının onun metodunu ve öncüllerini kabul ettiğine onun eserinde yer alan en temel öncüllerin ise şunlar olduğunu belirtir.

1) Bir hadis öncelikle hukuki bir gelişme içindeki içeriğiyle (problem ve onun çözümü) tarihlendirilmelidir.<sup>989</sup> 2) Kısa hukukî ilkeler/vecizeler şeklindeki rivayetler, anlatımlarla süslenmiş olanlardan daha öncedir.<sup>990</sup> 3) Herhangi bir kimseye dayandırılmayan özlü sözler, belirli bir otoriteye isnad edilenlerden daha öncedir.<sup>991</sup> 4) Kısa ve özlü ifadeler, detaylı olanlarına göre daha erken tarihlidir. 5) Bir meseleyi üstü kapalı şekilde ifade eden metinler, onu kesin bir şekilde ifade edenine göre daha öncedir.<sup>992</sup>

J. Fück, Schacht'ın eserini yayınlanmasının ardından esere yönelik tenkitli tanıtımında şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Tek tük gözlemlerden hareketle yapılan tutarsız genellemelere dayanmakta, kaynaklarla uyumsuzluğundan dolayı geçersiz olmaktadır."<sup>993</sup>

Aslında Schacht'ın incelediği fikhî muhtevalı rivayetlerden böylesine genellemelere gitmesi bir çok rivayet malzemesine uymamaktadır. Nitekim Motzki onun takip ettiği metodu ve elde ettiği sonuçları kapsamlı bir şekilde eleştirmiş ve bir çoğunun geçersiz olduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>994</sup> Schacht'ın etkisi isnadı esas alan tarihlendirmelere ön ayak olmasıdır ve aşağıda bu hususa tekrar değinilecektir.

---

<sup>989</sup> Schacht, *Origins*, 176-179.

<sup>990</sup> Schacht, *Origins*, 180, 188

<sup>991</sup> Schacht, *Origins*, 180-189.

<sup>992</sup> Schacht, "Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law" *Middle Eastern Studies*, 1(1965), 393.

<sup>993</sup> J. Fück'ün ağırlıklı olarak Schacht'ın *Origins* adlı eserine yaptığı eleştirilere dair Motzki'nin değerlendirmelerini ve alıntının yerlerini görmek için bkz. Motzki, *Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh*, s.18-28.

<sup>994</sup> Kapsamlı eleştirisi için bkz. Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence-Meccan Fiqh before the Classical Schools* (trans: Marion H. Kantz), Brill, 2002, örnekler için özellikle, 126-131. Ayrıca Schacht'ın *Origins* adlı eserindeki hemen hemen her cümlesine karşı çıkan bir çalışma için bkz. Muhammad al-A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyad, 1985); Bu çalışma Mustafa Ertürk'ün çevirisiyle Türkçe'ye aktarılmış, (*İslam Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eşletiri*, İstanbul, 1996) olmasına rağmen asıl eleştirinin yapıldığı Schacht'ın eseri, üzerinden yarım asır geçmesine rağmen halen bir çok oryantalist çalışma gibi dilimize çevrilmemiştir. Son dönemde Schacht'ın geliştirdiği metoda yönelik eleştirileri İngilizce yazılan eserlerden toplu halde görebilmek için bkz. Mohammad Hassan Khalil, "On The authenticity of

Batıda Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarında geliştirilen bir çok metot, oryantalist çalışmalarda da sıklıkla kendini göstermektedir. Bu anlamda *form analizi/biçim-şekil analizi*<sup>995</sup> de İslâmi araştırmalarda bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Bu yöntemi hadislerle ilk defa uygulayan kimselerden olarak adı geçen oryantalist araştırmacı Marston Speight'tir. "Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Vasiyeti: Bir Hadisin Gelişimi/ The Will of Sa'd b. a. Waqqâs: The Growth of a Tradition" adlı makalesinde<sup>996</sup> yapmaya çalıştığı, bir Peygamber hadisinin metninin varyantlarını karşılaştırarak yeniden inşâ etmektir. Bu bir nevi metnin inşası şeklinde de algılanabilir.<sup>997</sup> Speight'in bu incelemesinde yapmış olduğu işlemleri Motzkî şu şekilde sıralar: Öncelikle içeriklerinin birbiriyle alakalı olduğunu düşündüğü 19 hadis metnini derler. İkinci adımda bu metinleri karmaşıklıklarına(complexity) göre düzenler. Üçüncü aşamada her bir metni; metnin gelişme derecesi, metinde yer alan unsurların içsel uyumu ve ele alınan metnin gelişiminin daha önce veya daha sonra olduğunun ileri sürüleceği kelime haznesinin ve üslubunun göstergeleri açısından analiz eder. Dördüncü ve son adımda ilgili içerikleri açısından metinleri sınıflandırır. Tüm bu aşamalara dayanarak, 19 hadisin bir kronolojisi tesis edilir.<sup>998</sup>

---

Hadiths: A Reassessment of the Schachtian Challenge in the Light of Recent Scholarship in English, EJOS, VIII(2005), no:7, 1-18.

<sup>995</sup> *Form Criticism/Biçim Tenkidi* olarak da isimlendirilen bu yaklaşıma göre, şifahî veya şifâhî olarak nakledilmiş yazılı materyalleri onların yazın biçimlerini belirleyerek ve en ilkel versiyonlarını yeniden oluşturarak analiz etmeye girişilir. Bu yöntem ve Redaksiyon Tenkidi ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız. Robert C. Newman, "Form Criticism and Redaction Criticism," Biblical Seminary, 2000.1-20 .

<sup>996</sup> Der Islam, 50(1973), 249-267. Speight'in bu çalışmasına yönelik bir çok değerlendirmeye beraber onun çalışmış olduğu bu rivayet İftihar Zaman tarafından müstakil bir doktora tezi olarak çalışılmıştır. Bu rivayetle ilgili diğer araştırmacılar tarafından yapılan değerlendirmeler için bkz. Zaman, İftikhar, *The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth, and the Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas*, Doctoral Dissertation, University of Chicago, 1991.

<sup>997</sup> Metin inşası kavramı son dönemde ülkemizde yapılan çalışmalarda da dile getirilmektedir. Örneğin Mehmet Emin Özafşar yayınlamış olduğu doktora tezinde konuyu ele almıştır, ileride bu çalışmada dile getirilen metin inşası ve onun aşamalarının elverişliliği ele alınacaktır. M.Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek- Fıkhi Hadisler Bağlamında-*, Ankara Okulu Yay, 2. baskı, Ankara, 2000.

<sup>998</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 212. Aynı ifadeler için bkz. Özcan Hıdır, "Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları", HTD, 2003, I, 101.

Speight, araştırmasında hadis/rivayet araştırmalarıyla ilgili bazı genel ilkeler koymaya çalışır. Bunları sıralayacak olursak;

1) Kısa olan metinler, daha detaylı ve betimleyici olanlardan daha eskidir.<sup>999</sup>

2) Dolaylı anlatıma sahip olan metinler, dolaysız anlatıma sahip olanlardan daha öncedir.<sup>1000</sup>

Speight hadislerin gelişimiyle ilgili olarak dikey ve yatay olmak üzere iki gelişimden bahseder. Dikeyden kastı bir metin grubunun bağlamıyla ilgili olan içsel gelişimdir (*internal development*). Yatay gelişme ise sadece birkaç kelimeden oluşan temel metinlerden daha karmaşık rivayetlere gidişini ifade eder.<sup>1001</sup>

Ele aldığı rivayetlerle ilgili vardığı sonuca kısaca değinmek gerekirse, onun analizi Motzki'nin değindiği üzere "kaba bir kronolojik model" oluşturur.<sup>1002</sup> Üç aşamadan oluşan tarihlendirmesi şu şekildedir. 1) En eski bir metin, varsayımsal olarak daha orijinal versiyonu oluşturandır. 2) Biraz daha geç dönem olarak belirttiği- ancak bu Emevilerin erken dönemine aittir- üç metinden oluşan bir grup rivayet; 3) Geri kalan 15 metin yukarıda anılan Emevi dönemi boyunca gelişmiş olanlardan daha geç tarihlidir. Böylesine göreceli bir kronolojide bir kimse, Emevilerin erken veya geç dönemi gibi mutlak bir tarihi bekleyemez. Speight bu metinleri öncelikle hicri 55/675'de ölen ve hadislerin merkezi şahsiyeti olan Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın ölüm tarihine, ikinci olarak da bazı rivayetlerde yer alan diğer isimlere ait gözlemlerine dayandırır.<sup>1003</sup>

Onun metin temelli tarihlendirme çabalarını Motzki çeşitli nedenlerden dolayı ikna edici bulmamaktadır. Evvela, onun ele aldığı örneğe ait tüm metinlerin gerçekten de aynı hadisle alakalı olup olmadığı problemlidir.<sup>1004</sup> İkinci olarak, onun form/biçim

---

<sup>999</sup> Speight, a.g.m, 250.

<sup>1000</sup> Speight, a.g.m. 250.

<sup>1001</sup> Speight, a.g.m. 251-252.

<sup>1002</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 213.

<sup>1003</sup> Speight, a.g.m. 266-267.

<sup>1004</sup> Nitekim konuyu yıllar sonra tekrar inceleyen D.S. Powers da aynı konuya işaret etmektedir.Bkz. "The Will of Sa'd b. Ebî Vakkâs: A Reassessmet", Studia Islamica, 58 (1983). Ayrıca Speight'in hem bu araştırmasına hem de genel anlamda İslam'ın ilk dönemindeki vasiyetlerle ilgili oldukça güzel değerlendirmeleri için bkz. Powers, " On Bequests in Early İslam", Journal of Near Eastern Studies, 1989: Bu makale yine asıl tartışmayı yaratan Speight'in makalesi çevrilmeksizin ona yapılan eleştiri anlamında Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. "İslam'ın İlk döneminde Vasiyetler", (çev.Özcan Hıdır) HTD, III/1, 2004, 105-125.

analizine dayanarak geliştirdiği öncüllerin genel geçerliliği şüphelidir. Schacht'dan ödünç aldığı ilk ilkesi -kısa olan metinlerin detaylı olanlara göre daha erken tarihli olduğu- hadis araştırmalarında sanki genel geçer bir kaideymiş gibi Speight tarafından kullanılmıştır. İkinci ilkede genel geçer bir ilke olarak ileri sürülemez. Aynı anlatı farklı raviler tarafından sadece farklı lafızlarla değil, aynı zamanda farklı vurgularla da nakledilebilir. Doğrudan anlatımlarda orijinali renkli ve canlı olan nakillerin, zamanla dolaylı konuşmalarda değişime uğramasının daha makul olduğunu düşünmek daha az muhtemel olan bir şey değildir. Öncüllerinin zayıflığı Speight'in göreceli kronolojisini zedeler.<sup>1005</sup>

Motzki, Speight'in kullandığı metoda yönelik son eleştirisinde bir rivayetteki yanlış yazımların veya muhtemel karışıklıkların doğurabileceği sorunlardan kaynaklanabilecek hatalı yorumlara oldukça güzel bir örnek sunar. Speight'in isimlerdeki farklılaşmalara dayanarak yaptığı mutlak tarihlendirmeyi de ikna edici bulmayan Motzki, rivayetin temel/merkezi kişisi Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın hadisin iki varyantında Sa'd b. Afra' olarak isimlendirilmesinden Speight'in başka bir gelişmemiş orijinal "hasta ziyareti hikayesi"nin daha sonra Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın benzer hikayesiyle karışan İbn Afra' ismine ait olduğu sonucuna vardığına<sup>1006</sup> işaret eder. Çünkü böylesi bir karışıklık sadece Sa'd'ın ölümünden sonrasına ait olarak düşünülebilir, Speight bu tarikleri Emevilerin erken döneminde gözükten İbn Afra' ismiyle tarihlendirir. Motzki'ye göre bu akıl yürütme hatalıdır. Sa'd b. Afra' ismi "hasta ziyareti kıssası"na değil, bazı tariklerde hasta ziyaretiyle birlikte de yer alan Mekke'de ölen *muħacirun* kıssasıyla alakalıdır. Mekke'de ölen *muħacirun* kıssasındaki temel kişi Sa'd b. Havle'dir, Speight'in doğru bir şekilde belirttiği gibi Sa'd b. Ebî Vakkâs değildir. Ne var ki Speight, Sa'd b. Afra'nın Sa'd b. Havle isminin muhtemelen kötü bir yazıyla kaydedilmesinden kaynaklanan sadece hatalı bir nakil olduğunu anlayamamıştır. İsimlerin farklılaşması ilgili versiyonların tarihlendirilmesi hakkında bize bir şey söylemez. İsimlerdeki hatalar Emevilerden çok daha sonraki dönemde yaşayan bir raviden veya müstensihтен kaynaklanmış olabilir. Hatta, İbn Hanbel'in *Musned*'in çeşitli versiyonlarını ele alan bir editör dahi bundan sorumlu tutulabilir.<sup>1007</sup>

---

<sup>1005</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 213.

<sup>1006</sup> Speight, agm. 266-267

<sup>1007</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 214.

## 2- Kaynak Temelli Tarihlendirme

-Mecmualarda Rivayetin Yer Alıp Almadığına Dayanılarak Yapılan Tarihlendirme-

Bu tür bir tarihlendirme metodunu İslami rivayetlere uygulamaya çalışan ilk kimse yukarıda adı geçen Joseph Schacht'tır. Konuyla ilgili şunları söyler: " Bir hadisin/rivayetin belli bir zamanda var olmadığını ispat etmenin en iyi yolu, onun herhangi bir tartışmada hukuki bir argüman olarak kullanılmadığını göstermektir. Şayet bu rivayet var olmuş olsaydı, emredici bir hüküm olarak ona müracaat edilmesi gerekirdi."<sup>1008</sup> Bu yaklaşımın adı *Argumenta a Silentio*'dur.<sup>1009</sup>

Motzki, Schacht'ın bu yaklaşımını iki açıdan zayıf bulur.<sup>1010</sup> *Teorik açıdan* zayıflığı, bir hadisin/rivayetin bir kimse tarafından kullanılmayışının bir çok

---

<sup>1008</sup> Schacht, *The Origins*, 140.

<sup>1009</sup> Schacht'ın özellikle Fıkıhî hadisleri değerlendirirken kullandığı bu yöntem genellemeci uslûbu ve bir çok örnekte tutarsız oluşu nedeniyle Müslüman araştırmacılar tarafından da eleştirilmiştir. Bkz. Ansari, Zafar İshak, "A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio", *Hamdard Islamicus*, VII/2, 1984, 51-61. Ayrıca A'zamî'nin Schacht eleştirisinde de bu konu yer almaktadır bkz. On Schacht's *Origins*, 118-119. Bu metodun içeriği ve din araştırmalarında kullanılabilirliğiyle ilgili olarak geçmişte yapılmış bir çalışma için bkz. C. A. Briggs, "The Argument e Silentio: With Special Reference to the Religion of Israel", *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, Vol. 3, No. 1 (Jun., 1993), pp. 3-21. İngilizcede *The argument from silence* şeklinde kullanılan bu kavram aslında güçlü bir istidlal yöntemi olarak görülmez. Kısaca örnekleme gerekirse; bir yazar veya konuşmacının X hakkındaki sessizliği konuşmacının veya yazarın X'den habersiz olduğuyla ispat olunur veya en azından öyle olduğu ileri sürülür. Böylesi bir argümanın makul olup olmadığı yoruma ve tartışmaya açıktır. Genelde sükut istidlali ( Fatma kızıl bu kavramı sükût delili şeklinde kullanmaktadır, a.g.e, s. 69), potansiyel olarak bir durum için ikincil bir delil(circumstantial evidence) sunabilmesine rağmen bir öncül için kesin bir mantıkî kanıt sunmaz. *Language of Philosophy*, *silentio mad*.bkz. [www.123exp-beliefs.com/t/00804133149/](http://www.123exp-beliefs.com/t/00804133149/). Sadece İslam araştırmalarında değil, doğu dinlerine dair diğer oryantalist çalışmalarda da bu metod kullanılmakta ancak risklerine de işaret edilmektedir. Brahmanlarla ilgili yapılan bir araştırmada da bu yöntem gerçeğe tehlikesine işaretlerle yer verilmektedir. Michael Witzel, *The Brahmins of Kashmir*, 1991, s. 8, dn, 47,48(Pdf format internet: [www.people.fas.harvard.edu/~witzel/KashmiriBrahmins.pdf](http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/KashmiriBrahmins.pdf)). Kitabı Mukaddes çalışmalarında da bu metot çok sık kullanılmaktadır. Örnek için bkz. Rudokf Schankenbergl, " Apostles Before and During Paul's Time", eds. *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays*, Exeter, The Paternoster Pres, 1970, 289, 301(pdf internet: [www.biblicalstudies.org.uk/pdf/apostles\\_schnackenburg.pdf](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/apostles_schnackenburg.pdf)).

<sup>1010</sup> Motzki, Schacht'ın bu yaklaşımını yıllar önceki çalışmasında da ele almaktadır. Schacht'ın böylesi bir sonucu çıkarttığı bu yaklaşımının genel problemlerinden haberdar olduğu ancak, yine de bunu

sebeplerinin olabileceğini en basitinden bir kimsenin o dönemde, o hadisi henüz bilmemesinin gayet normal olduğunu dile getirir. Devamında Motzki, " bu tabi ki, bir hadisin hiç var olmadığıyla aynı şey değildir. Ayrıca bu hadisi zikretmesine engel bizce şuan bilinmesi mümkün olmayan bir çok sebebin olması da mümkündür." der.<sup>1011</sup>

Motzki'nin teorik anlamdaki itirazları oldukça güçlü olmasa da<sup>1012</sup> Schacht'ın *e silentio*'sunun *pratik açıdan* da zayıf olduğunu düşünmektedir. Öncelikle çoğu durumlarda kaynakların fikhî bir tartışmayı tam anlamıyla yansıtıp yansıtmadıklarını bilemeyeceğimize işaret eden Motzki, ayrıca fikhî hadisleri derleyen kaynakların gerçekten fikhî tartışmalarda kullanılan hadisleri tamamen bir araya getirmek için mi yoksa kendi şahsi tercihlerine göre mi bunları derlediklerinin bizce asla bilenemeyeceğini de söyler.<sup>1013</sup>

Schacht'ın bu metoduna dair bir uygulamayı, onun gibi fikhî içerikli bir rivayetten yola çıkmayan<sup>1014</sup> G.H.A Juynboll gerçekleştirdi.<sup>1015</sup> *Muslim Tradition* adlı

---

güvenilir kabul ettiğine işaret ederken varılan bu sonuca Motzki, *conclusio e silentio* adını verir. Bkz. Motzki, *Meccan Fiqh*, 21.

<sup>1011</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 215.

<sup>1012</sup> Aslında Schacht'ın bu dedikleri bir rivayet incelemesinde araştırmacıya faydalı ip uçları sunabilir. Çünkü bir araştırmacının bazı durumlarda bir rivayet ve metinle ilgili yer alması gerekli yerlerde yer almamasında veya almasında kişiye bazı değerlendirmeler yapmasına hak tanıyabilir. Burada sorun muhtemelen bunu Schacht'ın aşırı derecede genellemesidir. Gerçi Fikhî hadisleri esas alarak bu değerlendirmeleri yaptığını da göz ardı etmemek lazımdır.

<sup>1013</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 215

<sup>1014</sup> Schacht her ne kadar *Origins*'de fikhî hadisleri esas almış olsa da *Argumenta a Silentio* delilini diğer kelâmî ve tarih içerikli rivayetler içinde kullanmaya meyillidir. Aslında kelam ve tarih olayları için bu metot daha elverişli gözükmektedir. Nitekim fikhî bir tartışmada bir çok detay ve fikhî oluşumlara göre farklılık arz eden hususlar bir çok çalışmada yer alamayabilir. Schacht'ın kelâmî içerikli hadislerinde benzer şekilde umulan erken dönem kaynaklarında yer almamasından hareketle onlara yönelik bir tarihlendirmeyi de dile getirir. Bkz. *Origins*, 141, 229, Ayrıca tarihi rivayetler içinde benzer bir yaklaşımı dile getirir. Schacht, " Revaluation of Islamic Traditions", 149.

<sup>1015</sup> Juynboll'un hayatı ve çalışmalarında takip ettiği yöntemle ilgili olarak bkz. Mustafa Ertürk, "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları", Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslam çalışmaları Sempozyumu, Mayıs 2002, Adapazarı, (yay: Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2003), 251-272; Ayrıca bkz. Salih Özer, "G.H.A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", *İsnad Analiz Yöntemleri* içinde, Ankara Okulu, Ankara, 2005. 11-51.

eserinde iki rivayet örneğinde<sup>1016</sup> bu yöntemi uygulayan Juynboll öncelikle ele aldığı hadislerin elimizde matbu olarak bulunan erken dönem mecmualarında yer alıp almadıklarını inceledi. Bunu yaparken de evvela Hicaz ve Mısır'da derlenmiş mecmuları, daha sonra da Irak'daki mecmularda rivayeti araştırdı.

Juynboll'un burada yapmaya çalıştığı, ele aldığı örnek rivayetin ilk defa hangi mecmualarda yer aldığını tespit edip, hangi dönemde ve hangi bölgede bu hadisin tedavüle konulduğunu göstermeye çalışmaktır. Nitekim *men kezebe* hadisini bu açıdan ele alırken onun Hicaz'da yer alan Mâlik (h.179)'in *Muvatta*'nda ve Mısırlı alim Abdullah b. Vehb'in *Câmi*'inde yer almadığı, buna karşın Şâfî'nin *Risâlesi* ile Humeydî (ö.219)'nin *Musned*'i gibi hicri üçüncü asrın başlarındaki eserlerde, ayrıca Irak'da derlenen Tayâlisî'nin (ö.204)'nin *Musned*'i gibi hicri 200 ve sonrası birçok eserde yer almasından hareketle şu sonucu ilan eder: " ileri sürülen her kanıt, *men kezebe* kavlinin ortaya çıktığı merkez olarak hicri ikinci asrın ikinci yarısında yeşeren Sunnî Iraklı muhaddis muhite işaret eder."<sup>1017</sup>

Bu tetkikin sonucunda Juynboll, ilgili rivayetin muttasıl bir senedle Peygambere kadar ulaşan tariklerini, belirlediği dönemde yaşayan ravilerin bir uydurması olarak görmektedir.<sup>1018</sup>

Juynboll *argumenta e silentio* delilini kullanırken bu delillendirmenin bazı sorunları taşıdığının farkındadır. Ancak incelemesinin temel kanıtlarını bundan sağladığına da zorunlu olarak işaret eder. Aslında onun hadis tarihinin gelişimiyle ilgili bakış açısı, bu metodu oldukça güvenle kullanabileceği sonucuna götürür. Ona göre, bir müdevvinin seleflerinin topladığı malzemeyi bir araya getirmesi hadis tarihinin gelişimi açısından bir kuraldır ve muayyen bir hadisin belirli eserlerde olmayışı, o malzemenin kronolojisi ve menşei konusunda önemli ip uçları sunar. Bu durum mütevatir bir hadis olarak kaynaklarda yer alan bir rivayet olunca daha bir önem kazanmaktadır. Sırf diğer delillerle güçlü bir şekilde desteklenmemesi, Juynboll'a göre *argumenta e silentio* delilini göz ardı etmeye sebep olamaz.<sup>1019</sup>

Motzki, Juynboll'un çıkarımlarını ve *e silentio* metodunu kullanımına dair eleştirilerine öncelikle muhaddislerin hadis toplama faaliyetlerinde kendisinden

<sup>1016</sup> Bu iki rivayet *men kezebe* hadisi ile *ölünün arkasında ağlamayı meneden* rivayettir. Bkz. G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition*, 96-133..

<sup>1017</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 132

<sup>1018</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 133.

<sup>1019</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 98



önceki müdevvinlerin bir araya getirdiği tüm malzemeyi toplama gibi bir çabada olmadıklarına, onun bu konudaki öncüllerinin hicri ikinci ve üçüncü asra bakıldığında şüpheli görüldüğünü ifade eder.<sup>1020</sup> Motzki'nin anlatımına göre çoğu kesim için hadis, kendisinden öncekileri tarafından oluşturulan yazılı mecmuaların bir araya getirilmesiyle oluşmuyordu. Aksine hadis meclislerinde sema' edilip kaydediliyordu.<sup>1021</sup> Buna ilaveten bir hadis aliminin mecmuası onun hadislere yönelik şahsi tercihlerinden oluşmakta, ancak onun bildiği her hadisi bu mecmuaya koyması anlamında değildi ve bu mecmua zamanla gelişmekteydi. Bu, bir alimin bütün ravilerinin tüm hadis külliyatlarını (*corpora of text*) tıpa tıp almada zorunlu olmadıkları anlamına gelmekteydi.<sup>1022</sup>

Juynboll'un bu öncülüne yönelik genel anlamdaki itirazı dışında Motzki yukarıda değindiğimiz ilgili rivayeti işleyiş biçimini ve buradan çıkardığı sonuçları da ikna edici bulmaz. Ona göre, Juynboll'un bulgularına yönelik karşıt tezler rahatlıkla sunulabilir.

*Men kezebe* hadisinin Tayâlisî'nin *Musned*'indeki tariklerinde rivayetten sorumlu kimse olarak gözüken Şu'be (ö.160)'i müşterek ravi olarak kabul etmez. Müşterek raviler hicri ikinci yüzyılın ilk yarısını- ikinci yarısı değil- hadisin tarihlendirmesi olarak gösterirken, Juynboll açıkça *e silentio* argümanını müşterek ravi fenomenine tercih etmiştir. Motzki, onun bu tercihinin oldukça problemli görmektedir.<sup>1023</sup>

Aslında oldukça riskli olan bu yöntemle varılan sonuçlar, kayıp kaynakların gün yüzüne çıkmasıyla veya bazı kaynakların gözden kaçmasıyla alt üst olabilir. Hadis/rivayet araştırmalarını güç kılan unsurlardan biri de hiç şüphesiz var olduğu söylenen ve şuan elimizde mevcut olmayan eserlerin gün yüzüne çıkmasıyla yapılan bir çok değerlendirmenin gücünü kaybetmesidir. Nitekim böylesi bir duruma Juynboll'un da düştüğüne şahit olmaktayız.

---

<sup>1020</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 217.

<sup>1021</sup> Gerçi Motzki'nin erken dönem hadisin yazımına dair bu bakış açısı da tartışmaya açıktır. Hicri ikinci asırdan beri hadislerin kayda geçirildiği ve yazılı kaynakların mevcut olduğunu dile getiren Fuat Sezgin, Abbot, A'zami gibi kimselerin sunduğu argümanlarla bu genel bakış açısı örtüşmeyebilir.

<sup>1022</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 217

<sup>1023</sup> Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 218

*Men kezebe* hadisini işleyen Juynboll, rivayetin Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'*nde yer alan birkaç versiyonunu gözden kaçırmıştır. Motzki'nin güzel bir şekilde yakaladığı bu nokta aslında Juynboll'un bu rivayetle ilgili tarihlendirmesini de geçersiz kılmaktadır. Basra'da doğup, daha sonra ilim için genç yaşta bu şehri Hicaz'da ilim tahsil etmek için terk eden Ma'mer sonunda San'a'ya yerleşip orada vefat etmiştir (h.153).<sup>1024</sup> Ma'mer'de yer alan *men kezene* rivayetinin iki tanesi kısa formda olup bunlardan birinde sadece *men kezebe* lafzı vardır. Üçüncü bir tarikile gelen rivayet uzun bir anlatımla sonunda *men kezebe* lafzıyla biter.<sup>1025</sup> Aslında bu üç versiyon batıdaki hadis incelemelerinde sık sık dile getirilen daha uzun versiyonun daha kısa olan versiyona göre daha geç tarihli bir rivayet olduğu yönündeki yaklaşıma, her iki tür rivayetin aynı mecmuada hatta oldukça erken dönemli bir mecmuada yer aldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Ma'mer'de yer alan bu rivayet biçimiyle Juynboll'un genel bir kural şeklinde koymaya çalıştığı, " bir hadis ne kadar çok ayrıntılı olarak düzenlenmişse, tedavüle çıkma tarihi de o kadar geçtir." <sup>1026</sup> ilkesiyle de çelişmektedir. Motzki'ye göre bu durum Ma'mer'in kusurlu isnadlarla farklı metinler uydurduğunu ihtimal dışı bırakmaktadır.<sup>1027</sup>

Juynboll'un gözden kaçırdığı bir kaynak onun yaptığı tarihlendirmeyi ve bölgesel orijinini boşa çıkarmaktadır. Ma'mer'deki bu rivayetler *men kezebe* hadisinin kısa ve uzun versiyonlarıyla hicri ikinci asrın ilk yarısında veya ilk üç çeyreğinde sadece Irak'da değil, aynı zamanda Hicaz ve Yemen'de de tedavüldeydi. Motzki'nin ifadesiyle " bu örnek *e silentio* argümanının -sadece hicri ikinci asırda yer alan mevcut birkaç kaynaktan bile yer almasıyla- bir rivayete yönelik tarihlendirmede ne kadar tehlikeli olduğunu göstermektedir. Tek bir kaynak gözden kaçtığına veya daha sonra basıldığında tüm argüman yerle bir olabilir."<sup>1028</sup>

<sup>1024</sup> Hayatıyla ilgili detaylı bilgi için ikinci bölümdeki Ma'mer'le ilgili sunduğumuz malumatlara bakılabilir. Motzki onun Hicaz'a gittiği sene olarak hicri 120'li yıllar civarı olarak belirtir ki bunu neye dayanarak verdiği belli değildir. Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", 218.

<sup>1025</sup> Her üç rivayet için bkz. Ma'mer, *Câmi'*, XI, 261 (Abdurrezzâk'ım *Musannef*'inin içinde)

<sup>1026</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 128.

<sup>1027</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 219.

<sup>1028</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 219.

### 3- İsnad Temelli Tarihlendirme:

Belki de batıdaki hadis araştırmalarında bir hadisin isnadından istifade edilerek geliştirilen yöntemler kadar batılı bir araştırmacıyı heyecanlandıran başka bir yöntem yok gibidir. Müslümanların oldukça erken dönemden itibaren isnadı sistematik olarak uyguladıkları ve bu sistemin kendilerine has olduğunu sürekli dile getirmeleri, batılı araştırmacıyı bu sistemin gerek tarihi gerekse işleyişi hakkındaki araştırmalarını derinleştirmeye itmiş gözükmektedir. Erken dönem oryantalistik araştırmalarında Müslüman alimlerin isnad konusundaki bu ısrarı, onların metni öncelemedikleri gibi bir baskıyı hissettirmiş olmalı ki bir hadisin isnadına yönelik fazla bir değerlendirme ön plana çıkmamaktadır. Örneğin, Goldziher, birazda Müslüman ulemanın metne önem vermeyip hadislerin sırf isnadlarıyla uğraştığı ve isnadın güvenilirliğinin hadisin güvenilirliğinin ölçüsü olduğuna dair yoğun vurgularının da etkisiyle hadisle ilgili çalışmalarını metin üzerinden geliştirmeye çalışmıştır. Onun metinlerden hareketle rivayetlere yönelik değerlendirmelerinde isnadı fazlaca incelemediğini müşahade etmekteyiz.

Müslüman ulemanın isnad üzerindeki yoğun vurguları başta Joseph Schacht olmak üzere kendisinden sonraki bir çok araştırmacının tetkiklerini isnadın başlangıcı, işleyişi, isnad formları gibi isnadla ilgili konulara tahsis etmesine neden olmuştur. İsnad sistemine yönelik ilk sistematik ve metodolojik yaklaşımların Joseph Schacht tarafından ileri sürüldüğünü söylemek yanlış olmasa gerekir.

Biz burada isnadın menşei ile ilgili batıda ve doğuda yapılan tartişmalara girmeyeceğiz.<sup>1029</sup> Ancak şunu belirtmek gerekir ki isnadın menşei ve sistematik olarak kullanımına yönelik ön kabuller bir kimsenin ele aldığı bir hadisi tarihlendirmede oldukça etkilidir. Nitekim Schacht'da göreçeğimiz gibi o, isnadın menşeiini hicri ikinci asrın ilk çeyreği, II. Yezid(h.125)'in ölüümüyle ilgili olaylar

<sup>1029</sup> İsnadın menşei ile ilgili tartişmalarda ön plan çıkan ve bu rivayet çerçevesinde sürekli gündeme getirilen İbn Sîrîn (ö.110)'in fitne çıkıncaya kadar isnaddan sorulmadığına dair tespitinin tarihine yönelik tartişmaları toplu halde görmek için bkz. Juynboll, "The Date of the Great Fitna", Arabica, 1973, 142-159. Bu tartişmalar genelde Joseph Schacht'ın isnadın başlangıcının tarihlendirilmesine dair görüşüyle başlasa da, onun evvelinde Josef Horowitz(ö.1931) gibi araştırmacıların da isnadın menşei ve başlangıcına dair görüşleri de mevcuttur. Bu tartişmaların toplu bir özetini gösteren Türkçe bir çalışma için bkz. Fatma Kızıl, a.g.e, 6-13. Tüm bu tartişmalarda dikkati çeken hususlardan biri yukarıda belirttiğimiz şekliyle Goldziher'in isnada yönelik tartişmalara -isnadı dikkate almamasından kaynaklanan- olan ilgisizliğidir.

sonrasıyla tarihlendirmesinden ötürü, incelediği tüm rivayetlerin menşeiini genelde bu tarihten sonraki bir tarihle ilişkilendirmektedir.

Rivayetlerin tarihlendirilmesinde isnadın nasıl bir işlev gördüğüne gelince bu, Motzki'nin yaptığı gibi ikiye ayırarak ele alınabileceği gibi, yukarıda belirttiğimiz başlık altında da ele alınabilir.

Motzki, isnadı temel alan tarihlendirmenin iki şekilde olabileceğine işaret etmektedir. A) Muayyen/münferit bir hadisin veya bu hadisle aynı içeriği paylaşan tariklere sahip diğer hadislerle bir araya getirilerek(*complex*) hadisin tarihini belirlemek (Bizim incelememiz, muayyen/*particular* bir rivayetin benzer içerikli diğer tariklerin toplu halde (*complex*) incelendiği bir çalışmadır). B) Bir müdevvinin (*collector*) aynı raviden gelen isnadlarına göre hadislerin menşeiini tespit etmek (kaynakların yeniden inşası/*reconstruction of sources*).<sup>1030</sup>

#### A) Tek Bir Hadisin İsnad Analizi.

İsnad analizi denilince işaret edildiği üzere ilk akla gelen isim, bundan önceki sayfalarda da sık sık ismi geçen Joseph Schacht'tır. Ancak isnadları kullanarak rivayetleri tarihlendirme çabalarında hiç şüphesiz Schacht'tan önce de ismi zikredilmesi gereken oryantalist araştırmacılar mevcuttur.<sup>1031</sup> Schacht konuyu meşhur eseri *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'da, "The evidence of Isnads" başlıklı bölümde ele alır.<sup>1032</sup> Schacht'ın bir hadisi isnadına göre tarihini tespit etmek için beş tane kaide belirlediğini söyleyen Motzki bunları şu şekilde sıralar:

---

<sup>1030</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 219.

<sup>1031</sup> Örneğin Alois Sprenger 19. yüzyılda bunu yapan oryantalistlerden olarak zikredilmektedir. Motzki, onun şu çalışmasını buna dair bir örnek olarak zikreder. *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin, Nicolaische Verkangsbuchhandlung, 1861-1865, III, 235-236. Motzki'nin isnad verilerini tarihlendirmede kullanan Schacht öncesi zikrettiği bir diğer oryantalist Hollandalı J.H. Kramers'dir. Nitekim, çalışmasında ele aldığı tek bir hadis ile ilgili tüm rivayetleri toplayarak isnadın kendisinden dağıldığı ravi olarak sahâbî Ebû Sa'îd el-Hudrî'yi işaret etmektedir. bkz. J.H.Kramers, "Manihesit Eğilimli Bir Hadis: Âkiletü'r-hadır" (çev:Fatma Kızıl), HTD, II/1, 2004,107-118. Motzki'nin Kramers'e işaret ettiği yer olarak bkz. Motzki, *Hadith:Origins and Developments*, Voriorum, London, 2004, Introduction, s.37.

<sup>1032</sup> Yayınlandığı günden bugüne kadar yarım asır geçmesine karşın halen Türkçeye çevrilmeyen Batıdaki İslamî araştırmalardaki bu klasik eserin, yukarıdaki başlıklı bölümü "İsnadlardan elde edilen

a)"En mükemmel ve tam olan isnad en geç olandır."<sup>1033</sup> b) Bir hadisin isnadları naklin daha geç bir aşamasında duruyorsa, yani tabîun tabakasında ve daha üstteki bir şeyhe kadar geri giden ilave isnadlar mevcutsa, daha sonraki isnadlar tâlîdir. Schacht'ın "isnadların geriye doğru büyümesi/yansıtılması" dediği şey budur.<sup>1034</sup> c)Daha sonraki kaynaklarda "ilave otoritelerle veya ravilerle" ortaya çıkan isnad varyantları uydurmaz. Schacht bunu " isnadların yayılması/spread of isnads" diye isimlendirir.<sup>1035</sup> d) Ele alınan bir rivayetteki isnadların tümünde veya çoğunluğundaki önemli bir müşterek ravinin/common link mevcudiyeti bu rivayetin onun zamanında tedavüle çıktığına dair oldukça güçlü bir işarettir.<sup>1036</sup> e) Müşterek ravi tarafından bypass edilen isnad varyantları daha geç tarihlidir.<sup>1037</sup>

Schacht'ın işaret etmeye çalıştığı bu genel kaideleri ele alan Motzki, her şeyden önce bunların onun belirttiği gibi genel anlamda olup olmadığını sorar? Schacht'ın daha sonraki kaynaklarda yer alan hadislerin isnadlarının daha tam olduğu fikrinin şüphesiz doğru bulan Motzki, bu olgunun Müslüman hadis alimleri tarafından da bilindiğine, onların da kusurlu hadislerin bazen tesviye/ıslah edildiklerini bildiklerine değinir. Ayrıca bunun erken dönem hadislerinin tümünün veya çoğunun kusurlu hadisler olduğu veya erken dönemde munkatı hadislerin var olmadığı sonucuna bizi götürmemesi gerektiğine de işaret eder.<sup>1038</sup>

Schacht'ın belirttiği bir diğer husus olan "isnadların geriye doğru yansıtıldığı" fenomeni de hadis alimlerince bilinen bir konudur. Müslüman ulemâ buna *ref'* ismini vermektedir. Motzki bu noktada bir sahabî kavlinin peygamber sözüne yükseltilerek isnada Peygamberin eklenmesinin sahâbî veya tâbîunda nihayetlenen tarıklere dair tüm peygamber hadislerinin zorunlu olarak tâlî/secondary olacağı sonucunun doğru olmadığını söyler.<sup>1039</sup>

---

kanıtlar" başlığıyla İsnad Analiz Yöntemlerini ele alan bir çalışmada tercüme edilmiştir. Bkz. Özer Salih, *İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara, 2005, s.191-205. *Origins*'deki yeri için bkz. s.163-175.

<sup>1033</sup> Bu kaide için bkz. *Origins*, 165.

<sup>1034</sup> *Origins*, 161, 171.

<sup>1035</sup> *Origins*, 164-169.

<sup>1036</sup> *Origins*, 172.

<sup>1037</sup> *Origins*, 171.

<sup>1038</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220.

<sup>1039</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 220. Bu kaideye dair Motzki'nin diğer itirazları için aynı yere bakılabilir.

İsnadın "hadislerin en keyfî kısmı"<sup>1040</sup> olduğunu dile getiren Schacht, tüm isnadların uydurma bir kısma sahip olduğunu<sup>1041</sup> (ona göre genellikle bu hicri birinci asra dair kişilerin olduğu kısımdır) ve isnadın geri kalan kısmının (yani hicri ikinci ve üçüncü asırdaki ravilerinin)<sup>1042</sup> da sıklıkla dikkatsiz bir şekilde düzenlendiğini düşünmektedir. Motzki, Schacht'ın birkaç örnek durumdan yola çıkılarak yapılan aşırı genellemeci yaklaşımına karşı çıkmakta, onun ileri sürdüğü bir çok hususun ispatlanamadığını belirtmektedir.<sup>1043</sup>

Schacht'ın isnadlara yönelik yaptığı bir diğer genelleme de "aile isnadlarının/family isnads" genellikle sahih olmadığıdır.<sup>1044</sup> Motzki, rivayetlerin aile bireyleri arasında nakledilmesinin oldukça tabîî bir durum olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>1045</sup>

Aslında Schacht'ın isnad verilerinden hareketle tarihlendirmeye yönelik batıdaki hadis araştırmalarına en büyük katkı sağladığı "müşterek ravi/common link"<sup>1046</sup> fenomenini ortaya atmasıdır. Motzki bu olgunun da Müslüman hadis alimleri tarafından isnadın bir özelliği olarak hali hazırda bilinir olduğu kanaatindedir.<sup>1047</sup> Ancak Schacht'ın klasik hadis literatüründeki anlayıştan farklı olanı müşterek raviye yüklediği değerden kaynaklanmaktadır. Ona göre müşterek ravi isnadın gerçek kısmıyla uydurma olanını bir birine bağlayan kısımdır. Uydurulan kısım genellikle tekli raviler zinciri biçimindedir ve müşterek raviyi daha erken otoriteye, sahâbe veya Peygambere bağlar. Bu rivayetin gerçek kısmı müşterek raviyi müdevinlere bağlayan

---

<sup>1040</sup> *Origins*, 163.

<sup>1041</sup> *Origins*, 171, 175.

<sup>1042</sup> *Origins*, 163.

<sup>1043</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 221;

<sup>1044</sup> *Origins*, 170; A.yazar, " A Revaluation of Islamic Traditions", 147.

<sup>1045</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 221.

<sup>1046</sup> *Origins*, 172; Schacht *common link* kavramı yerine bazen *common transmitter*'i da kullanmaktadır.

Bkz. *Origins*, 175; Yapılan bazı çalışmalarda common source /müşterek kaynak kavramı da bunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bkz. Ulrike, Mitter, "Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law: A Hadîth Analysis." *Der Islam* 78i (2001): s.55. Müşterek ravi teorisini ele alan bir doktora çalışmada konu oldukça detaylı olarak ele alınmaktadır. Bkz. Fahd A. Alhomoudi, "On the Common-Link Theory", Ph.D, McGill Univ. Montreal, Canada, 2006.

<sup>1047</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 222. Ayrıca bu noktada klasik hadis literatüründeki *medâr* kelimesinin oryantalist çalışmalardaki *common link*'le olabilecek ilişkisini ve buna dair tartışmaları görmek için bkz. Halit,Özkan, " The Common Link and its Relation to the Medâr", *Islamic Law and Society*, 2004.

kısımdır ve bu kanallar çeşitlidir. Schacht'a göre müşterek ravi rivayetin ortaya çıkmasından sorumlu olan kimsedir. Hadisleri tarihlendirmede müşterek ravinin işlerliğini ise şu ifadelerle dile getirir: " Müşterek ravilerin varlığı bize çoğu hadisin ve bunlar tarafından temsil edilen çoğu doktrinin kesin tarihini belirleme imkanını verir."<sup>1048</sup>

Schacht'ın yukarıda kısaca değindiğimiz yaklaşımlarına dair görüşleri kendisinden sonraki oryantalist araştırmacılar tarafından daha detaylı işlenmiştir. Özellikle müşterek ravilere dayanarak tarihlendirme metodunu, meşhur eseri *Origins*'da ve diğer çalışmalarında bolca örneklemiştir. Onun müşterek ravi fenomenini araştırmalarında oldukça sık kullanan ve müşterek ravi teorisini yeniden canlandıran kimse G.H.A. Juynboll'dur.<sup>1049</sup>

Juynboll, hadis araştırmalarında özellikle isnad konusunda geliştirdiği bazı kavramlarla dikkati çekmektedir. Gerek teorik anlamda yaptığı katkılarla gerekse bir çok münferit rivayet incelemelerindeki uygulamalarıyla bu kavramlara işlerlik kazandırmaya çalışmıştır. Onun isnadları çeşitli türlere ayırarak kavramlaştırmaya çalıştığını görmekteyiz. Kolektif isnadlar (*collective isnads*), tek ravili rivayet zincirleri (*single strands*)<sup>1050</sup>, aile isnadları (*family isnads*), dalma isnadlar (*diving isnads*), bölge isnadları (*Iraqian, Basrian isnads etc*), Karışık isnadlar (*mixed isnads*)

<sup>1048</sup> Origins, 175 (tercüme Salih Özer'den alınmıştır bkz. *İsnad Analiz Yöntemleri*, s. 205); Schacht, müşterek ravinin isminin başka bir kimse tarafından kullanılabilme ihtimalinin göz ardı edilmemesinin gerektiğini söylerken her ne kadar müşterek ravinin bir hadisin tarihlendirilmesindeki rolünü hafifletse de onun isminin geçmesinin bir başlangıç noktası (a terminus a quo) oluşturacağına inanmaktadır. Bkz. Origins, 175. Schacht'ın isnad temelli tarihlendirmesine yönelik ve diğer görüşlerine dair ayrıca bkz. Fatma Kızıl, a.g.e, s.19-22.

<sup>1049</sup> Juynboll'a ilgili Türkçe'de yer alan birkaç çalışma için bkz. Ertürk, Mustafa, "Hadis Oryantalisti G.H. A.Juynboll: Hadis Sünnet/Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları", Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu (Mayıs, 2002, Adapazarı), Ankara, 2003, 251-272; Özer Salih, "G.H.A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", (*İsnad Analiz Yöntemleri* içinde), Ankara, 2005, 11-45. Ayrıca Motzki, müşterek ravi fenomeninin Joseph van Ess tarafından da uygulamalı bir şekilde kullanıldığını belirtir. Kuşkusuz onun kastettiği, Josef van Ess: *Zwischen Hadith und Theologie*. Berlin 1975. adlı çalışmasıdır.

<sup>1050</sup> Bu kavramıyla klasik hadis usûlünde yer alan ferd kavramıyla kast edilen isnadın herhangi bir yerinde ravisi tek kalmış olan ve b udrumun bazen birkaç ravi boyunca da devam ettiği anlamıyla örtüşebilmektedir. Ancak yine de klasik hadis usûlündeki ferd hadis hem format, hem de yüklenilen anlam biraz farklı olduğundan dolayı bu ıstılahı fazlaca kullanmadık. *Ferd* terimi için bkz. Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.93-94.

ve alternatif isnadlar (*alternative strands*) gibi isnad türlerinden yapmış olduğu çalışmalarda bahsetmektedir.<sup>1051</sup>

İsnadla ilgili geliştirdiği teknik terimleri son dönemde yaptığı çalışmalarla yeniden gözden geçirerek sunmaya çalışmaktadır. İsnad ağı (*spider*), isnad kümesi (*bundle*), isnad demeti (*bunch*), metin salkımı (*matn cluster*) ve düğüm (*knot*) gibi kavramları isnadlarla ilgili olarak tanıtmaktadır.<sup>1052</sup>

Biz burada bu kavramları yeniden açıklamaktan ziyade, bir rivayeti tarihlendirmede müşterek raviye verdiği değer ve bu çerçevede kattığı yeni yorumları ele almaya çalışacağız. Schacht'ın müşterek raviye biçtiği rolde, Juynboll bir değişiklik yapmaktadır. Müşterek ravinin gerçek bir müşterek ravi olabilmesi için kendisinden bu rivayeti yayan bir çok kimseye sahip olması gerekmektedir. Juynboll bu durumu kısmî müşterek ravi (*partial common link*)<sup>1053</sup> terimiyle izah etmeye çalışır. Bir nakil sürecince müşterek ravi ne kadar çok kısmî müşterek raviye yani; talebeye sahipse, o müşterek ravinin tarihiliği de o kadar sağlamlaşmaktadır. Bu durumda Schacht müşterek ravi ile müdevvinler arasındaki kalan kısmı tarihsel olarak gerçek kabul ederken, Juynboll kısmî müşterek ravilere sahip olan kısmın üzerindeki raviler grubunu daha tarihî görmektedir.<sup>1054</sup>

Juynboll'un müşterek raviyle ilgili bahsettiği bir diğer kavram da görünüşte müşterek ravi (*seeming common link*)'dir. Bundan kastettiği çok sayıda kısmî müşterek raviye sahip olmayan, müşterek ravilerdir.<sup>1055</sup>

Müşterek ravi odaklı isnad incelemelerinde iki kısım üzerinde fikir yürütülmektedir: Müşterek ravi öncesi, müşterek ravi sonrası. Juynboll'a göre müşterek ravi öncesi tek ravili rivayet zincirlerinin bir model oluşturması tesadüfî bir şey değildir. Ona göre Peygamber'in sözünün bir sahâbî tarafından, ondan da bir tâbî

<sup>1051</sup> Bu isnad türlerine dair tanımlamaları ve geçtiği kaynakları görmek için bkz. Özer Salih, *İsnad Analiz Yöntemleri*, s.17-20.

<sup>1052</sup> Özellikle en son çalışmalarından biri olan "(Re)appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science", *Islamic Law an Society*, v.VIII, n.III, 2001, 303-349. Bu makalenin tercümesi için bkz. Özer, a.g.e, 141-190.

<sup>1053</sup> Bu kavramın tanımı için bkz. Juynboll, "(Re)appraisal...", 306.

<sup>1054</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 24; Bu konuyla ilgili daha fazla değerlendirme için bkz. Fatma, Kızıl a.g.e, 23.

<sup>1055</sup> Juynboll bunun haricinde tersten müşterek ravi (*inverted common link*), tersten kısmî müşterek ravi (*inverted partial common link*) gibi müşterek ravi türlerinden de bahseder. Bu kavramlar ve açıklamaları için bkz. Özer Salih, a.g.e, 21-22.



tarafından alınarak müşterek raviye kadar giden tekli rivayet kalıbı bir tesadüf eseri olamaz. Juynboll bu durumu isnadın ortaya çıkışı kronolojisiyle ilişkilendirerek açıklamaya çalışır.<sup>1056</sup>

Schacht müşterek raviden sonraki tekli rivayet zincirlerini otantik olarak görmeye meyilli olmasına karşın, Juynboll bu kısmı da belli açılardan sorunlu görmektedir. Müşterek raviden sonraki tek ravili rivayetler yeni ortaya çıkan kaynaklarla desteklenen kısmî müşterek ravilere sahip olmadıkça, tarihi olarak şüpheli olma özelliklerini muhafaza etmektedir. Bu noktada konuyla ilgili Juynboll'un sorguladığı bir başka husus, müşterek ravi sonrası tek ravili rivayet zincirlerinden kimin mesul tutulacağıdır. Ona göre bundan ilk etapta sorumlu tutulacak kişiler eserlerin müdevvinleri veya onların hocalarıdır.<sup>1057</sup> Bu tür isnad kalıpları kısmî müşterek raviye sahip olmadıkları için ona göre tarihi olarak kabul edilmemektedir.

Müşterek ravili isnad kalıplarındaki metinlerle ilgili duruma gelince Schacht açısından nasıl ki müşterek ravi öncesindeki ravilerden o sorumluydu, oluşturulan metinden de sorumludur.<sup>1058</sup> Juynboll bu noktada da Schacht'dan ayrılmaktadır. Juynboll ilgili hadisin metninin ilk versiyonundan müşterek ravinin sorumlu tutulabileceği, hadisin gelişmiş şekline kısmî müşterek ravilerin sorumlu tutulması gerektiğini kanaatindedir.<sup>1059</sup> İsnaddaki gelişimi sadece müşterek raviye yüklemeyen Juynboll görünen o ki, metindeki gelişimin sorumlusu olarak da müşterek ravinin talebeleri ve onların talebelerinden oluşan çoklu bir raviler grubunu görmektedir. Nitekim metinlerde yer alan *idrac*, ihtisar veya başka değişimlerin(metin dinamik yapısının) müsebbibi birden fazla olan müşterek raviler olarak görülmelidir.<sup>1060</sup>

İsnad temelli rivayet tarihlendirmelerinde müşterek ravinin bu merkezi rolünden hareketle onun rivayeti tarihlendirmedeki işlevine gelince; Schacht ilgili

<sup>1056</sup> Juynboll, "Some Isnad-Analytical Methods", 353; Juynboll isnadın menşesine dair tartışmalarda kullanılan İbn Sîrîn rivayetindeki *fitne* kavramıyla hicri birinci asrın son çeyreğindeki İbn Zubeyr ve Emevî arasındaki mücadele dönemini anlamaktadır. Ancak o, sistematik isnadlı rivayet kullanımının hicri birinci asrın ilk yıllarında kullanıldığını düşünmektedir. Yaptığı bu kronolojik tespitin ilk müşterek ravilere dair kendi yaptığı kronoloji ile de uyum halinde olduğu kanaatindedir. Bkz. Juynboll, "Some Notes on Islam's First Fuquha", 291. Daha geniş bilgi için Özer, a.g.e, 22-25.

<sup>1057</sup> Juynboll, "Nâfi, the mawlâ ibn Omar..", 212.

<sup>1058</sup> Gerçi Schacht, müşterek ravinin isminin başka kimseler tarafından kullanılabilme ihtimaline de işaret etmektedir. *Origins*, 175.

<sup>1059</sup> Juynboll, "Nâfi, the mawlâ ibn Omar..", 212.

<sup>1060</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 215.

rivayet için müşterek ravinin yaşadığı dönemin ( bu genelde müşterek ravi için en geç tarih olabilecek onun ölüm tarihi şeklinde tarihlendirilmektedir) *terminus a quo* yani, başlangıç noktası olacağını belirtmektedir.<sup>1061</sup> Juynboll'un bu konudaki tavrı ise müşterek ravinin *terminus post quem*<sup>1062</sup> olduğudur.<sup>1063</sup> Her ne kadar müşterek ravinin öncesindeki bazı olaylardan ve yer alan düşüncelerden esinlenerek bu tür kavilleri aktarması da göz ardı edilemeyecek bir husustur. Juynboll bu ihtimalle ilgili olarak çoğu durumda bunu tespitin mümkün olmadığı görüşündedir.<sup>1064</sup>

Her isnadı olan rivayet bir şekilde isnad temelli tarihlendirmeye tarihlendirilebilir mi? Aslında İslam kitabiyatındaki her senedli rivayet otomatik olarak bir müşterek raviye sahip olduğu gibi bir genelleme yapılamaz. Juynboll herhangi bir müşterek raviye sahip olmayan<sup>1065</sup>- bu bazı durumlarda görünüşte müşterek ravi şeklinde de olsa- tek ravili rivayet zincirlerinden oluşan hadisleri *isnad ağ*(*spider/örümcek*) olarak isimlendirmektedir.<sup>1066</sup> Neticede bu tür isnad ağ oluşturan tekli ravi rivayetleri tarihlendirilemez.<sup>1067</sup> Juynboll bir rivayet kalıbının tarihlendirilebilmesi için bir müşterek ravinin kaç tane kısmî müşterek raviye sahip olması gerektiğine dair sayı da verir. Buna göre en az üç veya daha üzeri kısmî müşterek raviye sahip olan isnadlar tarihlendirilebilir; bir müşterek raviyi ortaya çıkarabilir.<sup>1068</sup>

Juynboll'un isnaddan hareketli rivayet tarihlendirmelerinde geliştirdiği bir başka kavram da *dalış (dive)*'dir. Dalma isnadlarla (diving isnads) kastettiği bir müdevvinin ya da ravinin kısmî müşterek ravi destekli isnadlarla aldığı hadislere tek ravili rivayet zinciriyle ekleme yapması durumudur.<sup>1069</sup> Bunun değişik biçimlerde

---

<sup>1061</sup> Schacht, *Origins*, 175.

<sup>1062</sup> Bu Latince kavram yazılı bir metne ait zaman olarak en erken noktaya işaret eder. Bu terimin zıttı *terminus ante quem* yani; yazılı bir metin için en geç dönemi ifade eder.

<sup>1063</sup> Juynboll, *Muslim Tradition*, 200.

<sup>1064</sup> Juynboll, "Some Isnad-Analytical Methods", 370. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Kızıl, Fatma, a.g.e., 30

<sup>1065</sup> Nitekim Nâfi Mevlâ Omer'i ele aldığı makalesinde onun gerekli kısmî müşterek raviye sahip olmadığı için onu "görünüşte müşterek ravi" olarak isimlendirmektedir. Juynboll, "Nâfi, the mawlâ ibn Omar..", 214.

<sup>1066</sup> Juynboll, "Nâfi, the mawlâ ibn Omar..", 214

<sup>1067</sup> Juynboll, "(Re)appraisal", 306.

<sup>1068</sup> Juynboll, "Nâfi, the mawlâ ibn Omar..", 214

<sup>1069</sup> Juynboll, "Nâfi, the mawlâ ibn Omar..", 213.

gerçekleşebileceğine işaret eden Juynboll, ilk başlarda müdevvinlerin çağdaşlarıyla başlayan bu dalmaların, daha sonra tabîun, sahâbe hatta Peygambere doğru yöneldiğine işaret eder.<sup>1070</sup> Bu kavramı aynı kelimeyle olmasada daha önceleri Schacht ortaya atmıştır. Schacht bu noktada "isnadların yayılması/spread of isnads" ifadesini kullanmıştır. O, isnadın yayılmasını müşterek ravi öncesi bir uygulama olarak görürken, Juynboll bunu isnadın herhangi bir bölümü için sınırlamamıştır.<sup>1071</sup>

Juynboll'un yapmış olduğu isnad çalışmalarında dikkati çeken önemli hususlardan biri de –belki hadislerin isnadlarına yönelik bu teknik yaklaşımı *rivayetlerin şematik yapısı* isimlendirebiliriz- ele aldığı rivayetlere yönelik oluşturduğu gelişmiş şemalardır. Schacht eserinde sadece tipik bir örnek olması açısından müşterek raviye dair oldukça basit bir şema sunmaktadır.<sup>1072</sup> Juynboll özellikle münferit hadis araştırmalarında oldukça karmaşık şemalar oluşturmakta, bu şemalarla gerek müşterek ravileri gerekse kısmî müşterek ravileri gerekse de oluşturduğu kavramlara işaret etmektedir. Juynboll'dan sonra rivayet incelemelerinde bu tür şemalarının kullanımının ağırlık kazandığını görmekteyiz.<sup>1073</sup>

Müşterek ravinin, rivayetleri isnad temelli tarihlendirmede ne şekilde kullanılacağına dair Schacht'tan bugüne kadar bir çok örneğin ortaya konmasına karşın müşterek ravi fenomenini eleştiren ve bundan verimli sonuçların elde edilemeyeceğini düşünen batılı araştırmacılar da mevcuttur. Bunlardan biri Amerikalı oryantalist Michael Cook'dur.

Michael Cook, *Early Muslim Dogma* adlı eserinin "The Dating of Tradition/Hadislerin Tarihlendirilmesi" bölümünde<sup>1074</sup> Joseph van Ess'in *Zwischen Hadith und Theologie*'in bulgularını eleştirmektedir. Cook'un esas yapmaya çalıştığı biraz da niyet okuma ve ihtimalleri çoğaltma şeklinde spekülatiftir. Örneğin isnadların yayılmasını ele alırken, isnadların yayılmasındaki olumsuz yapıyı göstermesi ve

<sup>1070</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Özer, a.g.e, 19. Ayrıca yukarıda değindiğimiz hususlara dair Juynboll'un argümanlarını ve temellendirmelerine yönelik Motzki'nin değerlendirmeleri için bkz. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 223-230.

<sup>1071</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Fatma Kızıl, a.g.e.32-34.

<sup>1072</sup> Schacht, *Origins*, 172.

<sup>1073</sup> Gerek ülkemizde gerekse dışarıda yapılan münferit hadis araştırmalarının vazgeçilmez unsurlarından biri, ilgili rivayetlerin isnad şemalarının çıkarılmasıdır. Nitekim Hayri Kırbaoğlu *Alternatif Hadis Metodolojisi*'nde şemaların çıkarılmasının gerekliliğine işaret etmektedir.s.151

<sup>1074</sup> Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, 107-116.

müşterek ravi olarak tespit edilen kimselerin bazı fikir ve rivayetlerden sorumlu tutulmasını eleştirerek, alternatif ihtimalleri dile getirir. Mesela bir ravi kendi muasırı bir raviden işittiği bir haberi onu zikretmeyerek atlar ve hocasından duymuş gibi nakledebilir. Yine ters ihtimalde söz konusudur; yani aldığı rivayeti muasırı raviyi zikretmeden kendi şeyhinden işitmiş gibi de nakledebilir.<sup>1075</sup> Bu ihtimaller klasik hadis usûlünde de dile getirilen hususlardandır.<sup>1076</sup> Bu ihtimalleri müşterek ravinin tayinine yönelik sınırlamalar olarak görür.

Cook'un İslam toplumunun geleneksel yapısına dair tespitinde ise, böylesi toplumlarda göz önüne alınan değerın orjinallik olmadığı, otorite olduğudur.<sup>1077</sup> Yani herhangi bir orijinal fikir ortaya koymaktan ziyade, fikirlerin ve sözlerin geçmişteki otoritelere dayandırılması esas olmuştur. Onun imasına göre bu geleneksel yapı isnad sistemini de etkilemiştir. Âli isnad çabaları da bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Motzki, Cook'un genel değerlendirmelerini ele alırken yukarıda belirttiğimizle de alakalı olarak rivayet kanallarının itibar görebilmesi için mümkün olduğunca kısa olması gerektiği ve *Haber-i Vahid*'in delil olarak kabul edilmemesinin, "sistemi" hadis rivayeti uydurulmasına ve buna ihtimal tanınmasına zorladığına<sup>1078</sup> işaret etmektedir.<sup>1079</sup>

Motzki, onun bu argümanlarının ikna edici olup olmadığını sorar? İlk argümanından yola çıkarak bunları değerlendirmeye çalışırken, "geleneksel bir toplumun orjinaliteyi değil, otoriteyi temel değer kabul eder" şeklindeki bir etiketlemenin hicri ilk asırdaki Müslüman toplumu için ne derece doğru olduğunu merak eder. Onun ifadesiyle "bu siyah-beyaz şeklinde bir tablodur". Erken dönem İslam eğitim sisteminin öylesine tek yönlü veya orjinalite ve otorite gibi her iki değeri de barındıran bir sistem miydi? Birinci hicri asırda her iki değer arasında bir ihtilaf olmuş ve hicri ikinci asırda otorite gittikçe ivmeye kazanmıştır; ancak bu asrın sonunda zafer kazanmamıştır.<sup>1080</sup>

---

<sup>1075</sup> Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, 109.

<sup>1076</sup> Klasik hadis usûlünde *tedlis* ve türleri bu anlattığı duruma kısmen benzemektedir. Bkz. Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 395-397.

<sup>1077</sup> Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, 107-108

<sup>1078</sup> Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, 111.

<sup>1079</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 230-231.

<sup>1080</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 231.

Diğer argümanlarına dair Motzki, Cook'un birkaç örnek anekdottan hareketle genellemeci tavrını isabetli görmemektedir.<sup>1081</sup>

Michael Cook, *Early Muslim Dogma* adlı eserini yayınladıktan on yıl sonra müşterek ravi fenomenini eskatolojik bir grup rivayetle ele aldığı çalışmasında yeniden işlemiştir. Ayrıca onun bu çalışması kendisinden on yıl sonra başka bir oryantalist Andreas Görke tarafından kapsamlı olarak eleştirilmiştir. Hadisleri tarihlendirme metotlarını ele aldıktan sonra bu iki çalışmaya ve sonuçlarına, ilgili rivayetimizin de eskatolojik içerikli olmasından dolayı detaylı bir şekilde tekrar dönülecektir.

#### B) İsnadlara Dayanılarak Kaynakların Yeniden İnşası.

İslam'ın ilk iki asrına dair bilgilerin üçüncü asrın öncesine gitmeyen kaynakların aktardığıyla sınırlı olduğu yönünde değerlendirmeler mevcuttur.<sup>1082</sup> Dolayısıyla üçüncü asra ait bu kaynaklar kendisinden önceki nesillere dair alimlerin görüşlerini, hicri ilk asrın hadiselerinin aktarımını sunmakta, böylece kendisinden önceki var olan kaynaklara işaretle bulunmaktadır. Bu durumda akla şu sorular gelebilir: Acaba elimizdeki bu kaynaklar kendisinden önceki kaynakların tespiti açısından kullanışlı mıdır? En azından bir tarihçi için hicri ilk iki asra dair söylenenler ne ifade etmektedir? ve güvenilir tarih için mevcut kaynakların, kaynakları tespit edilebilir mi? Motzki'nin söylediği gibi bu tür sorulara mevcut kaynakların içeriklerinden yola çıkarak cevap bulmak oldukça güçtür.<sup>1083</sup> Mevcut metinlerin içerikleri(*metin*) yanı sıra İslam literatürü bir araştırmacı için oldukça büyük bir imkan olarak bu metinlerin kimlerden geldiğini gösterir bir sistemi(*isnad*) daha kullanmıştır. Bir naklin kimden geldiğini gösteren isnadlar kaynakların yeniden inşası için bir yöntem sunabilir mi? İsnadı merkeze alarak mevcut kaynakların öncesindeki kaynakların güvenilir bir şekilde tespiti yapılabilir mi?

<sup>1081</sup> Motzki'nin Cook'la ilgili diğer değerlendirmeleri için bkz. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 230-236.

<sup>1082</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 242. Bununla ilgili tartışmaları görebilmek için bkz. Berg, Herbert, "Competing Paradigms in The Study of Islamic Origins", *Method and Theory in The Study of Islamic Origins* içinde, s. 260-263.

<sup>1083</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 242.

İsnadların bu şekilde kullanılabilirliği yani; "daha erken dönem kaynaklarının yeniden inşası"<sup>1084</sup> on dokuzuncu yüzyıl Batılı araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Tabi ki bunda Kitab-ı Mukaddes çalışmalarındaki edindikleri tecrübelerin de büyük etkisi olmuştur.<sup>1085</sup>

İsnadların bu şekilde kullanımına dair hadis alanında yapılmış en güzel örnek çalışmalardan biri Fuad Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışmasıdır. O, bu çalışmasında isnadlara dayanarak kaynakların yeniden inşasında nasıl bir yöntem takip edileceğini meşhur eseri GAS'ın "Hadis Literatürüne Giriş" bölümünde şöyle belirtmektedir:

" Doğrudan kaynakları bizi ilgilendiren kitabın bütün isnadları müstakil olarak fişlere yazılır ve bu fişler en genç ravinin ismine göre düzenlenir. İlk ortak isimlerden hareketle isnaddaki raviler arasında diğer isimleri ararız. Bunlardan en sonuncusu bize önümüzde bulunan kitapta kullanılan kaynakların müelliflerini verir. Mesela ravi isimleri yalnızca birinci halkada aynı olup sonradan farklılaşıyorsa, bunlardan ilki kullanılan kaynağın müellifi iken, onun malzemesi de değişik kaynaklara uzanmaktadır. İsimlerin ikinci veya üçüncü vd. halkalara dek ortak olması ise, ilk ortak isimlerin ravileri, dağılım öncesindeki son ortak ismin de kaynağın müellifini gösterdiği anlamına gelir. Bir kitabın kaynakları bir kez tespit edildikten sonra, bu kaynağın kaynakları da aynı fişler kullanılarak bu yöntemle araştırılabilir..."<sup>1086</sup>

Sezgin bu söylediği yöntem çerçevesinde özellikle Buhârî'nin filolojik kaynaklarını tespiti çalışmıştır. Ayrıca Buhârî'nin hocalarına dair çıkarttığı şemalarla da yukarıda anlatmaya çalıştığı kendisinden önceki kaynaklara işaret etmiştir.<sup>1087</sup>

Motzki, kaynakların yeniden inşasına yönelik yaklaşımları ele alırken Sezgin'in nakil sürecinin güvenilirliğinin metinlerin yazıya geçirilişiyle ve müelliflerin veya ravilerin bu metinleri yazılı kaynaklar kullanarak birbirlerinden

---

<sup>1084</sup> Bu vurguyu Motzki'nin çalışmasından alarak kullanmaktayız. A.y.

<sup>1085</sup> Motzki, İslam tarihi alanında çalışan Julius Wellhausen gibi batılı araştırmacıların kaynakların yeniden inşasında özellikle İslam Tarihinin erken dönem tarih kitaplarının öncesindeki kaynakları tespit anlamında oldukça işler olduğuna işaret eder. "Dating Muslim Traditions", 243. Ayrıca gerek İslam tarihi gerekse edebî alanda yazılmış erken dönem kaynaklarının yeniden inşasına yönelik batı literatüründe yapılmış çalışmalara dair örnekleri görmek için bkz. Motzki, a.y.

<sup>1086</sup> Sezgin, "Hadis Literatürünün Gelişimi", (çev: Ali Dere), *Buhârî'nin Kaynakları* içinde, s.49.

<sup>1087</sup> Bu şemalarda Buhârî'nin 293 şeyhinin ve onlardan rivayette bulunduğu kimseler gösterilmeye çalışılmıştır. Bkz. *Buhârî'nin Kaynakları*, 215-314.

almalarıyla garanti altına alındığına inandığına işaret eder. Sezgin'in daha sonraki kaynaklara dayanarak daha erken dönem kaynaklarının yeniden inşâ edilebileceğini ileri süren metodu- sadece Hadis alanında değil, İslam'ın ilk yüzyıllarındaki Arab Edebiyatının her alanında- Batılı araştırmacılar arasında heyecanlı bir tartışmayı başlattığına değinen Motzki, bu eleştirilerin Sezgin'in faraziyelerinden üçüne odaklandığını belirtir.<sup>1088</sup>

Birincisi, Sezgin'in nakil sürecinin genellikle yazılı malzemelere dayandığı ve isnadlarda yer alan isimlerin, metinlerin yazarı veya ravisi olduğuna dair fikrine olan eleştiridir. Bu fikir, özellikle İslam'ın ilk yüzyılı boyunca şifahi ve yazılı nakillerin oynadığı rolle ilgili yoğun tartışmaları başlatmıştır.<sup>1089</sup> Sezgin'in nakil sürecine yönelik sadece kitaplarla aktarıldığı yorumu tüm bu velut tartışmalara rağmen fazla da değişmemiştir. Motzki'ye göre bu nakil süreci malumatın gerek şifahi gerekse yazılı formların enstrüman olarak kullanıldığı canlı bir öğretim mekanizmasının varlığı şeklinde anlaşılması gerektiğidir. Bu her iki formun da(şifâhi/ yazılı) oynadığı rol zamana, bölgeye ve âlime ve konuya göre değişmektedir ve en dar anlamıyla hadis naklinde bile bu husus genelleştirilmemelidir.<sup>1090</sup>

İkincisi, Sezgin'in kullandığı metodun naklin güvenilirliğine ve daha geç dönem kaynaklarına dayanarak kayıp kaynakların yeniden inşasının mümkün oluşuna olan aşırı güvenin getirdiği tartışmadır. Motzki'ye göre sadece isnadlara dayanarak bir kitabın farz edilen yazarının yer aldığı isnaddan yola çıkarak, o kitapların orijinal formlarını ortaya koymak oldukça tehlikelidir. Daha güvenilir bir zemin sağlamamız için sadece bir müdevvinin muayyen bir metne değil, daha erken bir müdevvine kadar giden metinlerini de göz önüne almalıyız. Bu noktada Motzki, Sezgin'in kullandığı bir örneği ele alarak, Buhârî'nin Hemmâm b. Munebbih tarikiyle Ebû Hureyre'ye kadar giden isnadlara dayanılarak Hemmâm'ın *Sahîfe'sinin*<sup>1091</sup> hadislerinin yeniden üretilebileceği sadece birkaç ihtimalden biri olarak göz önüne alınması gerektiğini belirtir.<sup>1092</sup>

---

<sup>1088</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 245.

<sup>1089</sup> Bu tartışmalara dair yoğun literatürü görmek için bkz. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 246.

<sup>1090</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 246.

<sup>1091</sup> Muhammed Hamidullah'a göre, bu Sahîfe, Ebû Hureyre'nin Hemmâm'a dikte ettirdiği bir mecmuadır. *Sahîfa Hamam ibn Munabbih*, Luton, U.K, 1979, 60.

<sup>1092</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 247.

Üçüncüsü, Sezgin'in isnadlardaki nakil lafızlarının (*formulae*) hadislere dair klasik usûl kitaplarında tarif edildikleri şekliyle naklin sadık bir tarzda yapıldığı yönündeki fikrini de şüpheli bulan Motzki, aynı zamanda oldukça genelleştirilmiş bir iddia olarak görmektedir. En azından hicri ikinci asır için kendi yaptığı çalışmada da göstermeye çalıştığı gibi genellikle bu durum doğru değildir.<sup>1093</sup>

Motzki, Sezgin'in metodunu uygulamasındaki eksikliklerinden yola çıkarak erken dönem kaynaklarının yeniden inşası için faydasız olduğu sonucuna varmanın haksız olacağını belirtir. Devamında bu metotla ilgili olarak: "yeniden inşanın zorunlu olarak bizi kitaplara ve onların orijinal metinlerine götürmeyeceğinin farkında olarak, isnadda yer alan isimlerden çıkarılabilecek olan sonuçları doğrulamaya yardım edecek bir mecmuadaki ve onun hadislerindeki ilave bulguları araştırmalıyız."<sup>1094</sup> Şeklinde bir açıklama sunmaktadır.

#### **4. İsnad + Metin Temelli Tarihlendirme.**

Bundan önceki sayfalarda yer alan gerek isnaddan hareketle herhangi bir hadisi tarihlendirme olsun gerekse metinden hareketle yapılan bir tarihlendirme olsun bir birinden bağımsız olduğunda, elde edilen sonuçlar her zaman tartışmalı olarak gözükmemektedir. Bu iki yöntemi birleştirme denemeleri son dönem çalışmalarında daha da yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Gerçi bu yöntem Motzki'nin işaret ettiği gibi isnadı temel almaya başlayan Schacht'la hemen hemen aynı dönemde yaşayan Hollandalı oryantalist J.H. Kramers'in yaptığı bir çalışmada uygulanmaya çalışılmıştır.<sup>1095</sup>

<sup>1093</sup> Motzki buna dair örnekleri eserinde zikreder. *The Origins of Islamic Jurisprudence*, 101-104.

<sup>1094</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 247; Motzki burada kendi çalışmasındaki uyguladığı yöntemden ve Abdurrezzâk'ın kaynakları olan Ma'mer b. Râşid, İbn Cureyc, Sufyân es-Sevri ve İbn Uyeyne'nin kaynaklarını bulmak için isnadları ve metinleri nasıl kullandığını anlatır. Onun çalışmasının kendisi tarafından yapılan özeti için bkz. Motzki, "The Musannaf of Abd al-Razzaq al-San'ani as a Source of Authentic ahadith of the First Century A.H.", *Journal of Near Eastern Studies*, 50, 1991. Tercümesi için bkz. Bekir Kuzudişli, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, C.V, 2007, 117-141. Ayrıca Motzki'nin çalışmalarının ve meşhur eseri *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz* (Stuttgart, 1991)in ilk bölümünün Türkçe çevirisi ve geniş bir özeti için bkz. *Batı'daki Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (Harald Motzki), Derleyen ve Çeviren: Bülent Uçar, Hadisevi, İstanbul, 2006, özellikle s.31-129.

<sup>1095</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 250; Kramers'in çalışmasının Fransızca aslı "Une tradition a tendance manichéenne (La 'mangeuse de verdure')", *Acta Orientalia*, 21(1950-1953), 10-20'de



Motzki son dönemlerde bu metodun canlanmasının nedenini, gerek sadece metin veya isnad tetkiklerinin daha güvenilir sonuçlara götürmesine gerekse isnad kümelerinin yüzeysel bir şekilde yorumlanmasını neticesinde isnad analizlerinin gerçek gelişmeyi ortaya koymamasına bağlamaktadır.<sup>1096</sup>

Bu birleştirilmiş metot, başlangıç noktasına göre analiz veya metin+isnad analizi şeklinde de ayrılabilir. Önce isnadı ele alıp bundan elde edilen veriler metinle kontrol edilecekse "isnad + metin" demek daha uygun olacak, tersinde de diğer seçenek geçerli olacaktır.

Bu yöntemi uygulayan çalışmalara örnek olarak Gregor Schoeler'in<sup>1097</sup> "Oral Torah and Hadith: Transmission, Prohibition of Writing and Redaction"<sup>1098</sup> adlı makalesi, Motzki'nin " Quo vadis, Hadis Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll:"<sup>1099</sup> makalesi, ayrıca aynı yazarın "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's *Muwatta* ' and Legal Traditions."<sup>1100</sup> makalesi zikredilebilir.<sup>1101</sup>

Bu çalışmalarda isnad *cum* metin analizi, Motzki'nin de işaret ettiği gibi şu şekilde işlemektedir:

- 1) Bir hadisin bulunabilen tüm varyantları bir araya getirilir.
- 2) Tüm isnad varyantları bir küme şeklinde bir şema formunda nakil sürecinin nakil tariklerinde yer aldığı şekliyle döküm haline getirilir ve bir müşterek raviyi veya kısmen müşterek raviyi belirlemek için bir arada sunulur.
- 3) Müşterek ravinin gerçekten müdevvin veya profesyonel dağıtıcı olarak göz önüne alınıp alınmayacağı, bir metin analiziyle kontrol edilmek

---

yayınlanmış, bu çalışma Fatma Kızıl tarafından Hadis Tetkikleri Dergisi, II/1, 2004, s.107-118 'de Türkçe'ye çevrilmiştir.

<sup>1096</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 250.

<sup>1097</sup> Schoeler'in konuyla ilgili yazdığı makalelerin derli toplu ve İngilizce tercümeleri için bkz. *The Oral and the Written in Early Islam*, (Almancadan çev:Uwe Vagelpohl; ed: James E. Montgomery), Routledge, 2006

<sup>1098</sup> Hadith (ed.Harald Motzki), London, 2004. Schoeler'in bu makalesinin değerlendirmesi ve metin+isnad metodunu nasıl uyguladığına dair bkz. Fatma Kızıl, a.g.e, 62-65.

<sup>1099</sup> *Der Islam*, (73)1996, s.40-80 ve s.193-231. Bu makalenin Türkçe tercümesi için bkz. Uçar Bülent, a.g.e, 150-231.

<sup>1100</sup> *JSOI* 22 (1998): 18-83.

<sup>1101</sup> Son dönem münferit hadis araştırmalarında kaçınılmaz olarak metin ve isnadın birlikte ele alındığı bir çok çalışmada yayınlanmaktadır.

zorundadır. Bu da farklı rivayet kanallarına sahip metinler biri diğeriyle aynı konuları paylaşmaları mümkün olacağından bir araya getirilerek oluşturulur.

- 4) Metin tariklerine dair grupla, isnad grupları aralarında bir korelasyon olup olmadığını kontrol etmek için karşılaştırılır.
- 5) Eğer bir korelasyon mevcutsa, bu durumda müşterek ravi tarafından nakledilen orijinal metne ve müşterek raviden sonra nakil boyunca olan değişikliklerden sorumlu tutulabilecek kimselere dair sonuçlar çıkarılabilir.

Bu şekilde isnad analizine dayalı tesis edilen tarihin güvenilirliği veya metin analizine dayalı tesis edilen izafi kronoloji tasdik edilebilir veya çürütülebilir.<sup>1102</sup>

Yukarıda bir rivayeti tarihlendirmek için batıda geliştirilen ve İslam Kitabiyatının çeşitli alanlarına, özellikle hadise uygulanan yöntemleri tanıtmaya ve onlar üzerinde yapılan değerlendirmelere yer vermeye çalıştık. Biz de örnek rivayetimizi ele alırken bu yaklaşımlardan istifade ettik. İncelememiz eskatolojik içerikli bir rivayet olmasından dolayı eskatolojik rivayet incelemelerinin ne gibi hususiyetleri vardır? Batıda buna dair yapılmış birkaç çalışmanın içeriğinden ve yönteminden bahsetmek, örnek rivayetimizi çözümleme esnasında faydalı olacağı kanaatindeyiz.

<sup>1102</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions", 251. İsnad +metin analizine dair yapılan çalışmalara dair örneklerde de bu yöntemin nasıl işleyeceği benzer bir yolla zikredilmektedir. Örneğin İslam hukukunda tasyîble(şartsız köle azad etme) ilgili rivayetler çerçevesinde bu yöntemi kullanarak rivayetleri ele alan Ulrike Mitter'in çalışmasına bakılabilir. Elde ettiği sonuçlar ve değerlendirmelerinde bu tür bir uygulamanın İslam'ın oldukça erken dönem uygulamalarında- hicri birinci asırda var olduğu, rivayetler açısından ise bazı rivayet kanallarının hicri birinci asrın sonlarına kadar tarihlendirilebileceğini, ele aldığı hadislerin o dönemde tedavülde olduklarına dair kuvvetli ipuçları olabileceğine işaret etmektedir. Konuyu İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği yönündeki batıda yer alan bazı çalışmalar çerçevesinde de ele alarak, en azında ele aldığı rivayetler çerçevesinde böyle bir etkilenmenin olmadığını düşünmektedir. İsnad + metin analizinin işleyişine ve bundan elde edilebilecek muhtemel sonuçlar için, Mitter, Ulrike. "Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law: A Hadîth Anlaysis." Der Islam 78i (2001): s.46; diğer değindiğimiz hususlar için s.64-69'a bakılabilir.

## B) Eskatolojik Rivayetlerin Tarihlendirilmesine Yönelik Yaklaşımlar.

Eskatolojik/fiten içerikli rivayetlerin yukarıda adı geçen tarihlendirme yöntemlerinden bazıları kullanılarak tarihlendirilmesi oryantalistik araştırmacılar tarafından denenmiştir. Bu tür araştırmaların birisinde Michael Cook bir grup eskatolojik rivayeti metin ve isnaddan hareketle tarihlendirmeye girişmiştir.<sup>1103</sup> İsnadlar yardımıyla hadisleri tarihlendirmek için Joseph Schacht'ın geliştirdiği genel kaideleri ve bazı metotları test etmek için eskatolojik rivayetleri kullanırken, daha sonra bu sonuçları, aynı rivayetlerin metinlerine dayanarak elde edilen tarihlendirme sonuçlarıyla mukayese etmeye girişmiştir. Sonuç cesaret kırıcıydı: incelediği üç rivayetten hiçbirinde metin-merkezli tarihlendirme ile isnad-merkezli tarihlendirme birbiriyle örtüşmüyordu.<sup>1104</sup>

Bir başka makalede Andreas Görke, Cook'un rivayetleri ele alışı, metotları kullanışı ve elde ettiği sonuçları değerlendirerek, eskatolojik rivayetlerin nasıl ele alınması gerektiği konusunda kendi metodolojik yaklaşımlarını ortaya koymaya çalıştı.<sup>1105</sup> Biz burada Görke'nin yaklaşımlarına ve değerlendirmelerine yer vermeye çalışacağız.

Eskatolojik – veya daha ziyade apokaliptik- rivayetler/hadislerin özellikle isnad-analiz metotlarını test etmek için, en azından bu hadislerden bazılarının diğer dayanaklarla da tarihlendirilebilmesinden dolayı daha uygun gözüktüğünü dile getiren Görke<sup>1106</sup> bu konuda özellikle Paul Alexander'ın "Medieval Apocalypses as Historical Sources"<sup>1107</sup> adlı makalesindeki sonuçların -her ne kadar bunlar Suriye ve

<sup>1103</sup> Michael Cook, "Eschatology and Dating of the Traditions." *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1 (1992): 23-47; Görke'nin işaret ettiği gibi Cook makalesinde *harici tarihlendirme(external tarihlendirme)* ve *dahili tarihlendirme(internal tarihlendirme)* terimlerini kullanmaktadır. Bu terimlerin harici ve dahili kaynak tenkidıyla karıştırılması kolay ve yanlış fikir verebileceğinden metin-temelli ve isnad-temelli tarihlendirme terimleri tercih edildi. Bu anlamda isnad-temelli tarihlendirme farklı metinlerdeki lafzî farklılıkları- onların içeriklerini değil- göz önüne almaktadır.

<sup>1104</sup> Michael Cook, "Eschatology and Dating of the Traditions.", 27-38.

<sup>1105</sup> Görke, Andreas "Eschatology, History, and The Common Link: A Study in Methodology", *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (ed. Herbert Berg), Brill, 2003. 179-

<sup>1106</sup> Görke, Andreas "Eschatology, History, and The Common Link:", s.180.

<sup>1107</sup> Paul J. Alexander, " Medieval Apocalypses as Historical Sources", *The American Historical Review*, 73(1968): 997-1018.

Yunan apokaliptikleriyle sınırlı olsa da- İslam'daki eskatolojik rivayetler için de geçerli olabileceğini düşünmektedir.

Alexander'ın makalesinde ortaya çıkan sonuçlar bizim rivayetlerimiz için de ufuk açıcı olabilir. Bu sonuçlar şu şekildedir:

- 1) Apokaliptik rivayetler/hadisler sıklıkla olay öncesine (*ex eventu*) ait kehanetler içerir. Onlar gerçekte önceden olmuş olaylarla ilgili tahminlerde bulunmakta; rivayetler, olan olaylardan daha eski(önce) olduklarını iddia etmektedirler.
- 2) Apokaliptik rivayetler sıklıkla vukua gelenlerden daha eski olduklarını iddia etseler de onlardan bazıları kesinlikle tarihlendirilebilir niteliktedir. Bu, ele alınan bir rivayette geleceğe dair apokaliptik bir olay resmedildiği zamanlarda çok daha kolaydır. Böylesi bir rivayetin muayyen bir zamanda uydurulduğu kabul edildiğinde ve önceki bir otoriteye kadar bunun izi sürüldüğünde, uydurucunun, rivayete daha güvenilir izlenimi vermek için bazı tarihsel olguları(ancak kehanet formunda) ilave ettiği görülecektir. Uydurucu çoğunlukla geleceğe dair olayları doğru bir şekilde tahmin etmede başarılı olamadığında, rivayet sadece ilk kısmında nakledilen tarihsel olaylarla uyumlu olacaktır. Bu durumda rivayet, tarihsel olgularla uyum içinde olan en son olayın zamanıyla yaklaşık olarak tarihlendirilebilir.
- 3) Rivayet bir kez tarihlendirildiğinde, rivayetin ilk bölümünden çıkan tarihsel olgulara ait sonuçlar ortaya koymak mümkün olabilir. Bu kısım genellikle kehaneti daha güvenilir kılmak için tarihsel olgular içerdiğinden orada zikredilen olaylar aksi bilinmese bile tarihsel olma ihtimali yüksektir.<sup>1108</sup>

Görke, Alexander'ın yaklaşımının İslamî çalışmalarla ilgilenen bir takım araştırmacılar tarafından takip edildiğine işaretle bazı araştırmalara atıflarda bulunur.<sup>1109</sup> Görke, İslam apokaliptik metinlerinin karakteristik bir özelliğinin göz önüne alınılması gerektiği tespitini şu şekilde açar: "Elimizdeki mevcut hadislerin/rivayetlerin çoğunluğu sadece birkaç cümleyi ihtiva eden, daha ziyade kısa metinlerdir. İslam apokaliptik rivayetlerinin yaygın biçimleri: 'Kıyamet(*sâ'at*) şu olay

---

<sup>1108</sup> Görke, "Eschatology, History, and The Common Link:", s.180

<sup>1109</sup> İşaret ettiği çalışmalar; Suliman Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review." *JRAS*, 3<sup>rd</sup> Series, 1 (1991): 173-(3)207; Michael Cook, "Eschatology and Dating of the Traditions", 23-47; Lawrence I. Conrad, "Portents of the Hour: Hadith and History in the First Century, A.H.,"(yayınlanmamış çalışma).

oluncaya kadar kopmaz' veya 'Kıyamet saatinin alametlerinden biri şu veya bu olay oluncadır.' şeklindedir. Diğer hadisler ise çoğunlukla Mehdî, Sufyânî veya Müslüman eskatolojik inançlarıyla ilişkilendirilen diğer figürlerle alakalıdır. Daha uzun içerikli apokaliptik rivayetler mevcutsa da, bunlar oldukça azdır."<sup>1110</sup>

Daha uzun içerikli hadis metinlerinin daha çok malzeme içereceğinden özellikle metin temelli tarihlendirmelerde daha kullanışlı olacağına işaret ederken sürekli birkaç cümleden oluşan metinlerin tarihlendirilmesinin güçlüğüne vurgu yapar. Tabiki bir rivayetin tarihlendirilmesinde tek yöntemin bu olmadığını, İslamdaki rivayetlerle ilgili diğer bir hususiyetin de isnadlar olduğunu belirtirken, isnadlar yardımıyla da rivayetlerin tarihlendirilmeye çalışıldığını dile getirir.<sup>1111</sup> Bu noktada Görke'nin ana ilgisi müşterek ravidir. Cook'un ele aldığı rivayetler üzerinden yeniden bir tarihlendirmeye geçmeden önce erken dönem İslam rivayetlerini tetkik eden bir kimsenin zihninde yer etmesi gereken bazı genel mülahazalara yer verir.

Hadislerin yeteri kadar vurgulanmayan bir özelliğine değinmeye çalışan Görke, onların statik bir yapısının olmadığına vurgu yapar. Hadis metinlerinin nakil sürecinde değişmeye meyyâl olduğunu belirtirken bu değişimin nedenlerini şu şekilde açıklar: " *Erken dönem İslam'ındaki nakil sistemi, yazılı naklin zamanla daha önemli olduğu ancak daima şifahi nakille beraber giden şifahi ve yazılı naklin bir kombinasyonu olarak karakterize edilebilir. Şifahî nakilde değişimler tabîi ve kasıtsız olarak meydana gelir. İnsanlar bir rivayetin/hadisın farklı kısımlarını hatırlayıp, sözcüğün tamamını ve raviler zincirinin doğrusunu unutabilir. Bu kasıtsız değişimlerden başka, öğrencilerin farklı motivasyonlarından kaynaklanan değişimler de meydana gelebilir. Bir hoca/şeyh değişik zamanlarda hadis/rivayetin farklı noktalarına vurgu yapabilir. Ravi bir hadisdeki belirli bir noktayı önemli bulur ve onu vurgulayabilir veya hadisi ona indirgeyebilir. Değişmenin bu iki türünde de rivayetin manası aynı kalmaktadır. Değişmenin üçüncü bir türünde, dinleyenler için rivayeti daha sahih kılmak, onu özel bir duruma veya başka şeylere uydurmak için manası – veya isnadı- kasıtlı olarak değiştirilebilir. Son olarak da, bir rivayetin anlamını değiştirmek ve zıt bir anlam vermek için tamamen yeniden işletilip, karışık hadisler uydurulup ve kopyalanmış(duplicate) rivayetler tamamen yeniymiş gibi çoğaltılabilir. Tüm bu değişimlerin Müslüman rivayet malzemesinde/hadislerde vuku bulduğu*

---

<sup>1110</sup> Görke, "Eschatology, History, and The Common Link:", s.181.

<sup>1111</sup> Görke, "Eschatology, History, and The Common Link:", s.181.

*gösterilebilirse de tüm hadislerin aynı değişmelere maruz kaldığı söylenemez. Değişmenin ilk iki türü, isnad ve metinlerin analizinde oldukça faydalı iken, ikinci iki türü, özellikle de sonuncusu bir hadisin analizini genellikle güçleştirir."*<sup>1112</sup>

Tüm bu söylenenleri bizim ele aldığımız örnek rivayet malzemesinde de takip etmek mümkündür. Rivayetin analizinde bu durum sergilenmeye çalışılacaktır.

Artık klasikleşmiş şekilde bir rivayete dair yapılacak işlemleri sıralayan Görke, öncelikle bir hadisin farklı isnadların bir şemada gösterilerek bu sayede müşterek ravi ve kısmen müşterek raviler ortaya konulacağını gösteren şemaya işaret eder. Bu noktada Görke'nin ısrarla üzerinde durmaya çalıştığı, bir rivayetin farklı kaynaklarda yer almasının ve bir çok rivayet kanallarına sahip olmasının gerekliliğidir. Müşterek raviyle ilgili olarak bu hususun oldukça önemli olduğunu düşünür. Bir hadisin değişik varyantlarının sadece bir kaynakta yer almasıyla farklı kaynaklarda yer almasının önemini şu şekilde dile getirir: "Şöyle dersek, 30 rivayetin 20'ye yakın farklı kaynakta kaydedilmesi ile onların tek bir kaynakta toplanmasının arasında ne gibi bir fark vardır? Bu iki nedenden dolayı fark yaratır: Bir yandan, sahip olduğumuz kaynak ne kadar bağımsızsa, hadislerin genel tablosuna etki edecek belirli siyasi motivasyonlar ve kişisel tercihler vb. de o kadar az muhtemel olacaktır. Emevî karşıtı bir ön yargı kaynaktaki hadislerin seçimini etkileyebilmektedir; ancak daha çok kaynağa sahip olursak, bu önyargının farkına varılması daha muhtemel olacaktır. Diğer yandan, tek bir kaynak bölgesel koşullarla daha çok sınırlandırılabilir. Çoğu alimin çok seyahat ettiğini bilmemize rağmen, onlar yine de farklı bölgesel merkezlere sahiptirler. Yaşamının çoğunu Bağdat'da geçiren bir müellif tabii olarak Iraklı alimlerden nakledilen hadislere çok daha fazla yer verecektir. O aynı zamanda Suriye, Mısır veya Hicazlı ravilerden gelen bazı rivayetleri, ya oralara yaptığı seyahatlerle ya da bu ravilerle Bağdat'ta veya Hacc'da karşılaşarak eserine dahil etmektedir; belirli bir konuyla ilgili Bağdat'ta tedavülde olan hadislerin çoğunu güzelce kaydederken, muhtemelen çoğunlukla diğer yerlerden gelen rivayetler eserinde daha az yer tutacak ve orada tedavülde olan hadislerin sadece küçük bir kısmı onun eserinde görülecektir. Yazarımız çok muhtemeldir ki Endülüs veya

<sup>1112</sup> Görke, a.g.m, s.182-183; Görke yukarıdaki belirttiği hususların günümüzde herhangi bir olay karşısında da rahatlıkla eski rivayetlerin yeniden işletildiğine dair günümüz olaylarından da örnekler verir. Bu noktada onun seçtiği örnek Nostradamus'un kehanetlerinin günümüz hadiselerine yeniden işletilişini 11 Eylül olaylarında internette gezinen haberlerle göstermeye çalışır.

Horasan gibi daha uzak bölgelerde tedavülde olan hadislerden çok azını eserine kaydedecektir. Bundan dolayı tek bir kaynakta sunulan rivayetler, o zamanda gerçekten tedavülde olandan daha ziyade çarpık bir tabloyu bize verebilir."<sup>1113</sup>

Görke'ye göre, şayet bir isnad analizinin herhangi bir değeri olan, güvenilir sonuçlar vermesi isteniyorsa, kaynakların geniş bir sahayı kuşatması son derece önemlidir.<sup>1114</sup>

Değindiği bir başka önemli husus da hadislerin nakil sürecince değişmeye/değişime uğrayabildiğinden, farklı rivayetler bir tek rivayet içinde birleştiği gibi yeni kısımlar ilave edilip, bazı kısımlar düşürülüp, *topoi* eklenmiş olabileceğidir. Bu noktada bir analiz için kullanılan rivayetlerin, tek bir hadisin gerçek varyantları olup olmadığını veya onların farklı hadisler olup olmadıklarını belirlemek oldukça güçtür. Bundan dolayı bir isnad-analiz çalışması için, tüm farklı rivayetlerin birbirine karışmamış olması önemlidir.<sup>1115</sup>

Görke, müşterek ravi kavramını ele alırken müşterek ravinin sergilediği üç kavramdan bahseder. Ona göre bu kavramlar şu şekildedir: " Bunlardan biri, hadisi sistematik olarak yayan ilk kimse *toplayıcı (müdevvin/collector)* olarak kabul edilir. Bu durumda, ele alınan hadis, müşterek raviden daha eskidir. İkinci kavram yani, tetkik edilen hadisin *mucidi (türeteni/inventor)* olan kimse müşterek ravi olarak göz önüne alınır ki, bu durum muhtemelen peygambere kadar da ulaşan, daha alt bir isnad olması koşuluyla gerçekleşir. Sonuncusu, daha sonraki bir kimse tarafından kendisine hadisin isnad edildiği bir *otorite (authority)* olarak göz önüne alınmış olup, ona bu otorite, daha ziyade kendisine hadisi isnad eden diğer kimseler tarafından yeteri kadar geniş biçimde verilmiştir. Bu son durumda, her nasılsa müşterek ravinin hadisle hiçbir ilişkisi yoktur. Bununla beraber, müşterek raviye ait bu kavramlardan her birinin kullanımı, onu istediği yönde yorumlamak isteyen kimseye delilini yorumlamak için imkan hazırlar. "<sup>1116</sup>

Müşterek raviyle ilgili Görke'nin göstermeye çalıştığı başka bir durum da onun bizzat kendi öğrencilerine ve bu şekilde devam eden bir takım kimselere hadisi nakletmesidir. Görke değerlendirmelerine şu şekilde devam eder: "Bu tür durumlarda bizim olmasını bekleyeceğimiz şey, ele alınan varyantların metin ve senedlerini

---

<sup>1113</sup> Görke, "Eschatology, History, and The Common Link:", s.186.

<sup>1114</sup> Görke, a.g.m, s.187.

<sup>1115</sup> Görke, a.g.m, s.187.

<sup>1116</sup> Görke, a.g.m, s.188.

karşılaştırdığımızda ortaya belirli bir modelin çıkmasıdır. Bir hoca çeşitli zamanlarda bir hadisin biraz farklı versiyonlarını nakledebilir ve farklı talebeler, nakillerinde farklı noktaları vurgulayabilirler. Talebeler bu hadisi naklederlerken, onların versiyonları bir dereceye kadar farklılaşacak ve bu farklılıklar öğrencilerin versiyonlarını karşılıklı olarak etkileyecektir. Nitekim muayyen/münferit bir hadisin metinleri, farklı nakillerde birazcık farklılaşacak ve daha da önemlisi *metinlerdeki farklılık isnadlardaki farklılığa bir şekilde tekabül edecektir.*"<sup>1117</sup>

Bir rivayete dair sadece birkaç varyantla rivayeti tarihlendirmenin mümkün olamayacağından, çoğaltılmış bir rivayete dair sonradan oluşturulmuş başka isnad yollarını tespit etmenin güç olduğuna işaret eder. Bu durumu şu şekilde formüle eder: "Sahip olduğumuz kaynak ne kadar çoksa, türetilmiş(duplicate) bir hadisi tespit etmemiz de o kadar kolaydır."<sup>1118</sup>

Oluşturulmuş isnad kümeleriyle müşterek ravinin çeşitli anlamdaki kavramları arasındaki ilişkiden yola çıkan Görke, yine üçlü bir grupta ve kavramlaştırma yapar:

1- İsnadla metin arasındaki tam bir örtüşme: Belirli bir raviler zinciriyle nakledilen hadisler aynı özellikleri gösterir. Daha alt kısımdaki tekli zincir, müşterek ravinin gerçekten çok sadık biri mi yoksa hadisi bir isnada bağlayarak onu türeten kimse mi olduğu konusunda bir işaret verir. Bu tür kümeler *tutarlı kümeler(consistent bundles)* olarak adlandırılacaktır.

2- İsnadla metin arasındaki örtüşme bazı sorunlarla beraberdir: Müşterek raviden geriye doğru gelen farklı isnadlar veya isnad ve metin bakımından düzgün bir örtüşmenin olmadığı versiyonlar. Bu, müşterek ravinin hadisi türettiğini, dinleyenin ihtiyacına göre onu değiştirdiği ve bazı insanların daha sonra kendi doğru kaynaklarını sakladığı veya şu yada bu şekilde hadisle oynadığına dair göstergeler sunar. Bu tür kümeler *tutarsız kümeler(inconsistent bundles)* olarak gösterilecektir.

3- İsnadla metin arasında hiçbir açık örtüşmenin, hatta tek bir muhtemel müşterek ravinin olmaması: Bu da çok farklı kişiler tarafından farklı isnadlar tedarik

---

<sup>1117</sup> Görke, a.g.m, s.188. Vurgu bize aittir.

<sup>1118</sup> Görke, a.g.m, s.190.



edilerek kullanılan bir hadisi göstermektedir. Bu kümeler ise *düzensiz/biçimsiz/tuhaf(odd bundles)* kümeler olarak isimlendirilecektir.<sup>1119</sup>

Yaptığı bu gruplamada görüleceği üzere, isnadla metin örtüşmesinin modeli ne kadar uyumluysa, müşterek ravinin hadisin toplayıcısı(müdevvin) veya uydurucu/türeticisi olmasının da o kadar ihtimal dahilinde olabileceğidir.

Eskatolojik hadisleri/rivayetleri, metinlerine dayanarak tarihlendirmenin daha kolay, tabiatı gereği isnadlarına dayanarak tarihlendirmenin daha güç olduğuna işaret eden Görke, bunun kolaylıkla başa çıkılamayacak metodolojik bir ikilem olduğunu söyler. Metin-temelli tarihlendirmeyi isnad-temelli tarihlendirmeye karşı test etmek için en azından bazı tutarlı rivayet kümelerine ihtiyaç duyulduğuna, ancak bu şekilde bazı tutarlı sonuçlara gidilebileceğine işaret eder.<sup>1120</sup>

Eskatolojik rivayetlerin metinlerine dayanılarak tarihlendirilmesi konusuna dair Görke'nin yaklaşımına gelince, bu konuda iki tane güçlük görmektedir: "Birincisi, ima ettikleri olayın veya olayların tayini: çoğu durumda kıyamet alametleriyle, Mehdî ve diğer alakalı konularla ilgili rivayetler/hadisler bir dereceye kadar muğlaktır. Bazı durumlarda, bu kesin bir şekilde olayı tanımlamayı güçleştirir. Bir olay tanımlanabilse bile, ikinci bir güçlük daha ortaya çıkabilir: olayı ima eden hadisin ne zaman tedavüle çıktığı problemi. Oldukça ihtimal dışı olan bir olayda veya bir çok detayı zikredilen bir olayda, hadisin ilgili olaydan daha erken tarihli olduğu ihtimalini göz ardı edebiliriz. Ancak ima edilen olay kıyametin yaklaştığının bir işareti olarak ele alınırsa, hadis olaydan çok az sonra icat edilmiş olabilir. Kıyamet alameti ortaya çıkmadıysa bile, rivayetler hala birkaç nesil sonrasıyla açıkça alakalı olduğu göz önüne alınabilir. Aksi takdirde bu rivayetler nakledilmez ve toplanmazdı. Ancak, bir hadis halen olaydan sonraki bir veya iki nesille alakalı olsaydı, sadece o zamanda ortaya/tedavüle çıkarılması daha güzel olabilirdi. Tabi ki bu, daha çok, ele alınan hadise/rivayete bağlıdır."<sup>1121</sup>

Hadisleri/rivayetleri tarihlendirmede kullanılan bu iki metodu -isnad temelli tarihlendirme/metin temelli tarihlendirme- karşılıklı test edebilmek için Görke'nin araştırılacak bir hadiste bulunması gerek hususları sıralayışı şu şekildedir.

<sup>1119</sup> Görke, a.g.m, s.191. Görke bu üç idealize edilmiş forma dair örnek rivayet şemalarını da çizer. Biz burada şemalara yer vermeyeceğiz. Şemalar için bkz.192-194.

<sup>1120</sup> Görke, a.g.m, s.195.

<sup>1121</sup> Görke, a.g.m, s.195.

- a. geniş çapta zikredilmiş,
- b. farklı kaynaklarda zikredilmiş,
- c. rivayetin içeriğine dayanılarak sağlam bir şekilde tarihlendirildiği yeteri kadar kesin ve
- d. az yada çok *tutarlı* bir rivayetin varyantlarındaki isnadlarda belirgin bir modelin gözükmesi. İcat edilmiş/türetilmiş rivayetleri -çoğu tutarlı rivayetlerde bunu bekleyemeyiz- ele aldığımızda, bu en azından tek bir müşterek ravinin varlığına ve bazı kısmen müşterek ravilerde isnad ile metin arasında bir örtüşmenin bulunabileceği anlamına gelir.<sup>1122</sup>

Bu metodolojik yaklaşımlardan ve bazı kavramlara dair değerlendirmelerinden sonra Cook'un yıllar önce yapmış olduğu çalışmasındaki metodolojik hataları göstermeye çalışır.

Cook yukarıda zikredilen çalışmasında üç tane fiten içerikli rivayeti ele almıştır.<sup>1123</sup> Bu rivayetlerin hemen hemen hepsinin tek bir kaynaktan yer almasının onun metodolojik yaklaşımının en zayıf noktasını göstermektedir. Görke'nin haklı olarak belirttiği gibi tek bir kaynaktan toplanan rivayetin incelenmesinde bir çok sınırlamalar mevcuttur. Bu rivayetlerden ilkinin Endülüs halkının Mısır'ı ahir zamanda istila edeceğine dair apokaliptik bir rivayet olduğunu belirten Görke, bu rivayetin toru topu on defa geçtiğini ve bunun müşterek raviye dayanarak bir sonuç elde etmeye çalışan bir kimse için oldukça az olduğunu söyler.<sup>1124</sup>

Yine bir başka eksikliğin aynı içerikli gibi gözükteği zannedilen bir çok rivayetin aynı rivayet kümesi altında yer almayacağıdır. Bu açıdan da Cook'un çalışmasında yer alan rivayetlerin bazılarının metinlerinin bir biriyle alakası gözükmemektedir.<sup>1125</sup> Bu açıdan Cook'un eskatolojik bir grup rivayet örneğinden yola çıkarak metin temelli tarihlendirme ile isnad temelli tarihlendirmenin örtüşmediği yönündeki çıkarımını boşa çıkaracak metodolojik eksiklikleri mevcuttur.

---

<sup>1122</sup> Görke, a.g.m, s.196.

<sup>1123</sup> Cook'un çalışmasında yer verdiği üç rivayet şunlardır:1) Endülüs halkının Mısır'ı ahir zamanda istila edeceğine dair apokaliptik bir rivayet, 2) Suriye'nin Bizanslılar tarafından istila edileceğini belirten rivayet, 3) Abdullah b. Zubeyr'in Mehdî olarak ima edildiğini gösteren bir rivayet.

<sup>1124</sup> Görke, a.g.m, s.197.

<sup>1125</sup> Görke, a.g.m, s.197.

Görke, gerek isnad temelli gerekse metin temelli tarihlendirmeyi belirttiği metodolojik çerçevede örnek bir rivayet incelemesi sunmaya çalışır. İncelediği rivayet Mehdî'nin isminin Peygamberin ismiyle aynı, babasının isminin de Peygamberin babasının ismiyle aynı olacağını belirten hadistir.<sup>1126</sup> Görke'nin incelediği rivayetdeki sonuçlar Cook'unkinden daha müspet sonuçlar çıkarmıştır. Ancak Görke'nin incelenecek bir rivayette bulunması gereken metodolojik öncüllerini netleştirmesi onun yaklaşımını daha uygulanabilir kılmaktadır. İncelemesinden elde ettiği sonuçları maddeler halinde aşağıdaki şekilde özetler:

- 1) Rivayetleri tarihlendirmenin bir aracı olarak müşterek raviyi kullanmak karmaşık bir iştir. Daha açık sözlü olmak gerekirse müşterek ravi, bazen ortaya çıkabilir, ancak çoğu durumda bu mümkün değildir. Kaynakların seçimi, nakil sürecinde rivayette olan değişimler, topoi ve uydurmalarla ilgili bazı konular göz önüne alınmalıdır.
- 2) *Tutarlı* rivayetleri *tutarlı* olamayanlarından ayırmak mümkündür. Tutarlı hadisler/rivayetlerde isnadlardaki varyantlar metindeki varyantlarla uyumludur. Bu rivayetlerde isnadlar, naklin doğru tarikini çoğunlukla gösterecektir. Diğer yandan *tutarsız* rivayetlerde isnadlar naklin doğru yönünü belirtmez.
- 3) Müşterek ravinin tarihlendirmenin bir aracı olarak kullanılabildiği rivayetler - çoğunlukla *tutarlı* olan tiplerde- diğerlerinde bu mümkün olmazken, mevcuttur. Çoğu durumlarda sadece bir rivayetin varyantlarının detaylı ve oldukça titiz bir çalışmayla hatalı isnad atıfları, türetilmiş hadislerin belirlenebilmesi mümkün olabilecektir (isnad-ile- metin analizine dayanarak).

<sup>1126</sup> Örnek rivayetin yer aldığı kaynaklara dair herhangi bir sınırlama yapmış gözükmeyen Görke, oldukça geç dönemlere dair eserlerde yer alan genellikle hicri ilk dört asrın temel kaynaklarının tekrarı olan kaynakları da kullanır. Bu noktada onun bir rivayetin oldukça farklı kaynaklarda yer alması ve ne kadar çok kaynakta yer alıyorsa, müşterek ravinin tespiti veya rivayetten daha verimli sonuçların çıkarılacağı yönündeki yaklaşımını bu şekilde kaynak çeşitlendirmesiyle sunması, aslında onun kaynaklarını artırmaz. İncelediği örnek rivayetin 30 farklı kanaldan gelmesi ve 20 farklı kaynakta zikredilmesini, bahsettiği metoduna uygun bir rivayet olarak göstermek için kullanmaktadır. Rivayetin yer aldığı söylediği kaynaklar arasında hicri sekizinci asrın alimi Zehebî'nin *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*'sı yine İbn Haldun(ö.808)'un eserlerinde yer alması ona ekstra bir kaynak zenginliği sağlamaz. Aslında bu bir rivayeti incelerken dönem sınırlamasının gerekliliğini bir kez daha gündeme getirmektedir.

- 4) *Tutarsız* rivayetlerde, isnadların naklin doğru yönünü(tarikini) belirtmediği, bu rivayetlerin geç tarihli olması gerektiği veya uydurulmuş olması gerektiği anlamına gelmez. Tek kabul edilebilir sonuç, bu durumdaki isnadların güvenilir olmadığıdır.
- 5) Bununla beraber, isnadları güvenilir olmayan hadislerin mevcudiyeti, isnadlara asla güvenilemez anlamına gelmemektedir. Bazı modeller, tutarlı rivayetlerdeki gibi, sadece naklin gerçekten isnad tarafından belirtilen tarikle gerçekleştiğini kabul etmekle açıklanabilmektedir. Bir isnad kümesi modeli ve metindeki farklılıklar isnadın güvenilir olup olmadığını gösterebilir.
- 6) Eskatolojik rivayetler isnad-temelli tarihlendirme ve metin-temelli tarihlendirme metotlarını birbiri ile test etmek için güzel bir yoldur (muhtemelen sadece bu yolla). Bununla beraber zihne iki şey takılmaktadır: Bir yandan eskatolojik rivayetler metin-temelli tarihlendirmeyi güçleştirebilecek muhtemelen redaksiyon, yeniden şekillenme ve adaptasyon gibi aşamalara maruz kalmıştır. Diğer yandan metinlerine dayanılarak tarihlendirilebilen eskatolojik rivayetler, uydurulmuş rivayetlerdir. Aslında eskatolojik rivayetler isnad-temelli tarihlendirme için güçlüklerle neden olan *tutarlı* bir rivayet modelini oluşturmak için muhtemelen daha azdır. Bu şu anlama gelir; *eskatolojik rivayetler metinlerine dayanılarak(ancak bazı zorluklarıyla) tarihlendirilebilirken, onlar –diğer rivayetlerle karşılaştırıldığında- isnadlarına dayanarak tarihlendirmek için gerçekten uygun değildir.*
- 7) *Tutarlı* hadisleri *tutarlı olmayanlarından* ayırmaya yönelik bu metot isnadlarına dayanarak onların menşesine yönelik bir araştırma için bir takım rivayetleri dışarıda bırakır. Diğer yandan, buna dayanarak tutarlı rivayetleri tarihlendirmek için güçlü vasıtalar(araçlar) sağlar. Bu metodun eskatolojik rivayetlerde(yapısı gereği problematik olmaya meyilli olduğundan) başarılı olduğu kanıtlandığı için, daha az problematik olan(örneğin, fikhî veya tarihî) rivayetlere uygulandığında çok daha iyi sonuçlar vereceği umulabilir.<sup>1127</sup>

---

<sup>1127</sup> Görke, "Eschatology, History, and The Common Link:", s.207-208.

### C- Wail b. Hallaq'ın "Sözde Bir Problem" İtirazı

Hadislerin güvenilirliğine dair yukarıda aktardığımız yaklaşımlara ve çabalara dair en ciddi itirazlardan biri, daha çok çalışmalarını İslam hukuku alanında yürüten Wael b. Hallaq tarafından geldi. O, kesin bir dille hadisin sıhhati üzerine batıda yapılan çalışmaları ve tartışmaları abartılı, hatta gereksiz bulur. Onun en temel itirazı geleneksel İslam literatüründe -özellikle fıkıh usûlünde-bu meselenin hiçte abartıldığı kadar bir problem olmadığını gösteren oldukça açık malumatların göz ardı edilmesidir. Onun, bu noktada ilgilendiği, hadisin epistemolojik değeridir. Şimdi özetle bu konuyu ele aldığı temel çalışmasındaki itirazları ve kendi geleneksel savunusuna değinelim.

Nebevî hadise dair en temel problemin, onun sıhhati ile ilgili problem olduğuyula konuya giriş yapan Hallaq, batılı bilginlerin bu konuya olan yoğun ilgilerine dikkat çeker. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren hadis materyallerinin uydurulduğuna dair Gustav Weil'in değerlendirmeleriyle başlayan bu ilginin giderek arttığını, Goldizher'le ve Schacht'la devam ederek tartışmaların giderek alevlendiğine işaret eder.<sup>1128</sup> Bu alanda araştırma yapanları üç gruba ayırır: birinci grup; Hadislerin sıhhatli olmadığı, onların uydurulduğu yönündeki delilleri kuvvetlendirmeye çalışanlar, Wansbrough, M. Cook bu gruptan olanlardır. İkinci grup, Schacht'ın bulduğu sonuçları çürütmeye çalışanlar, Nabia Abbott, Fuat Sezgin, Mustafa A'zamî, Gregor Schoeler ve Johann Fück gibi. Üçüncü grup; bu iki grup arasında bir senteze gidenler, Harald Motzki, D. Santillana, G.H. Juynboll, Fazlurrahman, James Robson gibileri.<sup>1129</sup>

Batılı araştırmacıların hadisin sıhhati yönündeki bu yoğun mesailerinin değerini anlayabilmek için bazı sorulara cevap bulunması gerektiğini düşünen Hallaq öncelikle, Müslüman alimlerin bu problem karşısında nasıl bir tavır benimsediklerinin belirlenmesi gerektiğine işaret eder. Bu noktada iki önemli soru yöneltir ve bunlara cevap arar.

" Eğer Müslüman alimlerin çoğunluğu hadis literatürünü, Hz. Peygamber'in sözlerinin doğru bir temsilcisi olarak görüyorlarsa, bu literatürün doğruluğunu hangi

<sup>1128</sup> Hallaq, " Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem" (çev:Hüseyin Hansu, Hitit Üniv. İlah. Fak.Der. 2006), s.137.

<sup>1129</sup> Hallaq, " Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem", 138; Benzer ve daha detaylı bir gruptama Hebbel Berg tarafından hemen hemen aynı dönemlerde yaptığı bir çalışmada da yapılmıştır. Bkz. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, 1-64.

epistemolojik ölçüyle test ettiler? Dahası şu soruyu da sormamız gerekir: Goldziher, Schacht ve onlar gibi bu meseleyi incelemek için o kadar akademik enerji tüketenlerden önce, hadis rivayetlerinin sahlılığı konusunu tespit etmede geleneksel Müslüman alimlerin kriterleri nasıldı ve daha önemlisi epistemolojik olarak bizim modern eleştirmenlerden ve akademik kriterlerden farkı nedir?"<sup>1130</sup>

Müslüman ulemanın hadisin sıhhati ve onun epistemolojik değeri hakkındaki klasik kültürdeki malumatlara geçmeden doğrudan tavrını şu şekilde belirlemektedir: " Weil'in meseleyi ortaya atmasından beri bir buçuk asırdır tartışılan hadisin sıhhati meselesinin tamamen olmasa da büyük ölçüde gereksiz olduğunu ortaya koymaya çalışacağım...Müslüman alimlerin bu problemi bizim için zaten çözmüş olduğunu görmüş olacağız. Böylece konu üzerinde bu kadar çaba sarf etmemizin gereksizliği de anlaşılacaktır. Çünkü şimdiye kadar geleneksel İslam alimlerinin uzun süredir bize ne söylediğini dikkatlice dinlememiştir."<sup>1131</sup>

Hallaq, Nebevî hadisin epistemolojik değerine dair literatürün hadis alimlerinin oluşturduğu literatürde bulunamayacağı, bunun bakılacağı yerin Usûl-i Fıkıh olduğunu belirttikten sonra, Usûl-i Fıkıh'ın hadisi nasıl ele aldığına dair klasik literatürdeki değerlendirmeleri aktarır. Usul-i Fıkıh'ın nebevî hadisi birkaç açıdan ele aldığı, bunlardan en yaygın bir şekilde ele alışın hadisi, haber-i vahid ve mütevatir olarak ikiye ayırdığını ve birincisinin zannilik ifade derken ikincisini de katiyet ifade ettiğini hatırlatır.<sup>1132</sup>

Bu durumun, yani hadislerin hemen hemen tamamının haber-i vâhid türünden rivayetlerden oluştuğunun parmakla sayılacak kadar katiyet ifade eden hadis malzemesinin dışında geri kalanının zannî olduğunun bizzat Müslüman ulema tarafından sürekli söylenmesine karşın, hadislerin güvenilirliği üzerine oryantalistlerin bu kadar kesin değerlendirmelerde bulunmalarını Hallaq isabetli bulmaz.<sup>1133</sup>

Bu tartışmaları aşırı abartılı bulan Hallaq, Fıkıhçılarla Hadisçilerin bakış açısını sık sık kıyaslayarak İslam Kitabiyatının doğru anlaşılması gerektiğine dair değerlendirmelerde bulunur. Usulcülerin uğraştıkları pek çok konudan sadece biri, hadisin dil ve epistemik yönünü oluştururken, hadisçinin temel uğraş alanı tabiatı

---

<sup>1130</sup> Hallaq, " Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem", 139.

<sup>1131</sup> Hallaq, " Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem", 139-140.

<sup>1132</sup> Hallaq, "Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem", 140; Hadisin epistemolojik değeri için daha fazla malumat ve değerlendirme için bkz. Kırbaoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 51-60.

<sup>1133</sup> Hallaq, " Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem", 143.

gereği özel olarak hadistir. Fıkıhçılar hadisin epistemolojik değeriyle ilgilenirken, belirli bir hadisin sahih olma ihtimali ne kadar yüksek olursa, bu belli bir kurallarla ilgili olarak fakih "gerçek doğruya" o kadar yaklaşmış olur. Onlar hadisin sıhhati ve doğruluğunu epistemolojik bir perspektiften ele alırlar.<sup>1134</sup>

Ancak hadisçilerin, hadisle esas ilgisi başka bir şeyi ifade ediyordu. Onlar hadisin sıhhatiyle tamamen farklı bir noktadan ilgilenmektedirler. Hallaq'ın ifadesiyle, "Hadisçiler zanna dayanan ve aynı zamanda takvalı dindarlık pratiğinin temellerini oluşturmak için de gerekli olan 'amel' diye adlandırdıkları şey için hadisle ilgilendiler. Diğer bir deyişle usûlcülerin aksine onlar katiyen zannilik-kesinlik ikilemiyle uğraşmadılar, fakat daha asgari sahihlik şartlarını taşımış görünenleri de dahil, her türlü sünnet malzemesini toplamaya çalıştılar."<sup>1135</sup>

Hallaq, bu noktada hadisin sıhhatine dair muhaddislerin fikirlerine de müracaat eder. Örneğin Nevevî(ö.676/1277)'nin açık bir şekilde sahih hadisle ilgili olarak " Sahih sadece sahih anlamına gelir ve kesinlik ifade etmez".<sup>1136</sup> Yine Nevevî'ye göre Müslüman alimlerin çoğunluğu sahih, mütevair kategorisinde olmadığı sürece zannî olarak kalacağı ve asla kesinlik kategorisine giremeyeceği konusunda hem fikirdiler.<sup>1137</sup> Bu noktada İbn Salâh, Buhârî ve Muslim'in *Sahih*'lerinin kazandığı statüden olsa gerek, bu ikisinin ittifak ettiği hadislerin kesin bilgi (yakînî nazârî) ifade ettiğini ileri sürer. Ancak Hallaq'ın da belirttiği gibi *Sahîhayn*'daki hadislerin yakînî bilgi ifade etmesini Buhârî ve Muslim'in hücciyeti üzerine oluştuğunu belirttiği icmâdan istifade ederek ilan etmeye çalışsa da bu, hukuk sistemindeki icma anlayışıyla hiç uyuşmamaktadır.<sup>1138</sup>

Hadisçilerin anladığı anlamda epistemolojik değeriyle fazla ilgilenmeden hadisin güvenilirliği konusunda batılı araştırmacıların dikkati, geleneksel Müslüman söylemlerin özellikle öğretici olmayan bir alanı üzerine yoğunlaşmıştır. Hallaq, sonuç olarak Hadisçi söylemin, büyük ölçüde hadisin İslami paradigmanın tarihsel

---

<sup>1134</sup> Hallaq, " Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem", 145.

<sup>1135</sup> Hallaq, " Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem", 145.

<sup>1136</sup> en-Nevevî'nin, *et-Takrîb ve't-Teysîr li ma'rifeti's-sunneni'l-beşîr ve'n-nezîr*, adlı eserinden s. 21'den naklen

<sup>1137</sup> en-Nevevî'nin, *et-Takrîb ve't-Teysîr li ma'rifeti's-sunneni'l-beşîr ve'n-nezîr*, adlı eserinden s. 24'den naklen

<sup>1138</sup> Hallaq, " Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem", 147. İbn Salâh'ın görüşlerine yönelik eleştiriler için bkz. a.g.m, 147-148.

araştırmalarıyla doğrudan ilgili hatta onun merkezinde yer alan epistemik değeriyle bağdaşmayan bir şekilde ifade edildiğini, eğer bu epistemik ilginin bazı izleri hadisçi söylemlerin içinde varsa bile, bunun fıkıh usûlünün etkisiyle olduğuna değinirken, hadisin epistemik değerinin, hukuk usulcûleri ve fıkıhçılar tarafından açıklandığını ve özenle ifade edildiğini belirtir. Bu noktada, Hallaq, batılı araştırmacıların araştırmalarını, eğer bir araştırmaya gerek varsa! Hadisin bu alanında yoğunlaştırmalarını talep eder.<sup>1139</sup>

Wael b. Hallaq'ın yukarıdaki görüşleri, hadisin güvenilirliği yönündeki batıda sürdürülen bir çok çalışmayı yersiz gibi algılatır da, hadis literatürüne dair yapılan bir çok çalışma erken dönem İslam hadis literatürünün oluşum aşamalarını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim batılı araştırmacılar hadisin epistemik değeriyle hiçbir şekilde ilgilenmezler. Onların daha ziyade üzerinde durdukları bir kültür tarihi açısından hadisin gelişimini ortaya koymaktır. Hallaq, usûlcüler tarafından belirtildiğini söylediği hadisin epistemolojik değeri, geniş Müslüman halk kitleleri üzerinde hiçte o kadar zannî şekilde algılanmamıştır. Her ne kadar hadisçiler hadisin bilgisel değeri üzerinde fazla durmamışlarsa da peygamberin sünnetinin yaşatılması adına toplumda oldukça baskın bir değer yargısını hadisler üzerinden oluşturmuşlardır. Bundan dolayı hadislerin güvenilirliğine dair çalışmalar hadis malzemesinin geçirdiği aşamaları görmek açısından önemlidir, epistemolojik değerini görmek açısından değil.

#### **D-Rivayetlerin Anlaşılmasına Yönelik Yaklaşımlar.**

Batı'daki hadis incelemelerine genel olarak bakıldığında zaman, yukarıdaki sayfalarda da sürekli işaret ettiğimiz gibi daha çok isnad ve hadis metni eksenli bir çizgide sürdüğünü söyleyebiliriz. İsnad eksenli kanat Schacht'ın izinde ve onu geliştirerek giderken, metin eksenli kanat da Goldziher'in çizgisini takip ettiğini çok kaba hatlarıyla söyleyebiliriz. Fakat bu noktada metin eksenli etüdleri temsil eden Goldziher kanadı tek tek hadis metnlerinin anlaşılması ve analizi olarak değil de kendi ürettikleri hadis tarihi gelişimi üzerinden hadislerin konumlandırılması şeklinde bir yöntem takip etmiştir. Dolayısıyla Batı'da hadis metnlerinin anlaşılması konusu, genel olarak geri planda kalmış bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

<sup>1139</sup> Hallaq, "Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem", 149-150.



Özellikle son zamanlarda bu hususta birtakım değişiklikler gözlemlenmekte ve bir anlamda önceki iki ana damarın kaba olgucu yaklaşımı değişerek, daha az yargı içeren bir etüd çizgisi belirmeye başlamıştır. Nitekim şu anki haliyle ortaya çıkan hadis anlama eğilim ve yaklaşımlarına şöyle genel olarak baktığımızda, bu konu üzerinde çalışan Salih Özer'in de belirttiği gibi<sup>1140</sup> bunları üç ana başlık altında toplamak mümkündür.

1. Edebi Tahlil Yöntemi
2. Retorik Analiz Yöntemi
3. Söylem Analizi Yöntemi.

### 1. Edebi Tahlil Yöntemi

Yukarıda belirtilen ve hadislerin anlaşılmasına yönelik yöntemlerden kısaca bahsetmek gerekirse, öncelikle edebi tahlil yönteminde metinlerin daha yakından okunması suretiyle metin ile metnin ortaya çıktığı sosyo-kültürel ortam ve metin ile yazar/ravi arasındaki ilişkiler irdelenmeye çalışılmaktadır. Keza bu noktada hadis metinlerindeki anlatı unsurları üzerinde de durulmaktadır.<sup>1141</sup>

Bu arada, bu yeni yöntemlerdeki bir farklılık olarak, onlarda isnadın da metnin anlaşılması konusunda bir işleve sahip hale geldikleri söylenmektedir. Nitekim konuyla ilgili çalışmasında Özer, şu açıklamada bulunur:

"Keza bu çalışmalarda isnâdlar da -farklı bir boyuttan da olsa- yeniden bir önem kazanmış gözükmemektedir. Zira bu çalışmalarda, isnâd sırf bir metnin sahilliğinin garantörü olarak değil, metnin gelişimi ve serüveni hakkında da bir şeyler söyleyen, birtakım ipuçları taşıyan bir unsur haline gelmekte ve tekrar ciddi bir önem kazanmaktadır. Nitekim bu noktada kimi araştırmacılar isnâd araştırmasının, öyle can sıkıcı ve bir ön elzemlik olarak görülmesini eleştirerek isnâd ile metin arasında yaşamsal bir bağ kurmaya çalışmaktadır. Kanaatimizce bu ifadeler sağlıklı bir yaklaşımın bileşenleri olarak görülebilir.

Bu alandaki araştırmalarda rivayet literatürü malzemesinden, genellikle edebî eleştiri yöntemiyle ele alınma noktasında, ahkâm hadisleri hariç a) meğâzî/sîret

<sup>1140</sup> Salih Özer, "Hadislerin Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Retorik Analiz: Vadettikleri ve Sınırlılıkları", *Dinbilimleri Dergisi*, c. 6, sayı: 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2006, s. 246.

<sup>1141</sup> Salih Özer, "Batıda Hadis Metinlerine Yönelik Edebi Tahlil Denemeleri", *Dini Araştırmalar*, sayı: 25, Mayıs-Ağustos 2006, 245-246.

rivayetleri ve de b) nispeten uzun olan hadislerin uygun malzeme olarak görüldüğü belirtilmelidir; zira bunlarda anlatı ögesinin varlığı daha açıkça hissedilmektedir."<sup>1142</sup>

Özer, bu alanda çalışan araştırmacılardan Speight'in<sup>1143</sup> ve Sebastian Günter'in<sup>1144</sup> değerlendirmelerinden de bahsetmektedir:

"Bu alanla ilgili araştırmacılardan R. Marston Speight da, hadislerin edebî yanlarının, metnlerinin kısalıkları, benzer ve tekdüze biçimleri, sözel açıdan güçsüzlükleri ve sanatsız kompozisyonları dolayısıyla genel olarak göz ardı edildiğini söylemektedir. Speight'ın hadis metinleriyle ilgili değerlendirmelerinin tümüne katılmamakla birlikte özellikle hadis metnlerinin kısalıkları ve kimi zaman çevresel bilgi içermemeleri dolayısıyla sonucun genel olarak söylediği şekilde olduğu bir vakıadır. Zira gerçekten de hadis metinleri geneli itibarıyla nispeten kısadır."<sup>1145</sup>

Özer bu yönteme ilişkin yaklaşımlar hakkında da kısaca bilgi vermektedir:

"Öncelikle Günther, bir 'Anlatı Kompleksi'nin (*Erzahlkomplex*) üç temel unsurdan oluştuğunu belirtmektedir: 1. Anlatı süreci, 2. Anlatı Metni veya Anlatı Söylemi ve de 3. Hikâye.

---

<sup>1142</sup> Özer, Salih, "Batıda Hadis Metinlerine Yönelik Edebi Tahlil Denemeleri", s. 241.

<sup>1143</sup> Robert Marston Speight, doktora çalışmasından itibaren bu konuları ele almaktadır. Hadis metnlerinin gerek edebi gerekse biçimsel yönüyle yapmış olduğu uzun soluklu çalışmalarıyla yakından ilgilenmektedir. Bunlardan bazılarını zikredek olursak; Speight, " the Musnad Al-Tayalisi: A Study of Islamic Hadith as Oral Literature", Ph.D.diss. the Hartford Seminary Foundation, Connecticut, 1970; " The Will of Sa'd b. Abi Waqqas:The Growth of a Tradition." *Der Islam* 50(1973), 249-267. "Oral Tradition of the Prophet Muhammad: A Formulaic Approach", *Oral Tradition*, 4/1-2(1989): 27-37; "Rhetorical Argumentation in the Hadith Literature of Islam, *Semeia*, 64(1993). "Narrative Structures in the Hadith" *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 59, No. 4 (Oct., 2000), pp. 265-271/

<sup>1144</sup> Onun, rivayetlerin/hadislerin edebî yönüyle ilgili çalışmalarından bazıları için bkz: "Modern literary theory applied to classical Arabic text: Hadith revisited", in: *Understanding Near Eastern Literatures. A Spectrum of Interdisciplinary Approaches*, ed. by B. Gründler and V. Klemm, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2000, 171-176; "Fictional narration and imagination within an authoritative framework: Towards a new understanding of Hadith", in: *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, ed. by S. Leder, Wiesbaden: Harrasowitz, 1998, 433-471; "New results in the theory of source-criticism in Medieval Arabic literature, in: *Al-Abhâth* (Beirut) 42 (1994), 3-15; "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies", in: *British Journal of Middle East Studies*, 2004.

<sup>1145</sup> Özer, Salih, "Batıda Hadis Metinlerine Yönelik Edebi Tahlil Denemeleri", 242

Bir metindeki anlatı yapısı potansiyeli de, birkaç kategori çerçevesinde tespit edilmektedir: Bunlar, a) ‘Anlatı Durumu’: Bu husus, temel olarak bir anlatı olma yapısını belirlemektedir, b) ‘Anlatı Perspektifi’ : Bu bölüm iki kısma ayrılmaktadır: b. 1: Dâhili Perspektif (İçeriden Bakış): Bu, anlatıcının olay örgüsü içinde olmasını hatta kahramanlardan birisi olması anlamına gelmektedir, b. 2: Harici Perspektif (Dışarıdan Bakış) de anlatıcının olay örgüsü dışında olması anlamına gelmektedir, c) ‘Gramatik Form: yani anlatının birinci, ikinci ve üçüncü şahıs kipinde yapılması.

Anlatıbilim’de anlatı formunun temel unsurları/bileşenleri olarak ise karakterize etme (*characterization*), olaylar zinciri (*action*), diyalog (*dialogue*) ve (ahlaki, düşünsel) duruş/tavır (*stance*) gibi hususlar karşımıza çıkmaktadır.

Bu teorik hususların hadislerle bağına gelince, örneğin Günther, yukarıda aktarılan yaklaşımının devamında, Anlatı Durumu’nun bir anlatı olma yapısını belirlediği için hadis metinlerinin diğer iki madde ve anlatının ‘iki temel ânı’ olan Anlatı Perspektifi ve Gramatik Form çerçevesinde inceleneceğini belirtmektedir. Keza R. Marston Speight da, daha önceden zikredildiği üzere, bir bakıma tüm hadislerin Hz. Peygamber’le ve ilk dönem Müslümanlarıyla ilgili olay ve sözlere ilişkin haberlerin ifadeleri oldukları için anlatı olduklarını söylemektedir. Bilindiği gibi ilk dönem İslam tarihi içerisinde önemli bir kesim olan kıssacılar, anlatı konusu ile ilgili olarak ilk akla gelen kişilerdir. Bunların faaliyetleri kimi zaman hadisçilerin faaliyetleriyle karışmış, fakat yine de muhaddislerin yoğun çabalarıyla bu kesimin rivayet malzemesine vermiş oldukları zarar azaltılmaya çalışılmıştır. Nitekim bu alanda çalışan Sahair El Calamwy<sup>1146</sup> de, kıssacıların faaliyetlerinin aslında birçok şekilde sınırlandığını söyleyerek şu noktaları saymaktadır: 1) Öncelikle Peygamber, ailesi veya diğer sahabe karakterleri o kadar sabitti ki, bu nokta bir karakter yaratma konusunda kıssacılara pek boş bir alan bırakmıyordu. 2) Kıssacı, olayları tasvir ederken de sınırlanmış durumdaydı, zira bu tasvirler, örneğin eğer şahıslara yönelik ise, bu konuda çoktan yerleşmiş olan soylu, adil, insani gibi gerçekliklerle uyumlu olmak zorundaydı. 3) Diyaloglar konusunda da belki küçük karakterlerde biraz serbest davranabilirlerdi, fakat temel kahramanın (Peygamberimiz) sözleri mutlaka Kur’an’la uyumlu olmak zorundaydı. Bu bakımdan El Calamwy, kıssacıların hadis malzemesindeki müdahalelerini sınırlı bir yapıda görmektedir. Yazar, hadis

<sup>1146</sup> Bu konudaki çalışması için bkz. Calamawy, " Narrative Elements in the Hadith Literature" in CHALUP: 308-31.

müdevvinlerinin eğer hadis mecmuasına kıssacıların daha fazla ilave yapmaması için kapıyı çok erken kapatmamış olsalardı, kıssacıların mesleklerini daha epeyce icra edip geliştireceklerini söyler."<sup>1147</sup>

Bu genel kuramsal değerlendirmelerden sonra belirtilmelidir ki, Günter, rivayetleri hadis usûlü tasnifi dışında, burada uygulamaya çalıştığı yöntem açısından iki kısma ayırmaktadır:

- a. Kısa hadisler: Peygamberimizin söylediği bir sözü, görgü şahidinin mota mot ve yorumsuz olarak aktardığı birkaç satırlık hadisler.
- b. Daha uzun hadisler: görgü şahitlerinin ya da Peygamberin muasırlarının ‘haberleri/aktarımları’ olduğu gözlemlenen ve bir sayfalık ya da daha fazla hacimli hadisler. Bunlar, Günther’e göre sıklıkla Peygamberin sözlerini veya değişik kişilerin diyaloglarını kısmen hikâyeye edici bir anlatımla (reported speech) veren hadislerdir. Yazar özellikle bu ikinci tür hadislerin tamamen gerçeğe uygun olduğunun, yani ilgili tüm gerçekleri içerdiğinin söylenemeyeceğini belirtir; zira bunlar yeniden anlatılan olayla ilgili olarak bir şekilde farklılaştırılmış olabilir. Yazar burada görgü şahidinin hiçbir aracı olmadan doğrudan yeniden anlattığını, bu bakımdan ilke olarak hadis metinlerinin, kurgusal olmayan yeni bir kategori olarak ve tasvir modlarının da ‘olgusal/gerçek anlatı’ şeklinde tasnif edilmesi gerektiğini söyler.<sup>1148</sup>

## 2. Retorik Analiz Yöntemi

İkinci olarak Retorik analiz yöntemine gelince retorik şeklindeki batılı kavram, aslında bizim kültürümüze yabancı bir kavram olmayıp, İslam literatüründe belâğât ilmi şeklinde belirtilen ilimdir. Bu noktada daha çok Aristo'nun etkisindeki klasik belagat ve mantık incelemelerimiz kastedilmektedir. Fakat, bu noktada sonradan birtakım önemli gelişim ve dönemeçlerin ortaya çıktığını ve retorik analiz yönteminin

---

<sup>1147</sup> Özer, agm, 245-246

<sup>1148</sup> Özer, agm, 253

daha da geliştirilerek sosyal bilimler açısından kullanışlı aygıtlara ve donanımlara sahip kılındığı belirtilmektedir.<sup>1149</sup>

Retorik analiz yönteminde özellikle klasik retorik yönteminde konuşmacının ifade biçimlerinden hareketle birtakım sınıflandırmalar ve bu kategorilerin hukuki vs. ağırlık gibi hususlarla bağlantısı kurulmaktadır. Modern retorik analizlerinde ise yeni lingüistik analiz yöntemlerinin yardımıyla metnin dokusu, metinlerarasılık ilişkiler gibi ekstra hususlar da irdelenerek metnin anlaşılmasına yönelik katkılar yapılmaya çalışılmaktadır.<sup>1150</sup> Özer, klasik hadis şerhlerinde retorik analizinin özellikle söz sanatlarıyla ilgili kısmı olan bölümde yoğunlaşılırken ifadelerin kategorik ayrımı hususunda pek yoğunlaşıldığının söylenemeyeceğini ifade etmektedir.

O, bu konuda şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Zira hadis metinlerine genel olarak baktığımızda görmekteyiz ki, Peygamberimiz kimi zaman önce birtakım sorular sormakta sonra demek istediği şeyi söylemekte, veya birtakım benzetmeler yapmakta, birtakım ünlemler kullanmakta, paralellikler kurmakta, esas kelimenin yerine başka kelimeler kullanmakta, hafifletici ifadeler kullanmakta ve bazen de etkiyi artırmak amacıyla bir cümleyi doğal beklentinin ötesinde bir konuyla bitirmek için kesmektedir. Bu tür düşünce figürlerinin göz önüne alınması hadis metinlerin anlaşılmasında oldukça önemlidir; çünkü bunlar nihayetinde edebi üsluplardır ve bunların geçtiği metinlerin lâfzen veya görünen şekliyle ele alınmaktan ziyade kalıp çerçevesinde ele alınmaları daha uygun olacaktır."<sup>1151</sup>

Bu bakımdan aslında Peygamberimizin hadislerdeki ifade modellerini çıkarmak son derece önemlidir. Emretmek, vaaz, diyalog ve dua vb. gibi hadis bileşenlerinde mevcut olan Peygamberî retorîği bu malzemeden hareketle formüle etmeye çalışmak önemlidir. Bu bağlamda hadis literatüründe birçok konu vardır.<sup>1152</sup>

Özer, retorik analiz konusu ile hadislerin anlaşılması üzerinde çalışan Speight'ten bahsederken şunları söylemektedir:

<sup>1149</sup> Özer Salih, "Hadislerin Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Retorik Analiz: Vadettikleri ve Sınırlılıkları", *Dinbilimleri*, 237-238

<sup>1150</sup> Bkz.Özer, "Hadislerin Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Retorik Analiz: Vadettikleri ve Sınırlılıkları", 237

<sup>1151</sup> Özer, agm, 241-242

<sup>1152</sup> Özer, agm, 247

"Bu noktada R. Marston Speight hadis metinlerinin vaazlar, uzun anlatılar, tarihsel anılar, dualar, emirler, yargılar, teyitler ve vaatler gibi birçok türden oluştuğunu belirtmektedir.

Burada 'Bir soruya cevap olabileceği gibi belirli bir kişiye yönelik bir ifade de içeren kısa bir söz ya da aksiyon' anlamında retorikteki *chreia* deyimine de değinen Speight, hadis literatüründe kısa bir giriş ve belirli bir kişiye yönelik bir ifade içeren yüzlerce metin bulunduğunu belirtmektedir."<sup>1153</sup>

Retorik sanatı ile konuşma içindeki sanatlar ve konuşma türleri üzerinde dururken Özer şu açıklamada bulunur:

"Bilindiği gibi konuşmada sözler genellikle birtakım sanatlarla (*figures*) süslenirler, bunlar konuşmaya belirli bir akıcılık, canlılık ve etkileycilik kazandırır, dolayısıyla konuşmalarda kullanılan söz ile düşünce figürleri, retoriğin ya da retoriksel analizin önemli bileşenlerini oluşturmaktadırlar. Zira bunlar konuşmacının mesajının muhatap kitleye arzulandığı şekilde iletilmesine yardımcı olduğu gibi sonradan konuşmacının niyetinin, amacının anlaşılmasında da yardımcı olan ipuçlarıdır. Aristo da bu hususlar üzerinde epeyce durarak mecâzdan istiâreye söz figürleri üzerinde durduğu gibi, antitez, benzetme, gibi birçok düşünce figürünü analiz etmektedir.

Bir konuşmanın bölümleri ve buralarda kullanılan argümantasyon tipleri üzerinde de genişçe duran Aristo'ya göre bir konuşmanın genellikle iki temel bölümü vardır: İfade ve kanıt. Zira ona göre ne davanızı belirtip kanıtlamayı atlayabilirsiniz ne de önce onu belirtmeden kanıtlayabilirsiniz. Hatta adli söylevler her zaman sondeyiş (*epilog*) istemezler. Keza rakibin çürütülmesi, davasının sizin davanızla karşılaştırılması kanıtlamanın bir parçasıdır. Gösteri söylevinde ise sık sık övgü veya eleştiri cümlesiyle bir girişin yapıldığını, bu bakımdan bu tür girişlerin bir şeyi yapma ya da yapmama öğüdü, ya da dinleyiciye yönelik birtakım çağrılar olabileceğini söyler."<sup>1154</sup>

---

<sup>1153</sup> Özer, agm, 246

<sup>1154</sup> Özer, agm, 235-236; Retorik analiziyle ilgili daha fazla bilgi ve bu konuda yapılmış uygulamalı bir çalışma için bkz. Akar, Sylvia, *But if You Desire God an his Messenger*, Helsinki, 2006; Ayrıca buna dair yine aynı yazarın bir makalesi için bkz. " 'No' said the Prophet: Socio-Rhetorical Analysis of a Hadith", *Studia Orientalia*, v.85, Helsinki, 1999.

### 3- Söylem Analizi

Son olarak söylem analizi yöntemine gelince bilindiği gibi ifade grubu anlamına gelen söylem, belirli bir grup düşünce ve anlam sistemini ifade etmektedir. Söylem analizi de bir ifade ile onun ait olduğu düşünce anlam sistemi arasındaki ilişkileri irdelemeye yönelik kısmen de lafız eksenli bir yöntemdir. Söylem analizi, Özer'in belirttiği gibi metinlerin ve onlara neden olan iletişim sürecinin analizine yönelik bir yöntemdir ve öncelikli amacı, metne yönelik daha derin bir anlama ve kavrama imkanı sağlamaktır.<sup>1155</sup>

Söylem analizi unsurları ile hadislerin incelenmesi konusunda birtakım eşlemeler yapılmaktadır. Özer'in çalışmasından bunları kısaca aktaracak olursak;

#### a. Rivayet/hadis metni:

Öncelikle geleneksel olarak, metin denilince sınırları belirli ve müstakil bir ifade grubunun kastedildiği belirtilmelidir. Metinler müstakil yapılar olarak kabul edilince örneğin hadis şerhlerinde, geriye de onların sadece lafzî ve dahilî unsurlarını analiz etmek kalmıştır. Öte yandan günümüz lengüistik incelemelerinde metin denilince, herhangi bir sözel/yazılı birim ile birlikte, onun barındırdığı göndermeler, üzerine yapılan yorumlar gibi unsurları da içeren bileşke bir yapı kastedilmektedir. Hatta bir metnin nerede başlayıp nerede bittiği konuları tartışılmaktadır. Kısaca lengüistik incelemelerinde ve bu yörüngedeki diğer çözümleme yöntemlerinde metin, klasik dönemin ifade/lafız tanımını da içeren; fakat daha geniş bir çerçeveye sahip bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan burada metin ifadesiyle, elimizdeki hadis metniyle birlikte, onun ait olduğu anlam çerçevesini oluşturan diğer metinlere (yorumlar, kaynaklar, yorumcular, kavram dünyası vs.) yönelik göndermeler ve üzerine yapılan yorumlar da kastedilmekte olduğu için, bu düzlemde inceleme yapılırken, rivayet metniyle ilgili lafzî incelemelerin (varsa mecâz vs. gibi dilsel kullanımlara ilişkin tespitler ve gramer analizleri vs. yapılmalı; keza metindeki temel vurgu ile, metinde kullanılan kelimeler arasındaki ilişkiler ve bunun ima ettiği anlam uzantıları da irdelenmelidir) ötesinde, onda Kur'an veya diğer kaynaklara yapılan göndermeler vasıtasıyla bir metinlerarasılık ilişkisi de kurulmaktadır. Burada ayrıca belirtilmelidir ki, dini metinlerin analizinde metinlerarasılık incelemesinin yapılabilmesi için mevcut dinsel söylem(ler)in de iyi bilinmesi gerekir. Keza rivayet

<sup>1155</sup> Özer, "Söylem Çözümlemesi ve Rivayetlerin Anlaşılmasına Yönelik Katkıları", *İslami Araştırmalar*, c. 20, sayı: 1, 2007, 41.

metni, kendisiyle benzer anlama sahip metinlerden oluşan *rivayet grubu* çerçevesinde de ele alınarak bir anlamda o söyleme aidiyeti de pekiştirilmeye çalışılmaktadır.

#### **b. Rivayet/hadis metninin üretimi, sirkülasyonu ve tüketimi:**

Lafzen rivayet edilen hadis metnlerinin lafızları, doğal olarak ya Hz. Peygamber'e, ya da sahabiye aittir. Dolayısıyla bu düzlemde, sahih bir rivayet açısından, daha çok metnin yorumu ve algılanmasıyla ilgili hususlar üzerinde durulacaktır.

Sahihs bir rivayet açısından metnin üretimiyle, metnin etrafında oluşturulan yorum kütleli kastedilecekken, metnin sirkülasyonu, bu yorumların toplumdaki (ilmi çevreler) tedavülü kastedilmekte, tüketimiyle de metnin kitle (bizim örneğimizde özellikle şârihler) tarafından algılanma biçimi kastedilmektedir. Burada metnin herhangi bir tarzda algılanma biçimi ve bunu etkileyen muhtemel faktörler, metnin tarihi açısından son derece önemli bir husus olarak karşımıza çıkabilir; zira genellikle metnin lafzî yapısından ziyade yorumlanış biçimiyle birlikte belirli bir algı türü 'oluşturulmaktadır.'

Keza burada rivayetin bir açıdan anlam kurucuları olan şârihlerin eğilimleri de ele alınabilir. Zira acaba şârih(ler), bir metne nasıl tepki vermektedir? Nitekim kimisi metni olduğu gibi/lafzen yorumlarken, kimisi de buradaki mutlak ifadeleri kimi endişelerden (Kuran ayetleriyle, diğer rivayetlerle, akılla, tarihsel gerçeklerle çatışması vs.) hareketle çerçeveleyerek tahsis etmekte ve rivayet metninin ağırlık noktasını değiştirmektedir. Bu bakımdan da yorum sürecinde rivayete ilişkin kimi anlam daralmaları veya genişlemeleri yaşanmaktadır ki, söylem analizinin bu düzleminde, bu tür anlam daralmaları ve genişlemelerinin ve (varsa) bunun muhtemel nedenlerinin izi sürülebilmektedir.

#### **c. Metnin/Lafzın Oluşumuna Etkimiş Olabilecek Daha Geniş Sosyo-Kültürel ve Tarihsel Bağlam:**

Bu düzlemde ise, eğer varsa rivayetteki ifadenin oluşumuna etkimiş olabilecek genel tarihsel, kültürel vs. ipuçları ele alınıp bu minvalde rivayete ilişkin genel bir yorum yapılmaya çalışılmaktadır.<sup>1156</sup> Bir anlamda hadis metnini kuşatan sosyo-

<sup>1156</sup> Metin Tahlili kapsamında metin inşası (Özağar'ın metin inşası kavramına yönelik değerlendirmeleri aşağıdaki sayfalarda ele alınacaktır.) aşamasından sonra yapılacak bir ameliye



olarak konuyu ele alan Mehmet Emin Özafşar, rivayet metnindeki ifade, tabir ve kelimelerin; lafız, anlam ve olgu olmak üzere üç boyutu bulunduğunu ve bunlar arasındaki ilişkilerin araştırılması gerektiğine işaret eder. Bu bağlamda onun söylediklerine değinecek olursak, Klasik dönemde metin tahliline dair değerlendirmesinde ilk üç nesilde metin tahlilinde; a) Rivayetlere genel bir perspektiften baktıkları müşahade edilir. Yani, en genel ve yalın anlamı ile haberleri anlamakta, noktasal analizlere girmemektedirler. b) Rivayet metnindeki lafızları, manaya delaletleri bakımından kategorik bir sınıflamaya tabi tutmamaktadırlar. c) Rivayetler karşısında tavır alırken, lafızcı yaklaşımdan çok genel prensiplere atıfta bulundukları görülür. Buna dair klasik literatürden örnekler zikreden Özafşar klasik literatürden örnekler sıralarken, Hanefî fakih Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin rivayet lafızlarını kategorik tasnifine (ss.258-274) ve Şâfiî'nin nas teorisine değinir. Bu noktada yukarıda belirttiği ilk üç nesildeki metin tahlili 'nas' tabiriyle beraber, a) metin merkezli bir perspektif, b) Rivayet metnlerinin içeriklerine göre kategorik tasnifi, c) rivayet metnlerinin yorumlanmasında, metinde gözükmeyen unsurların, yani genel ilkelere atıf yapılmasının dışlanması gibi karakteristik bir yapıya dönüşmüştür.(s.279). Özafşar buna dair örnekleri ve kavramları detaylandırarak sunar.

Özafşar, 'Metin Tahlilinde Göz Önünde Bulundurulması Gereken Hususlar' başlığında, metin tahlili işleminin herşeyden önce dil üzerinde odaklandığını ancak bu noktada, rivayetlerin lafzî anlamları ile manaya delaletlerinde bizatihi yeterli olup olmadıkları konusunu incelemeye girişir. a) Dile genel bakış yan başlığında bazı sorular yöneltir: Jest ve mimikler rivayet metnlerine ne kadar aksettirebilmiştir? Bu unsurları aynen ve tamı tamına rivayetlerde aksettirebilmek mümkün müdür? İnsanlar arasındaki iletişimde en az 'söz' kadar, hatta ondan da fazla önemi olan bu keyfiyet, rivayetlerin muhteva tahlilinde ihmal edilebilir mi? Dile genel bakış kapsamında özetle " Şu halde dil ya da rivayet veyahut bir haberin metni, kelimenin gerçek anlamı ile ifade edilecek olursa, yalnızca lafızlardan ve cümlelerden ibaret değildir. Bunlar bir anlamı nakleden araçlardan sadece bir kısmıdır." demektedir (s. 293). b) Metnin Görünmeyen öğelerini ele alırken üç unsurdan bahseder: 1)Fiziki ortam, 2)Psikolojik ortam 3) Sosyolojik ortam.

Metin inşası aşamasından geçmiş bir metni tahlil ederken, onu dört ana unsuru ile birlikte ele almayı öneren Özafşar –her ne kadar fıkı usûlü ağırlıklı metinleri kastetse de- bunları şu şekilde sıralar: a) Metin Lafızları: Bu konudaki çözümlemelerde klasik fıkıh usûlünün geliştirdiği metodoloji ve dilin kendi gramer esasları temel alınmalıdır. b) Konuşan, muhatap ve hazır bulunanlar: Burada konuşan rivayetler söz konusu olunca, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnun kasıtlarının ve konuşmalarındaki amacın ne olduğu tespiti çalışılmalıdır. Konuşması esnasında sözünü anlamlı kılan yan öğelerin, işaret, jest, mimik, gülümseme, vurgu v.b. imkan nispetinden tespit edilmelidir. c)Konuşmanın tabîi dil olduğu bilinerek bu metinlere anlam verilirken, üst dil de denilen fıkıhın kavram ve terimlerinin, rivayetleri anlamadaki menfi etkisi dikkate alınmalıdır. c) Sözün bağlamı: Bu, konuşmanın meydana gelmesinde etken olan doğrudan faktörlerle, konuşma anındaki fizikî, siyasi, sosyal ve kültürel çevrenin bilinmesin ifade etmektedir. Buna 'bağlam' denilebileceği gibi 'çevre' veya 'arka plan' da denilebilir (s.302-3003).

kültürel ve tarihsel bağlam, metnin nasıl ifade edildiğini açıklamakta kullanılmaktadır. Bu noktada eğer varsa *esbâb-ı vurûdî'l-hadis* malumatı vasıtasıyla metnin tarihsel bağlamı irdelenmekte ve bu şekilde metnin ana hedefi kestirilmeye çalışılmaktadır. Çoğu metin aslında amaçlı olarak ifade edildiği için söylem analizinin bir amacı da, metin sahibi ya da konuşmacının hedefini anlama konusuna yardımcı olmaktır. Zira acaba metnin bu şekilde ifadesinin muhtemel nedenleri nelerdir? Vurgu ahlakî midir? Bu vurgunun tarihsel koşullarla ilişkisi nedir? Metnin ulaşmayı hedeflediği amaç nedir? (Eğer söz konusu ise) Hangi kitleyi hedeflemektedir? Metnin oluşturmaya hedeflediği ahlaki-toplumsal davranış kalıbı nedir?<sup>1157</sup>

Bu arada rivayetlerin anlaşılmasına yönelik yaklaşımlarda Oryantalistik çalışmalarda kendisine sık sık atıfta bulunulan John Wansbrough(ö.2002)'un yaklaşımı da burada hatırlanabilir. 1977 ve 1978 yılında yayınladığı iki çalışmayla<sup>1158</sup>

---

Özaşar'ın bir metnin tahlilinde Çevre(bağlam-arka plan) tahlilinde son derece önemli görmektedir ve bu noktada yine 3 tane çevreden bahseder: a) Tabî –fiziki çevre, b) Sosyo-kültürel ve iktisadi çevre, c)tarihi çevre. Özaşar daha sonra bu çevreleri örneklerle açarak gösterir. Tabî-Fizikî çevreden kasıt rivayetin ait olduğu fiziki çevrenin bilinmesinin, ilgili rivayetin anlaşılmasında ve izahında önemli bir rol oynamasıdır(buna dair örnekler için bkz. ss.312-323). Sosyo-kültürel ve iktisadi çevrenin bir rivayeti tahlilde nasıl bir işlev gördüğünü ise " yaşanmış bir içtimâî hayatın hikayesi demek olan rivayetlerin mahiyetini incelerken, haber metnlerinde dile getirilen ilkelerin anlaşılması için, sosyal bünye ile ilgilerinin araştırılması da kaçınılmaz olacaktır... Kaynaklarımızda bize intikal eden öyle rivayetler vardır ki, bunların zahiri anlamları ile kabullenilmeleri bazı sakıncaları da beraberinde getirmektedir.Yakından tetkik edildikleri zaman bunların, o günkü toplumun kendine özgü sosyo-kültürel bünyesi ile ilgili oldukları görülür." şeklinde açıklar ve buna dair örnekler sıralar bkz. ss323-338. Son olarak Tarihi Çevreden Özaşar'ın kastettiğini şöyle açıklar: " Bu çevre ile biz daha ziyade siyasi, idari ve askeri alanlardaki toplumsal ve evrensel yapıyı kastetmekteyiz. Fıkıh, siyer ve hadis kaynaklarında yer alan bu kabil rivayetleri incelerken onları tarihi zeminlerine oturtmak gerekmektedir. Aksi takdirde dönemin gereği olan bir durumun yanlış anlaşılması ve genelleştirilmesi muhtemeldir. Tarihi çevre analizi, aynı zamanda rivayetlerle tarihi olaylar arasında irtibat kurmak suretiyle, hadislerin tarihi olarak ortaya çıkışlarını ve gelişmelerini izleme imkanı verecektir." Buna dair örnekler içinse bkz.ss.339-342.

<sup>1157</sup> Özer, Salih, "Söylem Çözümlemesi ve Rivayetlerin Anlaşılmasına Yönelik Katkıları", s.46-47; Özer'in bu bahsedilenler ışığında örnek bir rivayet analizi çalışması için bkz. a.g.m, s.47-55.

<sup>1158</sup> Bu çalışmalar, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London, Oriental Series, 31, Oxford University Press, 1977(Bu çalışma Andrew Rippin tarafından bir giriş, ilave notlarla ve çeşitli düzenlemelerle yeniden basılmıştır.Prometheus Boks, new York, 2004);

gerek Kur'an gerekse erken dönem kaynaklarının -özellikle peygamber biyografisiyle ilgili- güvenilirliğiyle ilgili konuları ele almıştır. Yeri gelmişken onun çalışmalarında kullandığı *Islamic Salvation History* kavramıyla neyin kastedildiğine de kısaca değinecek olursak, bu kavramla daha ziyade erken dönem İslam tarihinin özellikle Hz. Peygamber'in Allah'la iletişimde olduğu tarih dilimi yani, peygamberin hayatı kastedilmektedir. Tabi ki bu dönemde tüm olaylar, Salvation History çerçevesinde ele alınmaktadır. Hristiyan literatüründeki anlamıyla Salvation History/Kurtuluş Tarihi, Tanrının insanlarla iletişime geçtiği Hz. İsa'nın yaşadığı dönemdir ve insanlığın kurtuluşunun temel öğretileri bu dönemde ortaya konulmuştur. İslam söz konusu olunca bu bir nevî Asr-ı Saadet kavramını çağrıştırmaktadır.

Wansbrough, Salvation History'in bize edebî/yazınsal bir formda geldiğinden dolayı, onu değerlendirecek araçlarla yaklaşılması gerektiğine, bunun da edebî analiz/*literary analysis* olduğuna işaret eder.<sup>1159</sup>

"Gerçekte ne olduğunu" belirlemeye yönelik çabalarla bu metinlere yaklaşan tarihi analizde(*historical analysis*), " gerçekte ne olduğunu bizim bilmediğimiz ve muhtemelen de asla bilemeyeceğimiz; bildiğimiz her şeyin ise daha sonraki insanların meydana geldiğine inandıkları şeyler olduğu" noktasının ihmal edildiğini düşünmektedir.<sup>1160</sup> Wansbrough tarafından İslam tarihin ilk üç asrının her kesiti yeniden yorumlanmaya çalışılmıştır.

Konumuzla ilgili olan kısmı onun tefsir/yorumla ilgili yaklaşımlarıdır. Onun bir çok yaklaşımına oldukça meyilli olan Herbert Berg, konuyu şu şekilde sunmaya çalışır. Her şeyden önce Wansbrough'nun tefsir malzemesini fonksiyon/işlev ve stil açısından homojen görmediğine işaret eder. Fonksiyon/işlevle onun kastettiği, yorumun belirli bir tipinin ne yaptığını bilen dinî bir cemaat tarafından onun tarihi formülasyonunda rol oynamasıdır. Wansbrough, Yahudi Kitâbî(scriptural) yorumunda yer alan bazı terimleri ödünç alarak,<sup>1161</sup> mevcut malzemeyi tefsir

---

*The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, London, Oriental Series, 34, Oxford University Press, 1978.

<sup>1159</sup> Andrew, Rippin, "Literary Analysis of Qur'an, tafsir, and sira:The Methodologies of John Wansbrough", In *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: University of Arizona Press, 1985, 155.

<sup>1160</sup> Rippin, a.g.m, 157.

<sup>1161</sup> Bu tür kavramlardan örneğin Haggadic'le ilgili Hristiyan camiasında yapılan bir çalışma için bkz. Géza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Brill Academic Pub., 1997.

tiplerine(kendine özgü bağlam/typical context veya bildik yapı/habitual framework) göre sınıflandırır: haggadic(rivayet), halakhic(fikhî), masoretic(metinsel), retorik ve alegorik.<sup>1162</sup>

Stille kastettiği ise Müslüman müfessirler tarafından işletilen "beyan edici(açıklayıcı) unsurlar/explicative elements" veya "prosedür vasıtları /procedural devices"dır. Wansbrough böylesi 12 tane unsur belirler: anekdot, nebevî hadis, mübhemât, vahyin koşulları(esbâb-ı nuzûl), nesh, kıyas, dolaylı anlatım (periphrasis), istişhad/şiir zikretme, gramatik açıklamalar, sözlük anlamları, farklı okuyuşlar ve belâgat/rhetorical explanation.<sup>1163</sup>

Wansbrough'a göre bu tefsir tipleri ve açıklayıcı unsurlar karşılıklı olarak birbirlerini desteklemektedir. Açıklayıcı unsurların her biri tefsir tiplerinden birinin oldukça uyumlu şekilde tipik bir örneğidir.

Wansbrough her ne kadar yukarıda belirttiğimiz hususları Kur'an metninin tefsirinde ele alınan hususiyetler olarak irdelese de bu kavramlara edebî tenkit metodunun uygulandığını bir çok çalışmada rastlamaktayız. Kur'an çalışmalarında edebî tenkit metodunun daha çok kullanıldığı ve hadis araştırmalarında da giderek ağırlık kazandığını görmekteyiz.

## **II- Hadis Araştırmalarında Kullanılan Diğer Kavramlar ve İçeriği**

Bu başlık altında hadis araştırmalarında kullanılan bazı kavramlar ve içeriği konusunda malumatlar verilecektir. Oryantalist araştırmalarda yer alan kavramların dışında Müslüman araştırmacıların geliştirmeye çalıştığı kavramlar da mevcuttur. Bu açıdan burada zikredeceğimiz bazı araştırmacıların görüşleri, onları Oryantalistik kategorisinde yer verdiğimiz anlamında anlaşılmamalıdır.

### **A) Metin İnşası**

Mehmet Emin Özafşar 1995 yılındaki doktora tezinde fikhî hadisleri ele alırken çalışmasının son bölümünde "Fikhî Rivayetlerin Değerlendirilmesi" başlığı altında fikhî hadisler bağlamında bazı kavramları ele almaya çalışmıştır.<sup>1164</sup> Aslında

<sup>1162</sup> Bu kavramlara ait Wansbrough'un detaylı açıklamaları ve örnekleri için bkz. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, özellikle dördüncü bölüm, s.119-246.

<sup>1163</sup> Berg, *The Development of Exegesis*, 79.

<sup>1164</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek- Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İncelenme-*, Ankara Okulu Yay. 2. baskı, Ankara, 2000.

bu yaklaşımlar genel anlamda tüm hadis metinleri için de kullanılabilir niteliktedir. Şimdi oldukça kısa bir şekilde özellikle de bu aşamada, metin inşası kavramıyla anlatmak istediğini ele alalım.

Yazar, metinle ilgili kavramları ele aldıktan sonra, fikhî rivayetlerde metin tahlîli başlığı altında; metin tahlilinden söz edebilmek için öncelikle "sağlam bir metnin" var olması gerektiğine vurgu yapar. Rivayet ilimlerinde sağlam metin probleminin en can alıcı noktayı oluşturduğuna ve Hadis ilminde geliştirilen İsnad sisteminin bu sağlam metni oluşturmak için tesis edildiğine işaret eder.<sup>1165</sup>

Özafşar, metin inşasını zorunlu kılan nedenlerden bahsederken şu meseleye cevap arar; "İsnada atfedilen değerin, metin için de bir değer ölçüsü kabul edilip edilmeyeceğidir. Hadis ilminde her bir isnadın müstakil bir hadis kabul edilmesi, o isnadın metnin de, bizatihi, gerçekliğin tamamı veya kendisiymiş gibi algılanmasına yol açmıştır. Bu da bizim "bütünün parçalanması" veya "parçanın bütün gibi algılanması" diyebileceğimiz bir durumu ortaya çıkarmıştır. Zira, her ravi haberden ulaşabildiği ya da ihtiyaç hissettiği, veya muhafaza edebildiği kadarını rivayet etmiştir. Bu ise bir seferde sarfedilen biz sözün ya da ortaya konulan bir eylemin, yalnızca bir parçasını ve bir yönünü aksettirmiştir. Aynı doğrultudaki içeriklerin farklı isnadlarla gelmesinin sebebi budur. Her isnadın bizatihi bağımsız bir hadis olarak kabulü, aslında bir bütünün parçası olan metnin de adeta bağımsız bir gerçeklikmiş gibi algılanmasına yol açmıştır."<sup>1166</sup>

Metin tahlilinin ilk aşaması olarak gördüğü metin inşasını ise şu şekilde tanımlar: "Bir konuda gelen bir tek haberin tam ve gerçek metnini veya buna en yakın metnini tespit etme işlemi."<sup>1167</sup> Özafşar bu noktada metin inşasının batıda geliştirilen 'dış intikad(critique externe)' ya da 'kaynak intikadı(critique des sources)' metotlarıyla hemen hemen aynı şey olduğuna da işaret etmektedir. Batılıların bir eserin asıl metnini ihya etmek için nüshaları çeşitli olanları karşılaştırarak, edisyon kritik yapmaları gibi, aynı mantıktan hareket ederek, bir konudaki bir rivayetin farklı isnadlarını, *ama, tamamı bir araya getirilerek*<sup>1168</sup> bir rivayetin metninin inşasını teklif eder.<sup>1169</sup>

---

<sup>1165</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 202.

<sup>1166</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 205.

<sup>1167</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 205.

<sup>1168</sup> Vurgu Özafşar'a aittir. A.y.

<sup>1169</sup> A.y.

Yazar, metin inşasının aşamalarını gösteren üç tane tabir kullanır. 1) Menşe, 2) İnşâ süreci, 3) Metin.

Bu tabirlere kısa değinecek olursak, Özafşar'ın *menşeden* kastı, rivayetin ait bulunduğu konu ve o konudaki bir tek rivayettir.

*İnşâ süreciyle* de konusu ve kaynağı bir olan bir tek rivayetin farklı versiyonlarını bir araya getirme işlemini kast etmektedir. Bu sayede her bir isnadın aktardığı parça metinler birleştirilmiş ve bütün imkanlar nisbetinde bir araya getirilmiş olacaktır. Bu işlem sayesinde yazarın görmeye çalıştığı hususları şöyle sıralayabiliriz: Rivayetin metninin aslında kime ait olduğu, metin formülasyonunun kimler tarafından gerçekleştirildiği, tarihi süreç içerisinde ravi tasarruflarının rivayet metinlerine nasıl aksettirildiği.

Özafşar bu işlem için gerekli kaynakları sıralarken sadece hadis kaynaklarında yer alan Musannef, Mu'cem, Câmi vb. gibi kaynaklardan değil, tarih ve fıkıh kitaplarından da bu malzemenin derlenmesi gerektiğine işaret eder.<sup>1170</sup>

İnşâ sürecindeki işlemlere gelince bunları da şu şekilde sıralar:

- 1) Erken kaynak: Ele alınan rivayetin geçtiği en erken kaynağı ifade eder. Bunun incelenen rivayetin orijinalini tespitte oldukça önemli olduğunu düşünür. Bu noktada gerek metnin gerekse isnadın maruz kaldığı değişiklikleri tespitte, örneğin *mevkuf* bir haberin daha erken bir kaynakta yer almasının daha sonraki bir kaynakta *merfu'* olarak yer almasının dikkatli olmayı gerektiren bir husus olduğuna işaret eder. Bu erken kaynağın tarih, fıkıh, hadis ve fıkıh alanına ait bir eser olmasının fark etmeyeceğini de ilave eder.<sup>1171</sup>
- 2) İlk râvî: İlgili rivayetin kendisine nispet edildiği ilk kişidir. Bu noktada bu kimseyle ilgili tarihi ve biyografik malumatlar ile haberi naklederken kullandığı kiplerin rivayetin menşesini tahlilde önemli olduğuna değinir.
- 3) Bileşke râvî: Rivayetin çeşitli kanallarının kendisinde toplandığı veya kendisinden dağıldığı râvî. Rivayetin isnad ve metin açısından kaldığı değişiklikleri izleme açısından önemlidir.<sup>1172</sup>
- 4) Değişiklikler: Kronolojik seyir içerisinde, isnad ve metinlerin maruz kaldığı değişikliklerdir.

---

<sup>1170</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 206.

<sup>1171</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 206.

<sup>1172</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 207. Bu, Schacht'ın common link(müşterek ravisi)'le kastettiği şeyle hemen hemen aynıdır.

5) Rivayet edildiği konu: Musannef ,Câmi, Sunen türü eserlerde hangi konu ve babda kaydedildiklerinin dikkate alınmasıdır.<sup>1173</sup>

Metin inşası ile ilgili üçüncü ve son kavram *metindir*. Özafşar'ın bununla kastettiği ise, bir rivayetin farklı versiyonlarla gelen 'metin parçaları'nın bir araya getirilmiş bütünüdür.

Yazar, bu söylediği metin inşası sürecinin klasik hadis literatüründe de şu veya bu şekilde uygulandığına işaret ederek, buna dair klasik literatürde bu işlemi ima eden nakillere yer verir.<sup>1174</sup>

Metin inşasıyla ilgili olarak, bu söylediği çerçevede yapılan bir çalışmaya örnek olması açısından İftihar Zaman'ın 1991'de<sup>1175</sup> yapılan ve halen matbu olmayan doktora çalışmasını zikreder.<sup>1176</sup>

Metin İnşasını zorunlu kılan faktörler başlığı altında ise, Tabî ve Psikolojik Faktörler ile Metodik Faktörler şeklinde bir ayırıma gider.

Tabî ve psikolojik faktörler kapsamında , insanın doğasından kaynaklanan hata, unutma, karıştırma gibi hususiyetleri ele alır. Bunların hadis usulündeki karşılıklarına değinir.<sup>1177</sup>

Metodik faktörler kapsamında ise mana ile rivayet, ziyade ve idrac, ihtisar ve taktî gibi hadis usulünde yer alan temel konulara uzunca yer ayırır.<sup>1178</sup>

Özafşar'ın metin inşası sürecinde takip edilecek yöntemle ilgili olarak söyledikleri kısaca bu şekildedir. Dikkat edileceği üzere bundan önceki sayfalarda - her ne kadar kavramasal çerçevesi bazı noktalarda farklılaşsa da- bir rivayeti ele

<sup>1173</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 207. Bu kitap ve bab başlıkları tabi eserin orijinal müellifi tarafından konulup konulmadığının kesin bilinmesiyle yakından alakalıdır. Örneğin Muslim'in *Sahih'i* ele alındığında böylesi bir sorun gündeme gelebilmektedir. Onun kitab ve bab başlıklarının Nevevî tarafından konulduğu literatürde yer almaktadır.

<sup>1174</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 208. el-Hâtîb el-Bağdâdî'nin *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi*'den naklettikleri bu konuda klasik hadis usulünün bir hadisin bütün tariklerini göstermesine vurgu yaptığını göstermesi açısından önemlidir, ancak modern zamandaki geliştirilen kavramların geçmişte yapılan ameliyeden biraz farklı olduğu gözükmemektedir.

<sup>1175</sup> Özafşar, 1989 olarak belirtmektedir ki muhtemelen baskı hatasıdır. A.g.e, 209.

<sup>1176</sup> İftikhar Zaman, "The evolution of a hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijâl in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqa," Chicago, 1991.

<sup>1177</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 211-217.

<sup>1178</sup> Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 217-244

alırken ne gibi yöntemlerle yaklaşılması gerektiğin dair oryantalistik araştırmalarda yer alan kavramlarla büyük benzerlik göstermektedir.

### **B) Fiili Metin, Anlamın İnşâsı.**

Özafşar'ın metin inşası kavramı, 2001 yılında düzenlenen bir sempozyumda<sup>1179</sup> Yavuz Ünal tarafından başka kavramlar da dile getirerek eleştirel tarzda ele alındı. "Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu" adlı tebliğinde yer verdiği bazı kavramlara değinecek olursak, çalışmasında sıklıkla tekrar edilen bazı kavramlar dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki, *fiili metin*dir. Son dönem hadis araştırmalarında, sosyal bilimlerde yer alan bazı kavramların sıklıkla kullanıldığına şahit olmaktadır. Nitekim Yavuz Ünal'ın çalışmasında da bu tür kavramlar yoğun bir şekilde yer almaktadır.<sup>1180</sup>

Fiili metin kavramından anlaşılması gerekenin ne olduğunu, Burhanettin Tatar'ın çalışmasında yer alan ifadelerle sunmaya çalışır. Buna göre: "Şifahi olarak topluma aktarılıp yaygınlaştığı ve ibadet esnasında kıraat edildiği sürece Kur'an metni 'şifahî(sözlü) bir metin'dir. Ezberlenip anlaşıldığında 'zihnî metin' haline gelmiştir. Muhtelif nesneler üzerine yazılıp korunduğunda 'yazılı metin' formunu almaktadır. Toplumun hayat tarzında ve bireysel eylemlerde somutlaştığında '**fiili metin**' formunu almaktadır. Fiili metin kavramı, kağıtta yazılı olan bestenin icra edilmesi, bir oyunun sahnede sergilenmesi, bir kanun ya da kuralın yerine getirilmesi esnasında anlamın dilen var olması hadisesine işaret eder. Anlam fiilen var olduğunda metin somut varlığına kavuşup bir tarihsel hadise niteliğine büründüğü için fiili metin, yorumun nihai amacını teşkil eder."<sup>1181</sup>

<sup>1179</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutlu Doğum Sempozyumu, 2001.ss. 439-473.

<sup>1180</sup> Bu konuda kullandığı kaynaklar arasında özellikle dille ilgili yapılan modern çalışmalar dikkati çekmektedir. Bunlar arasında Edibe Sözen'in *Söylem*(Paradigma, İstanbul, 1999) adlı eseri, Kubilay Aktulum'un *Metinler Arası ilişkiler*(Öteki yay. Ankara, 1999) adlı eseri, H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*(Terc: Mehmet Dağ, Etüt yay. Samsun, 2000), Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenotik ve Yazarın Niyeti*, (Vadi yay, 1999) eserleriyle, Derrida, Gadamer gibi dil bilimcilerin eserlerinden yapılan alıntılara gösterilebilir.

<sup>1181</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", s. 456; Buhanettin Tatar'ın, "Gazali'de Metin-Yorum İlişki", *İslami Araştırmalar*, c.13, sy.3-4, Ankara, 2000, s.430'dan naklen.



Yavuz Ünal, hadisleri anlamaya çalışırken elimizdeki metnin nasıl bir metin olduğu sorusunu gündeme getirirken ve değişik metin türlerinden bahsederken bu kavramı gündeme getirmektedir. Yukarıdaki tanımı, diğer dil bilimcilerin ifadeleriyle açmaya çalışan Ünal, hadislerin fonksiyonelliği söz konusu olduğunda, " İlk kuşak raviler, rivayet geleneği içinde taşıdıkları hadisleri ifade ederken fonksiyonelliğini sürdürecek tarzda bir ifade kullandıkları bilinmektedir. Lafzî rivayetten ziyade, mana, mefhum ya da muhtevanın esas alındığı rivayetlerde ravi, önce anlamak zorundadır. Bu faaliyetinde de, kendi anlam ufkundan hareket etmek durumundadır. Daha açıkçası yorum, yorumcu ile metin arasındaki ufkun kesişme noktasında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla metinler, farklı insanlar, farklı kültürler, farklı ihtiyaçlar vb. değişken unsurlara bağlı olarak, değişken bir anlam dünyasına sahip olabilmektedir." şeklinde değerlendirmelerine devam etmektedir.<sup>1182</sup>

*Tarihsel Metnin İnşası* başlığı altında, tarihin bir döneminde yaşamış olan Hz. Peygamber'in belli şartlarda pratiğe aktardığı olguları anlamak, onlara işaret eden metin bulunduğu zaman anlamlıdır derken, bu anlamı sağlayacak *ilk ve orijinal metni inşa etmenin, bir problem olarak ortaya konulduğunda, teorik olarak bile, çoğu zaman mümkün olamayacağını*<sup>1183</sup> düşünmektedir.<sup>1184</sup> Bazı lokal örnekler elde edilebilse bile, "büyük olasılıkla böyledir", denilebilecek, bütün hadisleri kapsayacak şekilde genele teşmil etme ihtimalini oldukça düşük görmektedir.

Bu noktada tarih itibarıyla metni inşasının gerçekleşme ihtimalinin en yüksek olduğu kuşağın, hadislerin ilk ravileri olan sahabe neslinin olduğunu, onların hem orijinal metni duymuş/görmüş, hem de aralarındaki müzakere meclisleri ile, hatalarını düzelterek, bunu aslına en yakın biçimde inşai yapabilecek kimseler olduğuna işaret etmektedir.<sup>1185</sup> Ancak onların bile bu ilk ve orijinal metni oluşturmada sıkıntılarla karşılaştıklarını bir örnek üzerinden göstermeye çalışırken şu değerlendirmelere yer verir: "Ravinin, anladığını anlatması, Hz. Peygamber(s.a.v)'in gerçekleştirmek istediği amacı ve söylemini dikkate alarak sözde bazı tasarruflarda bulunması; daha da önemlisi Hz. Peygamber'le birlikte başlayan metnin transformasyonu, orijinal metin inşasını çoğu zaman imkansız kılmaktadır. Ancak tarihsel metni inşa yerine, söz

---

<sup>1182</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", s. 459.

<sup>1183</sup> Vurgu bana aittir.

<sup>1184</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", s. 459.

<sup>1185</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", 459-460.

konusu *anlamı*<sup>1186</sup>, bugüne hitap edecek tarzda ihya edecek bir metnin inşası düşünülebilir... Kuşkusuz bu metnin tarihsel olarak yeniden inşası değil, fakat geçmiş bir metnin çağdaş bir metin olarak yeniden konuşmaya başlamasıdır. Bu da 'sözlü metin' değil, ancak 'fiili metin' olabilir. Bunun anlamı, sünnetin ihyası her zaman mümkün olmakla birlikte, hadisın resmedilmesi(sözlü metnin inşası) çok uzak bir ihtimal olduğudur."<sup>1187</sup>

Çalışmasında değindiği diğer hususlara ve bazı yaklaşımları burada uzun uzadıya ele almak yerine, özellikle Özafşar'ın yukarıda değindiğimiz metin inşasına yönelik bazı itirazlarına ve yönelttiği sorulara değinmek yerinde olacaktır.

Ünal öncelikle bir takım sorular yöneltir: "Bir zorunluluk olarak kabul edilen yeniden inşanın şekil ve boyutu ne olacaktır? Hz. Peygamber'in ifadelerini yeniden inşa, gerçekten mümkün müdür? Yoksa bu iddia ile yola çıkıp, ilk kuşak ravilerinden birinin ifadesini mi nihai metin olarak takdim edeceğiz? Sözlü metnin ötesinde, anlamın; ya da fiili metnin inşası mümkün müdür?"<sup>1188</sup>

Ünal, bu sorulara cevap sadedinde öncelikle sondan başlayarak, sünnetin bugün ihyasını mümkün gören herkesin, fiili metnin inşasını mümkün gördüğünü ve bunun da anlamın yeniden inşasının mümkün olabileceğini gösterdiğini, ancak sözlü metin inşasının ise, lafzı metinler hariç, asıl metne ulaşma anlamında çok düşük olduğunu tekrar tekrar dile getirir.<sup>1189</sup> Bu noktada Özafşar'ın metin inşası ile ilgili olarak yukarıda özetle sunduğumuz malumatları aktardıktan sonra, erken dönem hadis alimlerinin vurguladığı farklı metinlerin bir araya getirilmesini sözlü metnin yeniden inşasının bir çabası olarak algılayanın hata olduğunu bunun, anlamı yeniden inşa etmeye; başka bir deyişle neyin kastedildiğini yakalamamıza yardımcı olacağını belirtir.<sup>1190</sup>

Sözlü metnin yeniden inşası esnasında farklı metinlerin çok rahatlıkla farklı kimseler tarafından inşa edilebileceğini, bu noktada hangi metnin asıl metin olacağı, birinin asıl gördüğü bir metnin, diğeri tarafından ikinci veya üçüncü nesle dair bir ravinin sözü olmadığının garantisinin ne olduğunu sorar.<sup>1191</sup>

---

<sup>1186</sup> Vurgu bana aittir.

<sup>1187</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", 460-461.

<sup>1188</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", 466.

<sup>1189</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", 466.

<sup>1190</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", 468.

<sup>1191</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", 468.

Metin inşası kapsamında değindiği bir başka husus, bir hadisin/rivayetin Erken Kaynak'ta yer almasıdır. Ünal'a göre bu kesinlikle orijinalliğe yakınlığın garantisi olarak algılanmamalıdır.<sup>1192</sup> Sözlü kültürün yazılı kültüre geçişi aşamasında özellikle de bu tasnif ve tedvin dönemi gibi oldukça geç bir dönemi ifade ettiğinde, farklı metinlerin ortaya çıkmasında bazı metin gruplarının erken dönemde yer almamasının diğerlerinin uydurulduğu gibi bir çağırışımı yapacağından hareketle buna karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

Müslümanlar için bir zorunluluk olarak görülen yeniden inşanın metinde mi yoksa anlamda mı mümkün olabileceğini belirlemek için, hadisin ortaya çıkışı ve gelişimini dikkate almak zorunda olduğumuzu belirten Yavuz Ünal, hadisin öncelikli hedefinin 'pratik hayat' olduğunu, hadisler ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın, burada amacın, onların hayatın birer parçaları olmalarının sağlanması olduğunu dile getirir.<sup>1193</sup>

Sonuç itibarıyla söylemek istediklerini şu şekilde aktarır: "Hadislerin, tarihi fonksiyonunu icra etmesini sağlayacak yeniden inşâ faaliyeti, bizim için bir zorunluluktur. Ancak bunun sözlü/yazılı metnin formel yapısında gerçekleşmesi uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Bununla birlikte, fiili metnin inşası için çaba sarf edilebilir, anlama sürecine girdiğimizde, önceden sezinlediğimiz anlama doğru, sorgulama ve araştırma disiplini içinde yol alabiliriz... Sünnetin ihyası da ancak varisi olduğumuz kültürel geleneğimiz içinde mümkün olabilecektir."<sup>1194</sup>

Sunduğu tebliğin müzakeresinde, Özafşar bu değerlendirmelere karşılık olarak, Ünal'ın metinden neyi anladığını, acaba anlam bilimi metnini mi anlıyor, semiolojinin metnini mi anlıyor, edebiyat araştırmaları metnini mi anlıyor, yoksa hadiste parça parça bize gelen rivayet metinlerini anlıyor? olduğunu sorarak, somut metinler olmadan anlamı nasıl inşa edeceğini de öğrenmek ister.<sup>1195</sup>

Bu noktada Yavuz Ünal, bu sorulara yönelik cevabında, somut metinlerden kastının hadis kitapları, yani yazılı metinler olduğunu belirtir. Ona göre somut

---

<sup>1192</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", 468.

<sup>1193</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", 468.

<sup>1194</sup> Yavuz, Ünal, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", 469.

<sup>1195</sup> Mehmet Emin Özafşar, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutludoğum Sempozyumu, 2001. Müzakereler, s. 485.

metinler oldukça fazladır ve sorun bu metinlerin birbirini nakzeden çok ciddi çelişkileri barındırıyor olmasıdır.<sup>1196</sup>

Metnin yeniden inşası ve anlamın inşası kavramları ilgili örnek rivayetimizin analizi esnasında ne gibi açılımlar sunacağı gösterilmeye çalışılacaktır.

### **C) Metinde Tarih, Metnin Tarihi.**

"Her metin, kendine has bir tarihinin bulunuşu ve muhtevası itibariyle geçmişte yaşamış, ifade edilmiş ya da düşünülmüş bir olaydan bahsetmesi itibariyle tarihidir ve hiçbir metin tarihten soyutlanamaz." şeklinde araştırmasına giriş yapan Süleyman Doğanay<sup>1197</sup>, "metindeki tarih" ile "metnin tarihi" ifadelerini ele almaya çalışır.

"Metindeki tarih" ifadesinden anlaşılması gereken, metinde bahsedilen kişilere, olaylara, olayların meydana geldiği mekana, sosyal şartlara ve hatta fikirlere delalet ederken, "metnin tarihi" içerikle doğrudan alakalı olmayıp, metnin ortaya çıkış tarihine ve teşekkül sürecine işaret eder.<sup>1198</sup>

Bu durumda tarihi bir metin olarak herhangi bir hadisi tahlilde de 'metindeki tarih ile metnin tarihi'in birlikte ele alınması gerektiğine değinen Doğanay, rivayet edilen metinlerin bu iki perspektiften tarihi analize konu edilebileceğini söylerken şu noktaya işaret eder: " Rivayete konu olan metin ister hadis, isterse başka bir tarihi malzeme olsun, ifade edilen hususlara olgu değeri atfetmeden önce, tarihi bir yaklaşımla ele alınıp metin ve içerik açısından sorgulanması gerekir."<sup>1199</sup>

Araştırmacı, bir rivayet işlenirken ilk etapta yapılması gerekenin metnin tarihiyle ilgili şu sorulara cevap aranması gerektiğini söyler: Hadis nasıl, niçin, ne zaman, nerede ve hangi şartlar altında ortaya çıktı? Kim için söylendi veya yazıldı? Nasıl derlendi veya muhafaza edildi? Eğer Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe duyuluyorsa, metin hangi amaçlara binaen üretildi? Hadisin veya rivayetin teşekkülünü, gelişimini, muhafazasını ve naklini etkileyen amiller nelerdir?<sup>1200</sup>

<sup>1196</sup> Yavuz Ünal, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutludoğum Sempozyumu, 2001, Müzakereler, s. 491.

<sup>1197</sup> Doğanay, Süleyman, "Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihi Boyutu", HTD, c. V, s.I, 2007, s.63.

<sup>1198</sup> Doğanay, a.g.m, s.63-64.

<sup>1199</sup> Doğanay, a.g.m, s.64

<sup>1200</sup> Doğanay, a.g.m, s.64

Metnin tarihine yönelik bu sorularla beraber, metindeki tarihten yani; metnin muhtevasının da göz önüne alınması gerektiğine işaret ederken, metindeki tarihin belirlenmesine yönelik sorulması gereken soruları da şu şekilde sıralar: Hadiste kimden veya neden söz edilmektedir veya hadis hangi konu hakkındadır? Hadisin elde mevcut tarikinin dışındaki diğer yollardan, hatta aynı veya yakın konulardaki diğer hadislerden ve başka kaynaklardan elde edilen hangi bilgi ve bakış açısı anlamayı etkiler? Hz.Peygamber'in anlam açısından baskın durumda olan özel vurguları var mıdır? Eğer özel vurgular varsa, bunlar hadisin diğer tariklerinde de aynı hususiyetlere sahipler mi? Eğer hadisin tarikleri arasındaki vurgular değişkenlik arz ediyorsa, hangi vurgu Hz. Peygamber'e, hangisi diğer ravilere aittir?<sup>1201</sup>

Yaptığı araştırmanın sonuç bölümünde şu genel değerlendirmeye yer verir: "hadis, bilgi yüklü bir değer ifade etmeden önce, tarihi açıdan tahlili ve değerlendirmesi gerekli olan rivayet malzemesi niteliğindedir. Hadisin tahlil ve değerlendirme aşamasında rivayet malzemesi olarak algılanması, ondaki muhtemel ravi tasarruflarının tespitini, metinde bahsedilen hususların tam olarak veya kısmen Hz.Peygamber dönemi açısından tarihi değerde olup olmadığını sorgulamayı gerektirir. Bu tenkit ve sorgulama işleminden sonradır ki hadise metin ve muhteva açısından bütün olarak veya kısmî düzeyde ve ilmi bir değer atfetme imkanı ortaya çıkar."<sup>1202</sup>

Hadislerin arka planın anlaşılması açısından, metin gerisindeki sahnelerin hesaba katılması gerektiğine değinen Doğanay, mevcut her rivayeti sadece muhteva tenkidine tabi tutmanın ve sonuçta kabul ve red açısından bir tercihte bulunmanın kişiyi yanıltabileceğine vurgu yapar. Araştırmasının sonunda Hz. Peygamber tarafından yaşanmış veya ifade buyurulmuş birer olgu olarak hadisler ve bunların yorumu arasındaki ilişkinin, basit ya da tek yönlü olmayıp diyalektik bir ilişki olduğunun farkına varılmasını ve hadislerle sened ve metin açısından yeni bir anlayışla yaklaşp, yeni anlama düzeylerinin geliştirilmesini teklif eder.<sup>1203</sup>

---

<sup>1201</sup> Doğanay, a.g.m, s.65.

<sup>1202</sup> Doğanay, a.g.m, s.83.

<sup>1203</sup> Doğanay, a.g.m, s.64.

#### D.) Topoi ve Schemata

Gerek Kitab-ı mukaddes tarihi araştırmalarında gerekse filoloji alanında yapılan araştırmalarda kullanılan kimi kavramlar, araştırma alanı aynı zamanda İslâm literatürü olan bir yazar söz konusu olunca bu tür kavramları İslam literatürüne dair yaptığı araştırmalarda da yer vermesi kaçınılmazdır. Nitekim oryantalist araştırmalarda kullanılan kavramların hemen hemen tümü batıda gerek filoloji gerekse kutsal metin araştırmalarında kullanılan kavramlardır. Bu tür kavramlardan ikisi de *topoi* ve *schemata*dır. Tarih araştırmalarında sıklıkla kullanılan ve edebî bir unsur olarak her yerde kullanılan bu iki kavram sıklıkla yanlış anlaşılmakta ve kolaylıkla birbiriyle karıştırılmaktadır.<sup>1204</sup>

*Topos*, *içeriği(content)* belirtme/belirlemenin temel fonksiyonuna sahip olan bir anlatım(narrative) motifidir ve olayın unsurlarını ayrıntılamayı hedefler. Bundan dolayı onun alanı dardır ve normalde belirli bir durumun tasviri, kısa bir anın tarifi veya bir kimsenin karakterize edilmesiyle sınırlıdır. Bir topos gerçekte oldukça güzel bir (tarihi) temele sahip olabilir. Çünkü bir toposun derhal gerçek tarihi bir olaya göndermeyle doğrudan eşleştirildiği durumlar oldukça yaygındır.<sup>1205</sup> Nitekim transfer edilebilir oldukları sürece, böylesi göndermeler yaşam alanından literatür alanına taşınır. Bir toposu bulmanın anahtarı, bir sahneden diğerine giden, asla orijinalinde yer almayan ve gerçekte asla yer alamayacak olan şartlarda/koşullarda tekrar tekrar ortaya çıkan bir üsluptur. Topoi bazen sırf süslemek veya edebî etki için kullanılır.

<sup>1204</sup> Bu iki edebî unsurun Hadis literatüründe yer alış biçimi hakkında bu alanda yapılmış yegane çalışma olarak zikredilen Eckart Stetter'ın *Topoi und Schemata im Hadith* (Universitat Tübingen: Inaugural-Dissertation, 1965)'e müracaat edilebilir. Biz bu eseri Almanca olmasından dolayı çalışmamıza dahil edemedik. Ancak Herber Berg, erken dönem Tefsir gelişimini ele aldığı çalışmasının ikinci bölümü olan Hadith Criticism'de batıda hadise dair yaklaşımları çeşitli gruplamalar halinde ele alırken, Stetter'in bu çalışmasında yapmaya çalıştığını oldukça özet bir şekilde sunmaya çalışmıştır. Biz bu noktada onun değerlendirmelerinden istifade etmeye çalışacağız. Bkz. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, 17.

<sup>1205</sup> Örneğin, Peygamber'e 40 yaşında vahiy gelmesiyle ilgili 40 yaş toposu Conrad Lawrence tarafından bir makaleye konu edilmiştir. Bkz. "Abraha and Muhammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary *Topoi* in the Early Arabic Historical Tradition", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, v. 50, n.2(1987), pp.225-240.

Aynı zamanda bazı farklı eğilimleri ve yaklaşımları desteklemek için güçlü bir araç olarak da işletilir.<sup>1206</sup>

Diğer yandan schema, öncelikli olarak *biçime(form)* ait konularla, içeriğin unsurlarını organize eden, anlatan ve bağlayan konularla ilgili bir anlatım motifidir. Nitekim bir topos, alan olarak daha darken, bir schmema paradigmatic ve bundan ötürü alan olarak daha geniştir. Dahası bir topos tarihsel bir olayla ilgili orijinal bir temele sahip olabilirken, bir schema başlangıç noktası hakiki bir yorumla ilgili bağları ve ilişkileri bilinmeyen bir durum olduğu için böylesi orijinal bir temele sahip değildir. Onun varoluş nedeni böylesi boşlukları doldurmaktır ve onun kalkış noktası bilgi eksikliği olduğu için, bu süreç tamamen keyfidir. Şayet bir schema tarihsel bir olguyla tam anlamıyla herhangi bir ilişkiye sahipse, bu sadece bir tesadüf eseridir.<sup>1207</sup>

Noth'un da belirttiği üzere topoi ile schemata arasındaki bu farklılıklar prensipte oldukça açık ise de bazı durumlarda birbirine karışabilmektedir. Bir topos, stilinde şematik olabileceği gibi bazen de şematik unsurlar içerebilir.<sup>1208</sup>

Stetter 1965 yılındaki doktora tezinde Buhârî'nin *Sahîh*'inden bazı bölümleri kullanarak hadislerdeki topoi ve schemataları tetkik etmiştir. Stetter'in bir *topos*'dan kastettiği belirli anlatı kalıplarının Hz. Muhammed'in bir şeyi yaptığı ve söylediği anı ve mekanı tam olarak belirten ayrıntılı detaylar sağlamasıdır. Stetter, örnek olarak sık sık hadislerde yer alan Hz. Muhammed'den işiten ilk ravinin Peygamber'in minberden konuştuğu veya ne giydiğini tasvir eden ifadeleri zikreder. Ona göre bu simgesel durumlar ve konuşmalardaki klişe figürlerdeki gereksiz yorumlar hemen hemen metnin başlangıcında yer almaktadır. Stetter açısından bu toposlar sadece anlatının akışını kolaylaştırmak için değil; daha ziyade bunların arkasındaki motivasyon "otantik" detaylar sağlamak içindi.<sup>1209</sup>

Stetter, *schemata*'nın boşlukları dolduran, rivayet malzemesini organize ederek birbirine bağlamaya yarayan anlatı formları olduğunu düşünmektedir. Bu formların içine ifadelerin tekrarlanması (çoğunlukla üç defa), paralelliğin kullanımı(hem formda

<sup>1206</sup> Noth Albrecht, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, (Almancadan çev.: Michael Bonner), The Darwin Press, 1994, 109.

<sup>1207</sup> Noth, a.g.e, 110.

<sup>1208</sup> Noth, a.g.e, 110.

<sup>1209</sup> Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, 17. (Stetter, *Topoi und Shemata in hadit*, 4-34).

hem içerikte), kafiyeli ve ritimli kullanım vb. dahil edilebilir. Bu şematizasyon, şüphesiz şifahi nakilde hafıza geliştirmeye yönelik de hizmet edebilir.<sup>1210</sup>

Aslında Stetter bu konuları ele alırken, Herbert Berg'in işaret ettiği gibi Goldziher'in hadislerin tarihi gelişimine yönelik geliştirdiği şüpheci yaklaşım, gerek Schacht gerekse Stetter, uydurulmuş hadislerin ortaya çıkışına dair muhtemel mekanizmaların neler olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Stetter bunu hadislerin metin formundaki edebî unsurları inceleyerek göstermeye çalışmıştır.<sup>1211</sup>

Bu belirttiğimiz kavramların dışında da bir çok kavram, İslam literatürüne dair yapılan çalışmalarda gerek yöntem gerekse birer atıf olarak sık sık geçmektedir. Biz burada sadece çalışmalarda çok sık geçen ve özellikle de hadis araştırmalarında yer alan yaklaşımlara ve kavramlara yer vermeye çalıştık.

Aslında gerek bu çalışmada söylenenler, gerekse bu bölümün başından itibaren dile getirilen yaklaşımlar, farklı tabir/kavramlarla ifade edilse de temelde ortak bir öz taşımaktadır. Bu, yeni yaklaşımların, yeni anlama biçimlerinin ve metotların mevcut rivayet malzemesini anlamada ve tespitte yeni ufuklar açabileceğidir. Bu açıdan gerek batıda yapılan çalışmalarda gerekse ülkemizde dile getirilen fikirlerde, klasik bakış açısının rivayetlerin tespitinde ve anlaşılmasında yeterli olmadığı ve alternatif metotların geliştirilmesi gerektiği temel bir ilgi alanıdır.

Şimdi ikinci bölümde verilerini sunduğumuz örnek rivayetimizi, yukarıda ele aldığımız yaklaşımlardan ve metotlardan da istifade ederek analiz etmeye çalışalım. Bunu yaparken öncelikle isnad analizine ardından da metin analizine yer verilecektir. Değerlendirme kısmında ise isnad ve metin analizleri arasında bir uyum olup olmadığı gündeme getirilecektir.

---

<sup>1210</sup> Berg, *The Development of Exegesis*, 17. (Stetter, *Topoi und Shemata in hadit*, 35-122).

<sup>1211</sup> Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, 17.



## II- Örnek Rivayetin Çözümlemesi

Bu başlık altında bir önceki bölümde hakkında çeşitli malumatlar sunduğumuz ilgili rivayetimize dair çözümlemelerde bulunacağız. Rivayetlere yönelik *çözümlemeci yaklaşım* son dönemde yapılan bir çalışma tarafından dile getirilmişti.<sup>1212</sup> Biz de bu çalışmada getirilen çözümlemeci yaklaşımı, örnek rivayetimizin çözülmesinde tekrar gündeme getirmek istiyoruz. Örnek rivayetimize dair ikinci bölümde sunmuş olduğumuz bilgileri, yine aynı konu başlıkları sırasıyla, çözümlemeye çalışacağız. Bu aşamada isnaddaki verilerin çözülmesinde, isnad içeriğinde ravilere dair sunulan malumatlar da bir anlatı üslûbu olarak çözülmemeye çalışılacaktır. Şimdi sırasıyla sunduğumuz verilere dair ne gibi çözümlemeler yapabiliriz, onları görmeye çalışalım.

### A-İsnad Verilerinin Çözülmesi

Bundan önceki bölümde örnek rivayetimize dair verileri isnad formu ve içeriği açısından İslam literatüründeki kaynaklar çerçevesinde sunmuştuk. Bunu yaparken hicri beşinci asra kadar yer alan mevcut kaynaklarla verilerimizi sınırlı tutmuştuk. Sürekli belirttiğimiz gibi her ne kadar örnek bir hadis/rivayeti incelediyssek de, kaynaklarımızı hadis kaynaklarıyla sınırlı tutmayıp, İslam kitabiyatına dair –hadis, tefsir, siyer, tarih, edebiyat vb- tüm kaynakları dahil etmeye gayret gösterdik.

<sup>1212</sup> Ali, Dere "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", (*İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri-* Kutludoğum Sempozyumu, 2001), T.D.V.yay, 2003. ss. 639-653. Araştırmacı burada çözümlemeci yaklaşımı hadis literatürüyle ilişkilendirerek şu şekilde tasvir etmektedir: "Hadis literatürünü, şekil noktasından edebî tenkit/filolojik metot, muhtevasının cereyan eden olaylarla ne ölçüde kesiştiğini belirleme noktasında tarihi tenkit metodu, toplumda icra ettiği fonksiyonu değerlendirebilmek noktasına gelince de, -her ne kadar muasır bazı hadisçiler bir anlam vermeseler de- sosyolojik, psikolojik ve dahi antropolojik öğretilerin verilerinden istifade ederek, bu malzemeyi başlangıçtan günümüze kadar tarihi seyri içerisinde farklı noktalardan yeniden değerlendirmeye tabi tutacak yaklaşımın "çözümlemeci" yaklaşım olarak isimlendirilebileceğini düşünüyorum." Bu tasviri esnasında kullandığı "çözümlemeci" kelimesiyle ilgili olarak ise dipnotta şu ilave açıklamayı sunar: " Bu kelimenin yerine bir başkası düşünülebilir. Burada vurgulamak istenen, bir yandan, bir rivayet metninin şekilsel olarak tarih içerisindeki izinin sürülmesi, dönem ve şahıslara bağlı farklılıkların tespit edilmesi, diğer yandan ulaşılan bu dönem ve şahısların düşünceleriyle metin arasında ne gibi ilişki olabileceği sorusunun cevabını aramaktır." Ali Dere, a.g.m, s. 643; Benzer tarzda felsefede de *çözümlemeci düşünce* kavramından bahsedilmektedir. Gerek Ali Dere'nin kastettiği gerekse çözümlemeci düşüncenin, çözümlemeci felsefe kavramıyla karıştırılmaması gerektiğini de burada işaret etmek gerekir. Ahmet İnam'ın da işaret ettiği gibi, çözümlemeci düşünce yalnızca felsefeye özgü bir düşünme biçimi değildir. Bilimde, sanatta, edebiyatta her alanda bu yaklaşımı görmek mümkündür. Daha fazla bilgi için bkz. Ahmet İnam, "Çözümlemeci Düşüncenin Felsefedeki Yeri Üstüne", *Felsefe Dünyası*, S. 10, 1993, s.2-7.

S1, S2, S3, S4, S5, S6 şeklinde rumuzladığımız ana rivayetimizin isnadlarına dair sunduğumuz verileri ve şemaları yorumlamaya, öncelikle S1 kanallı rivayetimizde dikkati çeken noktaları ele alarak başlayalım.<sup>1213</sup>

S1 kanallı rivayete dair Şekil-1'e baktığımızda ilk dikkati çeken husus, bundan önceki sayfalarda oryantalist araştırmalarda sürekli dile getirilen, belirgin rivayet kanallarının bir kimsede toplanmasıyla ifade edilen *müşterek ravi* olgusunun yer almasıdır. S1<sub>1</sub>- S1<sub>12</sub> şeklinde sıraladığımız 12 isnaddan tümü istisnasız şekilde, İbn Şihâb ez-Zuhrî'ye dayanmaktadır. Zuhrî bu noktada oryantalist çalışmalarda yer aldığı şekliyle bir müşterek raviyi andırmaktadır. Zuhrî, Schacht'ın belirttiği tarzda bir müşterek ravidir; ancak Juynboll, müşterek ravinin kısmen müşterek ravilerce desteklenmediği sürece, rivayetten mesul tutulacak kimseyi ifade eden *gerçek* müşterek ravi sıfatını almasını uygun görmemektedir. S1 kanallı rivayetimizde yer alan 12 rivayet kanalı Zuhrî'nin 6 farklı talebesine (bkz. Şekil-1-) dayanmaktadır. Aslında bir rivayet için oldukça çok sayılabilecek 6 farklı talebesinin naklettiği ilgili rivayetimiz, talebelerinden sonraki tabakada aynı çeşitlilikle çoğalamamış gözükmektedir. Juynboll'a göre Zuhrî'nin gerçek anlamda bir müşterek ravi olabilmesi için öğrencilerinin de en az üç raviye sahip bir kısmî müşterek raviler ağı oluşturmaları gerekmektedir. S1 isnad şemasına bu açıdan baktığımızda, Juynboll'un standardını sağlayan Zuhrî talebesi görülmemektedir. Ukayl b. Hâlid kanalı, Leys b. Sa'd (S1<sub>5</sub> , S1<sub>12</sub> ) ve Selâme b. Ravh (S1<sub>10</sub> ) tarafından nakledilmektedir. Bu anlamda sadece Ukayl birden fazla öğrenciye sahip olduğu için kısmî müşterek ravi olarak değerlendirilebilir. Diğer Zuhrî talebelerinin tümü kendileri gibi sadece tek talebeleri vasıtasıyla rivayetlerini nakletmişlerdir. Juynboll'un terminolojisine göre S1 kanallı rivayetimizdeki Zuhrî'nin konumu *görünüşte* müşterek raviye uymaktadır. Ancak yine de bu kadar çok öğrencisi tarafından nakledilen bir rivayette Zuhrî'nin en azından hicri ikinci asrın ilk çeyreğinde haberin kaynak kişisi olduğu kesin gibidir.

Zuhrî'nin 6 talebesinden rivayeti nakleden talebe sayısı da 6'dır. Rivayete yönelik farklı dağılımlar daha ziyade üst tabakalarda gerçekleşmektedir. S1 kanallı rivayetlerin isnadıyla ilgili yapılacak değerlendirmelerde belirtilmesi gereken diğer bir husus, Zuhrî'den bu haberi nakleden 6 öğrencisinden sadece Ma'mer b. Râşid'in bu rivayeti, Zuhrî'nin bir kavli şeklinde aktarmasıdır. Rivayet kanallarına dair

<sup>1213</sup> Bundan önceki sayfalarda Oryantalist yaklaşımları ele alırken burada kullandığımız ifadelere ve yaklaşımlara dair gerekli malumatlar kaynaklarıyla beraber zikredildiği için, çözümleme bölümünde tekrar tekrar adı geçen kaynaklara ve yaklaşımların yer aldığı eserlere zorunluluk olmadıkça atıflarda bulunulmayacaktır.

müdevvinlerin ölüm tarihlerini esas alarak yapacağımız bir tarihlemeye ise, Ma'mer(ö.153)'in *Câmi*'nde ve Nuaym b. Hammâd(ö.228/843)'ın *Fiten*'inde ilgili rivayetimiz(şuandaki değerlendirmelerimiz S1 formuna ait rivayete dairdir) *musned-merfû* şeklinde yer almadığıdır. Bu açıdan hicri ikinci asrın ortalarında ve hicri üçüncü asrın ilk çeyreğinde rivayetimiz en azından mevcut kaynaklar çerçevesinde Hz.Peygamber'in bir kavli olarak yer almamaktadır.

Bu metin formuyla S1 rivayetinin *musned-merfû* şeklinde yer aldığı en erken kaynak Buhârî(ö.256)'nin Hımslı şeyhi Ebu'l-Yemân'ın onun da Zuhrî talebesi Şuayb b. Ebî Hamza'dan naklettiği S1<sub>3</sub> kanallı rivayettir.

İlgili rivayetimizin Zuhrî'nin altında yer alan şeyhlerine baktığımızda 12 rivayet kanalının 9 tanesi(S1<sub>3,4,5,6,7,8,9,10,11</sub>); Zuhrî→Sa'îd ibn Museyyib→Ebû Hureyre→Hz.Peygamber isnad kalıbıyladır. Yukarıda değindiğimiz, S1<sub>1,2</sub> kanalı Zuhrî kavli olarak yer almaktadır. S1<sub>12</sub> kanallı rivayette Oryantalist hadis araştırmalarında değinilen, yaygın olan bir isnad kanalına farklı bir isnadla giriş yapmak isteyen, *dalma isnad* şeklinde isimlendirilen bir isnad türünü görmekteyiz. Zuhrî talebesi Ukayl b. Halid aracılığıyla oluşan bir nakilde Zuhrî'nin altında yer alan tekli rivayet zinciri tamamen değişmektedir. Zuhrî'nin meşhur hocası Urve b. Zubeyr'in Hz. Aişe'den onun da Hz. Peygamber'den bu hadisi naklettiği muahhar bir kaynak olsa da, hadis literatüründe zikredilmektedir. Her ne kadar muteber bir rivayet kanalı olmadığı zikredilse de böyle bir isnad formunun düşünülmüş olması ve kaynaklarda eleştiri amaçlı olarak bile zikredilmesi isnadların oluşum aşamasını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

S1 kanallı rivayetin isnad verilerinden hareketle bazı sorulara cevap aranabilir. Bunlardan ilki, daha erken dönem kaynaklarında *merfû* olarak yer almayan bir isnad kalıbının sonraki dönemlerde *merfû* olarak yer alması nasıl izah edilmelidir? Bu hemen hadislerdeki *ref* problemini gündeme getirmektedir.<sup>1214</sup> Bu soruya kısmen S1<sub>1,2</sub> kanallı Ma'mer rivayetine dair isnad içeriği sunulurken değinilmişti. Ma'mer'in Zuhrî kanallı bu rivayeti kendisinden sonraki herhangi bir kaynakta -görebildiğimiz kadarıyla- *merfû* hale getirilmemiştir. Hatta kendisinden sonraki nesilde rivayetler konusunda gevşek davrandığı belirtilen Nuaym b. Hammâd, rivayeti naklederken

<sup>1214</sup> Hadislerdeki *ref* problemi son zamanlarda bir doktora tezi kapsamında ele alınmıştır. Araştırmada değinilen hususların arasında *ref* olgusunun tâbiûn tabakasından itibaren yaygınlaşmaya başladığı gözlemlenmiştir. Bkz. Yusuf Suiçmez "Hadiste Ref Problemi", basılmamış doktora tezi, Ankara, 2005, s.146; Ayrıca konumuz açısından önemli bir diğer tespit de gayb ile alakalı olan hadislerin, içeriğini sadece peygamberin bileceği gerçeğinden hareketle *merfû* kabul edilmesinin giderek yaygınlaşmasıdır. Bkz. a.g.e, s 161-162.

herhangi bir merfû etme girişiminde bulunduğu gözlemlenmemektedir. Bu açıdan daha sonraki kaynaklarda rivayetin merfû hale getirildiğini düşünmek fazla makul gelmemektedir. Şayet Ma'mer'in rivayeti kendisinden sonraki kaynaklar tarafından merfû' hale getirilmiş olsaydı, örnek rivayetimizle ilgili bir ref' probleminden bahsedebilirdik. Tabi ki bu hadislerdeki ref olgusunu reddettiğimiz anlamında değildir. Nitekim buna dair oldukça ikna edici örnekler mevcuttur.

Rivayeti ele alan oryantalist bir araştırmacı için cezbedici sorular, muhtemelen, rivayetin nerede, ne zaman ve kimin tarafından tedavüle sokulduğu şeklinde olacaktır.<sup>1215</sup> Müslümanlar ise, muteber hadis kaynaklarında yer alan isnadlı rivayetlere güvendikleri için, temelde böyle sorular üretmemişlerdir. Bu da giriş bölümünde değindiğimiz isnad sisteminin ortaya çıkışıyla ve onun teorik alt yapısıyla yakından alakalıdır.

S1 kanallı isnadlarımıza baktığımızda müşterek ravi olarak gözüken İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin kendisinin altında yer alan tekli isnad zincirini uydurmuş olma ihtimali, gerek Schacht gerekse Juynboll tarafından ileri sürülen bakış açılarıyla oldukça kuvvetlidir. Bu noktada rivayetin tarihlendirilmesi hicri ikinci asrın ilk çeyreği olacak ki, bu da onların geliştirdiği isnadların ortaya çıkışı ve kronolojik gelişimiyle ilgili varsayımlarıyla örtüşmektedir.<sup>1216</sup> Bunun haricinde Zuhrî'nin talebelerinin(Ma'mer haricindeki 5 ravisi) bunu hocalarından Ma'mer'in aldığı şekilde bir kavil olarak alıp, hocalarının altında yer alan tekli ravi zincirini uydurdıkları da bir ihtimal olarak düşünülebilir. Veya herhangi bir Zuhrî öğrencisinin yapmış olduğu bu ameliyeyi diğer öğrencileri de takip etmiş olabilir mi? Şayet böyle ise hangi öğrencisinin bunu yaptığını tespit etmek mümkün müdür? En azından Ma'mer'in bunu yapmadığından şuanki kaynaklar çerçevesinde emin olabiliriz.

Bölgesel unsurlar da devreye sokulabilir mi? Zuhrî'den rivayeti nakleden öğrencilerinin bölgesel dağılımlarına bakmak herhangi bir ip ucu verebilir mi? Hicri

<sup>1215</sup> Juynboll'un bir hadis ile ilgili sürekli gündeme getirdiği bu sorular, ona göre sadece isnad analizleri aracılığıyla cevap bulanacağı için, hadis incelemeleri için isnadların tetkiki olmazsa olmaz bir unsurdur. Bkz. Juynboll, "Nâfi", the *Mawlâ* of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim *Hadîth* Literature." *Der Islam* 70ii (1993): 207. Ayrıca bu üç temel soruyu ilk defa gündeme getirdiği detaylı çalışması için bkz. a.m. *Muslim Tradition*, s.7.

<sup>1216</sup> Juynboll'un isnadın sistematik kullanımını hicri birinci asrın üçüncü çeyreğinden itibaren İbn Zübeyr'le yapılan iç savaşla tarihlendirmesine karşılık, müşterek ravilerin tabîûn'un altın çağını yaşadığı hicri birinci asrın son çeyreği ile ikinci asrın ilk çeyreği arasında yer almayıp daha sonraki bir dönemi, daha ziyade tebeu't-tâbiîn döneminde yoğunlaştığı şeklindeki izahına katılmayan Motzki, Juynboll bakış açısına göre müşterek ravilerin çoğunlukla tâbiûn döneminde bulunması gerektiğine işaret eder. Bülent,Uçar *Batı'daki Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (Harald Motzki, derleme ve çeviri: Bülent,Uçar) Hadisevi, İstanbul, 2006( Juynboll'un Nâfi' makalesine yazdığı kapsamlı eleştiriye ait Almanca makalenin tercümesi), s. 155.

ikinci asrın ikinci yarısına kadarki dönemde, en azından Zuhrî öğrencileri için bunu söyleyecek olursak, hoca-talebe ilişkilerine dair coğrafi unsurların tespit edilmesinin kolay olmadığını, isnad içeriklerini sunarken göstermeye çalıştık. Hocalarıyla talebelerinin nerede, ne şekilde görüştiklerini tespit etmede sunulan anekdotlardan yola çıkmak çoğu zaman, fazla aydınlatıcı olmasa da Zuhrî'nin bazı talebeleri için bunları takip etmek mümkün olabilmektedir. Buhârî (S1<sub>3</sub>)'nin Zuhrî talebesi, Şuayb b. Ebi Hamza'yla ilgili malumatlardan, onun Zuhrî rivayetlerini sultanlar için yazdığından, Muslim (S1<sub>4,5</sub>)'in naklindeki Ukayl b. Hâlid ile Yunus b. Yezîd'in de benzer işlemlerde bulunduklarını ikinci bölümde detaylıca ele almıştık. Sistematik bir uydurma ameliyesinin sadece hadis mecmualarındaki isnadlardan yakalanan bazı ip uçlarından yola çıkarak sistemli bir şekilde, ravi anekdotlarına varıncaya kadar, bunların ayarlandığını düşünmek abartılı bir kurgulama olsa gerekir.

Ayrıca erken dönem hadisçilerinin geniş bir coğrafyada hadis faaliyetlerinde bulunmadıklarını da gözlemlemekteyiz. Zuhrî'nin talebelerine dair anekdotlardan, önde gelen öğrencilerinden bir çoğunun ondan nakillerde bulunmak için müstakil rihlelere çıkmaktan ziyade, şartların onları karşılaştırdığı gibi bir izlenim edinilmektedir. Zuhrî sonrası dönemlerde hadis toplamak için yapılan rihlelerin yoğunlaşmaya başlamış olması ve İslam coğrafyasının da yayılmasıyla daha uzun seyahatlerin yapılmaya başlandığı gözlemlenmektedir. Bu açıdan hicri birinci asrın sonu ve ikinci asrın başları için ravilerin coğrafi dağılımını belirlemek, naklin tarihlendirilmesine ve anlaşılmasına fazlaca bir katkı sağlayacak gibi görünmemektedir.

Bu noktada sorulması gereken başka bir husus da hicri birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında oldukça yoğun şekilde müşterek ravilerin ortaya çıkmasının, hadislerin ilk asırdaki gelişimini algılamada nasıl bir kurguya bizi iteceğidir. Kimileri için müşterek ravi öncesi oluşturulmuş bu kısımlar tamamen planlı bir uydurmanın ürünü iken, kimileri içinse bunun makul izahı, müşterek ravi olarak gözüken çoğu kimsenin aynı zamanlarda ilk müdevvinlerden olması, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan farklı tarikler oluşturma geleneğinin henüz yaygınlaşmadığı ve bundan dolayı sadece tek bir isnad ve raviyle yetinerek sadece en güvendikleri isnadları zikretmeleri, o dönemin cari bir uygulaması olarak çok sayıda ravi ve kaynak zikretme ihtiyacının hasıl olmamasıydı.<sup>1217</sup>

---

<sup>1217</sup> Motzki, a.g.m, 156.

S1 kanallı isnadların şematik yapısından hareketle yapılacak bir tarihlendirmede hadis için yapılabilecek en erken tarihlendirme hicri ikinci asrın başlarıdır. Altı farklı öğrencisinden oldukça farklı kaynaklarda (en az 10 farklı kaynakta isnad kalıbı olarak yer almaktadır. Ancak bazı isnad formlarında ilgili metin sunulmayıp sadece isnadın belirtildiğine, bu arada işaret edelim.) yer alan bu naklin onun öğrencileri tarafından uydurulup hocalarına sistematik şekilde isnad edildiğini düşünmek oldukça zor gözükmetedir. Müşterek ravi olarak Zuhri'nin gözükmesinden dolayı, bunu Zuhri'nin bir kavli olarak kabul eden (en azından S1<sub>1,2</sub> kanallı isnadda böyledir) yaklaşımı şu aşamada kabul etmek, bunun diğer verilerle örtüşüp örtüşmediğini görmek açısından işlevsel olabilir. Ancak biz metin çözümlemesiyle yapılacak bir değerlendirmeye daha somut sonuçlar elde edilebileceğini düşündüğümüzden bu noktada kesin bir yargıya varmaktan ziyade, değerlendirmemizi metin çözümlemesi sonrasındaki genel değerlendirmeye bırakıyoruz.

S1 kanallı 12 rivayetimizde isnad içeriği kapsamında sunduğumuz malumatlara dair bir değerlendirme yapacak olursak, Zuhri'nin kendisinden nakilde bulunduğu şeyhi Sa'îd ibnu'l-Museyyeb olsun gerekse onun şeyhi Ebû Hureyre olsun, bulundukları bölgeler itibariyle birbiriyle mülâki olmalarını gerektirecek tüm zamansal ve coğrafi şartları karşılamaktadır. Aralarında hoca-talebe ilişkisine dair malumatlar, hadis literatüründe muteber addedilen(Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*'leri gibi hadis mecmualarında) kaynaklarda sorunsuz bir görünüm arz etmektedir. Zuhri'nin bir diğer alt tarikli rivayet kalıbındaki Urve→Aişe senedi ise onun en sahih kabul edilen rivayet tariklerindendir. Aslında bir müşterek ravinin sahip olduğu tek ravili tariklerini sadece incelenen muayyen bir rivayet kapsamında düşünmek, ilgili müşterek ravinin hadis literatüründeki faaliyetlerini görmeyi engellemektedir. Bu noktada bizim önereceğimiz, bir çok tekli/münferit rivayet incelemesinde (özellikle batıda yapılanlarda) belirginleşen bir müşterek ravinin kendisinin altındaki tek ravili tarikten sorumlu tutulabileceğini görebilmek için onun tüm tek ravili tariklerindeki müşterek ravi profilinin çıkarılmasıdır.

Bunu biraz daha açacak olursak, örneğin ilgili S1 kanallı isnadlarımızda (kısmen) müşterek ravi olarak gözüken Zuhri'nin (bu çok rahatlıkla başka bir tâbiûn sonrası ravi de olabilir) altında kalan tek ravili rivayet zincirini uydurduğu düşünülüyorsa, o halde Zuhri'nin bunu sistematik olarak tüm rivayetlerine yaydığını düşünmemiz gerekmektedir. Bu noktada elimizdeki mevcut kaynaklar çerçevesinde Zuhri'nin müşterek ravi olduğu tüm rivayetlerin çıkarılması gerekmektedir. İlk bakışta

güç bir işlem gibi algılansa da, 2000 küsur rivayet naklettiği belirtilen Zuhri'nin tüm rivayetlerini -mevcut kaynaklar çerçevesinde- çıkarmak bugünkü teknolojik imkanlar çerçevesinde fazlaca zor gözükmektedir. Bu çıkacak müşterek ravi profilleri aynı zamanda hicri birinci asrın tek ravili tariklerini tespit etmede ve buna dair değerlendirmeler yapmamızda faydalı olabileceği kanaatindeyiz. Bu tür bir çalışma yapılmadan münferit hadis incelemelerinden yola çıkarak genellemeler yapmak oldukça sorunlu gözükmektedir.

S1 kanallı ravilere dair sunulan verilerden rivayetin tarihlendirilmesi için bir ip ucu elde etmekten ziyade, ravilerin sosyal ilişkilerini göstermek, onların sadece bir isnadda isimleri yer alan hayali kişiler olmayıp, gerçek şahıslar olduğunu görmek açısından önemlidir. Bu açıdan ravilerle ilgili anlatılan anekdotları önemsemekteyiz. Bu çerçevede, bir kimsenin ismine ve ölüm tarihine yönelik yapılan tartışmalar aslında o kimsenin gerçek kimliğine işaret eden sorgulamalardır. Bir kimseye ait farklı isimlemeler ve birbirinden farklı ölüm tarihleri zikredilmesi, o kimsenin şüphe götürmeyen bir ravi olduğuna dair göstergeler olarak da algılanabilir. Nitekim hadis araştırmalarında bir rivayetin isnadına yönelik tetkikte, ravi dökümleri daha ziyade, bir cerh-ta'dil dökümü şeklinde sunulmaktadır. Bu da talebe-hoca ilişkilerindeki sosyal yapıyı görmeyi engellemektedir. Burada sadece araştırmacılar değil, İslam kitabiyatındaki ravilere dair malumat sunan eserlerin temel karakteristikleri de etkilidir. Bir çok eser bu noktada araştırmacıya fazla bir malumat sunmasa da sadece ravilere dair cerh-tadil ifadelerinin yer aldığı kaynaklara ait literatürden değil, tüm İslam Kitabiyatının kaynaklarından da istifade edilmesi kaçınılmaz görünmektedir.

S1 tarikli isnadlara dair yaptığımız benzer değerlendirmeler S2, S3, S4, S5, S6 rivayetleri için de yapılabilir.

S2 tarikli rivayetin isnadına dair malumatlara bakacak olursak (bkz.Şekil-2-), bir önceki S1 tarikinde gördüğümüz şablonu burada görememekteyiz. Her şeyden önce belirgin bir müşterek ravi dikkati çekmemektedir. Rivayeti Hz. Peygamber'den yukarı doğru okuyacak olursak, Ebû Zerr el-Gifârî (ö.31?)→Hubeyb b. Cimâz (ö??)→Abdullah b. Hâris (ö.79)→Amr b. Murre(ö.110)→el-A'meş (ö.146)'e kadar olan kısım, tek ravili tarikte gitmektedir. Yani; tek ravi tarikli kısım Hz. Peygamber'den itibaren 5 raviden oluşmaktadır.

S2 kanallında şayet rivayetin yayılmaya başladığı bir ravi tespit etmek durumunda olacaksak, bunu ikiye bölebiliriz. Birincisi, A'meş'den rivayeti alan Zâide

(b. Kudâme -ö.161/778) ve ondan da nakleden Muâviye b. Amr (ö.214)'dan İbn Ebî Şeybe vasıtasıyla 2 kaynağa (S<sub>2,3</sub>), Ahmed b. Hanbel vasıtasıyla da 1 (S<sub>2,5</sub>) kaynağa ulaşmakta; yine Zâide'den haberi nakleden bir diğer ravi Ebû Usâme (Hammâd b. Usâme el-Kûfî- ö.201) nakli S<sub>2,8</sub> tarikine ileten kimsedir. Bu noktada Zâide'yi (görünüşte) müşterek bir ravi olarak görebiliriz. Ancak görüleceği üzere ravi çeşitliliği o kadar fazla değildir. İkincisi, rivayetin dağıldığı bir başka (görünüşte) müşterek ravi Vehb b. Cerîr (ö.206), babası Abdullah b. Vehb (ö.198/813)'den aldığı haberi görünürde iki talebesi Muhammed b. Ma'mer- S<sub>2,6</sub> -(b. er-Rebiî ö.250?) ve Ali b. el-Medîni- S<sub>2,7</sub> -(ö.234/848)'ye nakletmektedir. Bunun haricinde S<sub>2,4</sub> kanallı bir tarik daha vardır ki son dönem hadis araştırmalarında yer alan ifadeyle tam bir dalma/dive isnad olarak gözükmektedir. Doğrudan sahabî ravisi Ebû Zerr el-Gifâriye meçhul bir raviyle (*racul*) inen ve Amr b. Kays(el-Melâî, el-Kûfî, ö.146)'dan da Ebû Hâlid el-Ahmer (d.114/ö.189)'in naklettiği bir haberdir. Bu rivayette Ebû Zerr' ile Amr b. Kays arasında oldukça uzun bir zaman dilimi boş kalmaktadır.

S2 rivayetinin isnadına dayanarak bir tarihlendirme yapacak olursak, bu en erken Zâide'nin ölüm tarihi olan hicri 161 ve Vehb b. Cerîr ölüm tarihi olan hicri 206 gibi bir tarihlendirme olacaktır ki, oldukça geç bir tarihsel dilime işaret etmektedir. Bunun haricinde S2 rivayeti S1 rivayetiyle şu anda isnad açısından birleştirilebilecek bir rivayet kalıbı olarak gözükmemektedir. Ancak S3 kanallı rivayetler için durum biraz daha farklıdır.

S3 kanallı isnad kalıplarımıza baktığımızda (bkz.Şekil-3-) dört farklı kaynaktan 5 farklı isnad formuna şahit olmaktayız. Burada değinilmesi gereken hususiyetler; sahabî ravisinin Ömer b. el-Hattâb'ın olduğu üç isnad kalıbı- S<sub>3,1,2,5</sub> -; Ebû Bekr Hazm'ın munkatı haberinin İbn Şihâb ez-Zuhrî kanalıyla dağılan -S<sub>3,1,2,4,5,6</sub>- 5 isnad kalıbı. Bu isnad kümesinde de (görünüşte) müşterek ravi olarak göze çarpan isim, S1 kanallı isnadların da müşterek ravisi olan İbn Şihâb ez-Zuhrî(ö.124)'dir. Her şeyden önce Zuhrî'nin altındaki tekli rivayet zinciri; Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm (ö.120)→babası Muhammed b. Amr b. Hazm (ö.63)→Ömer İbnu'l-Hattâb (ö.23) şeklindedir. Ancak Ebû Bekr b. Hazm'dan sonraki tekli kısmın olmadığı ve meçhul bir raviyle maktu bir habere dönüşmüş üç farklı isnad kalıbı (S<sub>3,3,4,6</sub>) mevcuttur.



İbn Şihâb ez-Zuhrî'den rivayeti 3 farklı öğrencisi Ukayl b. Hâlid (S3<sub>6</sub>), Yunus b. Yezîd (S3<sub>4</sub>) ve Ömer b. Sa'îd (b. Sureyh veya Serha-ö?)<sup>1218</sup> naklettiği görülmektedir. Özellikle Ömer b. Sa'îd'in isnad kalıbı klasik kaynaklarda oldukça sorunlu gözükmektedir. Klasik hadis usûlünün isnad merkezli bakış açısından rivayet muteber gibi gözükmemektedir. Nitekim diğer iki Zuhrî talebesinin nakli benzer noktadan Zuhrî→Ebû Bekr b. Hazm kanalından sonra meçhul bir *racul* ifadesiyle nakli "bir peygamber sahabîsi dedi ki" şekline dönüşmektedir ki, bu biçimdeki isnadların klasik hadis literatürü açısından fazlaca bir değeri yoktur. S3 rivayet grubunda İbn Şihâb'ı atlayan bir tek rivayet tariki vardır. Görünüşe göre bu, Zuhrî'nin yeğeni olan İbn Ahi'z-Zuhrî'nin dayısını atlayarak/yahut doğrudan Ebû Bekr b. Hazm'dan, ancak yine meçhul bir raviyle peygamberin ashâbının birinden nakletmesidir. Bu rivayet kanalının da rivayet tekniği açısından benzer kusurları mevcuttur. Oldukça sorunlu gözüken bu isnad grubumuzu tarihlileyecek olursak, S1 rivayet kanalı gibi Zuhrî'nin dönemi olan, hicri ikinci asrın ilk çeyreğidir. Burada bir noktaya işaret etmek gerekmektedir. İsnad merkezli tarihlendirmede ileri sürülen faraziyeleri kabul ettiğimizde, klasik hadis usûlü açısından oldukça sağlam gözüken S1 kanallı rivayetlerle, işaret ettiğimiz şekliyle oldukça sorunlu gözüken S3 kanallı rivayetlerin tarihlendirmesi aynıdır. Hatta müşterek ravinin altındaki tekli rivayet zincirini müşterek ravinin bir dahli olarak kabul etmesinden dolayı da, S3 kanallı rivayetler, fazlaca düzenlenmediği/*tesviyetu'l-isnâd* için bir araştırmacıya daha otantik gelebilir. Çünkü S3 kanallı rivayetler daha işlenmemiş bir isnad formunu çağrıştırmaktadır ki buna dair tartışmalara, rivayetlerin tarihlendirilmesine yönelik yaklaşımları ele alırken değinmiştik.

S3 tarikli isnadlarla ilgili son olarak değineceğimiz husus, S1 ve S3 kanallı rivayetlerin ortak kanalları barındırmasından dolayı aynı şekil içerisinde rahatlıkla birleştirilebilir olmasıdır.(bkz. Şekil-8-). İlk başta bunu ayrı bir grup halinde ele almamız, işaret ettiğimiz bu farklılıkları rahatça görebilmek ve hafifte olsa metinsel farklılaşmanın isnad üzerindeki etkisini göstermek açısından oldukça işlevsel olmasıydı. Şimdi oluşturulan ortak şema Şekil-8'e baktığımızda farklı bir isnad kümesiyle karşılaşırız. Bu müşterek ravinin altında tek ravili tarikin olması gerektiği yönündeki isnad modeline pek uymaz. Aslında bu tür modeller, daha ziyade tarih

<sup>1218</sup> Ömer b. Sa'îd b. Sureyh'den bahseden cerh-ta'dil kitapları öncelikle onun bu rivayetine yer vererek, onla ilgili olumsuz eleştirileri zikretmektedirler. Rivayetin içeriği göz önüne alınmadan sikâ ravilere muhalefet ettiğine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca ölüm tarihiyle ilgili de herhangi bir kayıt yoktur. Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, V, 241.

kitaplarında görülen bir model olarak, yine isnad çalışmalarıyla meşhur G.H.A. Juynboll tarafından dile getirilmiştir. Taberî'nin *Tarih*'indeki isnad formlarını incelerken böylesi isnad kalıplarıyla karşılaşmış ve bunun çoğu hadis isnadlarına benzemediğini vurgulayarak, tersten müşterek ravi (*inverted common link*) kavramını gündeme getirmiştir. Ona göre tersten müşterek raviler, (görünüşte) müşterek ravilerden daha güvenilirdir. Nitekim müşterek raviler, ona göre, hukûkî, siyasi-dînî tartışmalara dair sözlere ait isnadlar ilişitirerek bu fikirlere destek vermeye çalışırken, tersten müşterek raviler daha ziyade geçmişteki bir haberi kendi zamanına aktarmak gibi bir misyonu üstlenmişlerdir.<sup>1219</sup>

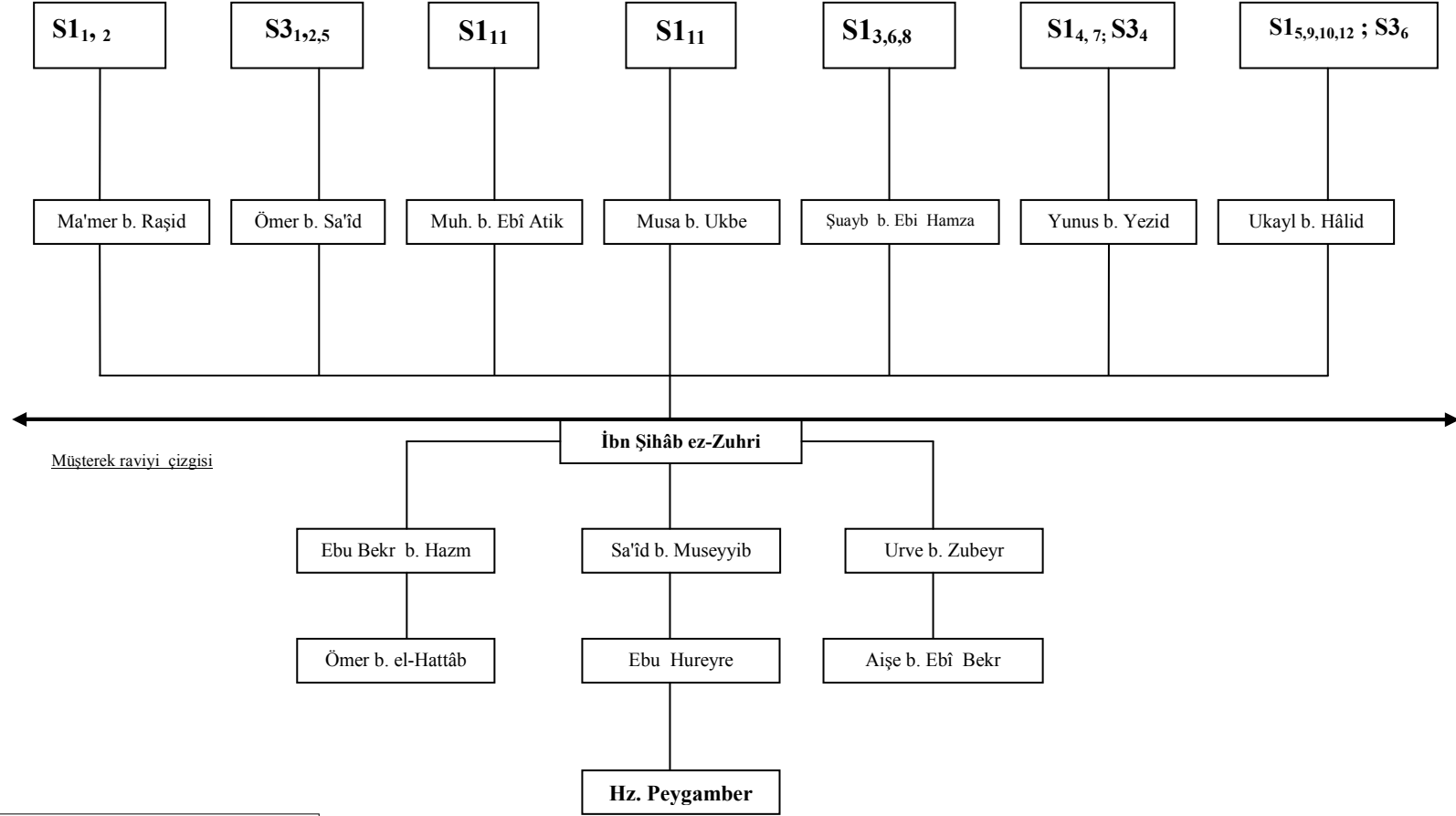
Birleştirilmiş Şekil-8- de bu unsurlara bakacak olursak, Zuhri'nin üç farklı şeyhinden aldığı –görünen o ki şeyhleri de 3 farklı sahâbîden bunu aldığı farzedilmektedir- benzer içerikli bir metni (*fîten* içerikli gözükse de metin çözümlemesinde gösterilmeye çalışılacağı gibi tarihi içeriği daha ağır basmaktadır.) 7 farklı öğrencisine nakleden taşıyıcı konumundadır. Öğrencilerinden yayılan bu rivayet, 17 farklı kanalla kaynaklardaki yerini almıştır. Bu noktada rivayetin klasik hadis literatüründeki hadislerin tariklerine yönelik değerlendirmelerle fazlaca ilgilenmemekteyiz.

Bu tablo bize, Zuhri'nin (görünüşte) müşterek ravi olarak gözükmesinden dolayı kendisinden önceki tek ravili kanalları uydurma gibi bir teşebbüste bulunmaktan ziyade, nakledilen metnin lafzını düzenlemeye çalışan bir müdevvin gibi hareket ettiğini gösterebilir. O, en azından kendisinden önce içeriği az çok belli olan bir konuya dair elde ettiği malumatları sistematik hadis lafzına döken ilk kimse olarak da düşünülebilir.<sup>1220</sup>

İsnad kalıplarını çözümlemeye devam edersek, **S4** kanallı isnadlarımızda (bkz. Şekil-4) 4 farklı tarik söz konusudur. Bu rivayetlerden iki tanesi(S4<sub>3,4</sub> ) erken sayılabilecek bir kaynakta yer almasına karşın izlerini takip ettiğimiz *A'nâku'l-ibili bi*

<sup>1219</sup> Juynboll, "Some Thoughts on Early Muslim Historiography", *Bibliotheca Orientalis*, 49, 1992, s.50-55. özellikle 53-54; bkz. Terc: Salih Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri*, s.51-58.

<sup>1220</sup> Juynboll benzer durumdaki isnad kalıplarıyla ilgili ihtiyatlı şu değerlendirmede bulunur: " İlke olarak tersten müşterek ravi, görgü tanıklarına kadar giden müteaddit isnadları uydurmamıştır; o, haberin içeriğini ya da özünü de uydurmamıştır; hatta onun, aynı olayın farklı anlatılarını edite edip onları tek bir anlatıya dönüştürdüğü kabul edilse bile, yine de bu tarihsel olayın özü, onun hayal gücünün ürünü değildir. Oysa hadis rivayetindeki müşterek ravi için, bunun tam tersi geçerlidir; Hadis müşterek ravisi kendisinden peygambere ya da bir sahabiye kadarki tek ravili rivayet tarikini uydurmuş olduğu gibi, kendisine daha fazla prestij sağlamak amacıyla geriye yansıtılan hadis metnini de uydurmuştur." Some Thoughts on Early Muslim Historiography", 54; metnin tercümesinde Salih Özer'in çevirisi esas alınmıştır.krş. *İsnad Analiz Yöntemleri*, s.56.



**Şekil-8-(Şekil -1- ve Şekil-3-'ün birleşimi)**

*Busrâ* ifadesini barındırmasa da, bir gelişimi göstermesi için bu grup altında diğer iki kanalın altında yer verilmiştir.

S4 kanallı rivayetlerde sadece birisi musned-merfû bir isnada sahipken, diğer üç rivayet Hz. Peygambere kadar ulaşmayan mevkuf/maktu bir isnada sahiptir. S4<sub>1</sub> kanallı isnad, sahâbî Buşeyr (Bişr) es-Sulemî(ö.?)'den oğlu Râfî' b. Bişr(ö?) şeklinde bir isnadla Taberânî'nin eserinde yer almaktadır. Diğer isnadlarda ise Ma'mer'in iki farklı şeyhinden, yine Ma'mer'in Zuhrî naklinde olduğu gibi, Katâde (b. Dâime, ö.118)'nin kendi kavli (S4<sub>4</sub>), Tâvus (b. Keysân. ö.101)'un ise babasından naklettiği bir kavil(S4<sub>3</sub> ) olarak aktarılır. Benzer şekilde S4<sub>2</sub>'de de Ubeydullah İbn Ömer (ö.147/764)'in Nâfî (Mevlâ ibn Ömer, ö.117)'den onun da İbn Ömer aracılığıyla Ka'b (el-Ahbâr, ö.32)'in sözü olarak nakledilir.<sup>1221</sup> S4 kanallı rivayetlerin genel yapısından, Hz.Peygambere kadar uzanan sağlam bir isnadının görünmediğini söyleyebiliriz.<sup>1222</sup>

S5 kanallı rivayetlerin şemasına baktığımızda dikkati çeken husus, İbrahim b. İsmail b. Mucemmi'in az sayıdaki rivayet kanalının kendisinden dağıldığı kimse, yani bir nevi müşterek ravi gibi görünmesidir. Ne var ki kaynaklarda onun hakkında herhangi bir malumat yer almamaktadır. Daha doğrusu isimlerle ilgili karışıklıklarda değindiğimiz nedenlerden dolayı, onun kim olduğunu tayin etmek oldukça zor gözükmektedir. Kaynaklar İbrahim b. İsmail b. Mucemmi'den müstakil olarak bahsetmese de, Taberânî'nin kaydettiği şekliyle(S5<sub>2</sub> ) İsmâil b. Mucemmi' adlı bir raviden bahsetmektedir. Gerçi İbn Hacer'in naklettiğine göre bu kimseyle ilgili de bir karışıklık söz konusudur, ancak İbn Nedim'in *Fihrist*'inde<sup>1223</sup> bildirdiğine göre, siyer ve ahbâr ashabından bir kimse olup, Vâkidî'yle görüşmüştür. İbn Nedîm'in onun için verdiği ölüm tarihi h.227'dir. İbn Hacer muhtemelen İbn Adiyy'in de bahsettiği İsmâil b. Mucemmi'in bu olduğunu ifade eder. Ancak yine de başka birisi olmasını da ihtimal dahilinde görür.<sup>1224</sup> *A'nâku'l-İbili bi Busrâ* ibaresinin yer aldığı en geniş rivayetlerden olan S5 kanallı rivayetlerin, zengin içeriğine daha sonra ulaşmış

<sup>1221</sup> Aynı lafızlarla olmasa da, İbn Ömer'in naklettiği bir başka rivayet grubunda(bkz. H1-Şekil-7-) oğlu Sâlim aracılığıyla Ka'b'ın bir kavli değil merfû bir Peygamber hadisi olarak nakledilmektedir. Nitekim kaynaklar bunu, Sâlim ile Nâfî'in ihtilaf ettiği üç hadisten biri olarak zikrederken, Sâlim'in merfû, Nâfî'in ise Ka'b sözü olarak naklettiği bu haberde Sâlim rivayetini daha sahîh görürler. Bkz. Zehebî, *Nubelâ*, IV, 462-463.

<sup>1222</sup> Benzer içeriğe ait ancak *A'nâku'l-ibili bi Busrâ* ifadesini barındırmayan -özellikle Yemen'den çıkacak ateş konusunda- isnad kanallarını Nuaym b. Hammâd'ın *Fiten*'inden çoğaltabilmek mümkündür. Bu rivayetlerin, yine bir çoğunda etkin râvî Tâbiun ravisi Hımslı Ka'bu'l Ahbâr'dır. Bkz. *Fiten*, II, 626-628.

<sup>1223</sup> *Fihrist*'in bugün elimizdeki mevcut nüshasından bu malumatlara dair yaptığımız taramada bu aşamada rastlayamadık.

<sup>1224</sup> İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 547.

olabileceği şeklinde bir yorum yapılacak olursa, hicri üçüncü asrın başlarına ait bir müşterek raviden bunun kaynaklanabileceği sonucuna da bu isnad yapısı bir destek sağlayabilir. Müşterek ravinin altındaki tek ravili rivayet kanalı burada olduğu gibi, bazen 3-4 ravili de olabilmektedir.

S5 kalıbında dikkati çeken bir başka husus da, S3 rivayet kanalının tebeu't-tâbiîn tabakasında yer alan Ebû Bekr Muhammed b. Hazm(ö.120)'ın oğlu Abdullah(ö.135) kanalıyla İsmâil b. Mucemmi'in bu rivayeti naklettiğinin gözükmesidir. Ancak S5<sub>1</sub> isnadına dikkatlice bakılırsa, diğer rivayetlerdeki gibi doğrudan Ebu'l-Beddâh(ö.117)'dan rivayeti almayıp, babası aracılığıyla bu hadisi naklettiği gözükmektedir. Bu eserin yazımı esnasında meydana gelen bir hatadan da olması muhtemeldir. Naklin sahâbî ravisi ise, Ebu'l-Beddâh'ın babası Ebî Âsım b. Adiyy(ö.45)'dir. Hz. Peygamber'den yukarı doğru ilginç bir baba→oğul +baba→oğul kalıplı bir rivayete şahit olmaktayız ki aile isnadları da denilen bu tür rivayet kalıplarına isnadlarda sıklıkla rastlanmaktadır. S5 isnad formuyla ilgili son olarak, İsmâil b. Mucemmi'den rivayeti nakleden üç tane talebesi vasıtasıyla (bkz. Şekil -5-) bu rivayetin elimizdeki mevcut kaynaklara geçtiğini belirtirken, rivayet kanalının sahihliği konusunda net bir fikrin edinilmesinin eldeki mevcut malzeme açısından güç olduğuna işaret etmek isteriz. Ancak S5 kanallı rivayet metninin içeriği, metin çözümlemelerinde bize oldukça yoğun malzeme sunacak mahiyettedir. Rivayete yönelik geçici bir tarihlendirme yapacak olursak, belirtilen metodolojik yaklaşımlar çerçevesinde çok kuvvetli olmasada bir müşterek ravi izlenimi veren İsmâil Mucemmi'in dönemi olan hicri üçüncü asrın başları tayin edilebilir. S3 rivayetinde yer alan Ebû Bekr Muhammed b. Hazm'ın isminin S5 kanallı rivayeti güçlendirmek için kullanılmış olabileceği düşünülse de farklı içeriğin farklı bir isnad kanalı oluşturabileceği daha makul görülmektedir. Nitekim metin içeriğiyle isnad formu arasındaki uyuma, metin çözümlemeleri yapılırken etraflıca değinilecektir.

S6 kanalının isnad formuna baktığımızda, *A'nâkul'l-İbili bi Busrâ* ifadesini barındıran temel bir rivayet olarak yer versek de, aslında kıyamete doğru ortaya çıkacak 10 alametden bahseden meşhur hadîse apaçık bir ilave gibi görünmektedir. Bu açıdan S6 isnad formuna yönelik değerlendirme yapacak yeteri kadar veri mevcut değildir. Sadece, bu ziyadeyi yapan raviyi veyahut başka bir unsuru( müellif, müstensih ve muhakkik hatalarından kaynaklanan bir çok örnek de mevcuttur) tespit etmek için bir isnad tetkiki yapılması faydalı olabilir. Kıyamete doğru çıkacak 10

alametten bahseden hadisleri tetkik etmek, müstakil bir araştırmayı gerektirse de, fazla detaya girmeden sadece isnaddaki ravilere dair bir mukayese yapacak olursak; mevcut en erken tarihli kaynaklardan Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'*nde iki farklı isnad kalıbıyla yer alır.

- Abdurrezzâk→Ma'mer→Tâvus→Ebîhi→kâle:<sup>1225</sup>
- Abdurrezzâk →Ma'mer →Abdumelik b. Umeyr →Racul →Rabîatu'l-Ceraşî kâle:<sup>1226</sup>

Her iki rivayette 10 kıyamet alameti sayılmakla beraber, ikincisinde; bir, iki üç vd. şeklinde 10 alamet teker teker sıralanmaktadır. Tâvus rivayetinde 10 alametten biri olarak insanları önüne katıp sürükleyecek bir ateş zikredilirken, Abdumelik b. Umeyr rivayetinde ateşin çıkışı bir kıyamet alameti olarak yer almamaktadır.

10 alâmetin yer aldığı diğer kaynaklardaki isnad formları ise, şu şekildedir:

- ...→Sufyân b. Uyeyne→**Furâtu'l-Kazzâz**→Ebu't-Tufeyl →Huzeyfe b. Esîd el-Gifârî.<sup>1227</sup>
- ...→Şu'be→**Furâtu'l-Kazzâz**→Ebu't-Tufeyl→Ebû Sureyha Huzeyfe b. Esîd.<sup>1228</sup>
- ...→Ebu'l-Ahfes→**Furâtu'l-Kazzâz**→Amir b. Vâsile(Ebu't-Tufeyl)→Huzeyfe b. Esîd.<sup>1229</sup>
- ....→Ebu'l-Ahfes→**Furâtu'l-Kazzâz**→Ebu't-Tufeyl→Huzeyfe b. Esîd.<sup>1230</sup>
- ...→Yahya b. Ebî Amr eş-Şeybânî→Amr b. Abdillâh el-Hadramî→Vâsile b. el-Eska'→Rasûlullah.<sup>1231</sup>
- ...→el-Mesûdî→**Furâtu'l-Kazzâz**→Ebu't-Tufeyl→Huzeyfe b. Esîd.<sup>1232</sup>
- ...→Sa'îd b. Beşîr→**Katâde**→Ebu't-Tufeyl→Huzeyfe b. Esîd.<sup>1233</sup>

Bu kısa verilerden bile anlaşılan bir çok rivayette tipik bir müşterek râvi olarak gözükenin Furâtu'l-Kazzâz(Furât b. Ebî Abdirrahmân el-Kazzâz, ö.?) olduğudur. Ne kendisinin ne de oğlu el-Hasen'in vefat tarihine dair bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır.

<sup>1225</sup> Ma'mer b. Râşid, *Câmi'*, XI, 377(Abdurrezzâk'ın *Musannef'i* içinde)

<sup>1226</sup> Ma'mer b. Râşid, *Câmi'*, XI, 378.

<sup>1227</sup> Muslim, *Sahîh*, IV, 2225(hn:2901); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 500; Tirmizi, *Sunen*, IV, 477(hn:2183); İbn Mâce, *Sunen*, II, 1347(hn:4055); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV, 6; İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 257; Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, III, 173.

<sup>1228</sup> Muslim, *Sahîh*, IV, 2225; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV, 7; İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 200.

<sup>1229</sup> Ebû Dâvud, *Sunen*, II, 517(hn:4311)

<sup>1230</sup> Ebû Dâvud, *Sunen*, II, 517(hn:4311).

<sup>1231</sup> el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrak*, IV, 474; Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, XXII, 79.

<sup>1232</sup> Tayâlisî, *Musned*, I, 143.

<sup>1233</sup> Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, III, 173.

S6 kanallı isnadda Furâtul-Kuzzâz'dan rivayeti nakleden oğlu el-Hasen b. Furât(ö?)'dir ve bu kanalla kendisinden önceki kaynaklarda yer almamaktadır. El-Hasen b. Furât'ın babasından yaptığı nakiller kaynaklarda fazlaca yer almamaktadır. Muslim'in onun sadece 1 rivayetine bir önceki rivayete takviye bir sened olarak yer vermiştir.<sup>1234</sup> el-Hasen b. Furât'dan rivayeti nakleden gözüken, meşhur Basralı âlim Ebû Âsım(ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, ö. 212)'dir. Ondan rivayette bulunan Taberânî'nin şeyhi Muhammed b. Ruzeyk (b. Câmi' el-Mısırî)'dir.

Tüm bu verilerden ve *A'nâku'l-İbili bi-Busrâ* ifadesinin yer almadığı diğer kaynaklardaki 10 alâmete dair rivayetlerin senedleriyle karşılaştırıldığında, ilavenin Furâtul-Kazzâz veya ondan sonraki bir ravi tarafından eklenmiş olması muhtemeldir. Ancak yine de bir eserin yazımında ve aktarımında meydana gelen sorunlar bir araştırmacıyı, bir çok rivayet hakkında kesin konuşmaktan alıkoymaktadır.

Ana rivayetlerimize dair isnad çözümlemelerini bu şekilde sunduktan sonra, daha ziyade metin çözümlemelerinde kullanılmak üzere oluşturulan, örnek rivayetimizle ilgili dolaylı rivayetlere dair herhangi bir isnad incelemesine girmeyi düşünmemekteyiz. Yalnızca Hadramevt'ten çıkacak ateşe dair oluşturduğumuz isnad şemasından(bkz. Şekil-7-) yola çıkarak birkaç noktaya değinmek istiyoruz.

Şekil-7-'ye baktığımızda müşterek ravi olarak gözüken kimse Yahya b. Ebî Kesîr(ö.129/746)'dir. H1 kalıplı isnadın müşterek raviden alt kısmına baktığımızda 3 ravili, tekli isnad zincirini görmekteyiz. Genç sahâbî Abdullah b. Ömer(ö.73)'in Hz. Peygamberden yaptığı nakli, hicri 106/724 yılında vefat eden oğlu Sâlim b. Abdillâh babasından nakletmektedir. Ondan bir yıl sonra hicri 107/725 senesinde vefat eden Ebû Kılâbe de ondan bu rivayeti nakletmektedir. Bu noktada bir kimse Yahyâ b. Ebî Kesîr'in aynı dönemde yaşamış iki raviden(Sâlim ile Ebû Kılâbe'den ) sadece birini zikretse, bu durumun onun rivayetine ne gibi bir noksanlık getireceğini sorabilir.

Abdullah b. Ömer'in vefat tarihi olan hicri 73'e kadar rivayeti elinde tutan kimse olarak kabul eder, daha sonra oğlu Sâlim'in hicri 106 senesine kadar(33 yıl), yine ondan nakleden Ebû Kılâbe'nin hicri 107 senesine kadar(1veya 2 yıl) ve müşterek ravi olarak kabul edilen Yahya b. Ebî Kesir'i de hicri 129 senesine kadar(22 yıl) rivayeti elinde tutan kimseler olarak gördüğümüzde, bir rivayetin el değiştirmedeki zamansal uyumsuzluğunu görebiliriz. Bir rivayeti tarihlendirmede

---

<sup>1234</sup> Muslim, *Sahih*, III, 1471(hn:1842)

isnadları kullanırken ravilerin ölüm tarihini esas alarak yapılan en geç tarihlendirmeler çoğunlukla doğru bir zaman dilimini yansıtmayabilir. Bu rivayette görüldüğü gibi muasırların birbirinden aldığı bir rivayeti, sözde rivayetin uydurucusu veya sorumlusu olarak kabul edilecek müşterek raviyi neden zikretmeye çalışsın. Aslında bu bize, hicri birinci asrın sonlarında, ravilerin aynı zaman diliminde yaşasalar dahi –nitekim Sâlim'in babasında nakli aldığı zaman dilimiyle Ebû Kılâbe'nin aynı dönemde Abdullah b. Omer'den rivayeti almasına hiçbir mani yoktur-, kimin kimden rivayet alabileceğini gösteren kayıtlara –bu illa yazılı bir kayıt anlamında değildir- sahip olduğunu gösterir. Şayet Yahya b. Ebî Kesîr, kendisinden önceki tekli rivayet kısmının uydurucusu olacaksa, muhtemelen kendisinden sonraki dönemde (ilk tabakat kitapları onun zamanında oluşmamıştı) kayda alınacak olan kimin kimden rivayet almış olabileceğine dair kayıtlar sabitlenmeden çok rahatlıkla muasır iki raviden birini zikretmeye ihtiyaç duymazdı. Onu, buna zorlayan muhtemelen hicri birinci asırda dahi hüküm süren keyfî isnad uydurmanın güç oluşuydu. Bu açıdan Yahyâ b. Ebî Kesîr'i veya onun talebelerini isnad düzerek tedavüle sokan kimseler görmek yerine, düzenli isnadları toplayamaya çalışan kimseler olarak görmek daha sağlıklı olabilir. Nitekim metin çözümlemesi kısmında da değineceğimiz gibi, metinlerin yapısı, tarihsel anlatımlarla ve diğer harici kanıtlarla bu erken olguyu destekler mahiyettedir.

H1 kanallı isnad formuna tekrar baktığımızda, Yahyâ b. Ebî Kesîr'den itibaren, bir çok rivayetin isnad kalıbında ortaya çıktığı gibi, farklı talebeleri tarafından yayılmaya başlamaktadır. Oryantalist araştırmaların kullandığı metodoloji ve yaklaşımdan hareketle, bu rivayet için de geçici bir tarih olarak Yahyâ'nın vefat tarihi olan hicri ikinci asrın ilk yarısını belirtmemiz gerekir.

Özellikle 1980'lerden sonra İslâmî araştırmalarda gözle görülür gelişmelerin olduğuna işaret eden birçok batılı araştırmacı<sup>1235</sup>, İslam'ın eğitim sistemi, erken dönemde bilginin nakli ve kaynakların/eserlerin çalışılması, klasik Arapça/İslamî kaynakların gelişimi ve mahiyeti gibi konular üzerine yapılan çalışmalarda yaklaşımları sınıflandırmaya çalışmışlardır. Yukarıdaki sayfalarda bu yaklaşımlar ele alınmaya çalışılmıştır. Bu tür yaklaşımlarda isnada yönelik farklı bakış açıları geliştirmeye çalışan araştırmacılar da mevcuttur.

<sup>1235</sup> Sebastian Günther, "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies", in: British Journal of Middle East Studies, 2004, s.77, bu alanlarda çalışma yapan örnek kişileri de zikreder.



İsnadların çözümlenmesi bir rivayetin tashîhinde, tarihlendirilmesinde ve metnin yeniden inşâsında<sup>1236</sup> işlevsel olarak kullanılabilmesine karşın, naklin anlaşılmasına ne gibi katkıları olabileceği fazlaca ele alınan bir konu değildir. Özellikle metnin gelişim seyrini ve serüvenini takip etmede ona iliştilirilmiş olan isnadın büyük bir önemi vardır. Metnin şekillenmesinde onu aktaranın etkisi sürekli gündeme getirilirken, bu etkinin izlerini nakil sürecindeki isnaddaki kişiler üzerinden tespit etmeye çalışmak, hadis araştırmalarında isnad çözümlemelerini, sırf sahihliğin bir ölçütü olması gibi bir kısır döngüden kurtarmayı hedeflemektedir. Bu sayede isnad çalışmaları can sıkıcı, bunaltıcı bir işlem olmaktan ziyade, metinle sürekli iletişim halinde olan, gerektiğinde ona şekil veren ayrılmaz bir unsur olarak ele alınacaktır.<sup>1237</sup>

İsnad çalışmalarının sonucunda elde edilecek bir başka önemli bilgi de, isnada ilişik metinlerin nerde sabitlendiğini, hangi dönemlerde lafız farklılıklarının azalmaya başladığını görmeye yardımcı olmasıdır. Bu naklin şifâhîlikten kitabete geçişinin izlerini takip etmek açısından da önemlidir. İsnaddaki hangi ravi döneminde rivayetin yazıya geçirildiğini, isnadların toplu halde gösterildiği şemalar yardımıyla kesin bir tarih olarak belirlemesek de, müşterek ravilerin yer aldığı zaman dilimlerini hadislerin yazıyla kaydedilip kitaplaştırıldığı -buradaki kitaptan kasıt gerçek anlamda bir yazarı olan telif bir eser anlamında (*syngamma*) değil, daha ziyade bir kimse tarafından tutulan notlar anlamındadır (*hypomnemata*)-<sup>1238</sup> zaman dilimi olarak düşünebiliriz. Müşterek ravinin altında yer alan, çoğunlukla da tek ravili rivayet zincirine sahip olan kısımları da naklin şifâhî kısmı olarak anlamak hadis tarihinin gelişim seyriyle de uyumlu gibi gözükmektedir.

Bir isnad çalışmasının sonunda klasik hadis usûlü çerçevesinde bir karar vermek de beklenebilir. Gruplar halinde ele aldığımız münferit rivayetlerin sahîh, hasen, zayıf gibi klasik hadis usûlünce belirtilen, ravi özellikleri ve isnad formları dikkate alınarak yapılan bir tasniflemede hangisine tekâbül ettiğine işaret etmek çoğu zaman metni ele alınmayan bir hadis için işlevsel olmamaktadır. Klasik hadis usûlünün gerçekleştirmiş olduğu tasnifleme zaten, tamamen isnad merkezlidir ve isnada dair verilerden, mesâisinin büyük kısmını bu tür bir tasniflemeye hasreden ulemâdan farklılaşmak neredeyse imkansız. Farklı bir sonuca ulaştığımızda, bu farklı

<sup>1236</sup> Hadislerin tashîhinde, tarihlendirilmesinde ve metinlerinin inşâsında isnadlardan nasıl istifade edileceğine dair yaklaşımlar, bundan önceki sayfalarda etraflıca ele alınmıştı.

<sup>1237</sup> İsnada bu tarzda yaklaşan araştırmalardan biri olarak Daniel Beaumont, "Hard-Boiled", s. 25.

<sup>1238</sup> Gregor Schoeler, böylesi bir ayrımı yapmakta ve erken dönem eserlerini, klasik anlamda bir kitap olarak görmemektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Harald Motzki, "The Author and his Work", s.173.

sonuca ulaşan bir hadis alimine rastlamamız da, geniş hadis kitabiyatı içerisinde oldukça muhtemeldir. Bu açıdan yaptığımız isnad çözümlemelerinde isnadlara yönelik, sahîhtir, hasendir, zayıftır gibi bir kararı, bu aşamada belirtmeyeceğiz.<sup>1239</sup>

İsnad çözümlemelerine dair yaptığımız tespitlerden sonra, şimdi de ilgili rivayetlerimize dair metin çözümlemelerine geçebiliriz.

### **B-Metin Verilerinin Çözümlemesi.**

Bu kısımda, örnek rivayetimize dair oluşturduğumuz metin grupları çeşitli açılardan ele alınmaya çalışılacaktır. Öncelikle metinlerde geçen coğrafi mekanlara dair bir çalışma yapılacaktır. Daha sonra metinlerin edebî üslûbu ve anlatım biçimleri hakkında çözümlemelere girişilecektir. Bunlardan sonra, metnin ne zaman, nerede, hangi amaçla zikredilmiş olabileceğine dair tarihsel boyut ele alınacaktır. Bu son dediğimizle alakalı olarak, gerek tarihsel gerekse jeolojik araştırmaların rivayetin anlaşılmasında ne gibi katkıları olabileceği araştırılacaktır. Bu kapsamda bir hadis metninin yeniden inşâsının mümkün olup olamayacağını, ilgili metinlerimiz çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Tüm bu işlemler, ikinci bölümde rumuzladığımız rivayetlere atıflarla gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde metin verileri kapsamında sunulan metinlere yönelik bazı çalışmalar –metin farklılıkları, metin içerikleri, gramatik tahliller gibi- kısmen yapılmıştı. Burada bunları yeniden tekrarlamak yerine, daha ziyade içerik değerlendirmelerine ağırlık verilecektir. Bu açıdan ikinci bölümde, metin formu ve metin içeriği kısmında yaptığımız çalışmalar da metin çözümlemeleri kapsamında düşünülebilir.

### **1- Rivayetlerde Yer Alan Coğrafi Mekanlar.**

S1 kanallı ana rivayetimizde yer alan, Hicaz bölgesinden( *min ard'l-Hicâz*) ateş çıkacağı ve bu ateşden Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanacağı söylenirken, iki mekan ismi geçmektedir; Hicaz ve Busrâ. Öncelikle, ikinci bölümde metinlerini sunduğumuz rivayetlerde yer alan mekanlara(şehir, dağ, vadi, bölge vb.) ait bilgiler sunulacak, daha sonra bu coğrafi bölgenin özellikle fizikî yapısı hakkında malumatlara başvurulacaktır.

<sup>1239</sup> Örneğin Albânî, başta Muslim'in *Sahîh*'i olmak üzere, hadislerin isnadlarını yeniden değerlendirerek, onlar hakkındaki hükümlerini açıklamaya çalışmaktadır. Onun bu metodunu eleştirel bir bakış açısıyla ele alan bir çalışma için bkz. Kamaruddin Amin, " Nasîruddîn al-Albânî on Muslim's Sahîh: A Critical Study of his Method", *Islamic Law and Society*,(2004), s.149-176.

**Hicâz:** İslami kaynaklarda sıklıkla yer almasına karşın, başta kelimenin etimolojik anlamı olmak üzere, bu bölgeden neresinin kastedildiği, sınırlarının ne olduğu gibi bir çok konu oldukça ihtilaflı gözükmemektedir. Ansiklopedik anlamıyla, Hicaz; Kızıldeniz'in doğusunda, kuzeyde Ürdün'ün liman şehri Eyle'den, güneyde Yemen sınırlarındaki Asîr'e ve doğuda Necid çöllerinden Irak'a kadar uzanan bölgedir.<sup>1240</sup>

Yâkut el-Hamevî, Hicâz maddesini ele alırken kendisinden önce bir çok kimsenin, bu kelimeden ve bölgeden nerelerin kastedildiğini aktarmaya çalışır. Bu anlatımlardan ilgili rivayetimiz açısından da kayda değer olanı, Harreleri(siyah bazalt kütleleri veya parçaları ile örtülü düzlük ve tepeciklerden meydana gelen volkanik alanlar) birbirinden ayıran anlamına geldiğine işaret eden el-Asmaî'nin tanımıdır. El-Asmaî'ye göre, bölgedeki harretu Leylâ, Harretu Vâkım, Harretu Şevrân, Harretu Benî Suleym gibi harreleri ve bölgenin diğer bölümlerini bir birinden ayırdığı için Hicâz, ayıran anlamında kullanılmıştır.<sup>1241</sup> Rivayetimiz açısından, Hicaz bölgesinden(*min Ardı'l-Hicâz*) denildiğinde bu volkanik bölgelere atıf şeklinde de anlaşılabileceğine bir delil olarak görülebilir. Bunun haricinde Hicaz bölgesi çok geniş bir alanı içine aldığı yönündeki açıklamalar esas alındığında ateşin çıkacağına dair diğer rivayetlerde zikredilen mekanların tümü Hicaz bölgesi kapsamında ele alınabilir gibi gözükmemektedir. Bu açıdan Hicaz daha genel bir ifade iken diğer spesifik mekanlar bu yönüyle Hicaz bölgesinin içine rahatlıkla dahil edilebilmektedirler.

**Busrâ:** Suriye'nin güneyinde, bugünkü Ürdün-Suriye sınırının 30 kilometre kadar kuzeyinde yer alan, çeşitli kaynak ve kitâbelerde adı, Busrâ, Bostra, Bossora ve Bosora olarak geçen, Osmanlı döneminde Irak'ta aynı ismi taşıyan başka bir yerleşim merkeziyle adı karışmasın diye Eski Şâm veya Eski Şam Busrâ adıyla anılan bir beldedir.<sup>1242</sup> Busrâ şehrinin tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Romalılar zamanından beri stratejik bir öneme sahip olan şehir, İslam dünyasının topraklarına Hz. Ebû Bekir zamanında hicri 13/634 senesinde katılmıştır. Emeviler döneminde Dimeşk'in hilafet merkezi ve başkent olmasıyla giderek önemini kaybetmiş, bugün itibarıyla turistik amaçlı bir şehir halini almıştır.

<sup>1240</sup> T.D.V, *İslam Ansiklopedisi*, XVII, 433.

<sup>1241</sup> Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 218; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 331.

<sup>1242</sup> T.D.V, *İslam Ansiklopedisi*, VI, 470; Yakut el-Hamevî, Busrâ'dan kastedilen iki tane mekan olduğuna işaretlerle birincisinin Şam bölgesinde Havrân'ın kasabalarından biri olduğuna işaret ederken diğerinin de Bağdat'ın köylerinden biri olduğunu belirtir. Bkz. *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 441.

İncelediğimiz rivayetlerde ısrarla takip ettiğimiz bir ibare olan, *Busrâ'daki develerin boyunları* ifadesindeki bu şehrin, rivayetlerimizde neden seçilmiş olabileceği yönündeki bir soruya cevap olması açısından, sözün kendisine ait olduğu ileri sürülen Hz. Peygamber'in hayatında Busrâ'nın ne gibi bir yeri olduğuna bakmak yerinde olacaktır.

Kureyşli tacirlerin çok yakından tanıdığı Arabistan'ın kuzeyindeki Busrâ, cahiliye şiirlerinde Dımaşk'tan daha ziyade zikredilen bir şehirdi. Hz. Peygamber bi'setten önce bu şehre iki defa gittiği kaynaklar tarafından zikredilmektedir.

Bunlardan ilki, Peygamber'in siretini konu edinen en erken dönem kaynaklarından itibaren zikredilen amcası Ebû Tâlib ile 12 yaşında iken<sup>1243</sup> Şam diyarına yaptığı ticari seyahattir. Kaynaklar Hz. Peygamber'in bu seyahatinde Hristiyan din adamı râhib Bahîra'yla arasında geçen diyaloga ve yaşananlara genişçe yer vermektedir.<sup>1244</sup> Bizi bu noktada olayla ilgili detaylardan ziyade, Hz. Peygamber'in Busrâ'yı çok küçük yaşlardan itibaren bilmiş olduğu ilgilendirmektedir.

Hz. Peygamber'in Busrâ'ya yaptığı ikinci seyahat, yine ticârî bir seyahattir, ancak bu sefer 25 yaşındadır ve müstakbel eşi Hz. Hatice'nin kervanını onun adına bu bölgeye götürmüştür. Busrâ çarşısında getirmiş olduğu ticari malları satmıştır. Hatta bu seyahati esnasında devesinin çöktüğü yere –Medîne'deki Peygamber mescidinin yapılışına benzer şekilde- bugünde kalıntıları mevcut olan dizleri üstüne çöken deve anlamına gelen bir câmi inşâ edilmiştir. Bu câminin inşâ edilmesine dair bir başka anlatım daha kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>1245</sup> Her iki anlatıda da dikkati çeken husus, devenin Busrâ'daki bu mescidin inşasındaki motifsel rolüdür. Nitekim rivayetimizle ilgili kısımda da develerin boyunlarının aydınlanması Busrâ ile beraber

<sup>1243</sup> Busrâ'ya yaptığı bu ilk ticari seyahatte 12 yaşında olduğunu İbn Sa'd zikretmektedir, bkz. *T. Kubrâ*, I, 130.

<sup>1244</sup> Hadisenin erken dönem siret kitaplarındaki anlatımı için bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 53; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeyye*, I, 320.

<sup>1245</sup> İbn Sa'd, *TK*, VIII, 16. Bu mescidin adı *Câmiu Mebreki'n-Nâka*'dır ve halen Busrâ'da büyük bir kısmı ayakta duran tarihi bir yapıdır. Bu mescid, hikayesi uzun süre halk arasında yaygın olmasına karşın bu mescidin inşası, hicri 530 yılında Ebû Mansûr el-Atabeyi zamanında (Selçuklular zamanında) inşâ edildiği nakledildiği gibi, İslâm'ın ilk dönemlerinden beri var olduğuna dair ifadeler de mevcuttur.bkz. ([http://www.discoverislimicart.org/database\\_item.php?id=monument;ISL;sy;Mon01;37;ar](http://www.discoverislimicart.org/database_item.php?id=monument;ISL;sy;Mon01;37;ar).) Ayrıca bu mescidin inşası için anlatılan hikayelerden biri de, Suriye'ye gönderilen Kur'an-ı Kerim'in ilk nüshasını taşıyan devenin burada çöktüğü ve mezkur nüshanın burada muhafaza edildiğidir. Bunun dışında Busrâ'da, İslâm'ın erken dönemlerine ait yapılardan olan Ömer Câmii gibi çeşitli imar faaliyetleri de yapılmıştır. İbn Batuta, seyahatnamesinde bu hadiseden bahseder. Bkz. İbn Batuta, *Tuhfetu'n-Nüzzâr*, I, 128(krş, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, terc:Muhammed Şerif Paşa, sadeleştirm, Mümin Çevik, Yeni Şafak Yay. s.93); EL2, Bosra mad. C.V, s.1276(yaz.A.Abel); Ayrıca caminin mevcut durumuyla ilgili fotoğraflar için bkz. Ekler.

yer almaktadır. Kaynaklar bize, bu iki seyahatin dışında Hz. Peygamber'in bu bölgeye geldiğine dair başkaca bir malumat sunmaz.

Bu anlatılanlardan Hz. Peygamber'in Busrâ'yı iyi bildiği sonucuna varabiliriz. Busrâ, Hz. Peygamber'in doğumunu anlatan nakillerde(D1) de yer alan bir şehir ismidir. Metin içeriğine ait verilerde buna dair anlatıları sunmuştuk.

S2 kanallı rivayetlerde yer alan mekanlara gelince;

**Cebelu'l-Verrâk:** İncelediğimiz rivayetlerde geçen bu mekanın neresi olduğuna dair araştırabildiğimiz mevcut buldân literatürüne ve diğer literatürlere dair herhangi bir kaynakta hiçbir açıklamaya rastlayamadık. Sadece rivayetlerin kendi içeriğinden bunun Yemen taraflarından bir yer olduğuna dair bazı çıkarımlar yer almaktadır. *Cebelu'l-Verrâk* ifadesi yerini S2<sub>1</sub> naklinde *kıbelu'l-Verrâk*(S2<sub>4</sub> 'de Kıbelı cebeli'l-Verrâk olarak) şeklinde bir yazım mevcuttur ki bir müstensih ve muhakkik hatası olması muhtemelse de Verrâk dağından ziyade Verrâk tarafından gibi bir anlamaya da imkan sağlayabilmektedir.

Arap yarımadasına en yakın el-Verrâk diye anılan bölge, bugün Sudan sınırları içinde ve Aden'in batısında yer almaktadır. Rivayette adı geçen bölgenin burası olup olmadığı net olmasa da bölgeye yakın olması ve Yemen taraflarında olması hasebiyle kaydedilmesi uygun gözükmektedir.<sup>1246</sup>

**Zul-Huleyfe:** S2<sub>2</sub> kanallı rivayette ateşin çıkacağı bölgelerden biri olarak zikredilmeyen ancak bir mekan unsuru olarak Hz.Peygamber'in seferden dönerken konakladığı yer olarak, Zu'l-huleyfe'nin adı geçmektedir. Malum olacağı üzere Zu'l-Huleyfe, Medine'nin 7 kilometre altında Mîkât (Hacıların ihrama girme yerleri) bölgesinin başlangıç noktasıdır. Medine'den gelen hacılar ihrama burada girmektedirler.<sup>1247</sup>

**Yemen:** Arap yarımadasının Hicâz'dan sonra önemli bölgelerinden biri olan Yemen, medeniyet tarihi açısından önemli bir bölgedir. Yemen'in tarihi oldukça eski olup bilhassa San'a, Sebe ve Aden gibi önemli merkezlere sahiptir. Bugünkü Yemen devletinin de yer aldığı coğrafi bölge, İslam tarihinde oldukça bilindik bir mekandır. Yemen asıllı bir çok sahâbi ve tabiûn mevcut olup, onların gelirken bölgesel kültürlerine dair herhangi bir şey getirip getirmediikleri çeşitli açılardan ele alınmıştır. Özellikle Yemen'de uzun yıllar varolan Yahudi kültürünün İslam kültürüne etki ettiği

<sup>1246</sup> Verrâk'la ilgili bilgi için bkz. *el-Warraq*, [http://www.traveljournals.net/explore/sudan/map/m3189/al\\_warraq.html](http://www.traveljournals.net/explore/sudan/map/m3189/al_warraq.html) Coordinates of Al Warraq, Sudan:Longitude: 33° 24' 0" East Latitude: 14° 25' 0" North.

<sup>1247</sup> Muslim, *Sahih*, I, 839Had. No: 1182 K. Hacc, Bab:2.

bir kanal olarak sürekli gündeme getirilmiştir.<sup>1248</sup> Burada Yemen hakkındaki bol malumatı aktarmaktan ziyade, rivayetlerdeki mekanları ele alırken, biraz da onun coğrafi<sup>1249</sup> yapısının rivayetimize ne tür bir açılım sunacağını göstermek açısından faydalı olabilir.

Yemen'in Kızıldeniz sahil kesimlerinde ve açıkta yer alan adalarının bazılarında volkanik dağlar mevcut olup<sup>1250</sup>, bunlardan *Cezîretu cebeli'l-tayr* adasındaki yanardağ son zamanlarda yeniden faaliyete geçmiştir.<sup>1251</sup> Bölge, bu yapısıyla volkanik patlamalara gönderme yapan rivayetlerde geçmektedir.

Bizim rivayetimizle ilgili olarak, özellikle S2<sub>2</sub> açıkça yer almaktadır. *A'nâku'l-İbili bi Busrâ*, ifadesinin yer almadığı, ateşin çıkacağına dair diğer rivayetlerde, Yemen'den çıkacak ateş ifadesi sıklıkla kaynaklarda geçmektedir.

**Aden:** S6 rivayetimizde geçtiği üzere ka'ru Aden(Aden'in iç bölgesinden)'den bir ateş çıkıp insanları önünde mahşere kadar sürükleyeceğine işaret edilirken, yine Yemen bölgesinde bulunan bazı şehirler spesifik olarak belirtilmektedir. Kızıldeniz'in girişinde stratejik açıdan çok önemli bir yerde olan Aden, volkanik karakterli olan Aden arazisi dağların, platoların ve denize doğru uzanan ince vadilerin bulunduğu bir bölgedir. Hz. Peygamber döneminde İslam topraklarına katılan bölgenin ilk valisi Yemen asıllı Ebû Musâ el-Eş'arî'dir. Aden bilindiği gibi Yemen'in önemli liman şehirlerindendir ve başkent San'a'dan sonra ülkenin ikinci büyük şehridir. Oldukça eski bir tarih ve kültüre sahiptir.<sup>1252</sup>

**Ebyen:** S2<sub>4</sub> kalıplı rivayetimizde yer alan başka bir bölge de güney Yemen'de yer alan, bugünün Yemen'inde de aynı isimle halen mevcut olan, Ebyen, 17 vilayetten biridir. Aden-Ebyen şeklinde de rivayette olduğu gibi bir kullanım mevcut iki mekanın birbirine çok yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Ekler haritalar.

<sup>1248</sup> Yemen'in tarihi, dinsel yapısı ve Yahudi kültürü açısından etkilerine dair bilgi ve tartışmalar için bkz. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 130-145

<sup>1249</sup> Coğrafi mekanın tasviri için bkz. el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II, 95, İbare için bkz.

مساحة اليمن وحدوده

وبلد اليمن طويل عريض: حده مما يلي مكة إلى الموضع المعروف بطلحة الملك سبع مراحل، ومن صنعاء إلى عدن - وهو آخر عمل اليمن تسع مراحل، والمرحلة من خمسة فراسخ إلى ستة، والحد الثاني من وادي وحا إلى ما بين مفاوز حضرموت وعمان عشرون مرحلة، يلي الوجه الثالث بحر اليمن على ما ذكرنا أنه بحر القلزم والصين والهند، فجميع ذلك عشرون مرحلة في ست عشرة مرحلة.

<sup>1250</sup> Arap yarım adasına dair volkanik bölgeleri gösteren haritalarda da bu durum görülmektedir bkz. Ekler.

<sup>1251</sup> Bu volkanik patlamaya dair video görüntüleri internette ve tv kanallarında da yayınlanmıştır. Bkz. <http://video.aol.com/video-detail/yemen-volcano-eruption/717641362>.1 Ekim 2007 tarihli medya yayınlarından bu haberler takip edilebilir.

<sup>1252</sup> Aden hakkında daha detaylı bilgi için bkz. TDV. *İslam Ansiklopedisi*. C.1, 367-369.

**Berku'l-Ğimâd:** Kaynakların bildirdiğine göre, Mekke'nin arkasında - güneyinde- beş günlük bir mesafede Yemen'de yer alan bölge,<sup>1253</sup> S2<sub>4</sub> kanallı rivayetimizde zikredilmektedir. Volkanik bölgelerin yer verildiği haritada (bkz. Ekler, haritalar) harretu'l-Birk'den kastedilen muhtemelen burasıdır.

S3 kanallı rivayette geçen yer isimlerine baktığımızda Hicâz'da bulunan Benû Suleym vadisinin zikri geçmektedir.

**Benû Suleym vadisi:** Yine Medine bölgesinde yer alan bir başka mıntıka Benû Suleym'dir.<sup>1254</sup> Aynı zamanda volkanik bölgelerden biri olarak Harretu Benî Suleym şeklinde de kaynaklarda geçmektedir. Ancak Yemen'de de Vadi Suleym adıyla bir vadi mevcut olup<sup>1255</sup>, Benû Suleym vadisiyle karışma ihtimali de gündeme gelebilir.

**Hı(u)bsu Seyl:** Rivayetlerimizde(S5 kanallı metinlerde) ateşin çıkacağı başka bir yer ismi olarak geçen *Hubsu Seyl* – metin formunda farklı ve yanlış okunuşlarına işaret edilmişti- yine yukarıdaki Medine'nin güneyinde yer alan Benû Suleym harresi ile Sevârikıyye arasında bir gün yürümelik bir mesafede olan bölgedir.<sup>1256</sup>

**Rûman:** S6 naklinde ateşin çıkacağı bölgelerden biri olarak Rûmân da zikredilir. İbn Hacer'in verdiği bilgilere bakılırsa, Medine'de yer alan Rûme kuyusunun kastedilmiş olabileceğidir.<sup>1257</sup> Kaynaklarda bunun haricinde fazlaca bir malumata rastlanmamaktadır.

**Rukûbe:** Aynı şekilde S6 naklinde yer alan Rukûbe; Mekke ile Medine arasında geçmesi zor olan bir tepenin bulunduğu mevkiin adıdır. Hz. Peygamber'in hicret esnasında bu yolu kullandığı nakledilmektedir.<sup>1258</sup>

Örnek rivayetimizle alakalı rivayetlerde yer alan mekanlara dair sunulan bu bilgilerin dışında ateşin çıkacağı belirtilen başka beldelerden de bahsedilmektedir. Araştırmamızda gerek dolaylı rivayetler kapsamında gerekse Hadramevt'ten çıkacak ateşle ilgili rivayetlere çok kapsamlı olmasa da işaret etmiştik. Bu açıdan burada yer alan diğer bölgelere de kısaca işaret etmek yerinde olabilir.

<sup>1253</sup> Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 399.

<sup>1254</sup> Bkz. Ekler, Haritalar.

<sup>1255</sup> Bu bölgenin yeri için bkz. [http://water.worldcitydb.com/wadi\\_as\\_sulaym\\_4513080.html](http://water.worldcitydb.com/wadi_as_sulaym_4513080.html).

<sup>1256</sup> İbn Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, I, 872; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 44. Gerek okunuşu gerekse başka bölgelere işaret ettiğine dair tartışmalar buralarda zikredilmektedir.

<sup>1257</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XII, 99-100.

<sup>1258</sup> Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 64; İbn Hacer bu yeri, Peygamberin Tebûk gazvesine giderken uğradığı Şam'a giden Medine yolunun geçmesi zor bir dağ yolu şeklinde açıklamaktadır.bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XII, 99-100

**Hadramevt:** H1 kanallı nakillerde yer alan bir başka Güney Arabistan bölgesi Hadramevt'tir. Hadramût olarak da telaffuz edilen oldukça eski bir tarihe sahip olan bölge, Arabistan yarımadasının güney sahillerinde dar bir şerit halinde uzanan bölgenin doğusunda Ummân, kuzeyinde Suudi Arabistan'la arasını ayıran Rubu'l-Hâli çölü, güneyinde Aden körfezi bulunmaktadır. Bölgede coğrafi olarak volkanik unsurlara rastlanmamaktadır. Hz. Peygamber döneminden itibaren İslam coğrafyasının bir parçasıdır.<sup>1259</sup>

**Hısmâ Cüzâm:** Bu bölgeyle ilgili farklı açıklamalar yapılmaktadır. Yemen'li Benû Cüzâm'ın Hısmâ kelimesiyle beraber zikredilmesinden dolayı, Yemen'de bir bölge olarak belirtilmeye çalışılırken, yine Ebû Hureyre'ye atfedilen bir rivayetle ilgili açıklamadan yola çıkarak kelimenin bir başka anlamı üzerinde de durulmaktadır. Zikri geçen rivayete göre Ebû Hureyre: " تُخْرِجُكُمْ الرُّومُ مِنْهَا كَفْرًا إِلَى سُنْبِكَ مِنَ الْأَرْضِ قِيلَ وَمَا ذَاكَ " demektedir.<sup>1260</sup> İbn Manzûr kelimeyi açıklarken, Hısmâ Cüzâm'dan kastedilenin İbn Seyyide'nin görüşüne göre Yemen'de bir yer derken<sup>1261</sup> eserin başka yerinde, yani rivayeti naklederken sonuna Şam'ın köylerinden biri - أي من قرى الشام - diye bir ifade eklenmektedir.<sup>1262</sup> İbn Selâm da hadiste yer alan garib kelimeleri ele aldığı eserinde; "Hısmâ, bir yerdir, Cüzâm Yemenli bir kabiledir", şeklinde yukarıdaki Ebu Hureyre rivayetine dair kelimeleri açıklarken Hısmâ'nın ima ile de olsa Yemen'de olduğuna işaret etmeye çalışmaktadır.<sup>1263</sup> Dolaylı rivayetler altında sunduğumuz rivayette A'nâku'l-İbili ifadesi her ne kadar Busrâ olmaksızın zikredilmiş olsa da ele aldığımız rivayetlere bir açılım sunmasından dolayı incelenmesini uygun bulduk. Nitekim Hısmâ Cüzâm ifadesinin yer aldığı iki rivayet de sahâbî Ebû Hureyre'ye ait olması bu açıdan kayda değerdir.

İncelediğimiz rivayetlerde yer alan mekan isimlerine dair sunduğumuz bu kısa açıklamalardan sonra, şimdi asıl konumuz olan ilgili metinlerin çözümlemesine geçebiliriz.

<sup>1259</sup> TDV. *İslam Ansiklopedisi*, c.15, 65-68.

<sup>1260</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, II, 215.

<sup>1261</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 134.

<sup>1262</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 144.

<sup>1263</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm, *Garîbu'l-Hadîs*, IV, 191. Hısmâ ile kastedilen farklı yerler için bkz. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 258.



## 2- Metinlerin Edebî Üslup Açısından Çözümlemesi

Bu başlık altında ele aldığımız rivayetler, bundan önceki sayfalarda kısaca değindiğimiz, özellikle hadis metinlerini çeşitli açılardan ele almaya çalışan yaklaşımların getirdiği açılımlar çerçevesinde ele alınacaktır. Öncelikle ilgili rivayetlerimiz –metin biçimi bu tür yaklaşımlara uygun olanlar- retorik bir çözümlemeye daha sonra, edebî (literary) ve son olarak da söylem (discourse) çözümlemesine tabi tutulmaya çalışılacaktır. Tüm bu işlemler yapılırken daha ziyade, incelediğimiz rivayetlerde metin dokusu buna müsait olan, metin çeşitliliğine sahip rivayetler tercih edilecektir. Bu noktada, ikinci bölümde metin içerikleri ele alınırken sunulan metin tercümelerinden istifade edilecektir.

### a- Retorik Çözümleme.

İncelediğimiz rivayetlerin metin içeriklerine dair retorik bir çözümlemeye girişirken, her bir rivayet grubuna dair metinleri tek tek ele alarak inceleyeceğimiz gibi, en çok figürü içerisinde barındıran -kısa metinlerde bu tür çözümlemeleri göstermenin zorluğu ve yavanlığından ötürü- bir rivayet grubunu da seçebiliriz. İçerisinde en çok anlatım ögesi barındıran metinlerimizden biri, S2 metinlerinden nispeten daha uzun olan versiyonlardır. Bunlardan birinde -İbn Ebî Şeybe(S2<sub>4</sub>)<sup>1264</sup>- sahâbî Ebû Zerr'in anlatımını şu şekilde aktarır:

"Resûlullah bir sefer dönüşünde Medine'ye yaklaştığında bir grup nefislerine kapılarak aceleyle önden gitti. Resûlullah onları geri getirtti ve dedi ki: 'sizi acele ettiren nedir?' Onlar ise: 'sen bize izin vermemiş miydin?' dediler. Peygamber: 'hayır, izin vermedim, ancak siz Medine'deki kadınlarınıza koşuyorsunuz' dedi ve ekledi: 'Keşke Cebel-u Verrâk'dan çıkıp, Aden Ebyen'deki *Birku'l-Gumâd*'a kadar uzanacak çökmüş develerin boyunlarını gün ışığı gibi aydınlatacak ateşin ne zaman çıkacağını bilmiş olsalar.' "

Rivayete dair retorik unsurlara değinirken, bu alandaki çalışmalarıyla tanınan Marston Speight'in özellikle hadisler üzerinde yaptığı değerlendirmelerden istifade edilmeye çalışılacaktır.<sup>1265</sup> Speight, hadislerin insan üzerinde bıraktığı genel etkinin, şifahî bir uslupta, sanatsız, etki açısından doğrudan, çoğunlukla yaşamın ikincil derecede sorunlarıyla ilgilenen, ağırlıklı konuların ise onun oluşturduğu toplumun

<sup>1264</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII,471(hn:37315)

<sup>1265</sup> Bu konuyu ele aldığı çalışmaları için bkz. "Rhetorical Argumentation in the *Hadîth* Literature of Islam." *Semeia* 64 (1993): 73-92; "Narrative Structures in the *Hadîth*." *JNES* 59iv (2000): 265-271. Ayrıca birinci makalesindeki değindiği konuları ve örnekleri tanıtan bir çalışma için bkz. Salih Özer, "Hadislerin Anlaşılmasında Bir Yöntem olarak Retorik Analizi" özellikle ss.252-258.

mensuplarının peygamberin normatif örneğine (sünnet) dair bir nakil yapısı oluşturduğunu belirtir. Ona göre, Hz. Muhammed'in hadislerde aktarılan örneği iki ana unsurdan oluşmaktadı: 1) Müslüman dindarlığını beslemek, 2) Müslümların davranışlarını düzenlemek. İşte hadisler bu iki unsura hizmet ederken Antik Yunanlar tarafından tanımlanan üç retorik türünü sergiler: Epideiktik, Politik ve Hukukî. Metinlerde bu üç retorik türünün çoğu zaman birbiriyle iç içe olduğunu belirten Speight, hadislerde Hz. Muhammed'in merkezi kişiliğine atfedilen ehemmiyetten dolayı, nerdeyse tüm hadis metinlerinin bir anlamda epideiktik olduğunu yani, metinler onun *ethos*'unu; peygamber, yönetici, hakim, şerefli bir lider olarak göstermeye hizmet ettiğini belirtir. Aynı zamanda Müslümanların davranışlarını düzenlediğinden dolayı, politik (deliberative) ve adlî (judicial) retorikle bu işlev yerine getirilmektedir. Nitekim, ikna, teşvik etmek ve topluma takip edecekleri yolu gösteren hikayelerin etki sağladığı argümantasyonlar da bu anlamda iş görmektedir.<sup>1266</sup> Speight'in hadislerde göstermeye çalıştığı retorik çeşitli yönlerini örnek rivayet metnimize uygulamaya çalışalım.

**- Durum- Giriş(Situation-Introduction)**

"Resûlullah bir sefer dönüşünde Medine'ye yaklaştığında bir grup nefislerine kapılarak aceleyle önden gitti..."

**- Aksiyon(Action)**

"Resûlullah onları geri getirtti..."

**- Sorgu(Inquiry)**

Peygamber dedi ki: "sizi acele ettiren nedir?"

**- Genişletilmiş cevap(Expanded response)**

Onlar ise: "sen bize izin vermemiş miydin?" dediler. Peygamber: "hayır, izin vermedim,"

**- Yargı ve Kınama(Judgement)**

Peygamber: "ancak siz Medine'deki kadınlarınıza koşuyorsunuz" dedi.

**- İhtar- Uyarı(Warning)**

Hz.Peygamber tüm bu olanların sonunda şunu ekledi: "Keşke *Cebel-i Verrâk*'dan çıkıp, Aden-i Ebyen'deki *Birku'l-Gumâd*'a kadar uzanacak, çökmüş develerin boyunlarını gün ışığı gibi aydınlatacak ateşin ne zaman çıkacağını bilmiş olsalar."

---

<sup>1266</sup> Speight, "Rhetorical Argumentation in the *Hadîth* Literature of Islam.", s.77.

Yukarıda retorik açıdan çözümlemeye çalıştığımız örnek rivayetimizde, bazı hadis metinlerinde yer alan anlatıcının kendisini dışarıda bırakarak, bir hikaye anlatıcısı formundaki rivayetlerde sıklıkla karşılaşılan, 'bir seferden dönüyorduk, mescidde sohbet ediyorduk' gibi ifadelerin yer aldığı bir giriş mevcuttur. Sonra bulundukları durumu özetleyen oldukça kısa bir ifadeyle, bazılarının Hz. Peygamber'i ve tabi ki anlatıcının da yer aldığı diğerlerini geride bırakarak önden aceleyle koşuşturduklarını ve hadisenin geliştiği durumu tasvir etmektedir. Peygamber'in onları geri getirtmesi ve onların da buna uyarak dönmeleri onun, toplum içerisindeki otoritesinin bir göstergesidir (*ethos*). Ayrıca onları sorguya çekmesi ve bu sorgulamada karşılıklı diyalogların yaşanması (burada Peygamber'in dışındaki kimselerin kimliği hakkında hiçbir anlatıma girilmemiştir.) anlatıya canlılık kazandırmaktadır. Özellikle, bu diyaloga muhatap olan kimselerin böyle davranmalarının nedenini, Hz. Peygamber'e mal etme çabalarının kesin bir dille reddedilmesi, nitekim burada onun toplum içerisindeki otoritesine gösteren *Ezine/izin vermek* kelimesi kullanılarak, Peygamber'in *ethos*'u pekiştirilmeye çalışılmıştır. Daha sonra diyalogdaki asıl vurgulara geçilir.

Onların kınandığı ifadelerde, karşıdaki muhatabı rencide edecek (özellikle bir sefer dönüşünde böylesi bir düşkünlük asla hoş görülemezdi) tarzda, kadınlara; Medine'deki eşlerine koşmakla, onların dindarlıklarına yönelik bir kınama, Hz. Peygamber tarafından telaffuz edilmiştir. Sonuç kısmında, Hz. Peygamber, peygamberliğin gaybî bir bilgiye muttali olma avantajını gösteren ve karşısındaki topluma bir ihtar olması açısından, oldukça edebî bir üslupla, gelecekte olacak bir hadiseye göndermede bulunarak uyarıcı sıfatıyla topluluğa seslenir. Bu rivayette gözle görülür bir argümantasyon olmasa da, bazı ahlaki temel değerlere vurgu yapılmaktadır. Bir sefer sonrası kadınlara koşmak bu noktada yerilen bir davranış olarak dile getirilmiştir. Şifâhiliğin temel öğeleri olan karşılıklı konuşma, soru-cevap, nasihat gibi öğeler de kullanılmaktadır.

Bir başka çalışmasında hadisteki anlatı yapılarını ele alan Speight, hadis metinlerinin, iki kısımlı anlatım (two-part narrative), üç kısımlı anlatım, dört kısımlı anlatım ve kıssa anlatım formunda yer aldığını belirtir.

İki kısımlı anlatının en basit anlatı formu olduğunu, bu formun, "Aksiyon-Reaksiyon" şeklinde de isimlendirilebileceğini, üç kısımlı anlatıda, "İfade- Aksiyon-Reaksiyon", dört kısımlı anlatıda ise, "A-Başlangıç eylemi veya kavli, B-aksiyon veya kavil, C-reaksiyon ve D-bu reaksiyona tepki", son olarak kıssa anlatısında ise, tüm bu

kısımların birleşerek oluştuğu uzun metinlerdir ki çoğunlukla kussâsın ve hutbede hatiplerin kullandığı formlardır.<sup>1267</sup> Örnek metnimizi bu açıdan ele aldığımızda, dört kısımlı bir anlatım formuna benzemektedir.

" Resûlullah bir sefer dönüşünde Medine'ye yaklaştığında **A-** bir grup nefislerine kapılarak aceleyle önden gitti. **B-** Resûlullah onları geri getirtti ve dedi ki: 'sizi acele ettiren nedir?' **C-** Onlar ise: 'sen bize izin vermemiş miydin?' dediler. **D-** Peygamber: 'hayır, izin vermedim, ancak siz Medine'deki kadınlarınıza koşuyorsunuz' dedi ve ekledi: 'Keşke *Cebel-i Verrâk*'dan çıkıp, Aden Ebyen'deki *Birku'l-Gumâd*'a kadar uzanacak çökmüş develerin boyunlarını gün ışığı gibi aydınlatacak ateşin ne zaman çıkacağını bilmiş olsalar.' "

Yukarıdaki **S2<sub>4</sub>** metni dışındaki diğer metinler de benzer tarzda ele alınabilir. Bazı metinlerde yukarıda değindiğimiz retorik unsurları ve anlatı yapıları yer almamakta, oldukça kısa ifadeleri barındıran bu tür metinler, bir konuşma ortamından(sebeb-i vurûd olarak da algılanabilir) yalıtılmış metinler olarak gözükmemektedir. Bunun haricinde bazı metinlerde yukarıdaki örnek metnimizdeki bazı öğeler, muhtemelen farklı motivasyonlardan dolayı, metin dışı bırakılmıştır. Örneğin, **S2<sub>8</sub>** metninde, karşılıklı sorgulama metinden çıkarılırken, en önemli öge olan kadınlara koşuştular ifadesi, hicri beşinci asrın başlarına ait bir eserde gözükmemektedir. Bu aşamada örnek olması açısından yaptığımız bu çözümlemeler, tüm metin örneklerimiz üzerinde de göstermek fazlaca yer işgal edeceğinden sunulan örneklemelerin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

### **b- Edebî Çözümleme**

Hadis metnlerinin edebî (*literary*) bir çözümlemeye uygun olup olmadığı söz konusu edilince, çeşitli noktalardan bunun mümkün olabileceği dile getirilmektedir.<sup>1268</sup>

Her şeyden önce sürekli tekrarlanan hususlardan biri, hadis nakillerinin ilk dönemlerden itibaren büyük oranda mana ile rivayet edildiği gerçeğidir. Bu noktada bir rivayetin meydana gelmesi ile anlatıya dönüştürüldüğündeki süreci takip etmek önemlidir.

Hadis metnlerinin bir çok durumda bir olayın (*story*) kaydı (*record*) olmaktan ziyade, anlatısı (*narrating*) olması edebî çözümlemeye uygun olduğu bir başka

<sup>1267</sup> Speight, "Narrative Structures in the *Hadîth*." *JNES* 59iv (2000): 265-271.

<sup>1268</sup> Bununla ilgili değerlendirmeler için bkz. Salih Özer, "Batıda Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri", 242-245.

noktadır. Burada da rivayeti nakledenlerin oynadığı önemli rol dikkati çekmektedir. Nitekim anlatıyı şekillendiren ravilerin analizi, isnada da bu nokta büyük değer atfetmektedir.

Bir diğer önemli anlatı unsuru kurgusallığın(fictionality) hadis metinlerinde yer almış olması onu, edebî açıdan ele almayı değerli kılan bir özelliktir.<sup>1269</sup>

Edebî açıdan değerlendirilecek hadis metinlerine dair yapılan bazı tespitlerde oldukça kısa ve veciz hükümler ihtiva eden ahkâm hadislerinin fazlaca anlatı ögesi barındırmamasından dolayı edebî çözümlemeye fazlaca uygun olmadığı, daha ziyade meğazi/siret rivayetlerinin ve nispeten daha uzun hadislerin bu yönüne uygun malzeme teşkil edebileceği belirtilmektedir.<sup>1270</sup> Bizim rivayetlerimizin bazı versiyonları gerçekten, birçok anlatı ögesini barındırmadığından fazlaca uygun gözükmemektedir. Ancak fazla geniş olmasa da birkaç unsuru barındıran örnek rivayetlerimizden bazılarını bu açıdan değerlendirebiliriz.

Edebî çözümleme çalışmalarını son dönemlerde hadislere de tatbik eden araştırmacılardan Sebastian Günther, hadislerin değerlendirilmesi konusunda bundan önceki sayfalarda işaret edilen hususlara ilaveten, bir hadis metninin gelişim aşamasını belirtirken şu önemli tespitte bulunur: Rivayetler kitaplarda sabitlene kadar her tabakada geçirdiği şifahî aktarımdan kaynaklı bir takım anlatı değişikliklerine uğrarlar. Ancak çoğu anlatıda temel hikaye değişmez, ancak bir takım süsleme ve tasvirlerle zenginleştirilir. "Kurgusal anlatı" şeklinde modern anlatı yapısından, Müslüman hadis alimlerinin de haberdar olduğundan, hatta bizzat kendilerinin bile uyguladıklarından bahseden Günther, bir ravinin, metindeki karakterlerin isimlerini, yerleri veya gerçek tarihleri unutabileceğini, bir ismin diğeriyle karışabileceğinin, bazı lafızların eş anlamlı diğer sözcüklerle ifade edilebileceğinin farkında olduklarına işaret eder.<sup>1271</sup>

Bu söyledikleri hususları örnek metinlerimizde dahi görmek mümkündür. Özellikle S2, S3, S5 kanallı metin formlarına baktığımızda, gerek bazı isimlerin, gerekse birbirine yerine kullanılan eş anlamlı sözcüklerin, karakterlere dair verilen malumatların değiştiğine şahit olmaktayız.

<sup>1269</sup> Hadis rivayetlerindeki kurgusal özelliğin daha ziyade uydurma rivayetlerin analizi açısından geçerli olacağını, bunun hadis külliyyatı açısından geçerli bir husus olmadığı da bu noktada bir itiraz olarak dile getirilmektedir. Bkz. Özer, a.g.m, s. 244.

<sup>1270</sup> Sebastian Günther, "Fictional Narration and Imagination", 439.

<sup>1271</sup> Sebastian Günther, "Fictional Narration and Imagination", 466-467.

Hadislerin içkin olan mecazi yapısı, bir varoluş alanı(1-hadisın 'zamanı') ve diğerleri(2-İsnadın gösterdiği 'hikayeyi aktarma zaman', 3-hadisın kitaplara girmesinden sonra 'algılanma zamanı') arasında numunevî bir bağ kurmaktadır.<sup>1272</sup> Bu bir metnin farklı zaman dilimlerinde nasıl kurgulandığının takip edilmesi açısından önemli bir çerçeve gibi gözükmektedir. Bir rivayete dair bu tür bir çözümleme onun anlaşılmasına katkı sağlayacak mahiyettedir.

Hadisleri birer anlatı parçası şeklinde gördüğümüzde, metin biçimi açısından iki türlü bir tasnif yapmak mümkündür. 1-Kısa hadisler, 2- Uzun Hadisler.<sup>1273</sup> Hadis mecmularında bu iki türden ilkinine dair malzeme daha çok gibi görünmektedir. Kısa hadisler; Peygamberin söylediği bir sözü görgü şahidinin(ki bunlar sâhâbî olmak durumundadır) olduğu gibi nakleden birkaç satırlık metinlerdir. Aslında bizim örnek rivayetimizde bu kısa forma dahil gibi görünmektedir. Daha uzun hadisler ise, görgü şahitlerinin dolaylı aktarımları olduğu gözlemlenen nispeten daha uzun birkaç sayfalık metinlerdir. Uzun hadislerin gerçeğe tamamen uygun olduğunu söylemenin mümkün olamayacağına işaret eden Günther, bir olayın yeniden anlatımında ortaya çıkabilecek farklılaşmalar olsa da görgü şahidinin bunu yeniden oluşturmasından dolayı bunun kurgusal olmayan başka bir anlatı yapısıyla ifade edilmesi gerektiğine, bunun da 'olgusal anlatı' şeklinde olabileceğine işaret eder.<sup>1274</sup>

Örnek incelemelerinde uzun hadis metinlerini ele alan Günther bunları farklı bölümlemelerle ele alır. Bizim örnek rivayetlerimiz açısından ise, iki metin üzerinde değerlendirmelerde bulunacağız. S5<sub>1</sub> metnimiz;

" Râsulullah Medîne'ye geldiğinde *el-Habeşî Seyl* (doğrusu *Hıbsu Seyl*)'den bahseldildiğini işitti. Şu benî A'rabî'yi bana getirin dedi. Bu sırada o evindeydi. Ona gittiler ve 'sen neredensin' diye sordular. O ' Habeşî doğrusu Hıbsu) Seyl'den' dedi. Ayakkabısını ve giysilerini alması söylendi ve Rasûlullah'ın huzuruna getirildi. Getiren kimse: 'Ey Rasûlullah Habeşî (Hıbsu) Seyl'li budur.' dedi. Nebî (s.a.v) ona 'Ehlini ordan çıkart, oradan bir ateş çıkıp sanki develerin boyunları ondan aydınlanırmış gibi oluncaya kadar kıyamet kopmaz.' dedi.(Ravi metnin sonuna şu ilaveyi ekler)" Zannedersem bu rivayette Busrâ da dedi gibi."

S5<sub>2-3-4</sub> üç farklı tarikten gelen aynı içerikli diğer metnimiz;

<sup>1272</sup> Sebastian Günther, "Fictional Narration and Imagination", 469.

<sup>1273</sup> Sebastian Günther, "Fictional Narration and Imagination", 440-441.

<sup>1274</sup> Sebastian Günther, "Fictional Narration and Imagination", 441.

"Rasûlullah'a geçmiştekilerin başına gelenlerden(*hadesân*) soruyorduk.'*Habîse* (Hıbsu) Seyl nerededir?' dedi. Bizler:'bilmiyoruz' dedik. Benû Suleym'den bir adama uğranıldı ve ona dedim ki: ' Sen nerden geldin?' o da ' Habîs Seyl' dedi. Ayakkabılarımı alıp süratle Rasûlullah'a gittim ve 'Ey Allah'ın Rasûlü hani sen bize Habis(Hıbsu) Seyl'den sormuştun da biz de hiçbir bilgimiz olmadığını söylemiştik ya! işte ben de ehlinin oradan olduğunu iddia eden bu adamın yanına uğradım.' dedim. Rasûlullah ona ' Ehlin nerede?' diye sordu. O da ' Habis Seyl'deler.'dedi. Buna karşılık Hz. Peygamber 'Ehlini oradan çıkar, Busrâ'daki develerin boyunlarının oradan çıkacak bir ateşle aydınlanması yakındır.' dedi."

Bu iki hadis metninden birincisinde olay, görgü şahidinin tamamen olayın dışında bir anlatımı söz konusudur. Giriş cümlesinde "Peygamber Medine'ye geldiğinde" derken bunun bir sefer dönüşümü, yoksa Mekke'den Medine'ye hicret esnasında geçen bir olay olup olmadığı belirgin değildir. Metinde dolaylı bir anlatım hakimdir. Uzun hadislerde görülen hikaye edici anlatım kullanılmaya çalışılmıştır. Nitekim Peygamber'in Hıbsu Seyl'den bahsedildiğini işitmesi, onu bana getirin dedi, ve bir çok dedi'li ifade de bu unsurlar gözlemlenmektedir.

Ayrıca soru-cevap diyalogları gerek anlatıma bir canlılık gerekse mesaj örgüsünü sağlamak için süsleme motifi olarak kullanılmaktadır. Birinci metnimizde sorguyu yapan Hz. Peygamber değil iken, ikinci metinde sorgulayan Hz. Peygamberdir.

Anlatıdaki detaylar, hadisin sonundaki mesajın ve uyarının gerçekliğini artırmak ve olayın gerçekleştiği zamana dair bir malumat yoksa da olayın anı canlandırılmaya çalışılmaktadır. Örneğin, adamın ayakkabılarını ve giysilerini almasının istenmesi, Peygamberin huzuruna getirilmesi, kendilerinin yaptığı sorguyu bir de Peygambere yaptırarak, aynı cevabı onaylatmaları ve nihayetinde o kişi üzerinde herkese gelen bir uyarı cümlesinin söylenmesi. Bir kıyamet alameti olarak ortaya çıkacak ateşin( diğer rivayetlere nazaran farklı bir mekana işaret edilerek) temel mesaj olduğu bu metin sonunda, yine bir başka kurgusal unsur dikkati çekmektedir. Görgü şahidi, bir sözün söylenip söylenmediği konusunda tereddüttünü izhar ederken, olayın bazı detaylarını hatırlamadığını dinleyiciye hissettirip, samimi bir anlatı üslubunu gerçekleştirerek, dolaylı anlatmaya çalıştığı olayda tekrar kendini aktif duruma getirerek anlatıya sıkıca bağlanmaya çalışmaktadır.

İkinci metinde(S5<sub>2-3-4</sub>) hadisi nakleden 'soruyorduk' ifadesiyle kendisini anlatının temel karakterlerinden biri olduğuna dair bir vurguyla anlatıya başlıyor.

Soru-cevap diyalogunda yine, 'bilmiyoruz dedik' ifadesinde benzer üslubu sürdürmektedir. Bu çoklukla hareket eden görgü şahidi, ileride kendisini olayın baş kahramanlarından biri olarak, adamı bulan, onu sorgulayan ve Hz. Peygamberle kişisel diyaloga giren kimse konumuna dönüşmektedir. Birinci rivayette, elbislerini ve kıyafetlerini alan kimse motifi, burada görgü şahidinin bir unsuru olarak, anlatıya detay ve geçişlilik sağlayan 'ayakkabılarımı alıp süratle Hz, Peygambere gittim' ilaveleri eklenmiştir. Bu anlatıda görgü şahidinin şüphesini izhar eden kurgusal yapıyı güçlendirici unsur metnin sonunda yer almamaktadır. Bu oldukça fazla içeriğe sahip olmayan bir metnin edebî çözümlemesini, daha ziyade kurgusal açıdan bu şekilde yapılırken daha gelişmiş metinlerde daha fazla öğeyi göstermek mümkündür.<sup>1275</sup>

Fiten içerikli bir rivayet, fazla süsleme unsuru olmayan kısa rivayet formundan uzun rivayet formuna dönüştürüldüğü farz edilirse, gerek rivayetin esbâb-ı vurûdu şeklinde bir anlatım, gerekse metnin tarihsel gerçekliğinin bir ispatı sadedinde yeniden formüle edilmiştir denilebilir. Ancak bunun tersi de yani, uzun bir metnin kısa rivayet formuna dönüşmüş olması da aynı şekilde mümkündür. Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde bir rivayetin hem kısa hem de uzun versiyonunu arda arda görmek mümkündür.<sup>1276</sup>

### c- Söylem Çözümlemesi

Bir metnin anlaşılması konusunda tartışılmaz sonuçlara ulaşmaktan ziyade, metnin arkasındaki koşulları anlama imkanı sağlamaya çalışan söylem analizi, metnin içeriğinin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde değil, metnin ortada oluşu ve mesajları üzerinde yoğunlaşır ve onları daha geniş bir kültürel bağlam içine yerleştirerek bu geniş çerçeve içinde ele almaya çalışır.<sup>1277</sup>

Söylem analizinin çeşitli biçimlerinden bahsedilse de iki farklı yaklaşımın ana bünyeyi oluşturduğu söylenir. Bu farklı yaklaşımdan ilki, metinlerin detaylı analizini içine alan yaklaşımı esas alırken, diğeri de bu yaklaşımı benimsememektedir. Norman Fairclough, birinci akımı diğerinden ayırmak için "metin odaklı söylem analizi/textually oriented discourse analysis" kavramını kullanır.<sup>1278</sup>

<sup>1275</sup> Buna dair daha gelişmiş metin örnekleri için bkz. Sebastian Günther, "Fictional Narration and Imagination" 444-448; Akar, Sylvia, *But if You Desire God an his Messenger*, Helsinki, 2006; "'No' said the Prophet: Socio-Rhetorical Analysis of a Hadith", *Studia Orientalia*, v.85, Helsinki, 1999.

<sup>1276</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII,471(hn:37319); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII,471(hn:37315).

<sup>1277</sup> Salih Özer, "Söylem Çözümlemesi", s. 42.

<sup>1278</sup> Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, Routledge; 1 edition, 2003, s.2. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bu çalışma haricinde, bkz Ruth Wodak-Michael Mayer, *Methods of Critical Discourse Analysis*, Sage Publ. London, 2001. İki



Bundan önceki sayfalarda rivayetlerin anlaşılmasına yönelik yaklaşımları ele alırken kısaca değindiğimiz bu konuya dair birkaç hususa daha işaret ederek ilgili rivayetimizi bu açıdan ele almaya çalışalım.

Eleştirel söylem analizinde üç ana unsurdan bahsedilmektedir:

1. Tanımlama (metin analizi): Aktüel Metin
2. Yorumlama (süreç analizi): Metnin üretimi, dağıtımı, dönüştürülmesi ve tüketimi
3. Açıklama (sosyal analiz): Metnin oluşumuna etkimiş olabilecek daha geniş sosyo-kültürel ve tarihsel bağlam.<sup>1279</sup>

Bu unsurları ilgili rivayetimizi de göz önüne alarak açacak olursak, ilgili metnimizi lafızlar, mecâzlar, semantik ve gramer açısından ele alırken yaptığımız işlemlerdir ki, biz gerek metin formu gerekse metin içeriği kısmında bunları kısmen ele aldık. Bu aşamada gündeme gelen başka noktalar da vardır. Bir metinde, diğer metinlerin unsurlarının bulunması şeklinde anlaşılabilir olan metinlerarasılığın (intertextuality), metnin diğer söylemlerle nasıl bir bağlantı kurduğunu göstermesidir. Zira her metin, potansiyel olarak kendisiyle ilgili metne dahil edilmiş olan bir dizi diğer metinlerden oluşur.<sup>1280</sup> Bu açıdan metinlerarasılık incelemesinin yapılması, ilgili metnin anlam düzeyinin nasıl şekillendiğini görmek açısından önemlidir.<sup>1281</sup> Metinler arası kavramı gündeme geldiğinde değinilen bir başka kavram da, metinler arası okumadır (*intertextual reading*). İki veya daha fazla metni, anlam kurma açısından ilişkilendirmek şeklinde açıklanmaya çalışılan metinlerarası okuma klasik hadis literatüründe özellikle hadis şerhlerinde oldukça sık başvurulan bir yaklaşım olarak

---

araştırmacının kendi yazılarıyla beraber oluşturdukları bu seçkide birer adet makaleleri yer almakta olup, konunun önde gelen yazarlarının makalelerine yer verilmektedir. Özellikle eleştirel söylem analizinin tarihsel gelişimine dair oldukça doyurucu bir çalışma için bkz. Ruth Wodak, "What CDA(Critical Discourse Analysis) is about: a summary of its history, important concepts and its developments", *Methods of Critical Discourse Analysis* içinde s.1-14. Ayrıca diğer çalışmalar için bkz. Linda A. Wood-Rolf O. Kroger, *Doing Discourse Analysis: Methods for Studying Action in Talk and Text*, Sage Publ. 2000; James Paul Gee, *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*, USA, 1999. Nelson Phillips-Cnythia Hardy, *Discourse Analysis: Investing Processes of Social Construction*, Sage publ. 2002; Catherina Kohler Reissman, *Narrative Analysis*, Sage Publ. 1993; [Stefan Titscher-Michael Meyer-Ruth Wodak- Eva Vetter](#), *Methods of Text and Discourse Analysis*, Sage Publ.2000.

<sup>1279</sup> Özer, "Söylem Çözümlemesi", s.44. Metin (Muhtevâ) tahlili kapsamında konuyu ele alan Özağar'ın metin tahlilinde göz önünde bulundurulması gereken hususlar kapsamında, çevre(bağlam-arka plan) tahliline dair fiziki çevre, sosyo-kültürel ve iktisadi çevre, tarihi çevre kavramlarıyla benzer konuları dile getirmektedir. Bkz. *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 290-343.

<sup>1280</sup> Fairclough, *Analysing Discourse*, s.47; bkz. Özer, "Söylem Çözümlemesi", s.44.

<sup>1281</sup> Bu noktada söylem çözümlemesinin rivayet tahlilinde ne gibi sınırları olduğuna dair değerlendirmeler için bkz. Özer, "Söylem Çözümlemesi", s.45-46.

gözükmektedir.<sup>1282</sup> Metinler arası okuma, naklin ihtiva ettiği anlamı tespit açısından oldukça önemlidir. İlgili rivayetimizde de gerek diğer kaynaklarda rivayetin zikrediliş biçimi(bazı rivayetler naklin evveliyatına dair açıklayıcı notları da içerir) gerekse yorumlarda rivayetin serdediliş biçimi(şerhlerde, tarih kitaplarında, Hristiyanlığa yazılan reddiyelerde, tefsirlerde) metinler arası okumanın örneklerini görebilmekteyiz.<sup>1283</sup> Buna dair veriler, ikinci bölümde oldukça geniş biçimde sunulmuştur.

Örnek rivayetlerimizi söylem analizi açısından ele alacak olursak, kaynak analizi, metnin (burada isnad ve metin her ikisi beraber metin anlamındadır) gerek metin formları gerekse içerik formları, farklılaşmalar, hadislerin yer aldığı fiten edebiyatı ve şârihlerin ve tarihçilerin rivayetimize yönelik her türlü yorumları veri oluşturma bölümünde oldukça detaylıca sunulmuştur. Biz söylem analizi çerçevesinde öncelikle yukarıda değindiğimiz metinlerarasılık(intertextuality) çerçevesinde ilgi rivayetlerin diğer metinlerle (bunlar eski kutsal kitaplar-Yahudi ve Hristiyan kutsal kitapları, diğer rivayetler ve Kur'an olabilir) olan ilişkisine ve daha sonrada, metnin oluşumuna etkimiş olan sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamı ele almaya çalışacağız.

#### **c.a- Örnek rivayetlerimizin metinler-arasılık ve metinlerarası okuma açısından değerlendirilmesi.**

Hadis araştırmalarında daha ziyade yabancı unsurların hadislerle sızması şeklinde anlaşılan ve bu kapsamda bir hadisin otantik olmadığını göstermeyi hedefleyen, hadisteki isrâiliyat unsurlarının -hadis metinlerinin dilsel ve kavramsal yapısı üzerine yapılmış detaylı çalışmalar olmasa da- özellikle, hadislerde yer alan bazı söylem ve anlatı biçimlerinin hadislerin otantikliğini belirlemede etkili bir yöntem olarak kullanılması çoğu durumda isabetli sonuçlar doğuracak bir yaklaşım gibi görünmemektedir.

Örnek rivayetlerimizde yer alan bazı temalar kendisinden önceki literatürlerde yer almakta mıdır? Bu noktada ilk bakılacak kaynaklar şüphesiz, Yahudi ve

<sup>1282</sup> Konuyla ilgili hazırlanmış bir çalışma için bkz. Salih Özer, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma" yayınlanmamış bir çalışma.

<sup>1283</sup> Buna dair gerek batıda yapılmış çalışmaları ve yaklaşımları, gerekse klasik literatürümüzdeki örnekleri için bkz. Özer, "Hadiste Metinlerarasılık". Ayrıca, "*alt-metin* (sub-text); Bir metnin kullandığı, alıntılıdığı, imada bulunduğu başka bir metin. Alt-metin, bu yöntem uygulandığında, diğer metinlerde izi sürülecek dini/kültürel ifade ve öğelerdir. *Üst-metin* (meta-text): Bir metinle tavih, tafsil ve tenkit türünden bir ilişkisi olan metinler; bir metne ilişkin değerlendirme yapan diğer metinler." gibi kavramlar içinde aynı çalışmaya bakılabilir.

Hristiyanlığın temel kaynağı olan Eski ve Yeni Ahittir. Doğu ve Yunan mitlerinde yer alan benzer temalara kadar geniş çaplı bir araştırmadan ziyade metinler arasılığı örnek olması açısından sadece bu kaynaklara fazlaca derinlemesine bir inceleme yapmadan göz atmaya çalışacağız. Ancak bunlar birebir metin örtüşmesi olmadığından metinler-arasılık fazlaca gündeme gelmeyebilir.

İlgili rivayetlerimiz arasında en temel unsurlardan olan, Kıyamete doğru bir ateşin çıkmasına ve Busrâ(Borsa)'da bu ateşin gözükmesine dair motiflere eski kutsal kitaplarda yer verilmiş midir?

Tevrat'ta bir uyarıcı ve kıyamet alameti olarak ateş oldukça sık geçmektedir.

" O zaman yeryüzü sarsılıp sallandı, Titreyip sarsıldı göklerin temelleri, Çünkü RAB öfkelenmişti. 9-Burnundan duman yükseldi, Ağzından kavurucu ateş ve korlar fışkırdı." <sup>1284</sup>

" Göklerde ve yeryüzünde, kan, ateş ve duman sütunlarından belirtiler göstereceğim. 31-RAB'bin büyük ve korkunç günü gelmeden önce Güneş kararacak, ay kan rengine dönecek." <sup>1285</sup>

" Depremden sonra bir ateş çıktı, ancak RAB ateşin içinde de değildi. Ateşten sonra ince, yumuşak bir ses duyuldu" <sup>1286</sup>

" Her Şeye Egemen RAB gök gürlemesiyle, Depremle, büyük gümbürtü, kasırga ve fırtınayla, Her şeyi yiyip bitiren ateş aleviyle seni cezalandıracak" <sup>1287</sup>

" Adım üzerine ant içerim ki" diyor RAB, "Bosra dehşet konusu olacak, yerilecek, Viraneye dönecek, aşağılanacak. Bütün kentleri sonsuza dek yıkık kalacak." <sup>1288</sup>

" RAB şöyle diyor: "Edomlular'ın cezasını kaldırmayacağım. Çünkü günah üstüne günah işlediler, Kılıçla kovaladılar kardeşlerini, Acıma nedir bilmediler; Hep yırtıcıydı öfkeleri, Sonsuza dek sürdü gazapları 12- Bu yüzden Teman'a ateş yağdıracağım, Yakıp yok edecek Bosra saraylarını." <sup>1289</sup>

" Şam surlarını ateşe vereceğim, Yakıp yok edecek Ben-Hadat'ın saraylarını" <sup>1290</sup>

İncil'de Kıyamet sahnelerinden bahsedilirken, ateş ve duman birer kıyamet alameti unsuru olarak işlenmektedir.

---

<sup>1284</sup> *Tevrat*, 2. Samuel, 22/9.

<sup>1285</sup> *Tevrat*, Yoel, 2/30.

<sup>1286</sup> *Tevrat*, 1. Krallar, 19/12.

<sup>1287</sup> *Tevrat*, Yeşaya, 29/6.

<sup>1288</sup> *Tevrat*, Yeremya, 49/13.

<sup>1289</sup> *Tevrat*, Amos, 1/11-12.

<sup>1290</sup> *Tevrat*, Yeremya, 49/27.

" 19...Aşağıda, yeryüzünde belirtiler, Kan, ateş ve duman bulutları görülecek.20-Rab`bin büyük ve görkemli günü gelmeden önce Güneş kararacak, Ay kan rengine dönecek. 21-O zaman Rab`be yakaran herkes kurtulacak."<sup>1291</sup>

Tevrat ve İncil'de geçen bu ifadelerin ilgili rivayetlerimizdeki bazı unsurlarla benzerlik göstermesi, benzer ve yakın coğrafya ve kültürlerde yer alan ortak temaların devamlılığına dair bir işaret olarak algılanabilir. Ancak bu daima, öncekinin sonrakini etkilediği şeklinde bir çıkarımı geçerli kılmaz.

Kur'an'ı Kerim'de ateş bir kıyamet alameti olarak zikredilmekten ziyade ahirette cehennemde tattırılacak bir azap türü olarak zikredilmektedir.<sup>1292</sup> Ancak Kur'an'da geçen ateş ifadelerinde rivayetlerimizde yer alan ateşi ima edebilecek ifadelerle de rastlamaktayız.

Örneğin bazı nakillerimizde yer alan ateşin insanları yemesi figürü(S4 metinlerine bkz), bazı ayetlerde şu şekilde ifadesini bulmaktadır: "Doğrusu Allah bize, (gökten inen) ateşin yiyeceği(تَأْكُلُهُ النَّارُ) bir kurban getirmediğe hiçbir peygambere inanmamamızı emretti" diyenlere şöyle de..."<sup>1293</sup>

Ateş Kur'an'da bazen fitne çıkarmak anlamına da gelmektedir. Buna en güzel örnek, Maide Suresi 64. ayette geçen,"كَلِمًا أَوْ قُدُورًا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ" Ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa (fitneyi uyandırmışlarsa) Allah onu söndürmüştür." ifadelerdir. Bunların dışında Kur'an'da doğrudan kıyamete doğru volkanik bir patlamanın yer alacağı özellikle bunun Hicaz bölgesinden çıkacağına dair hiçbir ima yoktur. Bu açıdan ilgili rivayetlerimizim Kur'an metni ile bir metinler-arasılık kurması mümkün gözükmemektedir.

Bizim daha ziyade göstermeye çalışacağımız, başka anlatımlarda örnek rivayetimizde dikkati çeken Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlanması ifadesinin başka metin türlerinde ne şekilde yer aldığıdır. İkinci bölümde dolaylı rivayetler (D1<sub>1-3</sub> bkz. Dolaylı rivayetler metin içeriği) şeklinde sunduğumuz metinlerde yer alan bu ifade bir kıyamet alameti şeklinde değil, Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili bir anlatının içinde yer almaktadır.

Burada dikkati çeken husus, örnek rivayetimizde yer alan bir ibarenin metinler arasılık kavramıyla izah edilebilecek tarzda, başka bir bağlam çerçevesinde kullanılmasıdır. Bu ilgili naklimizde ifadenin ihtiva ettiği anlamı tespit etmek

<sup>1291</sup> *İncil, Elçilerin İşleri*, 2/19.

<sup>1292</sup> Cehennem ateşi şeklindeki ayetler için bkz. Bakara,24, 167; Nisa,55; Araf,41;Enfal, 14;Tevbe, 35.

<sup>1293</sup> Ali İmrân Suresi, 183.

açısından da oldukça önemlidir. Ayrıca, *A'nâku'l-İbil* ifadesinin yer aldığı bir başka rivayette<sup>1294</sup> develerin boyunlarının aydınlanması ifadesi bir başka senaryo içerisinde zikredilmektedir. Bu ifadenin literatürdeki mecazî kullanımını gösteren başka bir delil olarak zikredilebilir. Ancak ilgili rivayetimiz ele alan çalışmalarda şârihlerin yorumlarında, bu rivayetlere yönelik bir gönderme olmadığı gibi, bu ifadeyi mecaza hamletmeye çalışan, Kastallânî (ö.923) bu tür ifadeleri kendi yorumuna destek mahiyetinde zikretmemiştir.<sup>1295</sup>

İlgili rivayetimizi şerh eden veya çeşitli biçimlerde eserlerinde kullanan alimlerin (bunların yorumlarını üst metin/meta-text şeklinde isimlendirebiliriz), metinler arası okuma anlamında farklı metinlere göndermeler yaptıklarını da görmekteyiz. Örneğin İbn Hacer (ö.852/1448), ilgili rivayetime dair değerlendirmelerde bulunurken, benzer içeriğe sahip diğer metinlerdeki çıkacak ateşle ilgili olarak, şerhettiği Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer almayan başka kaynaklardaki hadislerle de atıflarda bulunur. Hatta cahiliye döneminde çıkan ateşlere dair göndermelerde bulunmayı dahi ihmal etmez.<sup>1296</sup> Bu açıdan İbn Hacer, metinlerarasılığı ve metinlerarası okumayı en güzel şekilde kullanan şârihlerden olarak sayılabilir.

İbn Teymiyye (ö.728)'nin ilgili rivayetimizi Hristiyanlığa reddiye sadedinde yazdığı eserinde, Hz. Peygamber'in mucizelerine örnekler bağlamında zikretmesi, metinlerarası okuma kapsamında düşünülebilir. Buna dair daha bir çok örneği, metnin anlaşılmasına yönelik kronolojik bir sıra takip ederek sunduğumuz malumatlarda görebiliriz.

### **c.b- Örnek rivayetlerimize etkimiş olabilecek sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamların çözümlenmesi.**

İlgili rivayetimizde Hicâz bölgesinden bir ateş(volkanik patlama anlamında) çıkacağına dair Hz. Peygamber'in beyanından önce, İslam öncesi arap toplumunda böylesi bir volkanik patlamadan bahsedilmiş midir? Bu açıdan bir tetkik yapıldığında, kaynaklardan bunların izini sürmek mümkün gibi görünmektedir. Her ne kadar rivayetimizin yer aldığı daha sonraki döneme dair kaynaklardan bu malumatları takip

<sup>1294</sup> Nuaym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, II, 440.

<sup>1295</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, XV, 65-66.

<sup>1296</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 378-379; XII, 99-100

etsek de, önceki kaynaklara yapılan atıflarla bu anlatıların erken tarihli olma ihtimali yüksek görünmektedir.

Kaynakların bildirdiğine göre, Hâlid b. Sinân b. Gays el-Absî( M.IV veya VI. yüzyılda yaşadığı sanılmaktadır.) Hz. Peygamber'den kısa bir süre önce yaşadığı ve onun kızı veya oğlunun Peygamber'le görüştüğü, hatta Hâkim en-Neysâburî'nin naklettiğine göre; Hz. Peygamber kendisini ziyarette gelen kızı/oğluna, "Merhaba ey kardeşimin çocuğu!" diye iltifatta bulunmuştur.<sup>1297</sup> Hâlid b. Sinân ile ilgili kaynaklarda sunulan malumatlarda, bizzat Hz. Peygamber'in onla ilgili olarak, " Hâlid kavminin kaybettiği bir nebîdir" dediği dahi nakledilmektedir.<sup>1298</sup> Bu nakillere karşın onun Peygamber olmayıp kendisinde kerametlerin ve hallerin bulunduğu salih bir kimse olduğuna yönelik vurgular da mevcuttur.<sup>1299</sup>

Hâlid b. Sinân'la ilgili kaynaklarda meşhur olan anlatı, konumuzla da doğrudan alakalı yönü olan, onun ateşle olan hikayeleridir. Pellat'ın da işaret ettiği gibi Arablar arasında yaygın olan ateş kültüyle alakalı olarak zikredilen bu hikayeler klasik bir anlatım uslubu taşır.<sup>1300</sup>

Kaynaklarda İbn Abbâs'a dayandırılarak anlatılan bu hikaye<sup>1301</sup>, erken sayılabilecek kaynaklardan mu'tezilî Tahir el-Makdisî(ö.355-7/964-6)'nin anlattığı orijinal metniyle şu şekildedir.

" قصة خالد بن سنان العبسي ذكروا أنه ظهرت نار بين مكة والمدينة قبل مولد النبي صلعم بقليل وتغيب بالنهار وتطلع بالليل حتى هاجم الناس فألقت عصيها الرعاة وعبدها طوائف من العرب وسموها بداء فجاء خالد بن سنان وجعل يضربها بعصاه ويقول ابد ابد ابد ابد حتى طفيت ثم صاح صيحة وقال لاختوته وعشيرته إني ميت إلى تسع فإذا دفنتموني فاكنتموا ثلاثا فإنه ستجيء عانة يقدمها عز أقرم يطوف حول قبري فإذا رأيتم ذلك فانبشوا عني تجدوني حيا أخبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة فكان ذلك ولم يدع بنو أبيه ينبشوا عنه قالوا يكون سبة تعيرنا بها العرب إلى يوم القيامة وروى الضحاك عن ابن عباس أن النبي

<sup>1297</sup> el-Hâkim en-Neysâburî, *el-Mustedrak*, II, 654.

<sup>1298</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 413; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XI, 441; el-Hâkim en-Neysâburî, *el-Mustedrak*, II, 654; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 212. Onun nebî olarak tavsif edildiği bu rivayetleri İbn Kesîr, sahih bulmamakta, fetret döneminde Meryem oğlu İsa ile Hz. Peygamber dönemi arasında herhangi bir nebî olmadığına dair Buhârî (Enbiyâ, 48)'de yer alan bir nakille bunu delillendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in onun nebî olduğuna işaret ettiği diğer metinler için bkz. İbn Kesîr, ay.

<sup>1299</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 212.

<sup>1300</sup> Pellat, CH. "Khalid b. Sinân", *EL2*, (Leiden, 1978), IV, 928.

<sup>1301</sup> Hikayenin İbn Abbas'lı versiyonları için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XI, 298; el-Hâkim en-Neysâburî, *el-Mustedrak*, II, 654; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 212.; Hâlid b. Sinân'ın hikayesi Şia hadis kaynaklarında da yer almaktadır. Genelde İmam Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan haberlerin geçtiği kaynaklar için bkz Râvendî, *el-Harâic ve'l-Cerâih*, II, 950; Seyyid Nimetullah el-Cezâirî(ö.1112/1700), *Kıyasu'l-Enbiyâ*, s.453; Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, XIV, 450.

صلعم قال لو نبشوه لأخبرهم بشأني وشأن هذه الأمة ولما هاجر النبي صلعم أخته ابنة خالد بن سنان فسمعتة يقرأ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فقالت كان أبي يقرأ هذا وأخبرت النبي صلعم بأمر أبيها فقال ذاك نبي أضاعه قومه واسمها محيا بنت خالد<sup>1302</sup>

Görüldüğü üzere Mekke ve Medine arasında bir yerlerde Hz. Peygamber'in doğumunda önce bir ateş çıkmış ki ateşin özelliği gündüzleri kaybolup geceleri ortaya çıkmasıdır. Hâlid b. Sinân bu ateşi اساسıyla söndürmüştür. Bu olay akabinde Hâlid b. Sinân kız kardeşine ve aşiretine ölüp defnedildikten üç gün sonra tekrar dirileceğini ve Araplara kıyamete kadar olacak hadiseleri açıklayacağına işaret edilmektedir. Makdisî hikayenin sonunda Dahhâk'ın İbn Abbas'dan naklettiği: "Nebî(s.a) şayet onu nebeş etselerdi, onlara benden ve bu ümmetin durumundan haber verirdi." dedi. Hz. Peygamber Hicret ettiğinde Hâlid b. Sinân'ın kızı ona geldi. Hz. Peygamberi, İhlas Suresini okurken işitti ve dedi ki: " Babam da bunu okurdu.". Hz. Peygamber onun babasının durumuyla ilgili olarak: " o, kavminin kaybettiği bir nebîdir" demiştir. Kızının ismi Muhyâ bint. Hâlid'dir.

Bu nakilde yer alan bir çok hususun yanı sıra, rivayetimiz açısından önemi Medine bölgesinde Cahiliyye döneminde dahi anlatıla gelen ateş hikayelerinin varlığına bir işaret olmasıdır. Nitekim Hâlid b. Sinân'la ilgili ateşi anlatan bir başka tarihçi İbn Şebbe (ö.262/876)'nin anlatımına göre, Hayber bölgesinde Harretu'n-Nâr'dan bir ateş akmaya başlar. İnsanlar bu ateşin ortasında kalırlar. Halkı korku içinde gören Hâlid b. Sinân bu ateşi kaynağından söndürmek için yanına bir kişi alarak yola çıkar. Benzer anlatımla hikaye devam eder.<sup>1303</sup> Burada da açıkça volkanik bir patlama ve onun lavlarının Medine'ye doğru gelişi anlatılmaya çalışılır.

Buhârî şarihlerinden İbn Hacer de ilgili rivayetimizi açıklarken bu malumatları kullanmakta, Medine'de cahiliye döneminde böylesi ateşlerin varlığına işaret etmektedir.<sup>1304</sup>

Tabi ki İbn Hacer ilgili rivayetimizin tarihsel köklerine işaret ederek, Hz. Peygamber'in ilgili rivayeti söylemiş olabileceğine dair o dönemde var olagelen potansiyel tarihi ve sosyolojik sayılabilecek şartlara göndermelerle naklin sahilliğine de destek göstermeye çalışmaktadır. Bizim açımızdan ise, en kısa formuyla Hicaz bölgesinden bir ateş çıkacağına dair nakledilen rivayetlerin geç dönemde uydurulmuş

<sup>1302</sup> Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'u ve't-Tarih*, I, 165..

<sup>1303</sup> *Târihu'l-Medineti'l-Munevvere*, II, 423-424.

<sup>1304</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 99.

olabileceği şeklinde ki bir varsayımı biraz haksız kılacak, naklin Arap toplumunda cahiliye döneminden itibaren var olan ve işlenen bir konu olduğuna işaretler. Bu noktada naklin Hz. Peygamber'e aidiyetinden ziyade, erken dönem kaynaklı bir nakil olmasının hatta Hz. Peygamber'e aidiyeti -kesin metin formu ve söyleniş biçimi hakkında net bir kanaate varılmasa da- söylenebilir.

İslam'ın erken dönemlerinde Medine civarında ortaya çıkan başka ateşlerden de bahsedilmektedir. Bunlardan biri Hadramevt'den çıkacak ateşe dair rivayetlerin sahâbî ravisi olan, Hz. Ömer zamanında zuhur etmiştir.

Taberî (ö.310)'nin naklettiğine göre, "hicri on dokuz senesinde Harretu Leylâ'da bir ateş akmaya başladı. Hatta el-Vâkidî'nin ileri sürdüğü üzere Hz. Ömer bu ateşle ilgili bir şeyler yapmaları için adamlar gönderecekti, ancak daha sonra (Müslümanlara)<sup>1305</sup> sadaka vermelerini emretti ve ateş söndü."<sup>1306</sup>

Medine civarındaki iki harreden bahsedilir; Biri, Benû Murre'nin olduğu yerdeki *Harretu Leylâ*, diğeri Gatafân kabilesinin olduğu yerdeki *Harretu'n-Nâr*'dir.<sup>1307</sup>

Tüm bu malumatları ilgi rivayetimize dair tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamlar olarak görebiliriz. İlgili rivayetlerimizin ortaya çıktığı dönemdeki –biz bu malumatlardan da hareket ederek en azından metine dayalı bir tarihlendirmenin daha erken bir döneme işaret edeceğini düşünmekteyiz- Müslüman toplumun tarihsel bilgisi ve Hicaz bölgesinin coğrafi yapısından kaynaklanan volkanik patlamaların, geniş halk kitlelerinde başlangıçtan itibaren bir kıyamet alameti olarak algılanmasına yol açmış olabilir. Benzer anlatıları Hz. Peygamber'den işitmiş olabilmeleri de ihtimal dışı olan bir durum değildir. Nitekim Hz. Peygamber toplumu uyarmak anlamında böylesi öğüt ve tenbihlere başvurabilmektedir. Tabiki buradaki sorun incelediğimiz rivayet formlarından hangisinin orjinaline daha yakın olduğunu tespit etmektir. Metinlerin geçirmiş oldukları süreç göz önüne alındığında -özellikle de ibadet, hukuk alanı dışındaki nakillerde bu daha da zorlaşmaktadır- naklin en ilk formunun hangisi olduğunu belirlemek çoğu zaman bir kurgunun ötesine gitmemektedir. Ancak yine de belirli metinleri ön plana çıkarmamızı sağlayacak yöntemler de yok değildir.

<sup>1305</sup> İbn Kesîr, Müslümanlara ibaresini bir açıklama getirmek amacıyla ilave etmiştir.*el-Bidâye*, VII, 96.

<sup>1306</sup> Taberî, *Târih*, II, 511.(Hicri 19 yılı olayları); İbnü'l-Cevzî(ö.597) hicri 19 yılı olaylarında konuya değinirken, Hz. Osman, Abdurrahman ve diğer sahâbilerin sadaka olarak mallar verdiklerini Hz. Ömer'in de bunu taksim ettiğini sonra da ateşin söndüğünü belirtir. Ayrıca bu ateşin Hayber'de çıktığına da değinir. *el-Muntazam*, III, 183.

<sup>1307</sup> Suyutî, *el-Mazhar fî ulûmi'l-Luğa*, II, 164.



Bu kısa değerlendirmelerden sonra, Hicaz bölgesinin coğrafi yapısının ele aldığımız rivayetlere nasıl yansıdığını, bölgeyle ilgili yapılmış modern jeolojik çalışmalar kapsamında ele almaya çalışalım.

Arabistan'daki yükselti ve vadilerin çoğunluğu, yanardağların püskürmesi esnasında akan lavların soğuyarak katılaşması sonucu oluşmuş geniş alanlardır. Ateşte yanmış gibi görünen siyah bazalt kütleleri veya parçaları ile örtülü düzlük ve tepeciklerden oluşan volkanik alanlara Arapça'da *harre* adı verilmektedir.<sup>1308</sup>

Arabistan'ın orta ve batı taraflarında Havran'ın doğusuna kadar uzanan kısımda *harre* denilen bir çok yer vardır. Günümüzde Suriye-Yemen arasında 13 tanesi bilinen 29 tane *harre* olduğu ve bunların en meşhurlarının Medine civarında olduğu belirtilir. Bu harrelerin altları aynı zamanda birer yer altı suyu hazneleridir.<sup>1309</sup> Bu harrelerden bazılarına işaret eden bir harita için ekler bölümüne bakılabilir.

Ayrıca ilgili rivayetimizi de referans olarak gösteren modern bir çalışmada Medine civarındaki harrelerin gerek fotoğrafları gerekse bunlara dair tarihsel gelişimleri hakkında detaylı bilgiler sunulmuştur.<sup>1310</sup> Bölgeye dair fotoğraflardan bazıları ekler bölümünde sunulmuştur.

Bu bölgelerde yer alan volkanların aktif olduğu dönemlere dair veriler dünyadaki volkanlara ait yayımlanan raporlarda yer almaktadır. Arabistandaki volkanların aktif oldukları dönemlere dair veriler bir çizelge şeklinde ekler bölümünde yer almaktadır.

Bölgeyle ilgili tüm bu veriler coğrafi unsurların İslam'ın bidayetinden beri İslam nakil kültürünün bir çok alanına nasıl yayıldığını göstermesi açısından önemlidir. Bu coğrafi oluşumların bir çoğu İslam dini henüz gelmeden asırlar öncesine aittir. Erken dönem siyasi, kelâmî tartışmaları nasıl rivayet kültürümüzde kendine yer bulmuşsa, coğrafi unsurlara ait temalar da gerek fiten içerikli rivayetlerde gerekse diğer konularda yer almıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in hicretten önce ashabına, " Sizin hicret edeceğiniz yerin iki kara taşlık(*harre*) arasında hurmalık bir şehir olduğunu gördüm" dediği, hadis kaynaklarında ve diğer kaynaklarda yer almaktadır.<sup>1311</sup>

Örnek rivayetlerimizi incelerken sürekli olarak belirttiğimiz ve metinlerimizi belirlerken aradığımız bir ifade olan *a'nâku'l-ibili bi Busrâ*/Busrâ'daki develerin

<sup>1308</sup> Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Harre", TDV.İ.A, XV, 244.

<sup>1309</sup> Küçükaşcı, a.y.

<sup>1310</sup> *Saudi Aramco World*, March/April,2006, V:57, N:2, 2-12.

<sup>1311</sup> Buhâri, *Kefâlet*, 4; İbn İshâk, *Siyer*, 68; İbn Sa'd, I, 137; IV, 58.

boyunları ifadesi üzerinde duracak olursak, burada da coğrafi bir unsur söz konusu gibidir. Busrâ, Arap yarımadasının en kuzey noktasında bir yerdir<sup>1312</sup> ve Arap edebiyatında ve dilinde uzaklığı belirten bir ifade olarak kullanılmaktadır.

En erken dönem hadis kaynaklarından sayabileceğimiz Ma'mer'in *Câmi'*inde Cennet'in havzının mesafesi belirtilirken bu uzak mesafeyi anlatmak için San'a ile Busrâ arası kadar ifadesi kullanılmaktadır.<sup>1313</sup>

Busrâ'daki develerin boyunları ifadesinde Busrâ'yı uzak bir mekana işaret eden bir tabir olarak alırsak, develerin boyunlarının aydınlatılması hangi anlamda kullanılmaktadır. Aslında develerin boyunlarının ateşte ve çıkan herhangi bir nurdan(ışıkta) aydınlanması ifadesi erken dönemden itibaren literatürde yer almaktadır. Örneğin, Ebû Hureyre'den gelen bir nakilde Hımsâ Cûzam'daki develerin boyunlarını geceleyin aydınlatacak bir ateşten bahsedilmektedir.<sup>1314</sup> Burada görüldüğü gibi, develerin boyunlarının aydınlanması ifadesi Busrâ'ya ait bir kullanım olmayıp, diğer beldelerle de bu kullanıma yer verilmektedir. Muhtemelen develerin boyunlarının gerek ay ışığında gerekse ışığın var olduğu ortamlarda -belkide boyunlarında yer alan bazı takılardan da bu özellik olabilir- net bir şekilde gözükmesinden veya parlamasından olsa gerek böylesi bir kullanım Arap dilini girmiş gibi gözüküyor. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in doğum anını anlatan rivayetlerde de ateş yerine, annesinden doğum anında çıkan bir nurdan(ışık) Busrâ'daki develerin boyunlarının aydınlandığını gördüğünü söylemesi<sup>1315</sup>, yine böylesi bir edebî kullanımı çağrıştırmaktadır.<sup>1316</sup>

Bu malumatlar ışığında Busrâ'daki develerin boyunları ifadesinin, Buhârî şarihi Kastallânî'nin de kısmen işaret etmeye çalıştığı gibi mecaz bir kullanım ve çıkacak ateşin şiddetini mübalağa etmeye yönelik bir anlatım gibi gözükmektedir. Ancak bir çok şârihin ve tarihçinin yaptıkları nakillerle bu ateşin gerçek anlamda Busrâ beldesinde görüldüğüne dair anlatımlar, soyut bir anlatımın nasıl somutlaştırıldığına dair oldukça güzel bir örnektir.

<sup>1312</sup> Busrâ'nın coğrafi konumu ve Arap yarım adasındaki yeri için bkz. Ekler; Haritalar.

<sup>1313</sup> Ma'mer b. Râşid, *Câmi*, XI, 404, 406.

<sup>1314</sup> Nuaym b. Hammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, II, 440.

<sup>1315</sup> İbn Sa'd, *TK*, I, 102; İbn Hıbbân, *Sahîh*, XIV, 247.

<sup>1316</sup> Hz. Peygamber'e isnad edilen bir nakilde, onun başka bir bağlamda olsa da a'naku'l-ibili ifadesini kullandığını söylenmektedir. Bkz. İbn Hişam, *Siyer*, II, 240.

### 3- Metinlere Yönelik Diğer Yaklaşımlar.

Bu başlık altında, teorik çerçevede yukarıda değinilen bazı kavramların ilgili metinlerimiz açısından ne derece mümkün olduğunu ele almaya çalışacağız.

#### a- Metin İnşâsı.

Özağşar'ın belirttiği çerçevede ilgili rivayetlerimizi metin inşâsı açısından, üçlü aşamada ele alacak olursak, ilgili rivayetimizin ait bulunduğu konu ve bu konudaki bir tek rivayet olarak S1,2,3 kalıplı rivayetlerimizi, bu konuda menşe olarak tespit edebiliriz. Burada kıyamete doğru çıkacak tüm alametleri veya ateşin çıkmasıyla ilgili tüm rivayetleri değil Hicaz bölgesinden çıkacak ateşi ve bu ateşin Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacağına işaret eden bir tek rivayete dair bütün kanalları toplamaya çalıştık. Bu noktada konuya dair diğer rivayetleri, S4,5,6 hatta H1 nakillerini de bu kapsamda düşünebilsek de daha spesifik bir rivayeti toplama açısından, bu rivayetler göz ardı edilebilir.

Özağşar'ın metin inşâsındaki ikinci süreci işaret eden kavramı, bundan önceki sayfalarda yer verildiği üzere, *inşâ sürecidir*. Bu noktalardan rivayetimizi irdelediğimizde; rivayetin geçtiği en *erken kaynak*, ikinci bölümde detaylıca ele aldığımız şekliyle Ma'mer b. Râşid'e isnad edilen *el-Câmî* adlı eserdir. Rivayetin inşâ süreci açısından bunu son derece önemli gören Özağşar, rivayetin buradaki metin ve isnad formunun orijinal metni bulmamazı oldukça faydası olacağını düşünür. Bu açıdan rivayetin isnad ve metnine baktığımızda, isnadı "mevkuf" olan bir haberdur. Ma'mer rivayeti, Zuhri'nin bir nakli şeklinde sunmuştur.<sup>1317</sup> Aynı durum rivayetin yer aldığı ikinci en eski kaynak olan Nuaym b. Hammâd'ın *Fiten*'inde de müşahade edilmektedir. Metin açısından ise "şu oluncaya kadar kıyamet kopmaz.../Lâ tekûmu's-Saatu hattâ..." ibaresi en erken iki kaynakta yer almamaktadır. Özağşar'ın, " 'mevkuf'olan bir haberin, sonraki kaynaklarda 'merfû' olarak yer alması, bizim bu konuda daha dikkatli davranmamızı gerektirecektir."<sup>1318</sup> şeklindeki izahına ilgili rivayetimiz bire bir örtüşmektedir.

*İlk râvî* açısından ise, bu rivayetin kendisine nispet edildiği ilk kimse, tabii olarak en erken kaynağın tespitiyle ortaya çıkacak kimse olacaktır. Bu kimse, İbn Şihâb ez-Zuhri'dir.

<sup>1317</sup> Gerek metinlere gerekse isnadlara dair detaylı incelemeler ve kaynaklar gösterimleri ikinci ve üçüncü bölümde sunulduğu için tekrar tekrar kaynak gösterimlerine gidilmeyecektir. Konuya dair tüm veriler için ikinci bölüme başvurulabilir.

<sup>1318</sup> Özağşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 206.

Rivayetlerin çeşitli tariklerinin kendisinde toplandığı veya kendisinden dağıldığı *bileşke râvî* ise, S1, S3 tarikli rivayetlerimiz için İbn Şihâb ez-Zuhrî'dir. S2 rivayetimiz için bunu tayin etmek oldukça güç görünmektedir.

Kronolojik sıra açısından isnad ve metnin maruz kaldığı *değişiklikler* açısından rivayetimize, gerek bundan önceki bölümde gerekse, bu bölüm içerisinde yaptığımız çözümlemelerde göstermeye çalışmıştık. Buna göre, 'mevkuf' olan naklimizin 'merfû' olarak nakledildiği en erken kaynak, İbn Ebî Şeybe (ö.235)'nin *Musannef'i* olarak gözükmektedir. **S2<sub>1</sub>** kanallı bu rivayetin isnad formunda, S1, S3 isnadlı rivayetlerimizde bileşke ravi olarak gözüken İbn Şihâb ez-Zuhrî yer almamakta ve *Leyte şa'ri* ifadesiyle başlayan bu kısa formun rivayet tariki Ebû Zerr el-Gifârî'den başlayarak muttasıl bir isnadla İbn Ebî Şeybe'ye kadar devam etmektedir. Rivayetin mevcut kaynaklarımız çerçevesinde ilk defa yer aldığı Ma'mer'in eserinden yaklaşık bir asır sonra merfû bir şekilde kaynaklarda yer almakta; bu dönemden sonra bir çok eserde, artık merfû şekilde yer alan bu rivayet farklı tariklerle kaynaklarda geçmektedir. Metin inşâsı açısından bu durum nasıl yorumlanmalıdır.

En kısa metin formuyla ve mevkuf şekilde Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'*indeki bu rivayet asıl metin olarak mı algılanmalıdır? Bu şekilde algılandığında ondan sonraki oluşturulmuş tüm metinler, gerek isnad gerekse metin açısından ziyadelerin yapıldığı türedi rivayetler olarak mı görülmelidir?

Rivayetin anlam çerçevesini vermesi açısından *rivayet edildiği konunun* belirlenmesinin faydası açısından inşâ sürecine baktığımızda, Ma'mer'in *Câmi'* türü eserinde, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* türü, Muslim, Buhârî ve İbn Hıbbân'ın *Sahih*'lerinde çoğunlukla *Kitâbu'l-Fiten*'lerde Kıyamete doğru çıkacak ateşin yer aldığı bablarda zikredilmektedir. Müstakil Fiten edebiyatına dair eserlerde de yer alan rivayetimiz(Nuaym b. Hammâd ve Dâni'nin eserleri gibi), Târih, İlel, Tabakât kitaplarında da yer almaktadır. Hadisler çoğunlukla hadis mecmualarında yer alsa da bazı durumlarda bir Rical kitabında da, ele aldığımız rivayetlerin ravilerine dair verilen malumatlar yanı sıra metninlerinin de zikredildiğine sık sık şahit olmaktayız. Buhârî'nin *Tarih*'lerinde, Fesevî'nin *el-Ma'rife*'sinde, Dârukutnî'nin *İlel*'nde, İbn Adıyy'in *el-Kâmil*'inde ilgili rivayetimize dair metin ve isnadlarla karşılaşmaktayız. Bu durumlarda rivayet bir konu bağlamından ziyade, ilgili ravinin tarihçe-i hayatı bağlamında karşımıza çıkmaktadır.

Metin inşâsının üçüncü aşamasında, bir rivayetin farklı versiyonlarla gelen 'metin parçaları'nın bir araya getirilmiş bütününe ifade eden metni ortaya koymak gerekmektedir. Biz örnek rivayetimize dair ulaşabildiğimiz tüm kaynaklardan(*Tarih, Tefsir, Hadis* vb.) bu metinleri bir araya getirmeye çalıştık.

Tüm bu aşamalar sonucunda, metnin inşasında kanaatimizce anlaşılması gereken metnin geçirdiği en azından kaynakasal anlamda gelişimini görmektir. Yoksa, "işte orijinal ve asıl metin ve bu metnin sahip olduğu sahih isnad kanalı budur" şeklinde bir kesin hükümde bulunmayı engelleyici bir çok unsur vardır. En başta elimizdeki mevcut kaynaklar çerçeveyi belirleyen bir husustur ve hiçbir tetkik mevcut rivayete dair nihai teknik çalışmayı yaptığı iddiasında bulunamaz. Nitekim klasik literatürdeki çabalarda da bunun izlerini görmek mümkündür. Bir rivayete dair tüm tarikleri topladığı iddiasında bulunmak, kaybolan ve erişilemeyen bir çok kaynaklar açısından her zaman itiraza açık bir iddiadır.

Bir metnin inşâsı, o metnin tarihlendirilmesiyle de yakından alakalıdır. Erken dönemdeki bir kaynakta rastlanılan mevkuf bir rivayetin daha sonraki dönemlerde merfû bir şekilde yer alması, çoğu zaman tek izah tarzı olan, sonradan bu rivayetin merfû hale getirildiği şeklinde bir izahla açıklanmaz. Bir rivayetin nakil sürecinde geçirdiği aşamaların her zaman kaynaklara sağlıklı bir şekilde aktarılması mümkün değildir. İlgili rivayetimizde göstermeye çalıştığımız gibi, bugün itibariyle Ma'mer'in eserinde mevkuf halde yer alan bir rivayetin, kendisinden sonra merfû edildiği rivayet kanallarının hiçbirinde yer almaması ve diğer Zuhrî talebeleri tarafından merfû şekilde zikredilmesi; Buhârî-Muslim gibi hadis müdevvinlerinin bu kaynaklara(ki muhtemelen bunlarda yazılı kaynaktı, Şuayb b. Ebî Hamza, Ukayl ve Yunus b. Yezid'inkiler gibi) bir şekilde ulaştıklarını boşa çıkarmaması gerekir. Nitekim Ma'mer'deki rivayetin nasıl bir süreç geçirerek bu rivayeti mevkuf olarak zikrettiği de farklı şekillerde ele alınabilir.

Öyleyse metin inşâsı açısından bizim göstermeye çalıştığımız ne olmalıdır? Bir metnin ve isnadın geçirdiği tüm aşamalar kaynakların sunduğu imkanlar ölçüsünde ortaya konulmalı ve metnin anlaşılmasına yönelik araştırmacıya ve okuyucuya geniş bir alan sunulmalıdır. Bizim rivayetimizde olduğu gibi, naklin kısa versiyonundan nasıl bir bağlamda(hadisın sebab-i vurudu) bunun söylendiğini görmek ilk etapta mümkün olamamaktadır. Ancak diğer nakiller bir araya getirildiğinde(bu aşama bir metin inşâ süreci olarak işlemektedir) metindeki diğer unsurları da görmek mümkün olmaktadır.

Burada örnek rivayetimizde de gözüken bir hususa yeri gelmişken değinmek yerinde olacaktır. Batıdaki hadis araştırmalarının bazılarında değinilen<sup>1319</sup> 'kısa olan metinler, daha detaylı ve betimleyici olan metinlerden daha eskidir'<sup>1320</sup> şeklindeki bir bakış açısıyla ilgili rivayetimize baktığımızda, hadis literatüründeki en erken tarihli kaynaklar bu durumu çoğu zaman desteklememektedir. **S2<sub>1</sub>** kaynaklı İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde yer alan bir satırlık kısa rivayetin, daha detaylı ve uzun olan formu(**S2<sub>4</sub>**) yine aynı kaynakta aynı sayfada çok rahatlıkla yer alabilmektedir. Örnek rivayetimiz açısından metnin orijinal formunu belirlemede böylesi bir varsayım kullanışlı gözükmemektedir.

#### **b- Fiili Metin, Anlam İnşâsı.**

İlk ve orijinal metni oluşturma'nın güçlüğüne değinen Yavuz Ünal, bir metnin (hadis metni anlamında) tarihsel yeniden inşâsından ziyade, geçmiş bir metnin -bu metnin elde ediliş süreci bu noktada fazlaca önem taşımaz- çağdaş bir metin olarak yeniden konuşmaya başlamasıdır.

Bu minval üzerine örnek rivayetimizi düşünecek olursak, hicri ikinci ve üçüncü asır kaynaklarında yer alan bu rivayetimizin çeşitli dönemlerde Müslüman toplumun hayat tarzında(fiili metin) etkin olduğunu, ikinci bölümde hadisin anlaşılması çabalarında göstermeye çalıştık. Nitekim asırlar sonra, hadis kaynaklarında yer alan bir rivayet toplumun çeşitli hadiseler (örneklerimizde volkanik bir patlamayla rivayetimizin örtüştürülmesi) bakış açılarını etkilemiştir.<sup>1321</sup>

Kıyamet alametlerinin gerçekleşmesine yönelik Müslüman toplumların beklentileri, her dönemde ve coğrafyada, kendilerine ulaşan hadislerden bunları takip etme şeklinde sürekli canlı tutulmuştur. Örnek metinlerimizin tarih içindeki yorumlarında da bunları kolaylıkla görebilmekteyiz. Hadislerin hedefinin 'pratik hayat'ın birer parçaları olmaları gerekliliği açısından ilgili rivayetlemize baktığımızda, belirli olaylar karşısında tavır ve zihniyet oluşturmada tarih içerisinde oldukça etkin olduğunu görmekteyiz. Hicri yedinci asırda Medine yakınlarında gerçekleşen bir volkanik patlama ve sarsıntının bir kıyamet alameti olarak algılanmasında, bundan önceki sayfalarda bir çok kaynaktan yapılan iktibaslarla gösterilemeye çalışıldığı gibi,

<sup>1319</sup> Bununla ilgili görüşler bu bölümün başında detaylıca ele alınmaya çalışılmıştır.

<sup>1320</sup> Speight, " The Will of Sa'd", s.250. Bu daha az unsuru barındıran rivayetin daha eski olduğu şeklinde de formüle edilebilmektedir. Bkz. David Halperin, "The İbn Sayyâd Traditions", s.214-215.

<sup>1321</sup> Rivayetimizde yer alan volkanik bir patlamanın halk üzerindeki etkisini ve bir kıyamet alametinin gerçekleştiğine dair toplumsal algılamayı rivayetlerin yorumlarının yer aldığı yerde görmek mümkündür.

oldukça etkili olmuştur. Bu bir yerde metindeki anlamı yeniden inşa etme olarak algılanabilir.

Ancak anlamın inşâ edileceği somut metinleri ortaya koymak açısından metin inşasının da bir süreç olarak takip edilmesi, anlamın veya yeni anlamların inşâsı için bir gereklilik gibi gözükmemektedir. Burada hadislerin ihtiva ettiği konular açısından da her zaman bir yeknesaklık söz konusu değildir. Bir hukukçu için bir metnin yorumlanabilir bir özelliğinin olabilmesi için ele aldığı metnin orjinalliği oldukça önem taşımaktadır. En azından ilgili metnin orjinalliğine yönelik bazı çalışmaların yapılmış olması gerekmektedir. Bu açıdan metnin inşâsı sürecinde yapılacak tüm çalışmalar bu tereddütleri azaltıcı- bazı durumlarda asıl metne oldukça yaklaşmak veya tamamen örtüşmekte her zaman imkan dahilindedir- niteliktedir. Ancak oldukça geniş bir alanı kapsayan hadis rivayetlerinin tümüne yönelik böylesi kapsamlı bir çalışma yapıp, sonuca bağlamak çoğu zaman mümkün olamamaktadır. 'Pratik hayat'a etki eden bir çok hadis metni, bir inceleme konusu yapıldığında hayatın birer parçası olmalarına rağmen, hadisin –burada hadisi en dar anlamıyla peygamber sözü şeklinde alırsak- bir parçası olma konumunda olmamaktadırlar. Bu açıdan metin inşâsı, bir yerde gerçekten var olanla, olmayanın inşâsı şeklinde de görülebilir.

Son olarak, ilgili rivayetlerimizin toplumsal hayatta(pratik hayatta) bugün bile nasıl etkili olduklarını göstermesi açısından son dönemlerde gerçekleşen bir olaya değinmek yerinde olacaktır. Bunları hadislerin aktüel değeri olarak da anlayabiliriz.

Yemen'in Kızıldeniz kıyılarındaki *el-Cebelu't-Tayr* adasında 30 Eylül 2007 tarihinde volkanik yanardağ faaliyete geçmiş ve 9 kişi bu volkanik patlama ve sarsıntı esnasında kaybolmuştur.<sup>1322</sup>

Konuyla ilgili haberleri internetten yaptıkları yayınlarla da duyuran haber ajanslarının, bu haberlere yönelik okuyucu yorumlarının yer aldığı bölümlerde dikkat çekici değerlendirmelere şahit olmaktayız. Bu yorumlardan bazıları şu şekildedir.

" **Hadisle bildirilmiş!**

**nusret, 2007-10-01 22:59:27**

İnanmayanlar ya bu kıyamet alametlerini incelemediler,yada değerlendirme kabiliyetinden yoksunlar.Bu alametleri teker teker ele aldığında ve geçmişe dönüp bize bildirilenlere baktığınızda bu kadarının tesadüf olması mümkün değildir.

<sup>1322</sup> Konuyla ilgili haberler ve görüntüler gerek görsel medyanın gerekse yazılı medyanın 1 ve 2 Ekim 2007 tarihli yayınlarından takip edilebilir. Örneğin, bkz. Hürriyet Gazetesi, 2 Ekim, Samanyolu Haber 1 Ekim 2007.

Buyurun size 14 asır evvel Yemen tarafından çıkıp insanları sürükleyen ateşin bildirilmesi,bunu google den herkez tılayabilir.

### **ŞOK OLDUM KIYAMET ALAMETİ**

**abdullah y.gün, 2007-10-03 15:22:14**

Arkadaşlar ilk önce youtube da volkan patlamalarını izlerken 3 gün önce eklenen video gördüm izlerken yemen yazısını gördüm ve dehşete kapıldım ve yazılan yorumlarıda okuyunca yalnız olmadığımı anladım çünkü bu bir kıyamet alameti ya 3 büyük yerde çöküntü olacak yada yemen tarafından çıkan ateşler dünyayı saracak.

#### **Yemen'de yanardağ**

**ferit akteke, 2007-10-08 13:58:42**

Hadramut'tan bir ateş çıkacağı ve bunun kıyametin seri alametlerinin başlangıcı olacağı ile ilgili hadis olmakla beraber buranın askeri bir yer oluşu ve o esnada NATO filosunun geçmekte oluşu dikkate alındığında bir nükleer bombanın mevcut Fay yarığı içinde yapılarak Kızıldeniz'i oluşturan fay hattının aktive edilerek Akabe körfezinin yarılarak açılması beklentisi olduğu yani kıyamet alameti farikası olduğu düşündürülecek ve Armegeidon Savaşının çıkacağı düşündürülecek ve Yahudi ve hristiyanların Hz.İsa'nın gökten geleceği zamanın geldiğini ve yardım edilmek üzere onların harekete geçmeleri sağlanmak istenmektedir. Çünkü onlar ALLAH'ı (cc) kıyamete zorlama (Falanjelit görüş)girişiminde bulunmaktadır."<sup>1323</sup>

Yorumlar fazla bir izaha gerek kalmayacak bir şekilde, ilgili rivayetlerimiz günümüzdeki volkanik patlamaları yorumlamada geçmişte gördüğü işlevi halen sürdürmektedir.

### **c. Metindeki Tarih, Metnin Tarihi.**

Bundan önceki sayfalarda değindiğimiz bu iki kavram açısından örnek rivayetimize bakacak olursak, metinde bahsedilen kişiler, olaylar, olayların meydana geldiği mekan ve sosyal şartlara delalet eden 'metindeki tarih', kısmen rivayete dair verilerin yer aldığı ikinci bölümde kısmen de bundan önce çeşitli şekillerde rivayete yönelik çözümlemelerde ele alınmaya çalışıldı. Örnek rivayete yönelik her türlü yaklaşımı sergilemeye çalıştığımız araştırmamızda, ifade edilen hususlara olgu değeri atfedilmeden tarihi bir yaklaşımla metin ve içerikleri açısından sorgulanmıştır. Son dönem hadis araştırmalarına kazandırılmaya çalışılan kavramlar çerçevesinde rivayetimize bakmaya çalışırken, yaptığımız çözümlemelerin, dile getirilen kavramları karşıladığına işaretle yetinmek durumundayız. Çünkü her kavrama ait verilerin ve çözümlemelerin yeniden sunulması fazlaca bir katkı sağlamayacaktır.

<sup>1323</sup> Samanyolu Haber'in internet sitesindeki 1 Ekim 2007 tarihli haberine yönelik yapılan yorumlardan alınmıştır. Metinler üzerinde herhangi bir düzeltme yapılmamıştır.



Benzer şekilde 'metnin tarihi' kavramı çerçevesinde, hadis nasıl, niçin, ne zaman, nerede ve hangi şartlar altında ortaya çıktı? Kim için söylendi veya yazıldı? Nasıl derlendi veya muhafaza edildi? Eğer Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe duyuluyorsa, metin hangi amaçlara binaen üretildi? Hadisin veya rivayetin teşekkülünü, gelişimini, muhafazasını ve naklini etkileyen amiller nelerdir? Gibi sorulara yönelik çözümlemeler bundan önceki sayfalarda değişik kavramlar ve söylemler çerçevesinde ele alınmıştır.

Aslında bu kavramları irdeleyen Süleyman Doğan'ın yapmaya çalıştığı, metin inşâsına ve rivayetin anlaşılmasına yönelik gerek klasik kültürde gerekse modern çalışmalardaki anlama çabalarından istifade etmekten başka bir şey değildir. Sadece muhteva tahliliyle yetinmeyip bir naklin veya hadisin tüm yönlerinin ele alınması gerektiğine dair son dönemlerde sıklıkla belirtilen bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğine işaret edilmeye çalışılır. Bu teorik yaklaşımları hadis malzemesi üzerinde göstermeye teşebbüs eden araştırmalar pratikte ne türlü zorlukların yaşanabileceğini netleştirecektir. Daha farklı yaklaşımlar ve anlama çabalarını gündeme getirecektir.

#### **d-Topoi ve Schemata.**

Hadis metinlerinde yer alan toposlar(çoğulu,'topoi') çeşitli kısımlarda ele alınabilir. Nitekim benzer çalışmalarda böylesi bir gruplama yapılmaktadır.<sup>1324</sup> Bu açıdan örnek rivayetimizdeki topoileri ele aldığımızda,

##### **i) Hadislerin giriş kısmındaki toposlar.**

Metinlerin giriş kısımlarında (özellikle içerik olarak daha gelişmiş metinlerde) aynı durumu tasvir eden benzer ifadeler yer almaktadır. Bunlara örnek olarak; *ekbelnâ ma'a Rasûlillah fe nezelnâ za'l-Huleyfe feteaccelet ricâlun ile'l-Medîne...(S2<sub>2</sub>, S2<sub>6</sub>, S2<sub>7</sub>)*, *kunnâ mea'n-Nebiyi fî seferin fen ezele munzilen fe teaccele nâsun min ashâbihi ile'l-Medîne...( S2<sub>3</sub> )*, *akbele Rasûlullah min seferin felammâ denâ mine'l-Medîne teaccele kavmun...( S2<sub>4</sub>)*, *kunnâ mea'n-Nebiyi fî seferin felemmâ race'nâ teaccel en-nâsu fedehale el-Medîne...( S2<sub>8</sub> )*, *ennehû semia Rasûlullah hîne kadime el-Medîne...( S5<sub>1</sub>)*, *se'elnâ Rasûlelahi hadsân mâ kadime...( S5<sub>2</sub> )* zikredilebilir.

Bunların haricinde hadislerin giriş cümlelerinde bazen olayın zamanı ve yeri hakkındaki bilgiler de yer almaktadır. Örneğin; *fenezelnâ za'l-Huleyfe*(Zu'l-Huleyfe'de konakladık- S2<sub>2</sub>, S2<sub>6</sub>, S2<sub>7</sub>), *hîne kadime el-Medîne*(S5<sub>1</sub>) gibi.

---

<sup>1324</sup> Daan van Reenen, " The Bilderverbot", 56-58.

Ayrıca, bazen hadislerin giriş kısımlarında tasviri cümlelere dair toposlar da gözükmektedir. Örneğin; S6 rıvayetine olduğu gibi, *kunnâ netahaddesu fî zıllı gurfetin fe eşrafe aleynâ Rasûlullah min tilke'l-gurfe fekâle: Mâ tuhaddisûn? Kulnâ: 'netahaddesu ani's-Sâat'.*

ii) Metinlerin içindeki toposlar.

Bazen hadis metinlerinde Hz. Peygamber'in olaylar karşısındaki ruh halini yansıtan toposlara da rastlanılmaktadır. *Televvene vechuhû*(yüzünün rengi attı), *esfarra vechuhû*(yüzü sarardı) gibi ifadelerde bu durumlar yansıtılmaya çalışılır.<sup>1325</sup>

Yine bazen de hadisi nakleden hadisçinin vurgularının yer aldığı ifadeler metinlerde yer alabilmektedir. Ra'aytu(gördüm), a'raftu gibi. Örnek rivayetlerimizde bu kabilden ifadeler fazlaca yer almasa da, peygamberin yönelttiğı bazı sorulara, " *kulnâ. 'lâ nedrî* "(Biz dedik ki, Bilmiyoruz, S5<sub>2</sub> ), veya, 've kultu:" *Yâ Rasûlellah inneke se'eltenâ* ' gibi ifadelerle karşılık verilmektedir.

iii) Temel toposlar.

Benzer içerikli hadislerin farklı versiyonlarında asıl hikayeyi vurgulayan bir kısım mevcuttur. Bu asıl vurgu çeşitli formatlarda tekrar tekrar dile getirilir. Kıyamete doğru bir ateş çıkacaktır! Bu ateşin nerden ve nasıl çıkacağı farklı mekan ve ateş türleriyle değişik biçimlerde dile getirilmiştir. Örnek rivayetlerimizdeki bu temel toposları ifade eden cümlelerden bazıları şu şekildedir: "*tehrucu nârun bi ardi'l-Hicâz...* ( S1<sub>1, 2</sub> kanallı rivayetler), *Lâ tekûmus's-Sâat hattâ tehruce nârun bi ardi'l-Hicâz...*(S1<sub>3,4,5,6,7,8,9,10,11,12</sub> kanallı rivayetler), *Leyte şî'rî metâ tehrucu nârun min kîbeli'l(cebeli)-Verrâk...* ( S2<sub>1,2,3,4,5,8</sub> kanallı rivayetler), *Leyte şî'rî metâ tehrucu nârun mine'l-Yemen...* ( S2<sub>6,7</sub> ), *Lâ tekûmus's-Sâat hattâ tehruce nârun min vâdin min evdiyeti'l-Hicâz...* ( S3 kanallı rivayetler). Buna dair ifadelerin tümünü metin içeriğine dair sunduğumuz malumatlarda görmek mümkündür.

Ayrıca, Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacak ateş ifadesi –biz bu ifadenin yer aldığı metinleri bir araya getirmeye çalıştık- de temel bir topos olarak metinlerde karşımıza çıkmaktadır.

Örnek rivayetimizde yer alan *şemalara (Schemata)* baktığımızda, bunları gerek kafiye, gerekse ritim gibi unsurları göz önüne alarak belirtebiliriz.

Mesela;

■ kâle...fekâle...fekâle...fekâle...fekâle...( S5<sub>1</sub> )

<sup>1325</sup> Bu tür ifadelerin topluca bir listesi için Stetter, *Topoi und Schemata im Hadith*, s.27.

- teaccelet...teaccelû...teaccelû...( S2<sub>2</sub> )
- teğdû izâ ğadû...tekîlu izâ kâlû...terûhu izâ râhû...( S4<sub>1</sub> )
- fe kâle...fe merre...fe kutlu...fe inhadera.. fe kulnâ...fe ze'ame.. fe se'elehû... vd. (S5<sub>2</sub>)

Hadislerim metinsel özelliklerine yönelik bu tür hususiyetleri belirlemek, metinlerin gelişiminin görerek onları tarihlendirmede oldukça faydalı olabilir. Bu açıdan metinlere baktığımızda, şu hususlara işaret edilebilir.

- Giriş metinlerinin çeşitlendiğini ve bazı detayların eklendiğini gözlemleyebiliriz(bunlar metin formuna dair verilerden rahatlıkla takip edilebilir)
- Bazı metinler bir birinden bağımsız iki farklı metnin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur.(bkz. S6 nakli)
- Bazı hadislerde sadece temel toposlara yer verirken(S1 kanallı rivayetlerde hiçbir giriş ve hikaye kısmı yoktur), bazıları onlara ait hikayelere de yer vermektedir(S2<sub>2,3,4</sub>, vb).
- Aynı hadisin kısa ve uzun versiyonları mevcuttur.( S2<sub>1</sub>, kısa; S2<sub>2,3,4</sub>, uzun)

Bunlar bir hadisin gelişimini gösteren küçük farklılıklar olarak algılanabilir. Buradan bir hadisin tarihine dair net bir sonuç çıkarılmasa da onun gelişime ve değişime yönelik yaşadığı süreç gözlemlenebilir ki bu da "hadisin tarihinden" ziyade "hadis tarihi" için önemli bir noktadır.

#### 4- Metin Temelli Tarihlendirme

Münferit rivayet çalışmalarının mıhtemelen en güç kısımlarından birisi, ele alınan rivayetin tarihlendirilmesidir. Nitekim isnad verilerinden hareketle yapılan tarihlendirmelerde çoğu zaman oldukça geç göneme ait bir tarihlendirme gündeme gelmektedir. Örnek rivayetlerimizle ilgili yukarıda yaptığımız, isnad temelli tarihlendirmelerde de bu durum gözlenebilmektedir. İsnad temelli tarihlendirmeye yönelik yaklaşımlar ve metotlar daha somut sonuçlar ortaya çıkarır gibi gözükse de, bunlara ait metotların da genel geçerliliği, bundan önceki sayfalarda işaret etmeye çalıştığımız gibi, tartışma konusudur.

Rivayetlerin gerek metin gerekse sened açısından –burada metnin yer alması her zaman daha önceliklidir, çünkü metne atıf yapan isnad genelde daha geç dönem

kaynaklarda yer almaktadır- ilk defa gözüktükleri kaynaklardan hareketle tarihlendirilmesi oldukça pratik gözükse de çoğu zaman kaynakların sürekli güncellenmesiyle problemli hale gelebilmektedir.

İlgili rivayetlerimize, ilk yer aldıkları kaynaklar açısından baktığımızda Ma'mer'in *Câmi'*inden hareketle hicri ikinci asrın ikinci yarısını tarihleyebiliriz. Metinlerimize dair kaynak temelli tarihlendirmeyi en erken tarih olarak (*terminus post quem*) Ma'mer b. Râşid'in ölüm tarihi hicri 153 belirlemek, isnad temelli tarihlendirmede Zuhri'nin ölüm tarihi olan en erken tarihten (*terminus post quem*) çeyrek asır sonrasına işaret etmektedir. Rivayetimizin bazı kanallarında bu isnad temelli tarihlendirme hicri üçüncü asra dahi sarkabilmektedir.

Aslında bir çok rivayetin ilk defa geçtiği kaynaklara göre tarihlendirilmesinde çoğunlukla hicri üçüncü asrın başlarındaki meşhur hadis koleksiyonlarına yapılan sabitlemeler, hadislerin menşei bu yüzyıla çekme çabaları olarak algılansa da<sup>1326</sup> bizim örneğimizde olduğu gibi en erken tarih olarak hicri ikinci yüzyılın ortalarına işaret eden rivayetleri de rahatlıkla görmek mümkündür.

İlgili rivayetlerimizin tüm kanallarını tek tek tarihlendirmek mümkün olamasa da, genel anlamda metinlerimizin içeriğindeki bazı unsurların erken dönemlerde mevcut olup olmadığından hareketle bazı tarihlendirmelerde bulunulabilir. Eskatolojik rivayetlerin tarihlendirilmesindeki güçlükler değinen Andreas Görke'nin işaret ettiği gibi<sup>1327</sup> isnad ve metin temelli tarihlendirmeler çoğu zaman bir biriyle örtüşmeyebilir. Bazı dönemsel gelişmelere –siyasi, fikhî, kelâmî, tarihî- işaret eden rivayetlerin isnad tarihlendirmeleriyle, metin tarihlendirmeleri bazı rivayet gruplarında rahatlıkla örtüşebilmektedir. Spesifik bazı olaylara işaret eden nakillerde bunları öncelikle metin açısından tespit etmek oldukça kolaydır.<sup>1328</sup>

Örnek rivayet incelememizdeki metinlerin içeriğinden hareketle bir tarihlendirme yaptığımızda, Hicaz bölgesinin volkanik yapısına dair malumatlardan, erken dönem tarihsel bilgilerdeki bölgenin çeşitli dönemlerde volkanik patlamalara

<sup>1326</sup> Bir çok batılı oryantalist araştırmacıya hicri ilk iki asırdaki boşluğa işaret etmek anlamında böylesi bir tarihlendirme cazip gelmektedir. Kur'an'ın toplanmasıyla (cem'i) ilgili rivayetleri ele alan çalışmada Motzki, böylesi yaklaşımı sergileyen Wansbrough gibi araştırmacıların yaklaşımlarını ve kendi yaklaşımını çeşitli tarihlendirme biçimleriyle göstermeye çalışmaktadır. Bkz. The Collection of the Qur'ân - A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments." *Der Islam* 78i (2001): 1-34:Tercümesi, Selim Türkan, "Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeleri Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", *Hitit Üniv. İ.F.Der.* 2006/2 c.V.s.100, ss.131-163.

<sup>1327</sup> Görke'nin konuyla ilgili görüşleri ve yaklaşımları bu bölüm içerisinde detaylıca ele alınmıştır.

<sup>1328</sup> Görke'nin çalışmada buna dair örnek rivayetler, geçmişte yapılan çalışmalara atıfla yer almaktadır.

sahne olduğundan ve Hâlid b. Sinân'la ilgili İslam öncesi mitolojik anlatımlardan, gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahâbîlerin böylesi mefhumları ifade edebileceklerini düşünmek makul gözükebilmektedir. Nitekim bazı rivayetlerin sahâbî ravisi olan Hz. Ömer ve onun oğlu Abdullah döneminde çıkan volkanik bir patlamaya tarih kaynaklarının yer vermesi, bu tür olaylara dair bir nakil sürecinin varlığına işaret olarak algılanabilir.

Muhtemelen erken dönem Müslümanlarının zihinlerinde böylesi tabiat olaylarının birer kıyamet alameti olarak algılanması ve buna dair metinlerin formüle edilmesini hicri ikinci asrın ortalarına kadar götürmeyi gerektirecek geç bir tarihsel gelişme de görünmemektedir. Metin formlarının geçirdiği değişim anlamında, bu rivayetlerin bazı metin dolgularının daha sonraki dönemlerde zenginleştirilmiş olabileceği hususu sadece bu metinler için değil, İslam rivayet geleneğindeki bütün metinler için söz konusudur.

Metinlerin tarihlendirilmesinden kasıt, ele alınan metnin birebir cümlelerinin tarihlendirilmesi ise, bu rivayet geleneğinin geçirdiği aşamalar açısından oldukça zor bir durumdur. Nitekim bir metnin Hz. Peygamber'den itibaren lafzî olarak tıpa tıp geldiği iddiasında bulunmak, mukayese edilen bir çok metin varyantlarıyla nerdeyse imkansız hale gelmektedir.<sup>1329</sup>

Öyleyse biz, bir hadisi metninden hareketle tarihledirmeye giriştiğimizde, onun muhtevasında yer alan bazı konuların ve temaların erken dönemdeki izlerinden hareketle bir tarihlendirme çabasına girebiliriz. Bu açıdana örnek rivayetimizin en temel unsurularının, Hicâz'dan ateşin çıkması (Hicaz kapsamında zikredilen bölgeler, Aden, Hadramevt gibi) ve bunun bir kıyamet alameti olarak Müslümanlar tarafından algılanması oldukça erken tarihlidir diyebiliriz. Hatta Hz. Peygamber'in bu tür uyarılarda bulunarak ümmetini bazı şeylerden sakındırmak için ateş(nâr) olgusunu kullanması da mümkün olabilir. Busrâ'daki develerin boyunları (*A'nâku'l-İbili bi Busrâ*) ifadesinin erken dönemlere ait bir ifade olup olmadığına dair ilk dönem edebî kaynaklarının ve câhiliye şiirlerinin detaylı taranmasıyla yeni bazı ip uçları yakalamak mümkün gözükse de,<sup>1330</sup> tarihsel bilgilerden hareketle Hz. Peygamber'in Busrâ'yı bildiği veya başka anlatımlarda da bu ifadeyi –görünen o ki mecaz anlamda bunu söylemesi daha muhtemeldir– kullandığını düşünmemizi sağlayacak bilgiler

<sup>1329</sup> Benzer tartışmalar, mütevatir hadis tartışmalarında lafzen mütevâtir, manen mütevâtir ayrımında ve buna dair sunulan örnek rivayetlerde de gözlemlenebilmektedir.

<sup>1330</sup> Böylesine detaylı bir tarama yapılamasa da, en azından bazı kaynaklar, bu noktada imkanlar ölçüsünde taranmıştır.

mevcuttur. Tabi ki tüm bunlar bir metni bir kimseye tam anlamıyla ait kılacak veriler değildir. Ancak bu aynı şekilde, bizim algıladığımız şekilde anlamayı da imkansız kılacak bir karşı düşünceyi de haklı çıkarmaz.

S1 kanallı rivayetlerimizdeki metinler, bağlamından koparılmış metinler olarak gözüktüğünden tarihlendirilmesi daha güç metinlerdir. Metin ne kadar çok unsur ihtiva ederse, metnin tarihlendirilmesi ve yorumlanması o kadar rahat olabilmektedir. Ancak bu bağlamlar konusunda da dikkatli davranmak gerekir. Bazı durumlarda, kısa nakillere bazı bağlamlar uydurularak güncelleştirilmeye çalışıldığına da şahit olmaktadır.

Örnek rivayetlerimizin yer aldığı rivayetlerin bazılarında zikredilen bağlamlarda Hz. Peygamber'in bir olay karşısında sahâbeye olan hoşnutsuzluğunun akabinde, biraz da onları kınamak anlamında Medîne'den ateş çıkıpta oradan kaçmaya çalışacakları yönündeki haberler de, erken dönem volkanik patlamalarının oldukça erken dönemlerde hicri birinci asrın ortalarında dahi gündemde olabileceğine dair göstergeler olarak algılanabilir. Nitekim Hz. Ömer döneminde-hicri 20'de- Medine halkının böylesi bir olayla karşı karşıya geldiğinin tarihi kaynaklarda yer alması, bu durumu destekler mahiyettedir. Biz tüm bunlardan hareketle örnek rivayetimizdeki ana temanın oldukça erken tarihli –hicri birinci asrın ilk yarısını aşmayan- olabileceğine, ancak daha sonraki dönemlerde ilave metinlerle ve farklı bağlamlarla tekrar tekrar gündeme getirilebileceğini düşünmekteyiz.

### C- Bölüm Değerlendirmesi

İsnad ve metin açısından çözümlenmeye çalışılan örnek rivayetimiz kıyamet alâmetlerini de içine alan fiten içerikli bir rivayet olmasından ötürü, erken dönem Müslüman toplumunda bu tür nakillerin nasıl bir karşılık bulduğu konusunda bazı genel tespitlerde bulunmak gerekmektedir.

Fiten içerikli -kıyamet alametleri kapsamındaki rivayetler genelde bu başlık altında zikredilir.- rivayetleri ele alan bir çok çalışmada, yaklaşmakta olan kıyamet konusundaki ilk Müslümanların inancı gerek Kur'an gerekse hadislerdeki çok miktardaki apokaliptik malzeme tarafından güçlü bir şekilde yansıtıldığı ifade edilmektedir.<sup>1331</sup> İslam dininin ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren yaklaşmakta

<sup>1331</sup> Suliman Bashear, " Muslim Apocalypse and the Hour", s.75.Genelde Müslüman apokaliptilerine dair yapılmış bir çalışma içinde Kur'ânî apokaliptiklere dair bir bölüm için bkz. David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, The Darwin Pres, New Jersey, 2002, özellikle s. 269-307.

olan kıyametten, hem dine yeni giren kimselere hem de bu dine muhalif olan kimselere bir tehdit uslûbu olarak Kur'an-ı Kerim'in bahsettiği dile getirilmektedir.

Kur'an indiği dönemdeki insanların kıyametin ne zaman kopacağına (*sâ'at*)<sup>1332</sup> dair Hz. Peygamber'e sorular yönelttiğinden bizi haberdar etmektedir.<sup>1333</sup> Kur'an ne kıyametin alametlerinden ne de onu ne zaman gerçekleşeceği konusunda çok açık ifadelere yer vermemektedir. Ancak, Kur'an onun vaktinin belki de yakın olacağına ima etmekle (*vemâ yudrike lealle's-sâ'ate tekûnu karîben*,<sup>33</sup> Ahzâb, 63), ilk başta inananlarını etraflarında gelişen bazı olumsuz toplumsal ve tabiat olaylarıyla, kıyamet beklentisi içine sokması da muhtemeldir.

Erken dönem Müslümanlarının kıyamet tasavvuru ve buna dair alametlere bakış açıları müstakil ve kapsamlı bir çalışmaya gerek duyduğundan ve bizim konumuz da bu bağlamda kıyamet alametlerine dair tüm rivayetlere genel bir bakış açısını ortaya koymaktan ziyade, sadece örnek rivayetimizde yer alan bir konu olmasından ötürü bu aşamadaki değerlendirmelerimiz oldukça sınırlı olacaktır.

Kur'an haricindeki zengin apokaliptik malzemenin erken dönemlerden itibaren giderek artan bir şekilde varlığını sürdürmesinde, İslamın ilk yıllarından itibaren ortaya çıkan siyasi mücadelelerin yarattığı olumsuz atmosferin etkili olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Suliman Bashear'ın kıyametin ne zaman kopacağına dair bazı hadisleri ele aldığı çalışmasında değindiği gibi, "iktidar için Emevi iç mücaleleriyle başlayan ve ikinci asrın ortalarında kendi iktidarlarını tesis eden Abbasilere kadar bastırılmayan genel ve süregelen karmaşa, o dönemde yaşayan insanlara oldukça korkutucu gelmiş gibi görünmektedir. Her ne kadar kıyamet hakkında bir kesinlik yoksa da, bu dönemde tüm düzeylerde bozulmanın meydana gelmesiyle gittikçe artan bir karamsarlığı ifade eden hadisler tedavüle çıkmış ve mevcut durum, dünyanın sonunun bir alameti olarak görülmüştür. Nihayetinde,

<sup>1332</sup> Sâ'at kavramı Kur'an'da 48 defa geçmektedir ve bunların 40 tanesinde 'kıyametin kopacağı an, dünyanın son saati' anlamında kullanılmaktadır. Sâ'at kelimesinin Kur'an'daki kullanımına dair semantik bir çalışma için bkz. Ömer, Müftüoğlu, "Vahiy Sürecinde 'Saa'a(t)' Kavramının Semantik Analizi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V(2005), S.1. s.185-209.

<sup>1333</sup> Örneğin şu ayetlerde bu durum dile getirilmektedir. "Sana kıyameti, ne zaman gelip çatacağını soruyorlar. De ki: Onun ilmi ancak Rabbimin katındadır. Onun vaktini O'ndan başkası açıklayamaz. O göklere de yere de ağır gelmiştir. O size ansızın gelecektir. Sanki sen onu biliyormuşsun gibi sana soruyorlar. De ki: Onun bilgisi ancak Allah'ın katındadır; ama insanların çoğu bilmezler."(7, A'raf, 187); "İnsanlar sana kıyametin zamanını soruyorlar. De ki: Onun bilgisi Allah katındadır. Ne bilirsin, belki de zamanı yakındır."(33, Ahzab, 63). Bu iki ayetteki giriş cümlesindeki metin formları biraz farklıdır. İlk ayette, '*yes'elûneke ani's-sâ'at..*' yer alırken, ikinci ayette, '*yes'elûke'n-nâsu ani's-sâ'at...*' lafzı yer almaktadır.

insanlar birinci asrın düşünce tarzından pek de uzak değillerdi ve kıyamete yakın olduklarına dair güçlü inanç zihinlerinde hala canlılığını koruyordu."<sup>1334</sup>

Çalışmasının sonucunda bizim araştırmamız açısından da önemli olabilecek bir takım değerlendirmelerde bulunur: " İkinci ve sonraki asırlarla ilgili belirli yıllar tayin eden(kıyametin kopacağı tarih) bir çok hadisin mevzû olarak nasıl reddedildiğini görmüş olduk. Ancak, depremle, *volkanik patlamalar*<sup>1335</sup> ile diğer tabî ve insanî musibetlere dair rivayetler uzun zamandır devam ede gelen (kıyametin) alametleri olarak kabul edilmekteydi."<sup>1336</sup>

Bu tespitler ışığında, İslamın erken dönemlerinden itibaren kıyamet alametlerine dair ilginin devam ettiği ve her dönemde buna dair alametlerin ve anlatıların arttığı, ilgili literatür yakından incelendiğinde, görülebilir.

İlgili rivayetlerimiz açısından ise, volkanik patlamaların veya erken dönemdeki ifade üslubuyla ateşin çıkışı, bir kıyamet alameti olarak algılanmış, incelemelerimizde de görüldüğü üzere, çeşitli bölgelerde ortaya çıkacak bu ateşlerle ilgili rivayetler oldukça erken dönemlerde zuhur etmiş gibi görünmektedir.

İsnadlardaki geç tarihlendirmeler, İslam nakil geleneğinin bir hususiyeti olarak bir çok araştırmada ortaya çıkmaktadır. Bir çok oryantalist araştırmada kullanılan müşterek ravi fenomenini, bir uydurmanın sonucu olarak izah etmenin çeşitli eksikliklerine işaret eden Motzki, bu tipteki uydurmaların hayali olduğuna, bu şekilde uydurma eylemlerinin ara sıra vaki olduğunu gösteren bazı durumların var olmasının, bunun, isnadların böyle bir sistematik içinde genel bir tarzda uydurulduğuna asla kanıt olamayacağını işaret eder.<sup>1337</sup>

Müşterek ravi öncesi tüm tekli rivayetleri uydurma olarak kabul etmek yerine isnad ve metin tetkikleriyle ortaya çıkan bir yapı daha sağlıklı görünmektedir. Aslında her bir isnad kalıbına dair lafzen ve içerik bütünlüğü açısından aynı metinlerin ortaya çıkması, son dönem hadis araştırmalarında işaret edilmeye başlayan bir husustur.<sup>1338</sup>

<sup>1334</sup> Suliman Bashear, " Muslim Apocalypse and the Hour", s.92. Yazar, kıyametin hicri 100'de 130'da 136, 150'de kopacağına dair rivayetlerin ve sonraki rivayetlerde bu tarihlerin sürekli güncellenmesinden kıyametin en zaman kopacağına dair olgunun sürekli zihinlerde canlı tutulduğun tarihi seyri takip ederek gözler önüne sermeye çalışır.

<sup>1335</sup> Vurgu bize aittir.

<sup>1336</sup> Suliman Bashear, " Muslim Apocalypse and the Hour", s.98.

<sup>1337</sup> The Collection of the Qur'ân - A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments." Der Islam 78i (2001): 1-34:Tercümesi, Selim Türkan, "Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeleri Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", Hitit Üniv. İ.F.Der. 2006/2 c.V.S.10, s.154.

<sup>1338</sup> Urve b. ez-Zubeyr'den gelen rivayetler kapsamında Hicret metinlerini inceleyen Andreas Görke, yaptığı çalışmada; farklı tariklere sahip nakillerin benzer metinsel hususiyetleri taşıdığı, benzer



Motzki'nin incelemelerinde işaret ettiği şekliyle, bir konuya ait bütün rivayet zincirlerinin metinlerine dair karşılaştırmalı bir tetkikte, metin ve isnad arasında özel bir bağ olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>1339</sup>

Bizim incelememizde de benzer rivayet kanallarına dair benzer metinlerin barizliği dikkati çekmektedir. S1 kanallı Ebû Hureyre→İbn Museyyeb→Zuhrî rivayetlerindeki metin formu bir bütünlük oluştururken, Zuhrî'nin talebelerine dair farklılıklar rivayet kanallarında muhafaza edilmiştir. S2 kanallı, Ebû Zerr→Hubeyb b. Cimâz→Abdullah b. Harîs rivayetlerindeki metinsel formlar da oldukça benzerlik göstermektedir. Yine S3 kanallı Ömer b. el-Hattâb→Ebû Bekr b. Hazm→İbn Şihâb ez-Zuhrî rivayetlerde metinsel açıdan bir bütünlük arz etmektedir. Benzer durumlar az çok diğer S4, S5 ve H1 kanallı rivayetlerde de gözlemlenmektedir.

Metinler ve isnadlar arasındaki özel bağ, müşterek ravinin metnin uydurucusu değil de, gerçek bir nakil sürecinin mimarı olabileceği varsayımını kuvvetlendirir. Nitekim müşterek ravinin altındaki tekli ravi zincirinde de bu tutarlılıkta yer alması, müşterek ravinin bu alt kısmı uydurmaktan ziyade, sadık bir nakilcisi biçiminde anlaşılmasına yardımcı olabilir. İsnadı uyduran müşterek ravi veya bir başkası sistematik şekilde her rivayet kanalında çeşitlenen metinleri de uydurmaya çalışması hem karmaşık hem de pratikte oldukça zor bir ameliye olarak gözükmektedir.<sup>1340</sup>

Müşterek raviden öncesine dair tek ravili zincirlerin tarihsel olarak güvenilirliğine dair bir yöntem geliştirilemese de, müşterek raviden gelen bilgilerin erken dönem kaynakları hakkında yapılan tespitleri geçersiz kılacak bir yöntemden de bahsedilemez. Oryantalist bir araştırmacının biraz sert bir şekilde ifade ettiği yaklaşım da bazı yönlerden haklı gözükmektedir; " Hadis araştırmalarında şüpheli bir yaklaşıma sahip olanlar, Hz. Peygamber'e isnad edilen haberlerin önemli bir miktarının sahih olmadığını ikna edici tarzda ortaya koymadıkları müddetçe, bunu ispat etme mükellifiyeti hadislerin sıhhatini inkar edenlerin vazifesi olmaya devam edecektir... Belirli bir hadisin metnini, ele aldığı meselenin içinde bulunduğu geniş

---

ifadeleri barındıran metinlerin benzer isnad formlarına sahip olduğuna dair tespitleri bir model oluşturacak derecede ortaya koymaya çalışır. Bkz. "Reconstructing the Earliest sira Texts: The Hıgra in the Corpus of Urva b. al-Zubayr", *Der Islam*, 82. s. 212,213.

<sup>1339</sup> Motzki, a.g.m., s. 154.

<sup>1340</sup> Yine de, Motzki'nin işaret ettiği gibi, uydururanların sadece yeni isnadlar değil, bunlara uygun yeni metinleri de değiştirerek sistematik şekilde uydurma faaliyetlerinde bulunduklarını varsaymak, metodik açıdan düşünülse de ptarik açıdan zorluğu ortadadır. Bkz. Motzki, a.g.m. s.155.

kapsamlı bağlamı dikkate alarak incelemeksizin, bu hadisın sıhhati lehinde veya aleyhinde söz söylemenin basiretli bir tavır olduğuna inanmıyorum."<sup>1341</sup>

Sonuç olarak, ilgili rivayetimize yönelik gerek tarihlendirmeye gerekse metnin edebî açıdan anlaşılmasına yönelik yaptığımız çözümlemelerde, incelediğimiz konuya dair hadislerin ve hadis tarihinin bazı aşamalarını görmemiz açısından önemlidir. Münferit rivayet incelemelerinin neticesinde ilgili bir çok rivayete dair toptan kesin bir değerlendirme yapmak çoğu zaman mümkün olmasa da, rivayetin anlaşılmasına ve İslam toplumundaki izlerini takip ederek ne gibi fonksiyonları icra ettiğini yakalamaya çalışmak hadis araştırmalarının vazgeçilmez bir alanı olarak gözükmektedir. Bugün dahi hadis, Müslüman toplumların tasavvurlarında yer alan bazı inançların güncellenerek yaşamasına katkıda bulunmaktadır. Bizim örnek rivayetimizde volkanik patlamaların birer kıyamet alameti olarak algılanması, bir çok tabiat olayında Müslümanların bir refleks olarak bu metinlere tekrar tekrar başvurmalarına olanak sağlamaktadır. Bu açıdan en azından kaynaklar bazında hicri ikinci asrın ortalarından itibaren –bizim örnek rivayetimizin İslamın bidayetinden beri bir mefhum olarak var olduğuna dair kanaatimizi güçlendirecek deliller mevcuttur- İslam kitabiyatında yer alan bu tür metinlerin, sahih olup olmadıkları bir yana, bugün dahi aktüel değerini muhafaza etmektedir.<sup>1342</sup>

<sup>1341</sup> David Steven Powers, "On Bequests in Early Islam." *JNES* 48iii (1989): 185-200; terc: Halit Özkan, HTD, 2004, c. II, S.1, s.125.

<sup>1342</sup> Benzer şekilde depremlerin de birer kıyamet alameti şeklinde İslam toplumlarında nasıl anlaşıldığına ve İslam coğrafyasındaki deprem kayıtlarına dair bir inceleme için bkz. Nuh Arslantaş, *İslam Dünyasında Depremler ve Algılanma Biçimleri*, Gelenek yay. İstanbul, 2003

## SONUÇ

İslam dinin temel kaynaklarının sonraki nesillere aktarımında takip edilen yöntemin bizzat kendisi, birçok araştırmaya konu olmuştur. Erken dönem İslam'ına dair bilgilerin bize nasıl ulaştığı konusunu ele alan her araştırmacı, bir çok hususiyetiyle İslam medeniyetine has olan bir sistemle karşı karşıya kalır; "İsnad Sistemi". Bu sistemin İslam medeniyetindeki kurucuları olarak daha ziyade -bir çok İslam disiplini tarafından kullanılsa da- muhaddislerin adı geçer.

"Hadis Tenkidi Yöntemi" şeklinde adlandırabilecek bu sistemde, iki temel araştırma alanı mevcuttur. Bunlardan ilki ve ağırlıklı olarak üzerinde durulan, özellikle Hz. Peygamber'e nispet edilen söz ve fiillerin gerçekten ona ait olup olmadığını araştırmaktır. Tabi ki bu noktada sadece Hz. Peygamber'e nispet edilenleri değil, sahabe ve tabiûna atfedilenleri de bu sistem kontrol etmekteydi. Konuyla ilgilenen alimler bazı kriterler geliştirmeye çalıştılar. Nakledilen söz kadar nakledenin de önemli olduğu bu sistemde, nakledilen malumatı aktaran kimseler arasındaki sürekliliği gösteren birbiriyle görüşme (*mulâki/ittisal*) gibi şartlarla rivayetin nakledilişi esnasındaki kopuk giderilmeye çalışılıyordu. Ayrıca, sözü nakleden kimsenin güvenilirliğine (adalet), naklettiklerini doğru şekilde anlama ve düzgün bir şekilde aktarabilme kudretine (zabt) sahip olup olmadıklarına yönelik kriterler de söz konusuydu. Muhaddis adı verilen bu ulemâ grubu oluşturdukları alt disiplinlerle Hadis Tenkid Yöntemi'ni geliştirmeye çalışıyordu. Daha sonraları hadis ilimlerini tanıtan eserlerde tanımını bulan *sahih hadis* bu sistemin ideal rivayetini bir cümleyle özetliyordu: "adâlet ve zabt şartlarına haiz ravilerin, muttasıl bir isnadla rivayet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadis."

Hadis Tenkid Yöntemi'nin ilgilendiği çalışma alanlarından ikincisi, rivayetlerin subûta dair çalışmadan elde edilen sonuçlardan ortaya çıkan elverişli rivayet malzemesini anlamak ve yorumlamaktır. Bu ikincisine, yani nakillerin delâletine, doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik, muhaddislerin fazla mesai harcamadığı söylenegelen hususlardandır. Usûl-i Fıkh'ın geliştirdiği anlama yönteminin hadis ve sünnet malzemesinin tümünü değerlendirmede kuşatıcı bir yöntemi sunmadığı dile getirilen bir başka husustur. Bu açıdan yaptığımız çalışmanın sonucunda dile getireceğimiz öneriler, gerek rivayetlerin subûta gerekse anlaşılıp yorumlanmasına katkı sağlayacağını ummaktayız.

Rivayetlerin isnadında yer alan ravilerin isimlerinin, bir süre sonra, tabîî bir şekilde artması ve çeşitlenmesi neticesinde, aynı rivayet tabakasında benzer isimleri taşıyan ravilerin isimlerinin zikrediliş biçimlerine dair sorunlar ortaya çıkmıştır. Sahâbe tabakasından itibaren, müphem şekilde zikredilen isimlerin birbiriyle karışması ihtimali gündeme gelince, daha sonraki alimler tarafından bu isimleri ayırt edici künyeler, nisbeler ve lakablar kullanılmaya başlamıştır. Oldukça erken dönemde fark edilen ravi isimlerinin isnadda yer alış biçimine dair sorunlara yönelik, oldukça zengin bir literatür oluşturulduysa da, müphem isim kullanımının doğurduğu sorunlar tam anlamıyla giderilememiştir. Bazı çağdaş araştırmalarda bu problem, Hadis Tenkidi Yöntem'inin bir eksikliği olarak dile getirilmektedir. Hatta meşhur tâbiûn İbn Şihâb/ez-Zuhrî'nin isminin talebeleri tarafından isnadda zikrediliş biçiminden yola çıkılarak, farklı kişilere işaret edebileceği dahi ileri sürülmüştür.

Tezimizin birinci bölümde yapmış olduğumuz çalışmada, Zuhrî talebelerinin hocalarını zikrederken kullanılan farklı iki isim biçiminin –İbn Şihâb/ez-Zuhrî- bir tutarlılık arz ettiğini ve buradan hareketle hicri ikinci asırda senedde yer alan ravi isimlerinin farklı kullanımına dair hususiyetlerin gerek bilindiğini gerekse yazılı kaynakların düzenli bir şekilde birbirinden iktibas edildiğini göstermeye çalıştık. Ayrıca rivayet/hadis incelemelerinde, özellikle İbn Şihâb/ez-Zuhrî nakillerinde farklı talebelerinin bu tutarlı kullanımının, bir naklin doğru yönünün belirlenmesinde de faydalı olabileceğine işaret ettik.

Araştırmamızda müstakil bir rivayeti incelerken, gerek Batıda gerekse ülkemizde yapılan son dönem hadis araştırmalarında gittikçe ağırlık kazanan farklı yöntem ve metotları seçtiğimiz örnek rivayetimize tatbik etmeye çalıştık.

Rivayetlerin sıhhat ve subûtunu tespit için kullanılan geleneksel yaklaşımların yanı sıra, özellikle Batıda geliştirilen rivayetlerin tarihlendirilmesine yönelik kullanılan yeni yaklaşımları da örnek rivayetimiz üzerinde göstermeye çalıştık.

Bir rivayet incelemesi yapılırken, rivayetin içeriğine göre kullanılan metotların değişken olması tabîîdir. Örneğin, İslam coğrafyasına sonradan katılan bir bölgenin faziletlerine dair hadislerinin uydurulduğunu tespit etmek, bir metin analizi yöntemiyle rahatlıkla mümkün olabilmekteyken, fikhî içerikli bir rivayette bu daha farklı bir yöntemi gerektirmektedir. Fiten içerikli örnek rivayetimizde, tanıtmaya çalıştığımız tüm yaklaşımları ve inceleme metotlarını kullanmaya gayret ettik.

Çalışmamız esnasında ortaya çıkan bazı hususlara değinecek olursak, öncelikle geleneksel yaklaşımda müstakil rivayet incelemelerinde bizim yapmaya

çalıştığımız şekilde tüm rivayetleri bir araya getirmek gibi –sadece sahih mecmualardaki rivayetleri bu şekilde derlemeye yönelik çabaları görmekteyiz- titiz bir çalışmanın yapılmadığını, en azından fiten içerikli örnek rivayetimiz üzerinden söyleyebiliriz. Bu amaçla benzer içerikli tüm rivayetlerin gerek isnad gerekse metin olarak bir araya getirilmesi, günümüz hadis araştırmalarında daha sistematik halde yapılması gerekmektedir.

Benzer içerikli hadisleri bir araya getirmede nasıl bir yöntemin takip edileceği, münferit hadis araştırmalarında karşımıza çıkan önemli sorunlardan biridir. Örneğimiz üzerinden konuşacak olursak, kıyamete doğru bir ateşin çıkacağı vurgusunu ele alarak rivayetleri incelemeye almış olsaydık oldukça geniş bir rivayet malzemesiyle karşı karşıya kalırdık. Bu açıdan ele aldığımız bir rivayetin oldukça spesifik bir noktasından hareketle ilgili rivayetleri bir araya getirmek araştırmacının işini kolaylaştıracağı gibi, daha derinlemesine bir araştırmaya ve daha net sonuçlara ulaşmaya yardımcı olabilir. Rivayetlerdeki belirgin ifadeler üzerinde durulması yapılacak bir tetkikin –bizim rivayetimizde bu Busrâ'daki develerin boyunlarının çıkacak bir ateşten aydınlanmasıydı/ *A'nâku'l-İbili bi- Busrâ-* sınırlarını göstermesi açısından da önemlidir. Bundan dolayı müstakil rivayet incelemelerinde bu durum göz önüne alınmalıdır.

İsnaddaki ravilere dair yapılacak çalışmaların ise, sadece bir cerh-ta'dil döküm şeklinde olmayıp ravilere dair kaynaklarda yer alan tüm bilgiler –anekdotları, sosyal ilişkileri, ekonomik durumu, yaptığı seyahatler/rıhle, söylediği sözler, siyasi, itikadi inanışları- derlenmelidir. Ayrıca günümüzdeki teknolojik gelişmelerinden de istifade ederek, dijital ortama aktarılan bir çok kaynaktan yapılacak ravilere dair istatistiksel çalışmaların –ne kadar hadis naklettiği, eserlere göre bunun dağılımı, benzer rivayet tariklerinin tekrarlanma oranı, şeyhlerinin, öğrencilerinin tespiti vb.- yapılması da gerekmektedir. Bir ravinin genel profili çıkarıldıktan sonra onun müstakil rivayeti hakkında bir değerlendirmede bulunmak daha isabetli gözükmektedir.

İncelenen müstakil bir rivayete dair İslam literatüründeki geleneksel yaklaşımı görmenin en güzel ve en kolay yolu, ilgili rivayetin hadis şerhlerinde ve diğer literatürlerde nasıl ele alındığını ortaya koymaktır. Bu amaçla biz de hicri onuncu asra kadarki mevcut tüm kaynaklardan ilgili rivayetin nasıl işlendiğini göstermeye çalıştık.

Örnek rivayetimizi ele alan şarihlerin en azında 6 asır boyunca rivayete yönelik geniş çaplı bir yorumda bulunmamışlardır. Birkaç kelime açıklaması dışında, bu rivayetin ne ifade ettiği fazla dikkati çekmemiştir. Hicri 654 yılında meydana gelen

bir volkanik patlamayla hadisi özdeşleştiren alimler, bu tarihten itibaren gerek şerhlerde gerekse diğer literatürlerde rivayete geniş yer ayırmışlardır.

Kaynaklarda, *Sahihayn*'da yer alan örnek rivayetimizin sıhhati ve sübûtuna dair hiçbir menfi görüş yer almamaktadır. Yine kaynaklarda, bizim rivayeti işlediğimiz tarzda, tüm versiyonlarını bir araya getirme çabalarının olmadığı gibi, metin farklılıkları, rivayetin sebeb-i vurûdu gibi hususlara da hemen hemen hiç değinilmemiştir. Bu açıdan İslam literatüründeki tüm kaynaklar taranarak yapılacak bir tetkikin sonucunda rivayetlerin gerek metin gerekse isnad açısından bir araya getirilmesini öneren yeni yaklaşımlar, naklin sıhhatinin tespitinde ve anlaşılmasında oldukça önemlidir.

Rivayetin anlaşılması ve yorumlanmasında da hadis şerhlerinde ve diğer literatürlerde örnek rivayetimiz yorumlanırken Arap yarım adasının coğrafi özelliklerine, bu bölgenin volkanik yapısına dair, kaynaklarda hiçbir açıklamaya yer verilmemektedir. Bundan ötürü, rivayetlerin içeriğine göre gerek arkeolojik gerekse jeolojik yeni araştırmalardan istifade edilmesi kaçınılmazdır.

Örnek rivayetimize dair yaptığımız isnad ve metin çözümlemelerinden elde ettiğimiz sonuçlara gelince, geleneksel yaklaşım çerçevesinde özellikle S1 tarikli rivayetlerin sıhhat ve sübûtuna ciddi itirazların olmadığı görülmektedir. Ancak sadece *Sahihayn* tarikleri kapsamında rivayeti ele alan hadis şerhleri, Ma'mer'in bir Zuhrî kavli şeklindeki yer alan maktu habere atıfta bulunmamakta, Hadis Tenkidi Yöntemi açısından sorunlu gözükken bu rivayeti göz ardı etmektedir. Zuhrî kavlinin sonradan ref edilmiş olabileceği şeklindeki bir yaklaşımı dile getirmemektedir.

Batıda geliştirilen bazı metotlar ve kavramlar çerçevesinde örnek rivayetimize baktığımızda bir çok rivayet tarikinde İbn Şihâb ez-Zuhrî –çoğu Zuhrî'nin yer aldığı münferit hadis araştırmalarında sonuç hep böyledir- müşterek ravi olarak gözükmemektedir. Bu yaklaşıma göre rivayetin tarihlendirilmesi hicri ikinci asrın ilk çeyreğidir. Rivayetin yer aldığı ilk eser açısından yapılan bir tarihlendirme de ise bu hicri ikinci asrın ortalarıdır.

Metin merkezli bir tarihlendirmeye ise örnek rivayetimizin daha erken tarihli olabileceği gözükmemektedir. Hicaz bölgesinde gerek Hz. Peygamber öncesinde ve gerekse ondan sonraki birkaç yıl içinde ilgili rivayetimizdeki durumları çağrıştıracak volkanik patlamaların olduğuna dair bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Bu durum bazı şerhlerde de dile getirilmiştir. Bundan hareketle birçok metin formunu sunduğumuz rivayetlerin bazılarının, içeriği ve söyleniş biçimi net

olarak söylenemese de, Hz. Peygamber dönemine kadar götürülebilir niteliktedir. Hz. Peygamber'in gaybı bilemeyeceği gibi argümanlardan ve rivayetin epistemolojik değerinden ziyade, nasıl bir ortamda ne gibi tonda rivayetin söylenmiş olabileceğine dair spekülatif yorumlar yapılabilir. Hatta bu tür bir sakındırma üslûbunun Hz. Peygamber tarafından dillendirebileceği makul bir açıklama tarzı olarak savunulabilir.

Erken dönem rivayetlerin oluşumunda -nasıl ki siyasi ve itikadi çekişmeler bir şekilde rivayet malzemesine yansıtıldıysa- Hz. Peygamber'in yaşadığı bölgenin bazı coğrafi özelliklerinin, özellikle fiten içerikli bazı rivayetlerde yer aldığı da düşünülebilir. Bizim burada ortaya koymaya çalıştığımız incelediğimiz hadislerin uydurulup uydurulmadığından daha ziyade, rivayetlerin ortaya çıktığı sosyal, kültürel, coğrafi, ekonomik gibi bir çok nedenin rivayet geleneğindeki izlerini ve toplumsal yansımalarını takip etmektir.

Metin temelli tarihlendirme ile isnad temelli tarihlendirmenin tam olarak örtüşmediği rivayetlerde, metin merkezli tarihlendirme her zaman daha bilgilendirici ve ikna edici gözükmemektedir. Ancak farklı metinlere dair farklı isnad formlarının oluşması, en erken ve orijinal metni belirlemeye imkan sağlamasa da metnin çeşitli biçimlerinin hangi rivayet tarikine ait olabileceğine dair belirgin bir izlenimi ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan S1, S2, S3, S4, S5 metinlerinin muhtevalarındaki ve kelime seçimlerindeki bazı benzerlikleri bu şekilde yorumlayabiliriz.

Rivayetlerin metin çözümlemelerine gelince, yeni yaklaşımların bir rivayetin anlaşılmasında bazı açılımlar sunabileceği görülmektedir. Günümüzde rivayet çözümlemelerinde kullanılan kimi yaklaşımların, geleneksel yaklaşımda da izlerine rastlanmak mümkündür. Bu noktada yeni olanın bunların daha sistematik ve modern kavramlarla icra edilmesidir.

Hadis metinlerinin anlaşılması bağlamında kullanılan retorik analizi geleneksel İslam kültüründe farklı kavramlarla ifade edilmiş olsa da modern retorik analizlerindeki kimi yeni kavramlar ve yaklaşımlar hadis metinlerine uygulandığında, günümüz insanın anlam dünyasına ve diline daha yatkın söylemler geliştirilebilir.

Söylem analizi de metinlerin çözümlemesinde uygulanmaya çalışılan başka bir yaklaşımdır. Bu noktada metinlerin sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamlarının, diğer metinlerle olan ilişkilerinin (metinlerarasılık) ortaya konulması, bir rivayeti çözümlemede ele alınması gereken basamaklar olarak kullanılabilir. Söylem analizi bir rivayetin anlam dünyasını ve kültürel koşullarını inceleme konusu yaptığından, geçmişteki yapılan değerlendirmelere haksız yargılamaları önleyici bir yaklaşımı ön

plana çıkarmaktadır. Bugünün anlam dünyasını geçmişteki anlama biçimlerine dayatmamasından dolayı, özellikle önceki ulemânın hadisleri ele alış biçimlerini daha adil bir çerçevede değerlendirmeye imkan sağlamaktadır.

Rivayetlerin metinlerinin yeniden inşası bir çok münferit hadis araştırmalarında tatbik edilmeye çalışılsa da, hadis metinlerinin geçirdiği aşamalar ve mevcut kaynakların içinde bulunduğu durum çoğu zaman orijinal bir metnin ortaya konulmasını engellemektedir. İlk ve orijinal ortaya çıkarılmasına yönelik bu çabalar, hiç şüphesiz ele alınan rivayet grubuna göre farklı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Bizim örneğimizde ilk ve orijinal metni yeniden inşa etmek mümkün olamamıştır. Bir birinden farklı metin gruplarına sahip olan rivayetimizi rumuzladığımız ana rivayet gruplarına göre bir inşa daha kullanışlı gözükmemektedir.

Fiili metin, anlam inşası, metindeki tarih ve metnin tarihi gibi kavramlar rivayet çözümlemelerinde uygulanabilecek yaklaşımlar olarak görülmektedir. Metinlere yönelik modern filolojik yaklaşımlarda, rivayet çözümlemelerinde kullanılabilir. Topoi ve Schemata bu tür iki kavram olup, hadis metinlerinin dilsel yapısını görmek açısından önemli olabilir. Ancak bir rivayetin sıhhatini tespitite kullanışlı gibi gözükmemektedir.

Ayrıca rivayetler çözümlenirken, tarih, coğrafya, arkeoloji, jeoloji gibi bir çok disiplinden istifade edilmelidir. Örneğin, bizim rivayetimizde, Hicaz'ın volkanik haritası, volkanik dağların yerleri ve kısmen kaydedilmiş aktif dönemleri, volkanik bölgelerden çekilmiş günümüz resimleri çalışmanın sonuna ek halinde eklenmiştir.

Sonuç olarak, bir rivayetin sübutunu ve anlaşılmasına yönelik geçmişte ve günümüzde yapılan çalışmalar bir arada ele alınmalıdır. Geleneksel yaklaşımda değinilmeyen bir çok husus, günümüzde icra edilen yeni yaklaşımlarla geliştirilebilir. Gerek rivayetlerin sübutuna yönelik farklı tarihlendirme metotları gerekse rivayeti anlamada kullanılan bir çok yeni anlama düzeyleri, hadislerin günümüz dünyasına yeniden takdiminde faydalı olacaktır. Son zamanlarda bir çok araştırmada sıklıkla dillendirilen bir cümleyle ifade edecek olursak; Hadis, Müslümanların kendi tarihsel dönemleri için ihtiyaç duydukları her türlü alan için bir örnekleme sunuyordu. Acaba bugünün Müslüman toplumu hadisten ne beklemektedir?



## KAYNAKÇA

- 1- Abdulbâkî M.Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, Beyrut, 1409/1990.
- 2- Abdurrazzak, Ebubekir b. Hemmam, *el-Musannef*, I-XI, (thk: H.Azamî) el-Meclisu'l-İlmî, Beyrut, 1983.
- 3- \_\_\_\_\_ *Tefsîru'l-Kur'ân*, I-III, (thk: Mustafa M. Muhammed), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 1410/1990.
- 4- Ahmed İbn Hanbel, *el- Cami' fi'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, (thk. Muhammed Husam Baydûn), Muessetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, I-II, Beyrut, 1410/1990.
- 5- \_\_\_\_\_ *el-Musned*, I-IV, Çağrı yay., (ofset) İstanbul, 1982: Ahmed b. Hanbel, *Musned*, (thk:Şuayb Arnavûd), Beyrut, 1998.
- 6- \_\_\_\_\_ *Kitabu'l-İlel ve Marifetu'r-Ricâl*, I-II, (thk, T.Koçyiğit-İ.Cerrahoğlu), İstanbul, 1987.
- 7- Ahvezî, Huseyin b. Saîd , *ez-Zuhd*, Tahran, 1403/1983.
- 8- Alexander, Paul J. " Medieval Apocalypses as Historical Sources", *The American Historical Review*, 73(1968): 997-1018.
- 9- Ali b. el-Medînî, *İlelu'l-Hadîs ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, Haleb, 1400.
- 10- Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1415.
- 11- Ansarî Zafar İshak, "A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio", *Hamdard Islamicus*, VII/2, 1984, ss.51-61
- 12- Arslantaş,Nuh, *İslam Dünyasında Depremler ve Algılanma Biçimleri*, Gelenek yay. İstanbul, 2003.
- 13- Aydınli Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul, 1987.
- 14- Aynî Bedruddin *Umdetu'l-Kârî fî Şerhî Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 1348.
- 15- \_\_\_\_\_ *Ikdu'l-Cum'ân fî Târihi Ehli'z-Zamân*, Merkezu tahkîki't-turâs, Mısır, 1987/1407.

- 16- A'zamî, M. Muhammed, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (terc, Hulusi Yavuz), İstanbul, 1993.
- 17- \_\_\_\_\_ *İslam Fıkhi ve Sünnet: Oryantalist L. Schacht'a Eleştiri*, (trc: Mustafa Ertürk), İstanbul, 1996.
- 18- A'zimâbâdî, M. Şemsulhak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Davud*, I-XIV, (thk, A.Muhammed Osman) II.bsk., Medîne, ty.
- 19- Bağdâdî, el- Hatîb, *Tarihu Bağdâd*, Mektebetu'l-Hanci:Kahire, 1349/1931: tkr bas. Kahire:Mektebetu'l-Hanci ve Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.)
- 20- \_\_\_\_\_ *Takyîdu'l-İlm* , (thk, Yusuf el-Iş) II.bsk., Dâr-u İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974.
- 21- \_\_\_\_\_ *Rihle fi talebi'l-ilm*, (thk: Nureddin İtr), Beyrut, 1395/1975.
- 22- \_\_\_\_\_ *el-Kifâye fi ilmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- 23- Bashear, Suliman, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review.", JRAS, 3<sup>rd</sup> Series, 1 (1991): 173-207;
- 24- \_\_\_\_\_ "Muslim Apocalypses and the Hour: A Case Study in Traditional Re-interpretation." IOS 13,1993.
- 25- Batuk, Cengiz, *Tarihin Sonunu Beklemek*, İstanbul, 2003.
- 26- Bedir Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.
- 27- \_\_\_\_\_, Kitâbiyat ( kitapların tanıtıldığı bölüm) *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 9, 2003, ss.111-128.
- 28- Belhî, Ebu'l-Kâsım, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, (tahk: Ebû Amr el-Huseynî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/ 2000.
- 29- Berdîcî, *el- Esmâu'l-Mufrede*, Dimeşk, 1410.

- 30- Berg, Herbert , *Method and Theory in The Study of Islamic Origins*, ed.; Brill, 2003.
- 31- \_\_\_\_\_ *The Development of Exegesis in Early Islam*, Curzon, 2000.
- 32- Brown, Jonathan A.C. "How We Know Early Hadith Criticism and Why It's So Hard to Find", (yayına hazır çalışma) *Islamic Law and Society*, 2008.
- 33- \_\_\_\_\_ "Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Hadīth Scholars Approached the Backgrowth of *Isnāds* in the Genre of *ʿIlal al-Hadīth*", *Islamic Law and Society*, 14,1, 2007, s.1-41.
- 34- \_\_\_\_\_ *the Canonization of Al-Bukhārī and Muslim*, (Phd. diss.) Chicago, 2006.
- 35- Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge, 1996. (Terc: Sabri Kızılkaya, Salih Özer, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2002).
- 36- Buhārī, Muhammed b. İsmail, *et-Tarihu's-Sagîr*, (Heyderâbad: Matbaatu Daireti'l-Ma'rife el-Osmaniyye, ts) = *et-Tarihu's-Sagîr*, thk. Mahmud İbrâhim Zâyd, 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Meârif, 1406/1986.
- 37- \_\_\_\_\_ *\*el-Câmiu's-Sahîh*, I-VI. Dâru'l-İbn Kesîr, Beyrut, 1987.
- 38- \_\_\_\_\_ *el-Câmiu's-Sahîh*, I-IV, Çağrı yay., (ofset) İstanbul, 1981.
- 39- \_\_\_\_\_ *el-Câmiu's-Sahîh*, tek cild halinde, (tah.M.Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm), Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1995.
- 40- \_\_\_\_\_ *et-Tarihu'l-Evsat*, thk Muhammed İbrahim el-Leheydân, *Silsiletu Kutubi't-Tevâih ve't-Terâcim* 2, I-II cilt, Riyad: Daru's-Sumeyg, 1418/1998.
- 41- \_\_\_\_\_ *et-Tarihu'l-Kebîr*, 8 cüz halinde 4 cilt, Hayderabad: Matbaat

- Cemiyat Daireti Mearifi'l-Osmaniyye, 1358-62: 2. Baskı 1377/1958: Tekrar basım 8 cilt + indeks, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- 42- Buliet, Richard "The Age Structure of Medieval Islamic Education", *Studia Islamica*, LVII, 1983.
- 43- Canikli, İlyas, " Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki", basılmamış doktora tezi, Ankara, 2004.
- 44- Canlı, Mustafa "Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği", basılmamış doktora tezi, Kayseri, 1998.
- 45- Cook David " Muslim Apocalyptic and Jihâd." JSAI 20, 1996.
- 46- \_\_\_\_\_ "Hadîṭ, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature." OM XXI n.s. (LXXXII), 1, 2002: 31-53.
- 47- \_\_\_\_\_ "Moral Apocalyptic in Islam." SI 86, 1997: 37-69.
- 48- - \_\_\_\_\_ *Studies in Muslim Apocalyptic*, New Jersey, 2002.
- 49- Cook Michael, "Eschatology and Dating of the Traditions." Princeton Papers in *Near Eastern Studies* 1, 1992: 23-47.
- 50- \_\_\_\_\_ "An Early Islamic Apocalptic Chronicle" *JNES*, 52, 1993.
- 51- \_\_\_\_\_ "The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology." AQ 13, 1992: 3-23.
- 52- \_\_\_\_\_ "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", *Arabica*, XLIV, 1997, 437-530.
- 53- \_\_\_\_\_ *Early Muslim Dogma -A Source Critical Study*, Cambridge: CUP, 1981.
- 54- Cûzecânî, Ebû İshâk İbrahim b. Ya'kûb, *Ahvâlu'r-Rical*, (thk. Subhi es-Semarrâî), Muessetu'r-Risâle, Beyrut, 1985.

- 55- Çakan, İsmail Lütü, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul, 1989.
- 56- \_\_\_\_\_, *Hadis Usûlü*, 3.b., İstanbul, 1993.
- 57- \_\_\_\_\_ *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelefü'l-Hadîs İlmi)*, İstanbul, 1982
- 58- Çelebi, İlyas, *İtikâdî Açidan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, İstanbul,
- 59- Çelik, Ali "Nuaym b. Hammâd'ın hadisçiliği ve 'Kitâbu'l-Fiten'i Üzerine bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar*, C.2 S.6. Ankara, 2000.
- 60- Dâni, Ebû Âmir Osmân b. Sa'îd, *es-Suneni'l-Vâride fî'l-Fiten*, (thk:D. el-Mubârekfûrî), Dâru'l-Âsime, Riyad, 1416/1995.
- 61- Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Omer, *el-İlelu'l-Vâride fî'l-Hadîsi'n-Nebeviyye*, Dâru Tayyîbe, Riyâd, 1405/1985.
- 62- \_\_\_\_\_ *es-Sunen*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1386/1966.
- 63- Davudoğlu Ahmed, *Sahih-i Muslim Terceme ve Şerhi*, I-XI, İstanbul, 1977.
- 64- Dere Ali, *Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları, Eleştirel bir İnceleme*, (Basılmamış), Ankara, 1999.
- 65- \_\_\_\_\_, "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", (*İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*-Kutludoğum Sempozyumu, 2001), T.D.V.yay, 2003. ss. 639-653.
- 66- \_\_\_\_\_, *Hadis Tenkidi: Gelişimi ve Özellikleri*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay. İlitam, Ankara, 2006. s.400-440.
- 67- Dickinson Eerik Nael, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdim of Ibn Abi Hatim al-Razi*, Brill, 2001.
- 68- Diyârbekrî, Kâdî el-Huseyin b. Muhammed, *el-Hamîs fî Ahvâli Enfusi'l-Nefs*, Mısır, 1302.

- 69- Dumeydî, Gurmullah, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, (Terc: İ. Çelebi, A. Bebek, A. Yücel), İstanbul, 1997.
- 70- Duri, A.A. " al-Zuhrî: A study on the Beginnings of History Writing in Islam.", *BSOAS* 19, 1957, ss.1-12.
- 71- Ebû Bekr eş-Şeybânî, *el-Âhâd el-Mesânî*, Riyad, 1991.
- 72- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk:M.M.Abdulhamîd, Dâru'l-Fikr Beyrut, ts.
- 73- Ebu'l-Feth el-Ezdî, *Esmâ men yugrafu bi kunyethî*, Hindistan, 1410.
- 74- Ebu Musa'b ez-Zuhrî, *el-Muvattâ*, I-II. (Thk, Beşşar Avvâd Maruf- M.Mahmud Halil) II.bsk., Beyrut, 1993.
- 75- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsb(f)ehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, thk:M.A Hancî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1387/1967.
- 76- \_\_\_\_\_ *Târihu İsb(f)ehân*, thk:Husrev Hasan, Beyrut, 1990.
- 77- Ebû Şame el-Makdisi, *ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn*: tahkik Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevseri -- 2. bs. -- Beyrut : Dârü'l-Cil, 1974.
- 78- Ebû Zur'a ed-Dımeşkî, *Târihu Ebî Zur'a ed-Dımeşkî*, thk: el-Kavcenî, Şam, ts.
- 79- Eren, Mehmet, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, Konya, 2001.
- 80- Ertürk Mustafa, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, Ankara, 2005.
- 81- \_\_\_\_\_, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları-Makaleler-*, Ankara, 2001.
- 82- Erul, Bünyamin " Hicri II. Asırda Rivayet Üslûbu(I)- Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i ", AÜİFD, XLIII (2002) S.1.s.27-61.
- 83- \_\_\_\_\_ "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (II) II. Dirayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i, A.Ü.İ.F. Dergisi, c: XLIII. sayı: 2, s. 57-90.

- 84- Fahd A. Alhomoudi, "On the Common-Link Theory", Ph.D, McGill Univ. Montreal, Canada, 2006.
- 85- Fairclough, Norman *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, Routledge; 1. edition, 2003/
- 86- Ferâhidî Halil b.Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Beyrut, 1988.
- 87- Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, vol. 2. Translated and edited by S.M. Stern as: *Muslims Studies*, Vol. 2, London, 1971.
- 88- Görke, Andreas "Reconstructing the Earliest sira Texts: The Hiğra in the Corpus of Urva b. al-Zubayr, Der Islam, 82.
- 89- \_\_\_\_\_ "Eschatology, History, and The Common Link: A Study in Methodology", Method and Theory in the Study of Islamic Origins (ed. Herbert Berg), Brill, 2003.
- 90- \_\_\_\_\_ "The Historical Tradition about al-Hudaybiya – A Study of ‘Urwa b. Zubayr’s Account.” in The Biography of Muhammad. ed. H. Motzki, (Leiden:E.J.Brill, 2000), pp.256-258.
- 91- Görmez Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997.
- 92- \_\_\_\_\_ "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", İslamiyat, III, (2000), sayı 1, ss. 11-31.
- 93- Günther, Sebastian, "Source Criticism and Isnâd Analysis in Classical Arabic Literature," in: History and Historiography in Early Islamic Times [Studies in Late Antiquity and Early Islam, IX], ed. Lawrence Conrad, Princeton, Darwin Pres, 1997.
- 94- \_\_\_\_\_, "Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework – Towards a New Understanding of *Hadîth*.” in *Story-Telling in*

- the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. ed. S. Leder. Wiesbaden: Harrossowitz, 1998, pp. 433-471.
- 95- \_\_\_\_\_, "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilation: The Issue of Categories and Methodologies", *British Journal of Middle Eastern Studies*, May 2005, 35(1), s.75-98.
- 96- Hallaq Wael, "The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo Problem", *Studia Islamica*, Paris, 1999, 75-90: Türkçe tercümesi: Hansu, Hüseyin, "Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay bir Problem", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, C.V.S.9, 2006. 137-151.
- 97- Halperin, David H. "The Ibn Sayyâd Traditions and the Legend of *al-Dajjâl*." *JAOS* 96ii (1976): 213-225.
- 98- Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitâbiyat, Ankara, 2004.
- 99- Hatiboğlu İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul, 2004.
- 100- Hattâbî Ebû Suleymân, *A'lâmu'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Muhammed b. Sa'd es-Sa'ûdî, Mekke, 1409/1988.
- 101- Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan yay, İstanbul, 2006.
- 102- Horovitz Joseph, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, No. 11, Editör: Lawrence Conrad, Darwin Press, 2002.), terc: R. Altınay, R. Özmen, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2002.
- 103- Humphreys R. Stephen, *İslam Tarihi Metodolojisi –Bir Sosyal Tarih Uygulaması-*, (İngilizceden Terc: M. Bedir, F. Aydın) Litera Yay. İstanbul, 2004.
- 104- İbn Abdilberr, *el-İstûâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Beyrut, 1995.
- 105- İbn Adıyy, el-Curcânî, *el-Kâmil fî Duâfâi'r-Ricâl*, thk: Y.M. Gazâvî,



- Beyrut:Dâru'l-Fikr, 1409/1988.
- 106- İbn Âsâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, (thk:U.el-Amravî), Beyrût:Dâru'l-Fikr, 1415/1995-1419/1998.
- 107- İbn Aziyy el-Mâlikî, *Âridâtu'l-Ahvezî*, (tah: Sıdkî Cemil el-Attâr) Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1415/1995.
- 108- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî li-İbn Battâl*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2000.
- 109- İbn Cemâa, Muhammed b. İbrahim, *el-Menhelu'r-Revî*, Dâru'l-Fikr: Dimeşk, 1406/1985.
- 110- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Kitabu'z-Zuafa ve'l-Metrûkîn*, I-III, (thk, Ebu'l-Fida Abdullah Kadı) I.bsk., Beyrut, 1986.
- 111- \_\_\_\_\_ *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Beyrut,1358.
- 112- \_\_\_\_\_ *Telkîhu Fuhûmi Ehli'l-Eseri fî Uyûni't-Tarîh ve's-Siyer*, Riyad, 1997.
- 113- \_\_\_\_\_ *Garîbu'l-Hadîs*, Beyrut, 1995.
- 114- İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Mukaddime + 8 cüz halinde 4 cilt Haydarâbâd: Cemiyetu Dâireti'l-Osmaniyye, 1360; tekrar bas. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- 115- \_\_\_\_\_ *İlelu'l-Hadîs*, I-II, Kahire, 1343.
- 116- İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef fî'l-Hadîs ve'l-Âsâr*, thk:K.Y.el-Hût Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1409.
- 117- İbn Hacer el-Kastallânî Şihabuddîn Ahmed, *Lisânu'l-Mîzân*, Hayderabad: Meclisu Dairati'l- Meârif, 1329-31.
- 118- \_\_\_\_\_ *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, II.bsk.,

Beyrut, 1402.

- 119- \_\_\_\_\_ *Tehzibu't-Tehzîb*, I-XII., I.bsk., Haydarâbad, 1325; (yeni baskı; thk: Halil Me'mûn Şîhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1417/1996- 6 cilt).
- 120- İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed, *Kitabu'l-Mecrûhîn*, I-III, (thk, Mahmud İbrahim Zâyed) I.bsk., Haleb, 1396.
- 121- \_\_\_\_\_ *Kitâbu's-Sikât*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1975.
- 122- \_\_\_\_\_ *Sahihu İbni Hıbbân bi Tertîbi İbn Balbân*, thk: Şuayb el-Arnâvûd, 18 cilt, 3.bsm. (Beyrut:Müessetu'r-Risale, 1414/1993.
- 123- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I-IV., (thk, M.es-Seka vd.) II.bsk., Halebî, 1955.
- 124- İbn Hubeyra Şerefuddîn el-Vezîr, *el-İfsâh an meânî'i's-sihâh*, tah:Dr. Fuâd Abdulmun'im Ahmed, Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1419/1998.
- 125- İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, thk:M. Hamidullah, ts.
- 126- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut, 1982: *Büyük İslam Tarihi*, (terc: Mehmet Keskin), Çağrı yay. İstanbul, 1988.
- 127- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maârif*, (thk, Servet Ukkâşe) IV.bsk., Daru'l-Maârif, 1981.
- 128- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *es-Sunen*, I-II., (thk, M. F.Abdülbaki), Çağrı y., (ofset) İstanbul, 1981.
- 129- İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî Ref'il-İrtiyâb anî'l-Mu'telif ve'l-Muhtelif mine'l-Esmâ ve'l-Kunâ*, I-V, Beyrut, 1411.
- 130- İbn Manzûr Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut, ts.
- 131- \_\_\_\_\_ *Muhtasarü Târihi Dimeşk li İbn Asâkir*, thk: R. en-Nahhâs, Dimeşk, 1411/1990.
- 132- İbn Sa'd, Muhammed, *Kitabu't-Tabakât el-Kebîr*, I-VIII, Beyrut, ts.

- 133- \_\_\_\_\_ *el-Kısmu'l-Mutemmim*, thk: Ziyad Muhammed Mansur, Medine, 1987.
- 134- İbn Salah, *Ulûmu'l-Hadîs*, (thk, Nureddin İtr) III.bsk., Dimeşk, 1984.
- 135- İbn Selâm Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-Hadîs*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1396.
- 136- İbn Şebbe Ebû Zeyd en-Numeyrî, *Târihu'l-Medineti'l-Munevvere*, thk:M.F.Şetût, Cidde, 1979.
- 137- İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Sahîh*, Dâru'l-Âsime: Riyad, 1414.
- 138- İbnu'l-Esîr Mecduddîn el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Beyrut, 1997.
- 139- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhay, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I-VIII, (thk, komisyon) Daru'l-Âfâk, Beyrut, ts.
- 140- İbnu'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, el-Matbaatu'l-Haydariyye, Necef, 1389/1976.
- 141- Judith Rosenhouse, "Personal Names in Hebrew and Arabic: Modern Trends Compared to the Past," *Journal of Semitic Studies*, 47/1, Spring 2002.
- 142- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition – Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadîth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- 143- \_\_\_\_\_ “(Re)appraisal of Some Technical Terms in *Hadîth* Science.” *ILS* 8iii (2001): 303-349.
- 144- \_\_\_\_\_ “Dyeing the Hair and Beard in Early Islam – A *Hadîth*-Analytical Study.” *Arabica* 33 (1986): 49-75. Repr. in his *Studies on the Origins*.
- 145- \_\_\_\_\_ “Nâfi‘, the *Mawlâ* of Ibn ‘Umar, and his Position in Muslim *Hadîth* Literature.” *Der Islam* 70ii (1993): 207-244. Rep. in his *Studies on the*

*Origins*

- 146- \_\_\_\_\_ "Some *Isnâd*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Hadîth* Literature." *AQ* 10 (1989): 343-383. Repr. in his *Studies on the Origins*.
- 147- \_\_\_\_\_ "Some New Ideas on the Development of *Sunna* as a Technical Term in Early Islam." *JSAI* 10 (1987): 97-118. Repr. in his *Studies on the Origins*.
- 148- \_\_\_\_\_, "Some Thoughts on Early Muslim Historiography", *Bibliotheca Orientalis*, 49, 1992, s.50-55.
- 149- \_\_\_\_\_ "The Date of Great Fitna", *Arabica*, 1973.
- 150- \_\_\_\_\_ *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, (çev: Salih Özer), Ankara 2002.
- 151- \_\_\_\_\_ *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadîth*. Aldershot: Variorum Collected Studies Series, 1996.
- 152- \_\_\_\_\_ *The Authenticity of the Tradition Literature*, Leiden, 1969.
- 153- Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâide Muslim*, Dâru'l-vefâ, Mısır, 1419/1998.
- 154- Kafri Livne, "Some Notes on the Muslim Apocalyptic Tradition." *QSA* 17 (1999): pp. 71-94.
- 155- Kamaruddin Amin, " Nasîruddîn al-Albânî on Muslim's Sahîh: A Critical Study of his Method", *Islamic Law and Society*, (2004), s.149-176.
- 156- Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, tahk. Şerafettin Yaltkaya ve Rifat Bilge, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941, 1943.
- 157- Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan yay, 1988.
- 158- Kettânî, Muhammed b. Ca'fe, *Hadis Literatürü*, (terc: Yusuf Özbek),

- İstanbul. 1994.
- 159- Khalidi, Tarif 'Mu'tezilete Historiography: Maqdisî's Kitâb al-Bad' wa'l-Ta'rîh', Journal of Near Eastern Studies, 35:1,1978.1-12.
- 160- Kırbaçoğlu M.Hayri, *Alternatif Hadis Metodoloji*, Kitâbiyât, Ankara, 2002.
- 161- \_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 1999.
- 162- \_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesinde Sünnet (Yeni bir Yaklaşım)*, Fecr yay. Ankara, 1993.
- 163- Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nâsih Mensûh*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay:12, İstanbul, 1985.
- 164- Koçyiğit Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara, 1987.
- 165- \_\_\_\_\_, *Hadis Istılahları*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1985.
- 166- \_\_\_\_\_, *Hadis Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1988.
- 167- Koren, Judith & Nevo, Yehuda D. "Methodological Approaches to Islamic Studies." *Der Islam* 68 (1991): 87-107.
- 168- Köktaş Yavuz, 'Kaderiye ve Mürcie ile ilgili hadislerin Değerlendirilmesi', *HTD*, C.1.S.2. 2003.
- 169- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, *et-Tezkira fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*, Dâru İhyau'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire, ts.
- 170- Lawrence, I.Conrad, "Abraha and Muhammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary *Topoi* in the Early Arabic Historical Tradition", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, v. 50, n.2(1987), 225-240.
- 171- Lecker Michael, "Biographical Notes on Ibn Shihab al-Zuhrî", Journal of Semitic Studies, XLI/I, 1996, 21-63.

- 172- Leder, Stefan, "The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing," in: Cameron, Averil and Conrad, Lawrence (Editors), *The Byzantine and Early Islamic Near East (Studies in Late Antiquity and Early Islam)*, The Darwin Press, Inc., Princeton, New Jersey, 1992, pp. 215-275.
- 173- \_\_\_\_\_, "Literary Use of *Khabar*: A Basic Form of Historical Writing," in *The Byzantine and Early Islamic Near East*, I, *Problems in the Literary Source Material*, ed. A. Cameron & L.I. Conrad (Late Antiquity and Early Islam, v. 1, Princeton, 1992), 277-315.
- 174- Librande, Leonard, "The Categories High and Low as Reflections on the *Rihlah* and *Kitâbah* in Islam." *Der Islam* 55 (1978): 267-280.
- 175- Linda A. Wood-Rolf O. Kroger, *Doing Discourse Analysis: Methods for Studying Action in Talk and Text*, Sage Publ. 2000.
- 176- Madelung W., "Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age" *Journal of Semitic Studies* 31(1986):141-185.
- 177- \_\_\_\_\_, " 'Abd Allah b. Zubayr and the Mahdî." *JNES* 40 (1981)
- 178- \_\_\_\_\_, "The Sufyânî between Tradition and History." *SI* 63 (1986)
- 179- Makdisi, George, "Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam," *Islamic Studies (Islamabad)*, 32 (1993): 371-396.
- 180- \_\_\_\_\_ " The Diary in Islamic Historiography: Some Notes, " *History and Theory* 125, (1986): 173-85.
- 181- Makrizî, Ebu'l-Abbâs, *es-Sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye: Beyrut, 1997/1418.
- 182- Meclisî, Allâme , *Bihâru'l-Envâr*, Daru'l-kutubi'l-İslâmî, Tahran, 1362.
- 183- Melchert, Chistopher, "Buhkâri and Early Hadith Criticism", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 1, Jan. - Mar., 2001, pp. 7-19.

- 184- Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Hüsniyatı basımevi, İstanbul, 1948.
- 185- Mitter, Ulrike. "Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law: A Hadîth Analysis." *Der Islam* 78i (2001): 35-72.
- 186- Mizzî Yusuf b. Abdirrahman, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (thk Beşşâr Avvâd Ma'ruf), c.XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1413/1992.
- 187- \_\_\_\_\_ *Tuhfetu'l-Eşrâf*, el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.
- 188- Mohammad Hassan Khalil, "On The authenticity of Hadiths: A Reassessment of the Schachtian Challenge in the Light of Recent Scholarship in English, *EJOS*, VIII(2005), no:7, 1-18.
- 189- Motzki Harald, "The Jurisprudence of İbn Shihâb az-Zuhrî: A Source-critical Study", (terc:Fatma Kızıl) "İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin Fıkhi", *HTD*, 2005, 129-168.
- 190- \_\_\_\_\_ "The Musannaf of Abd al-Razzaq al-San'ani as a Source of Authentic Ahadith of the First Century A.H.", *Journal of Near Eastern Studies*, 50, 1991.
- 191- \_\_\_\_\_ "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's Muwatta' and Legal Traditions." *JSAI* 22 (1998): 18-83.
- 192- \_\_\_\_\_ "Dating Muslim Traditions. A Survey." In *Traditions of Islam: Understanding the Hadîth*. Ed. Paul Hardy. London, 2002; Gözden geçirilmiş yeni baskısı için bkz. Harald Motzki, *Dating Muslim Traditions: A Survey*, Arabica, 2005.
- 193- \_\_\_\_\_ "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some Maghâzî Reports." in his *The Biography of Muhammad*, pp. 170-239.

- 194- \_\_\_\_\_ "The Author and His work in the Islamic Literature of the First Centuries: The Case of Abd al-Razzâq's Musannaf", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2003(28), 171-201.
- 195- \_\_\_\_\_ "The Collection of the Qur'ân - A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments." Der Islam 78i (2001): 1-34:Tercümesi, Selim Türcan, "Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeleri Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirm", Hitit Üniv. İ.F.Der. 2006/2 c.V.s.100, ss.131-163.
- 196- \_\_\_\_\_ *The Origins of Islamic Jurisprudence -Meccan Fiqh before the Classical Schools-*, (Almanca'dan İngilizce'ye çev: Marion H. Kantz), Brill, 2002.
- 197- Murphy Frederick, *Introduction to Apocalyptic Literature*, Nashville, 1996.
- 198- Muslim b. el-Haccâc, *el-Kunâ ve'l-Esmâ*, tahk. Abdurrahman Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, İhyâu't-Turâsî'l-İslâmî-8, I-II. Medine, 1404/1984.
- 199- \_\_\_\_\_ *et-Tabakât*, tahk. Ebû Ubeyde Meşhûr, I-II cilt. Daru'l-Hicre, Riyad 1411/1911.
- 200- \_\_\_\_\_ *Sahîhu Muslim*, Çağrı yy.(ofset), İstanbul, 1981.
- 201- Müftüoğlu Ömer, "Vahiy Sürecinde 'Saa'a(t) Kavramının Semantik Analizi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V(2005), S.1. s.185-209.
- 202- Nevevî, Muhyuddîn, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Muslim b. el-Haccâc*, thk: Halîl Me'mûn Şihâ, Daru'l-Fikr, Beyrût, 1997.
- 203- en-Neysabûrî, el-Hâkim, Ebu Abdullah *el- Medhal fî İlmi'l-Hadîs*, (thk ve nşr, James Robson) London, 1953.
- 204- \_\_\_\_\_, *el-Mustedrak ala's-Sahîhayn fî'l-Hadîs*, Dâiretu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd: 1334/1915-1342/1924.



- 205- \_\_\_\_\_, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, (thk:es-Seyyid Muazzam Huseyn), Mektebetu'l-Mutenebbî, Kahire, ts.
- 206- Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Pres,1993.
- 207- Noth, Albrecht, *The Early Arabic Historical Tradition: a Source-Critical Study*, (Almanca'dan terc: Michael Bonner) Princeton, N.J., Darwin Press, 1994.
- 208- Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, thk: M. eş-Şûrî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997; (thk: Eymen Muhammed Arefe), ts ; thk: Sumeyr Emîr ez-Zuheyri, Kâhire, 2001.
- 209- Omer b. Abdilazîz, *Musned*, thk: Muhammed Avvâme, Haleb, 1397.
- 210- Onat, Hasan, *Emevî Dönemi Şii Hareketleri*, TDV.yy.Ankara, 1993.
- 211- Oruçhan Osman, "Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık" (basılmamış doktora tezi) Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst. 2005.
- 212- Osman, Ghada. "Oral and Written Transmission: The Case of Ṭabarî and Ibn Sa d." *Arabica* 48 (2001): 66-80.
- 213- Özafşar, Mehmet Emin, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i"*A.Ü.İ.F.D.* s.XXXIX, 1999.(gözden geçirilmiş tekrar basım: Hadis Literatürü Araştırmaları, (Editörler: Salih Özer, Sabri Kızılkaya), Kitabiyât, Ankara, 2007, ss.45-117).
- 214- \_\_\_\_\_, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Ankara, 2005.
- 215- \_\_\_\_\_, *Hadisi Yeniden Düşünmek, Fıkıhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, II. Baskı, Ankara, 2000.
- 216- Özer Salih, "Hadislerin Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Retorik Analiz: Vadettikleri ve Sınırlılıkları", *Din Bilimleri Dergisi*, c. 6, sayı: 2, Nisan-

Mayıs-Haziran 2006.

- 217- \_\_\_\_\_, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek-* İbn Teymiyye Örneği. İstanbul, 2006.
- 218- \_\_\_\_\_, "Batıda Hadis Metinlerine Yönelik Edebi Tahlil Denemeleri", *Dini Araştırmalar*, S. 25, Mayıs-Ağustos 2006.
- 219- \_\_\_\_\_, "Söylem Çözümlemesi ve Rivayetlerin Anlaşılmasına Yönelik Katkıları", *İslami Araştırmalar*, c. 20, sayı: 1, 2007.
- 220- \_\_\_\_\_, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansın Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII(2008), S.1.
- 221- \_\_\_\_\_, *Endülüslü İbn Battâl ve Şerhî*, Ankara, 2007.
- 222- \_\_\_\_\_, *İsnad Analiz Yöntemleri*, derleyen ve çeviren:, Ankara Okulu Yayınları. 2002.
- 223- Özkan, Halit, " The Common Link and its Relation to the Medâr", *Islamic Law and Society*, 2004.
- 224- Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu yy. Ankara, 2005.
- 225- Paçacı Mehmet, "Hadiste Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslamiyat*, I, 1998.
- 226- Paul J. Alexcander, " Medieval Apocalypses as Historical Sources", *The American Historical Review*, 73(1968): 997-1018.
- 227- Polat Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan yay. İstanbul, 1997.
- 228- Powers, David Steven, "On Bequests in Early Islam." *JNES* 48iii (1989): 185-200; terc: Halit Özkan, HTD, 2004, c. II, S.1, s.105-125.
- 229- Râmahurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-râvî ve'l-Vâî*, (thk:M. Accâ el-

- Hatîb), Beyrut:Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- 230- Râvendî Kutbuddîn, *el-Harâic ve'l-Cerâih*, Publication of Imam Mahdi, Kum, 1409/1989.
- 231- Reenen, Daan von "The Bilderverbot, a new survey", *Der Islam* 67 (1990), 27-77.
- 232- Rippin, Andrew, "Literary Analysis of Qur'an, tafsir, and sira: The Methodologies of John Wansbrough", In *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: University of Arizona Press, 1985.
- 233- \_\_\_\_\_ "Al-Zuhrî, nashk al-Qur'ân and the Problem of Early tafsir Texts", *BSOAS* 47, 1984.
- 234- Rizwi, Faizer, "The Issue of Authenticity Regarding the Traditions of al-Wâqidî as Established in his *Kitâb al-Maghâzî*." *JNES* 58ii, 1999.
- 235- Rosenhouse, Judith "Personal Names in Hebrew and Arabic: Modern Trends Compared to the Past", *Journal of Semitic Studies*, 47/1, Spring 2002, 97-114.
- 236- Said. S. Said, Richard Stephenson, Wafiq Rada, "Records of Solar Eclipses in Arabic Chronicles", *Bulletin of School Oriental and African Studies*, v.52/1, (1989), 38-64.
- 237- Saunders, J.J. *A History of Medieval Islam*, London, 1965.
- 238- Schacht, Joseph, "A Revaluation of Islamic Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 49, 1949, 143-154.
- 239- \_\_\_\_\_, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- 240- Schimmel A. M. *Islamic Names*, Edinburg, 1989.
- 241- Schoeler, Gregor "Foundations for a new Biography of Muhammad " Method and Theory in The Study of Islamic Origins, ed: Herbert Berg, Brill, 2003.

- 242- \_\_\_\_\_, *The Oral and the Written in Early Islam*, (Almanca'dan trc:Uwe Vagelpohl; ed: James E. Montgomery), Routledge, 2006.
- 243- Seyhan Ahmed Emin, *Hadislerde Kıyamet Alametleri-Evâru'l-Âşikîn Örneğinde-*, Isparta, 2006.
- 244- Sezgin Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara,2000.
- 245- \_\_\_\_\_, *GAS*'in Hadis Literatürüne Giriş bölümü 53-84. (Çev. Ali Dere, Buhârî'nin Kaynakları, 23-50).
- 246- Sıbâî, Mustafa, *es-Sunne ve Mekânâtuhâ fi't-Teşrî'i'l-İslâmî*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1985
- 247- Speight, R. Marston ,“A Look at Variant Reaadings in the *Hadîth*.” *Der Islam* 77i (2000): 169-179.
- 248- \_\_\_\_\_, " Oral Traditions of the Prophet Muhammad: A Formulaic Approach", *Oral Tradition*. 4/1-2(1989), pp.27-37.
- 249- \_\_\_\_\_, "Rhetorical Argumentation in the Hadith Literature of Islam," *Semeia*, 64 (1993), The Rhetoric of Pronouncement, pp. 73-92.
- 250- \_\_\_\_\_, "The Will of Sa'd b. Abi Waqqas: The Growth of a Tradition," *Der Islam*, 50 (1973), 249-267.
- 251- \_\_\_\_\_, *The Musnad of al-Tayalisi, A Study of Islamic Hadith as Oral Literature*, vii, 200 leaves; 28 cm., UMI #71-11451. Thesis (1970 Ph. D.), Hartford Seminary Foundation.
- 252- Steven C. Judd, 'Competitive Hagiography in Biographies of Al-Awza'i and Sufyân al-Thawrî', *Journal of American Oriental Society*, v.122/1, 2003
- 253- Subhi es-Salih, *Ulûmu'l-Hadis*, (terc: Yaşar Kandemir, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, Ankara, DİB yay. 1988)
- 254- Suiçmez Yusuf, "Hadislerde Ref Problemi", basılmamış doktora tezi, Ankara,

- 2005.
- 255- Suyûtî Celâluddîn, *et-Teşvîh şerhu'l-Câmîi's-Sahîh*, Mektebetu'r-Ruşd: Riyad, 1998/1419.
- 256- \_\_\_\_\_ *Tedrîbu'r-Râvî*, Dâru'l-Me'mûn, Beyrut, 1990.
- 257- \_\_\_\_\_ *Târihu'l-Hulefâ*, Matbaatu's-Saâde: Mısır, 1371/1952.
- 258- \_\_\_\_\_ *el-Mazhar fî Ulûmi'l-Luga*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- 259- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (tah: A. Muhammed Şâkir, Kahire 1939/1358.
- 260- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Umm*, Dâru'l-Ma'rife , 2 baskı. Beyrut, 1393.
- 261- Şentürk, Recep, *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivayet Ağı (610-1505)*, (İngilizce'den çev: Mehmet Fatih Serenli), Gelenek yay. İstanbul, 2004
- 262- Şeybânî Muhammed, *el-Muvatta*, thk: Abdulvahhâb Abdullatif, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1984.
- 263- Taberânî Suleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (thk: A. El-Huseyn), Kahire, 1415.
- 264- \_\_\_\_\_ *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (thk: H. Es-Selefî) Musul: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- 265- \_\_\_\_\_ *el-Mu'cemu's-Sağîr*, (thk: M.Ş. Amrîr), Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985.
- 266- Tatlı, Bekir "Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslam Düşüncesindeki Yansımaları", (basılmamış doktora tezi, AÜSBE), Ankara, 2005.
- 267- TDV. *İslam Ansiklopedisi*, şuana kadar 33 cilt. İstanbul, 2007.
- 268- Tayâlisî Ebû Dâvud Suleymân b. Dâvud, *el-Musned*, Beyrut, ts.
- 269- Tekineş, Ayhan " Muhaddislere Göre Fitnelerden Kurtuluş Çareleri: Kitâbu'l-

- Fiten'ler Örneği", Sakarya Üniv. İ.F.D, 12/2005, s. 101-130.
- 270- Tokatly, Vardit. "The *A 'lâm al-Hadîth* of al-Khaţţâbî: A Commentary on al-Bukhârî's *Şahîh* or a Polemical Treatise?" *SI* 92 (2001): 53-91.
- 271- Tokpınar Mirza, 'Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum, hadisi üzerine bir inceleme', HTD, 2005, C.III, S.2.
- 272- Tourati, Hourani, *Ortaçağda İslam ve Seyahat -Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi-*, (terc:Ali Berktay), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.
- 273- Tûsî Şeyh, *Gaybetu's-Tûsî*, Ma'rif-i İslâmî Inst. Kum, İran,1411/1991.
- 274- Uçar Bülent, *Batı'daki Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (Harald Motzki), Derleme ve çeviri:, Hadisevi, İstanbul, 2006.
- 275- Uğur Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992.
- 276- \_\_\_\_\_, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara, 1996.
- 277- Umerî, Şihâbuddin Ahmed b. Yahya, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, el-Mecmeu's-Sakafî: Dubai, 1425/2004.
- 278- Ünal İsmail H., 'Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih, Yere Batırılacak Ordu., Rivayeti.' İslâmiyet(1998), C.I, S.2., s.39-51.
- 279- \_\_\_\_\_, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 1994.
- 280- Ünal, Yavuz, " Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutlu Doğum Sempozyumu, 2001.ss. 439-473.
- 281- \_\_\_\_\_, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu: Akla Uygunluk – Akla Aykırılık*, Etüt Yay., Samsun, 1999.
- 282- Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London, Oriental Series, 31, Oxford University Press, 1977.

- 283- \_\_\_\_\_, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, London, Oriental Series, 34, Oxford University Press, 1978.
- 284- Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân ve İbretu'l-Yekzân*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî: Kahire, 1977.
- 285- Yahya b. Ma'în, *Tarihu İbn Ma'în* (Osmân ed-Dârimî rivayeti), Dâru'l-Me'mûn, Dimeşk, 1400.
- 286- \_\_\_\_\_ *et-Tarih*, tahk. Abdullah Ahmed Hasan, Daru'l-Kalem, Beyrut: ts.
- 287- Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, ts.
- 288- Yücesoy Hayrettin, "The Seventh of The Abbasids and the Millennium: A Study of the Fourth Civil War an the Reign of al-Ma'mun, (193-218 AH/808-833CE)", *Basılmamış Doktora Tezi*, Chicago, 2002.
- 289- Zaman, İftikhar "The evolution of a hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijâl in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqa", (basılmamış doktora tezi), Chicago, 1991.
- 290- \_\_\_\_\_ "the Science of Rijâl as a Method in the Study of Hadiths", V/1., Journal of Islamic Studies, Jan, 1994.
- 291- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- 292- \_\_\_\_\_ *Siyeru A'lâmin'-Nubelâ*, thk:ş.Arnaût, Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1402/1982-1405/1985.
- 293- \_\_\_\_\_ *Tezkiratu'l-Huffâz*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956.
- 294- \_\_\_\_\_ *Târihu'l-İslam*, ( thk: Ömer Abdusselâm Tedmur), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî: Beyrut, 1999/1419.

- 295- Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, Mısır, ts.
- 296- Zerkeşî, Bedruddîn, *el-İcâbe li îrâdi mu'stedrekethu Aişe ala's-sahâbe*, Beyrut, 1970: terc: Bünyamin Erul, *Hz. Aişe'nin Sahabe'ye Yönelttiği Eleştiriler*, Ankara, 2000.



## EKLER

### EK -1-

#### S2 kanallı rivayetlerin isnad içeriği:

Sahabe ravisi olarak Ebû Zer kanalıyla gelen bu grup rivayetlerde bir önceki rivayet grubundaki gibi belirli bir tek raviden kollara ayrılmayıp çeşitli ravi halkalarında çeşitlenmektedir. Şekil-2-'ye bakıldığında bu durum rahatlıkla gözlenmektedir.

**S2<sub>1</sub>-S2<sub>3</sub>: Muaviye b. Amr→Zâide→el-A'meş→Amr→Abdullah b. el-Hâris→Hubeyb b. Cimâz→Ebû Zerr→Rasûlullah**

Sahabe ravisi **Ebû Zerr'e** çok kısaca değinmek gerekirse, bu künyesiyle meşhur olmasına karşın onun ismiyle ilgili oldukça çok alternatif mevcuttur. Belirtilen isimlerden en meşhuru Cundub b. Cunâde'dir.<sup>1343</sup> Onun için verilen ölüm tarihleri arasında hicri 24, 31, 32 'dir.<sup>1344</sup>

Ebû Zer'den rivayeti nakleden **Hubeyb(Habîb) b. Cimâz(Hımâz)**'ın kim olduğu konusuna gelince öncelikle isminin nasıl okunacağına –Habîb mi Hubeyb'mi- dikkat çekilmektedir. Arapça isimlerin okunuşuyla ilgili süregelen bir karışıklık mevcuttur.<sup>1345</sup> Hubeyb(Habîb) b. Cimâz(Hımâz) hakkında kaynaklarda fazla bir malumat mevcut değildir. İbn Sa'd onu ismindeki Hımâz veya Cimâz şeklindeki okunuşuna dair Hz. Ali'den yaptığı bir nakle yer verirken bu durumu göstermeye çalışır.<sup>1346</sup> Buhârî Habîb/Hubeyb b. Hammân şeklinde isimlendirir ve Ebû Zerr'den rivayette bulunduğuna dair ifadeler yer verir.<sup>1347</sup> İbn Ebî Hatim ise "Habîb b. Hımâz el-Esedî, Kufelidir. Ali ve Ebû Zer'den nakillerde bulunmuş, kendisinden de Simâk b.

<sup>1343</sup> İbn Sa'd, TK, IV, 219; İbn Abdillberr onun ismiyle ilgili alternatifleri sunarken Cundub b. Cunâde'nin doğru olması en muhtemel isim olduğuna işaret eder.bkz. *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, IV, 216.

<sup>1344</sup> İbn Abdillberr, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, IV, 218 ; Buhârî, Ebû Zerr için kesin bir ölüm tarihi belirtmeyip sadece Hz. Osman döneminde öldüğüne işaret eder. TK, II, 221; Ebû Zer'le ilgi derli toplu malumat için bkz. Zehebî, *Nubelâ*, II, 47-78.

<sup>1345</sup> İsmilerin okunuşuyla ilgili bir literatür dahi mevcuttur. Bunla ilgili kaynaklara bir örnek olması açısından bkz. İbn Mâkûlâ(ö.475 veya 487?), *el-İkmâl fî Ref'il-İrtiyâb ani'l-Mu'telif ve'l-Muhtelif mine'l-Esmâ ve'l-Kunâ*'sıdır. 5 cilt, Beyrut, 1411.

<sup>1346</sup> İbn Sa'd, TK, VI, 232.

<sup>1347</sup> Buhârî, TK, II, 315.

Harb ve Abdullah b. el-Hâris rivayette bulunmuştur. Babam böyle diyordu." şeklinde tanıtmaktadır.<sup>1348</sup> İbn Hıbbân bu bilgilere ilaveten onun künyesinin Ebû Kesîr olduğunu belirtir.<sup>1349</sup> Kaynaklar onun için ne bir doğum tarihi ne de ölüm tarihi zikreder.

Devamında senedde zikredilen ravi **Abdullah b. el-Hâris**'dir. Tabakat kitaplarında oldukça yaygın olarak geçen bir isimdir. Nitekim Buhârî'nin *TK*'sına bir göz attığımızda peş peşe 13 tane Abdullah b. el-Hâris isimli raviye rastlamaktayız.<sup>1350</sup> Bazı durumlarda bu tür isimlerin kimliklerini tespit etmek güçleşebilmektedir. Örneğin Ahmed b. Hanbel'e oğlu tarafından Abdullah b. el-Hâris isimli bir ravinin yer aldığı bir rivayet sorulduğunda Ahmed, bu Abdullah'ın hangi Abdullah b. el-Hâris olduğu konusunda herhangi bir bilgisi olmadığını beyan etmektedir.<sup>1351</sup> Yine isimlere dair karışıklığı giderici bir ifade olarak *ya'nî* kullanımının Abdullah b. el-Hâris söz konusu olduğunda da kullanıldığını görmekteyiz.<sup>1352</sup> Bizim ravimiz olan Abdullah b. el-Hâris b. Nevfel b. el-Hâris b. Abdilmuttalib'dir ve Ebû Sufyân'ın kızı olan Hind'in oğludur. Ona lakab olarak Bebbe denildiği kaynaklarda yer alır.<sup>1353</sup> Buhârî hadis işittiği ve ondan rivayette bulunan kimseler hakkında herhangi bir bilgiye yer vermez.<sup>1354</sup> İbn Hayyât onun künyesinin Ebû Muhammed olduğuna ve Ammân'da

<sup>1348</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, III, 98.

<sup>1349</sup> İbn Hıbbân, *Sikât*, IV, 139. Aslında İbn Hıbbân'ın ona kunye olarak İbn Kesîr ismini belirtmesine bir hatada neden olmuş olabilir. Buhârî'nin *TK*'sında geçen bir ifadede Abdullah b. el-Hâris'in kendisinden hadis rivayetinde bulunmuş kimseler sıralanırken Ebû Kesîr ve Habîb b. Cîmâz (Buhârî burada el-Hammân şeklinde kullanmamaktadır) bir ifade kullanmıştır. İbn Hıbbân'ın bunu o şekilde algılaması da muhtemeldir. Bkz. Buhârî, *TK*, V, 64; Ayrıca sahâbî veya tâbî olduğuna dair görüşler için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 17, 202.

<sup>1350</sup> Buhârî, *TK*, V, 63-67. İbn Ebî Hâtimde bu isimli ravi sayısı 16'dır. bkz. *Cerh*, V, 30-33.

<sup>1351</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 207: قلت لأبي في حديث قتادة عن عبد الله بن الحارث أن أبا حليمة قنت في النصف الآخر من رمضان من هذا عبد الله بن الحارث قال لا أدري من هذا عبد الله بن الحارث

<sup>1352</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, V, 30. Burada Ali b. el-Medînî, ya'nî İbn Nevfel ifadesini diğerlerinden ayırmak için kullandığına şahit olmaktayız.

<sup>1353</sup> İbn Sa'd, *TK*, V, 24; İbn Sa'd soyuyla ilgili oldukça geniş malumat sunmasına karşın Amman'da öldüğü ki burada yine tarih belirtmez; dışında herhangi bir bilgiye yer vermez. Lakabıyla ilgili bkz. Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, 291.

<sup>1354</sup> Buhârî, *TK*, V, 63. İbn Ebî Hâtim de onun için herhangi bir ölüm tarihi zikretmez. Bkz. *Cerh*, V, 30.

seksenlerden sonra öldüğüne dair kısa bir bilgi sunar.<sup>1355</sup> Onun rivayette bulunduğu kimseler arasında Ka'bu'l-Ahbâr'ın ismi de yer almaktadır. Ayrıca Zuhârî'nin ondan rivayetleri mevcuttur.<sup>1356</sup> İbn Hıbbân onun hicri 79 senesinde zehirlenerek öldürüldüğünü ve cenazesini kılan kimseye kadar malumatlar sunar.<sup>1357</sup> İbn Zübeyr ve Yezîd döneminde Müslüman toplumunda meydana gelen karışıklıklara yaşadığı dönem itibarıyla yakında şahit olduğu anlaşılmaktadır.

S2<sub>1</sub> kalıbında Abdullah b. el-Hâris'den rivayeti naklettiği belirtilen kimse **Amr b. Murre**'dir. İbn Sa'd onun künyesini sunmadan sadece Amr b. Murre el-Cemelî, Murad'dandır şeklinde oldukça kısa bir notu ve onun için zikredilen farklı iki ölüm tarihini belirtmekle yetinir.<sup>1358</sup> İbn Hayyât ise onun ismini oldukça uzun künyesiyle beraber verir.<sup>1359</sup> Buhârî onun ismini künyesiyle Ebû Abdullah el-Cuhenî, Kûfelidir şeklinde sunar. Buhârî TK'da alışılmadık bir şekilde Amr b. Murre'nin tercemesinde kişisel değerlendirmelere yer vermektedir. Örneğin, kimlerden işittiğine (*semia*) ve kimlerin ondan rivayette bulunduğu (*revâ anhu*) işaret ettikten sonra bizzat kendisinden murciî olduğuna dair bir nakle yer verir.<sup>1360</sup> Buhârî TK'sında onun ölüm tarihiyle ilgili hiçbir bilgiye yer vermezken TS'sinde Ebû Nuaym'dan yaptığı bir nakille ona dair ölüm tarihini hicri 110 olarak belirtir.<sup>1361</sup> Bu tarihlerin yanı sıra İbn Sa'd onunla ilgili verilen ölüm tarihlerine dair Sufyân es-Sevrî'den hicri 118 ve el-Fadl b. Dukeyn'den yaptığı bir alıntıyla hicri 116 senesini zikreder.<sup>1362</sup> Ondan sürekli

<sup>1355</sup> İbn Hayyât, *Tabakât*, 191.

<sup>1356</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, V, 30.

<sup>1357</sup> İbn Hıbbân, *Sikât*, V, 9; Ölüm tarihiyle ilgili olarak 83, 84 seneleri de zikredilmektedir. İbn Asâkir, *Muhtasaru TD*, 1655

**عبد الله بن الحارث** بن نوفل الهاشمي يروى عن بن عباس وميمونة روى عنه ابنه إسحاق وعبد الله ويزيد بن أبي زياد توفي سنة تسع وسبعين قتله السموم ودفن بالأبواء وصلى عليه سليمان بن عبد الملك وهو **عبد الله بن الحارث** بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب كنيته أبو محمد من فقهاء أهل المدينة وقد قيل إنه مات بعمان

<sup>1358</sup> İbn Sa'd, *TK*, VI, 315.

<sup>1359</sup> İbn Hayyât, *Tabakât*, 163.

<sup>1360</sup> Buhârî, *TK*, VI, 368.

<sup>1361</sup> Buhârî, *TS*, I, 278; Ebû Nuaym'dan yapılan bu nakil İbn Hayyât'da hicri 120 olarak zikredilmektedir (Tabakât, 163). Arapça tarih yazımına dair bu tür yanlış okumalar birçok vefat tarihinde gözükebilmektedir. Gerek müstensih gerekse tahkikçilerden bile kaynaklanabilecek bu hataları her eserde görmek mümkündür. Zehebî, Ebû Nuaym'ın (Ahmed b. Hanbel'le) onun için verdiği ölüm tarihini hicri 116 olarak belirtir. Bkz. *Nubelâ*, V, 199.

<sup>1362</sup> İbn Sa'd, *TK*, VI, 315.

nakillerde bulunan iki Kufeli muhaddis Şu'be ve el-A'meş onun önde gelen talebelerindendir ve ona dair anekdotlarda en sık adı geçen kimselerdir.<sup>1363</sup> Örneğin Muslimde yer alan 30 tane Amr b. Murre rivayetinin 22 tanesi Şu'be'den 4 tanesi el-A'meş'den diğer 4 rivayette farklı ravilerden, Buhârî'de yer alan 23 Amr b. Murre rivayetinin 19 tanesi Şu'be'den, 2 tanesi el-A'meş'dendir.

İlgili rivayetimizde Amr b. Murre'den rivayeti nakleden **el-A'meş**'tir. Erken dönem tabakat kitaplarında hakkında verilen malumata kısaca bakacak olursak, ismi Suleymân b. Mihrân, künyesi Ebû Muhammed el-Esedî'dir.<sup>1364</sup>

Hakkındaki cerh-ta'dil ifadelerinden en dikkat çekici olanı, Enes b. Mâlik'i görmüş olmasına karşı, ondan hadis işitmediği halde işitmişcesine nakillerde bulunduğundan yola çıkarak müdellis olduğu iddiasıdır.<sup>1365</sup>

Buhârî'nin eserinde çok nadir olarak sunduğu bilgi tarzlarından olan doğum tarihini, onun için hicri 60 olarak belirtir. Onun için zikrettiği ölüm tarihi Yahya b. Saîd el-Kattân'dan yaptığı nakle dayanarak, hicri 148'dir. Onla ilgili hiçbir anekdot zikretmeyen Buhârî, sadece onun sinirlendiğinde halîm birisi olduğuna işaret eder.<sup>1366</sup>

A'meş'den rivayeti nakleden **Zâide** ise; Ebû Salt, Zâide b. Kudâme'dir. Kufelidir. İbn Sa'd'ın talebesi Muaviye b. Amr el-Ezdî'den yaptığı nakille bildirdiğine göre hicri 161 senesinde Rumlarla yapılan bir savaş esnasında vefat etmiştir.<sup>1367</sup>

**Muâviye b. Amr** (b.Muhelleb) ise, Ebû Amr el-Ezdî künyelidir. Zâide başta olmak üzere Ebû İshâk el-Fezârî'den nakillerde bulunmuştur. Bağdatlıdır. Onun için zikredilen ölüm tarihi, hicri 214'dür.<sup>1368</sup>

**S2**, kanallı nakilde A'meş'den rivayeti nakleden Ebî'den kasıt; **Cerîr b. Hâzim**'dir. Künyesi Ebû Nadr el-Ezdî'dir ve Basralıdır. Buhârî'nin nakline göre hicri 170 senesinde vefat etmiştir.<sup>1369</sup>

<sup>1363</sup> Örnek için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VI, 257.

<sup>1364</sup> İbn Sa'd, *TK*, VI, 342; Buhari *TK*, IV, 37; İbn Hayyât, *Tabakât*, 164

<sup>1365</sup> İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 302. Zehebî, A'meş'im Enes'den yaptığı nakilleri değerlendirdiği bir bölümü onun tercemesini sunarken yer vermiştir. *Nubelâ*, VI, 239-241.

<sup>1366</sup> Buhari *TK*, IV, 37. İbn Sa'd'da ki bilgiler biraz daha değişiktir. Onun Hz. Huseyin'in şehit edildiği yılda hicri 60'da doğduğu veya 58'de doğduğuna dair bilgilere yer verir. Onun ölüm tarihiyle ilgili 147 senesinide çeşitli nakillerle belirtir. İbn Sa'd'da A'meş'le ilgili yer alan malumatlar daha fazladır. Bkz. İbn Sa'd, *TK*, VI, 342-343.

<sup>1367</sup> İbn Sa'd, *TK*, VI, 378. Hakkında daha fazla malumat için bkz. Buhârî, *TK*, III, 432; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 613; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 339-340.

<sup>1368</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VIII, 386.

Ondan rivayeti nakleden oğlu **Vehb b. Cerîr**'dir. Ebu'l-Abbâs el-Ezdî künyesidir. İbn Sa'd'ın nakline göre h. 203 senesinde Basra'da vefat etmiştir.<sup>1370</sup>

**S2<sub>8</sub>** 'de Zâide'den haberi nakleden Ebû Usâme, büyük ihtimal Hammâd b. Usâme el-Kûfî'dir. Onun için zikredilen ölüm tarihi hicri 201'dir.<sup>1371</sup>

Ebû Usâme'nin rivayetini aktaran talebesi el-Hasen b. Ali b. Muhammed el-Hulvânî'dir. Hicri 242 senesinde vefat etmiştir.<sup>1372</sup>

---

<sup>1369</sup> Buhârî, *TK*, II, 213.

<sup>1370</sup> İbn Sa'd, *TK*, VII, 298; Zehebî, İbn Sa'd'ın verdiği ölüm tarihini h.206 olarak zikreder ki muhtemel tahkiklerden kaynaklanan bir sorun da olabilir. *Nubelâ*, IX, 444. Buhârî de h.206 senesini zikreder, *TK*, VIII, 169.

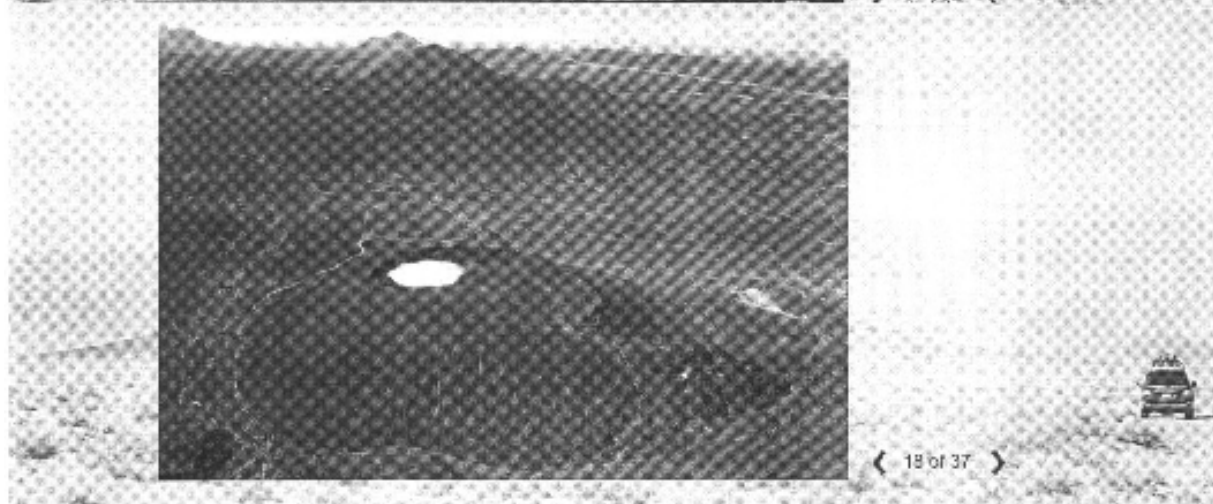
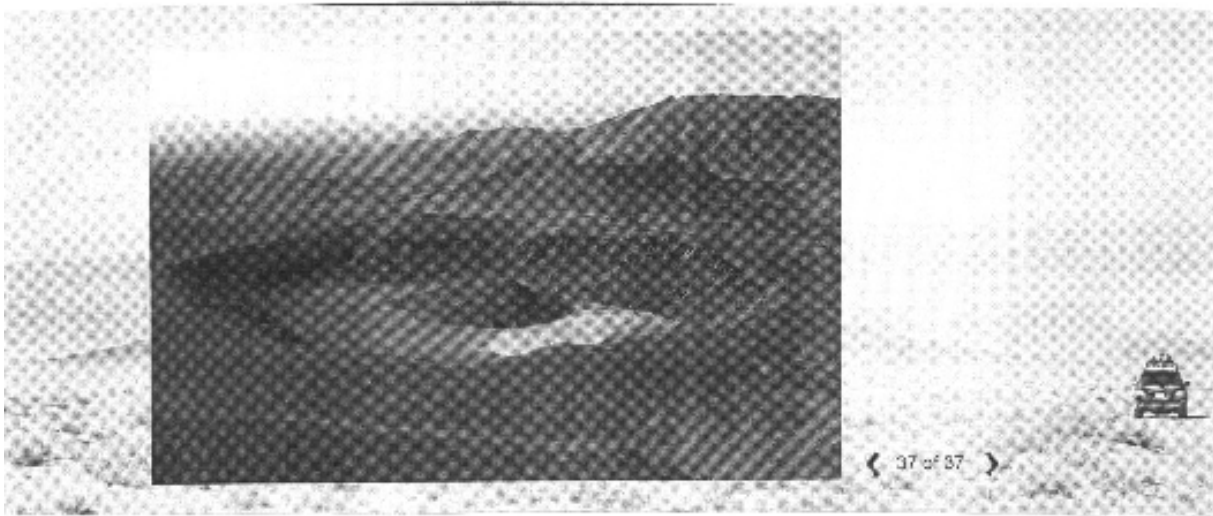
<sup>1371</sup> Buhârî, *TK*, III, 28; İbn Hıbbân, *Sikât*, VI, 222; Daha fazla bilgi için bkz. Zehebî, *Nubelâ*, IX, 277-279.

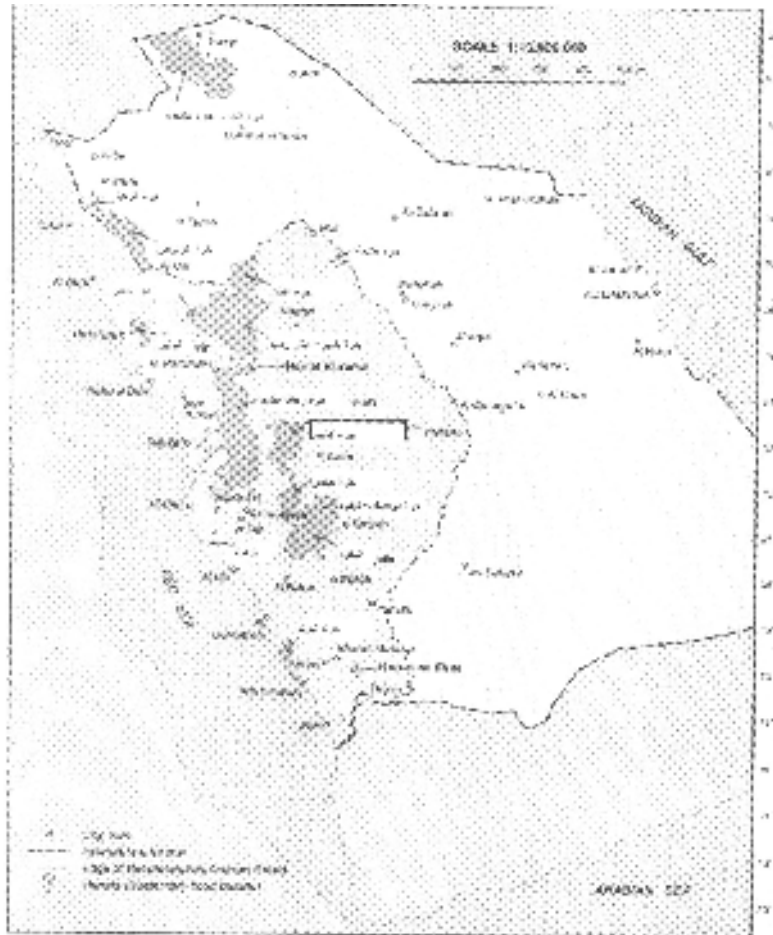
<sup>1372</sup> Buhârî, *TS*'de onu h.242 senesinde ölenler arasında yer vermektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Zehebî, *Nubelâ*, XI, 398-400.

## MEDİNE CİVARINDAKİ VOLKANİK PATLAMLARA DAİR FOTOĞRAFLAR

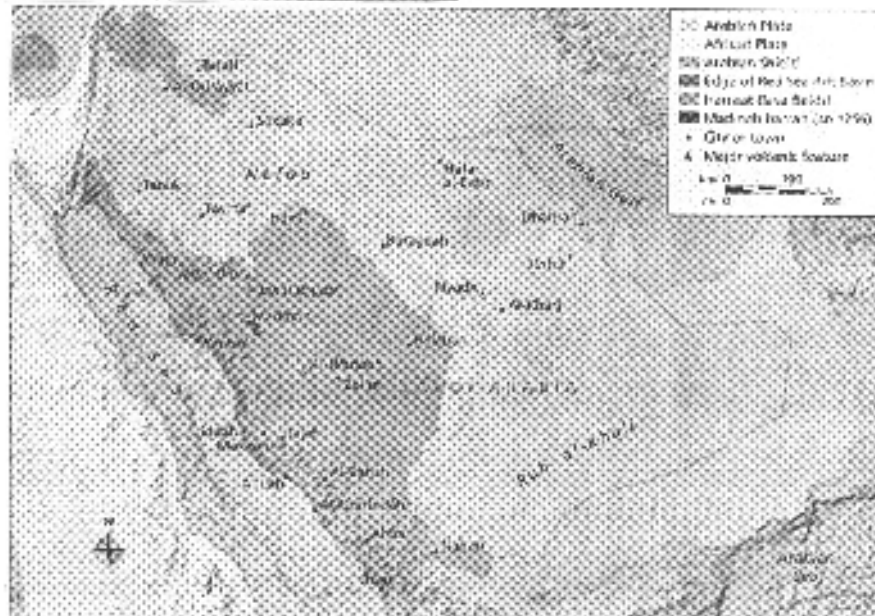


\*Fotografklar Saudia Arameo Dergisinin March/April 2006 sayısında Volcani Arabia adlı özel bölümünden alınmıştır.





ARAP  
YARIMADASIN'  
DAKI  
VOLKANİK  
BÖLGELERİ  
GÖSTEREN  
HARİTALAR



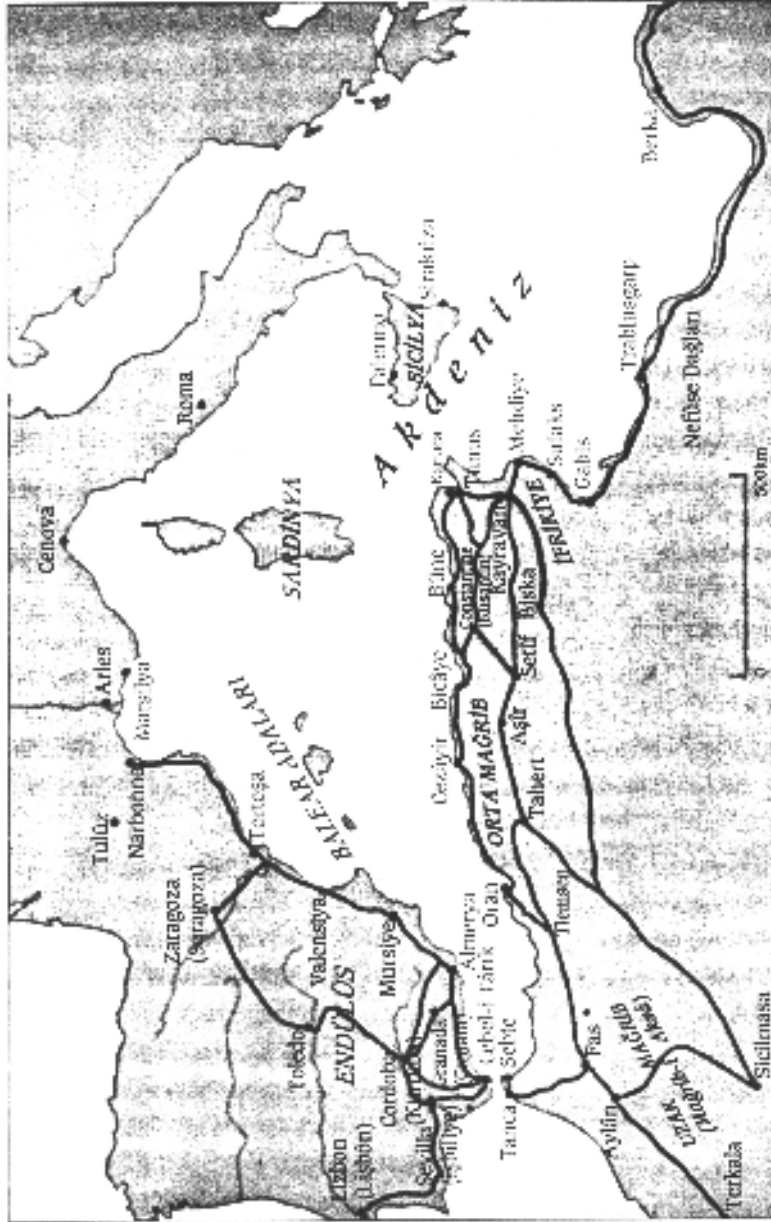


# ARAP YARIMADASINDAKİ AKTİF VE PASİF VOLKANLARIN LİSTESİ

| Name                       | Elevation<br>meters / feet | Location<br>Coordinates | Last eruption |
|----------------------------|----------------------------|-------------------------|---------------|
| <u>Al Harrah</u>           | 1100 3609                  | 31.08° N 38.42° E       | -             |
| <u>Harrat al Birk</u>      | 381 1250                   | 18.37° N 41.63° E       | -             |
| <u>Harrat ar Rahah</u>     | 1660 6298                  | 27.80° N 36.17° E       | -             |
| <u>Harrat Hattayn</u>      | 1625 5331                  | 26.58° N 40.20° E       | Holocene      |
| <u>Harrat Khaybar</u>      | 2093 6867                  | 25.00° N 39.92° E       | 650           |
| <u>Harrat Kishb</u>        | 1475 4839                  | 22.80° N 41.38° E       | Holocene      |
| <u>Harrat Lunayyir</u>     | 1370 4495                  | 25.17° N 37.75° E       | 1000          |
| <u>Harrat Rahat</u>        | 1,744 5722                 | 23.5° N 39.47° E        | 1256          |
| <u>Harrat Uwayrid</u>      | 1900 6299                  | 27.08° N 37.25° E       | 640           |
| <u>Jabal Yar</u>           | 305 1001                   | 17.05° N 42.83° E       | 1810          |
| <u>Harrat Hutaymah</u>     | -                          | -                       | -             |
| <u>Al Hutaymah</u>         | -                          | -                       | -             |
| <u>Harrat ad Dakhana</u>   | -                          | -                       | -             |
| <u>Harrat ad Dehama</u>    | -                          | -                       | -             |
| <u>Harrat al Didad'h</u>   | -                          | -                       | -             |
| <u>Jabal al Misharikah</u> | -                          | -                       | -             |
| <u>Jabal Awarad</u>        | -                          | -                       | -             |
| <u>Jabal Difiann</u>       | -                          | -                       | -             |
| <u>Jabal Duwayrah</u>      | -                          | -                       | -             |
| <u>Jabal Halar Uaynah</u>  | -                          | -                       | -             |
| <u>Jabal Salma</u>         | -                          | -                       | -             |
| <u>Sarrat as Safra</u>     | -                          | -                       | -             |
| <u>Shammah cone</u>        | -                          | -                       | -             |
| <u>Tubab</u>               | -                          | -                       | -             |

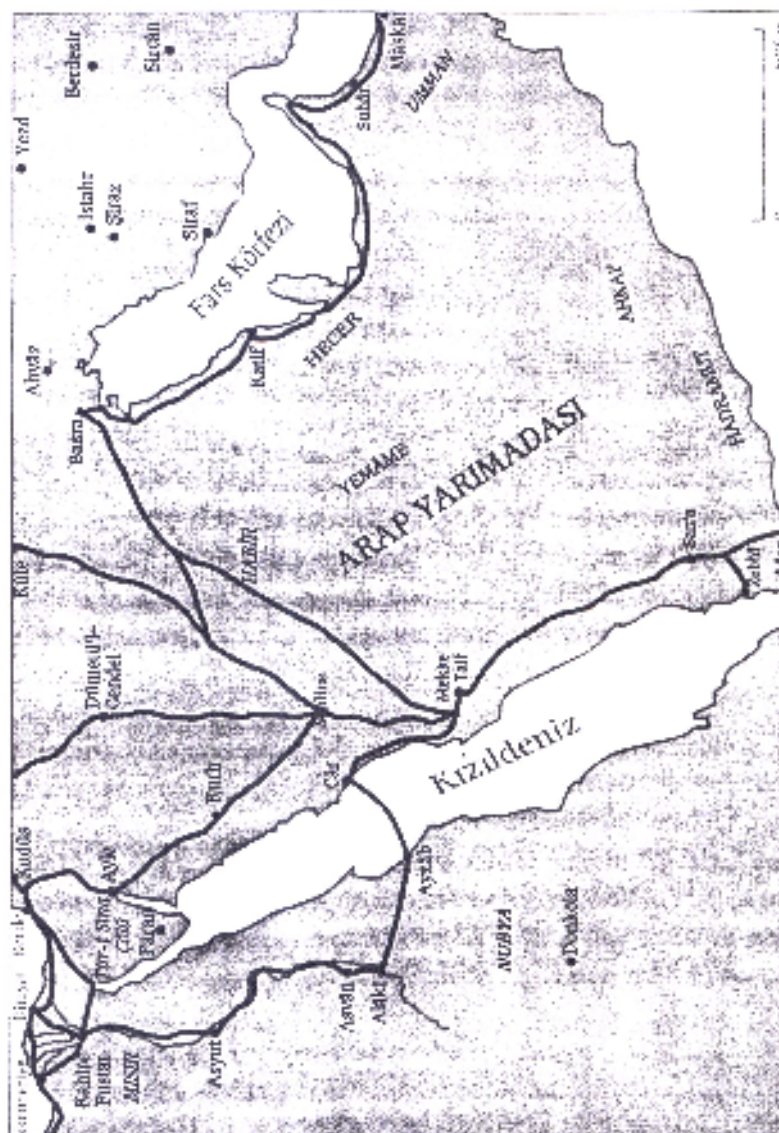
Siebert L, Simkin T (2002-). **Volcanoes of the World: an Illustrated Catalog of Holocene Volcanoes and their Eruptions**. Smithsonian Institution, Global Volcanism Program Digital Information Series, GVP-3, (<http://www.volcano.si.edu/world/>).

X yüzyılda sayıhar güzergâhı (1)

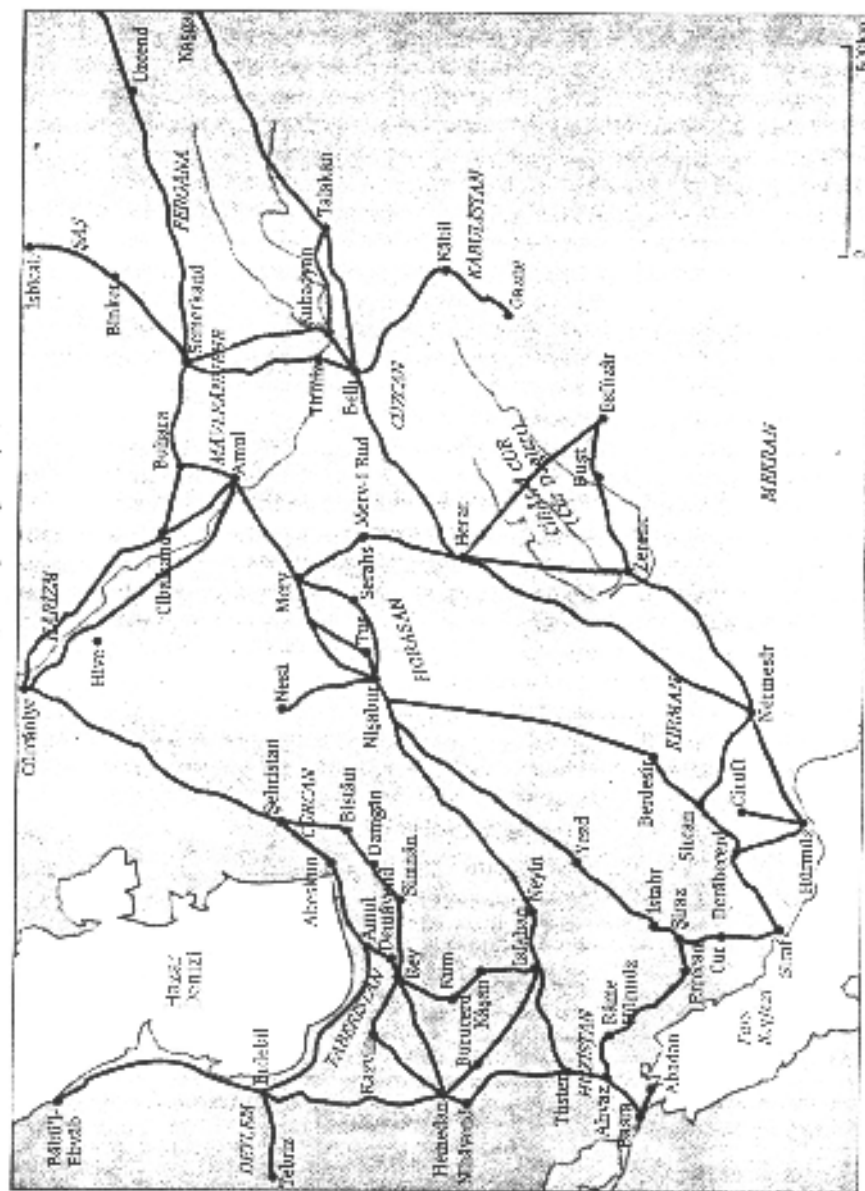




X yüzyılda Araplar'ın gidiş yönü (11)



X yuzayda savahat qizil qan (qo)



## ÖZET

**Kızılkaya, Sabri, İsnad ve Metin Çözümlemeleri Bağlamında Geleneksel ve Yeni Yaklaşımlar, Doktora Tezi, Danışman: Prof.Dr. Ali Dere, 455 sayfa.**

Bu tez, hadislerin otantikliğini tespit ve onların anlaşılmasında ve yorumlanmasında İslam literatüründe yer alan geleneksel yaklaşımla, günümüzde Batı'da geliştirilen yeni yaklaşımları ele almaktadır. Geleneksel yaklaşımın sınırları ve yeni yaklaşımların katkıları tez boyunca çeşitli boyutlarıyla geliştirilmeye çalışılmıştır.

Hazırlamış olduğumuz doktora tezi, giriş ve sonuç bölümleri hariç 3 ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Rivayetlerin isnadlarında yer alan ravi simlerine dair sorunlar ele alınmıştır. Ayrıca bu bağlamda bir örnekleme olması açısından Zuhri'nin öğrencilerinin hocalarını isimlendirme biçimleri ele alınmıştır. Bu şekilde erken dönem hadis yazım geleneğinin otantikliğine dair bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

İkinci bölümde örnek bir rivayet incelemesi yapılmıştır. Bu bölümde örnek rivayetin metnin ve isnadına yönelik veri oluşturulmuştur. Tüm İslami literatürdeki kaynaklar titizlikle taranmıştır. Ayrıca rivayetin yorumuna dair klasik literatürdeki tüm malumatlar sunulmuştur.

Üçüncü bölümde rivayetlerin tarihlendirilmesine ve anlaşılmasına yönelik batıda geliştirilen metodlar ve yaklaşımlar ele alınmıştır. Yine bu bölümde bir önceki bölümde ele aldığımız rivayetin analiz detaylı bir şekilde yapılmıştır. İsnad ve metin analizi yapılan örnek rivayetimiz tarihi, jeolojik verilerle karşılaştırılarak tartışılmış, geçici bazı sonuçlar elde edilmiştir.

Sonuç bölümünde elde ettiğimiz sonuçlar değerlendirilmiş, ele aldığımız rivayetin tarihsel geçerliliği tartışılmıştır.

## ABSTRACT

Kızılkaya, Sabri, Traditional and New Approaches in The Context of Matn and Isnad Analysis, Ph. Dissertation , Advisor: Prof. Dr. Ali Dere, pp.455.

This dissertation compares and contrast traditional and contemporary approaches in the Islamic literature in determining the authenticity of ahadith and their understanding and interpretation. We discuss in this work the limits of the traditional approaches and the contributions of new ones in various dimensions.

This Phd thesis that we prepared consists of 3 main chapters, excluding the introduction and conclusion sections. In the first chapter, the problems that stem from the dictation of the ravi names in the context of Classical Hadith Methodology are tackled. Also, as an example in the same context, how Zuhri's students named their teacher is analyzed. This way, some allusions about the authenticity of the early Hadith Literacy Tradition are tried to set forth.

In the second chapter, a report (*rivayah*) examination is done as an example. In this examination, data about the report's text and isnad are collected and all sources in the Islamic Literature are troughly scanned. All the data in the classical literature about the interpretation of the report are presented.

In the third chapter, the methods and approaches that are used in the Western countries to understand and date *the rivayah* are studied. A through and detailed analysis of the *rivayah* that is examined in the second chapter is also done in this chapter.

In the conclusion, the historical validity of the example *rivayah* is discussed, and the outcome of the analyses that are done in the previous chapters is evaluated.