



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadıth and Sira Studies

Cilt/Volume: V | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2019

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadıth and Sıra Studies

ISSN: 2149-9071

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneęi Adına Kurumsal Sahibi
Publisher

Havva Mehveř Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editor in Chef

Fatma Kızıl

Yalova Üniversitesi

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief

Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Av. Emine Doęan

Editöryal Sekreteryar
Editorial Secretary

Yunus Aktı

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya

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

İletişim / Contact

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

Danıřma Kurulu | Advisory Board

Cemal Aęırman

Cumhuriyet Üniversitesi

Ali Akyüz

Marmara Üniversitesi

Tayfun Amman

Sakarya Üniversitesi

M. Fatih Andi

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Adem Apak

Uludağ Üniversitesi

Emin Aşıkkutlu

Trabzon Üniversitesi

Seyit Avcı

Selçuk Üniversitesi

Jonathan Brown

Georgetown University

Mete Çamdereli

İstanbul Ticaret Üniversitesi

Garrett Davidson

College of Charleston

Adnan Demircan

İstanbul Üniversitesi

Yasin Dutton

University of Cape Town

Mustafa Ertürk

İstanbul Üniversitesi

Bünyamin Erul

Ankara Üniversitesi

Tahsin Görgün

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Sohail Hanif

Cambridge Muslim College

İbrahim Hatiboęlu

Uludağ Üniversitesi

Yusuf Ziya Keskin

Kocaeli Üniversitesi

Pavel Pavlovitch

Sofia University

Salahattin Polat

Erciyes Üniversitesi

Ruggero Vimercati Sanseverino

Eberhard Karls Universität Tübingen

Mirza Tokpınar

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İsmail Hakkı Ünal

Ankara Üniversitesi

Yavuz Ünal

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Hadis ve Siyer Araştırmaları Index Islamicus'ta taranmaktadır.

© Meridyen Derneęi / Meridyen Association

2019

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

Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

Makaleler | *Articles*

Risâlet Öncesi ve Sonrası Hz. Muhammed'in Hayatında Himaye Kavramının Sorun Çözücü İzdüşümleri	
<i>Halit Çil</i>	283
Mehdîlik Hadislerinin Hadis Rivâyet Coğrafyası Açısından İncelenmesi	
<i>Hüseyin Akgün</i>	311
Bir Âlimin Kendi Dilinden Eğitim Hayatı: Şemsüddîn İbn Tolun ed-Dîmaşkî (880-953/1473-1546)	
<i>Abdurrahman Kurt & Rabia Kurt</i>	333
İmam Efendi'nin <i>Sohbetnâme</i> Adlı Eserinde Hadis ve Sünnetle İlgili Ele Alınan Bazı Konular İle Hadis Kullanım ve Yorum Örnekleri	
<i>Mustafa Taş</i>	355

Değerlendirme Yazıları | *Review Essays*

The <i>Jāmi'</i> of Ma'mar b. Rāshid: One of the Earliest Ḥadīth Anthologies -A Source Critical Study-	
<i>Mohammad Saeed Mitwally Alrahawan</i>	379

Vefeyât | *Obituaries*

Harald Motzki (1948-2019)	
<i>Kees Versteegh</i>	397

Kitap Değerlendirmeleri | *Book Reviews*

Tedlîsu's-şuyûh ve 'alâkatuhû bi'l-cehâle:	
Dirâse istilâhiyye mukârene - Abdusselâm Ebû Semha	
<i>Muhammet Abdurrahman Taşbilek</i>	403
Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl) - Hüseyin Akgün	
<i>Sinan Pala</i>	411



MAKALELER

ARTICLES



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 11 Kasım 2019
Makale Kabul Tarihi: 1 Aralık 2019

Risâlet Öncesi ve Sonrası Hz. Muhammed'in Hayatında Himaye Kavramının Sorun Çözücü İzdüşümleri

Halit Çil*

Özet

Göçebeliliğin yaygın olması, kabile mantığıyla yönetilmeleri, kabileler arasında ihtilaf ve savaşların olması gibi unsurlar sebebiyle güçlü bir devlet kuramamış olan câhiliye Araplarında Kâbe'nin kutsallığıyla beraber putperestlik oldukça yaygındır. Bu dönem; sözün gücü, cömertlik, himaye, cesaret, Harem bölgesine hürmet gibi müspet yönleri; kızları canlı toprağa gömmek, içki-kumar-falcılık, kabile taassubu, çarpık nikâh şekilleri, kölelik, putperestlik gibi menfi yönleri barındırmaktadır. Câhiliye döneminden Müslümanlara miras kalan olumlu kavramlardan biri olan himaye, sosyal ve siyasî problemleri çözme ve adaleti tesis etmede önemli bir rol üstlenmiştir. Bu çalışmada; bireysel, siyasî ve sosyal boyutlarıyla himaye kavramının farklı boyutları; İslâm öncesi ve sonrasıyla Hz. Peygamber'in hayatına yansımaları çerçevesinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Câhiliye, himaye, hilf, ahid, eman.

Problem Solver Projections of the Concept of Patronage in the Life of Muhammad before and after His Prophethood

Abstract

In the *Jāhiliyya* period, when there was not a strong state because of the widespread nomadism, the management of tribal logic, the conflict and the wars between the tribes, paganism was quite common with the sanctity of the Kaaba. In this period there were some negative aspects such as burying girls in live soil, drink-gambling-fortune-telling, tribal racism, distorted forms of marriage, slavery and idolatry in addition to some positive ones such as the power of promise, generosity, patronage, courage, respect for the Harem region. The patronage, which is one of the positive concepts handed down from the *Jāhiliyya* period to Muslims, played an important role in solving social and political problems and establishing justice. In this study, the concept of patronage with its individual, political and social dimensions will be discussed within the reflection of the Prophet's life before and after Islam.

Keywords: *Jāhiliyya*, protection, patronage, covenant, *amān*.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, halitcil@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0820-1440.

Giriş

Câhiliye; c-h-l kökünden türetilmiş câhil kelimesine -iyyet ekinin ilâvesiyle elde edilen yapma bir mastardır. İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan câhiliye, Kur'an ve hadislerde Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekenden ayırt etmek için kullanılmıştır. Câhiliye temel olarak ikiye ayrılabilir:

a) Dönemsel câhiliye: Başlangıcı tartışmalı olmakla beraber, Hz. Âdem ile Hz. İsa arasındaki döneme “el-câhiliyetü'l-ûlâ”, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arası döneme ise “el-câhiliyetü'l-uhrâ” denilmiştir. Hz. Muhammed'e ilk vahiyyle beraber Risâlet verilmesinden önceki dönem şeklinde ifade edilebilir.¹

b) Ahlakî kavram olarak câhiliye: Câhiliye tabiri, okur-yazar olmama durumu, bilgisizlik manalarına gelmekle beraber, Kur'an ve sünnette çizilen câhiliye kavramı özetle; hakikatin bilgisinden yoksunluk, hakikate vakıf olamamaktır. Kavramsal olarak bu şekilde tanımlandığında dönemsel olmaktan çıkıp, her zaman karşılaşılabilecek bir durumu ifade etmektedir.

İsfahanî cehaleti üçe ayırmaktadır:

a) İnsanın bilgiden yoksun olmasıdır.

b) Bir şeye, olduğundan başka biçimde inanmaktır.

c) Bir şeye, hak ettiğinden başka bir şekilde davranmaktır. Bunu yaparken ister doğru bir inanca sahip olsun, isterse yanlış bir inanca dayansın fark etmez.²

Kur'an'da câhiliye sözcüğü izafet terkibi içinde zikredilir: *Câhiliye zannı* [zihniyeti] (Âl-i İmran 3/154), *câhiliye hükmü* “Yoksa câhiliye hükmünü mü arıyorlar?” (Mâide 5/50), *teberrücü'l-câhiliye* “Eski câhiliye dönemindeki gibi kırıtarak, her türlü cazibenizi sergilemek üzere, sokaklara dökülmeyin.” (Ahzâb 33/33), *câhiliye taassubu* “O zaman inkâr edenler, kalplerine taassubu, câhiliye taassubunu yerleştirmişlerdi.” (Fetih 48/26)

Göçebeliliğin yaygın olması, kabile mantığıyla yönetilmeleri, kabileler arasında ihtilaf ve savaşların olması gibi unsurlar sebebiyle güçlü bir devlet kuramamış olan câhiliye Araplarında Kâbe'nin kutsallığıyla beraber putperestlik oldukça yaygındır. Sözün gücü, cömertlik, himaye, cesaret, Harem bölgesine hürmet gibi müspet yönleri; kızları canlı canlı toprağa gömme, içki-kumar-falcılık, kabile taassubu, çarpık nikâh şekilleri, kölelik, putperestlik gibi menfi yönleri beraberce okunduğunda doğru bir câhiliye dönemi ortaya çıkar.

1 Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 7: 17.

2 Rağib el-İsfahanî, *Müfredât*, çev. A.Güneş-M.Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 249-250.

Bireyi ve toplumu geliştirici ve ilerletici her türlü fikir ve eylemi İslâm, ya doğrudan ya da dolaylı yoldan dönüştürerek bünyesine almıştır. Dönüştürülmesi mümkün olmayanları ise reddetmiştir. Câhiliye döneminin önemli uygulamalarından biri olan himaye, İslâm'ın da önem verdiği bir kavram olmuştur. Fakat İslâm himaye kavramını kullanmada kimi zaman bazı yönleriyle Câhiliyeden ayrılmıştır. Câhiliyede birey, aile ve kabile gücü ve asabiyetine göre kullanılabilen himayeyi Hz. Peygamber asla kabul etmemiş, adaletten saptırıcı bir şekilde himayenin icrasına izin vermemiştir. Medine'de devletin kurulmasında önemli bir yeri olan, şehirdeki Müslüman, Yahudi, müşrik ve kısmen Hristiyan bloklarından oluşan çoklu etnik ve dinî yapıyı ümmet tanımıyla vatandaşlık statüsünde birleştiren Medine Vesikasında³ adalete sıklıkla vurgu yapılmıştır. Madde 13'e göre; takva sahibi müminler, kendi aralarında saldırgan ve haksız bir fil yapmayı tasarlayan yahut bir cürüm yahut bir hakka tecavüz veyahut da müminler arasında bir karışıklık çıkarma kastını taşıyan kimseye karşı olacaklar ve bu kimse onlardan birinin evladı bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacak ve himaye etmeyeceklerdir. Yine Madde 22'ye göre; Allah'a ve ahiret gününe inanan bir müminin bir katile yardım etmesi ve ona sığınacak bir yer temin etmesi yasaklanmıştır.

Makalede, Hz. Peygamber'in risâlet öncesi ve sonrası hayatında himaye uygulamasının sorun çözücü tezahürleri, daha çok Medine'de devletin kuruluşuna kadarki olaylara odaklanarak anlaşılmaya çalışılacaktır.

Himaye Nedir?

“Bir nesneden eziyet verici şeyleri menetmekle hıfz eylemek, korumak, hastaya zararlı nesnelerden perhiz ettirmek, bir mekânı sairden koruyup koru eylemek, etrafını korumak”⁴ anlamlarında Arapça kökenli bir kelimedir. Türkçe'de de “koruma, gözetme, esirgeme, koruyuculuk, gözetim, kayırma, elinden tutma”⁵ manasına gelir. Kavram olarak kişi, aile ve kabilelerin herhangi bir saldırıya karşı birbirlerini korumasını ifade ettiği söylenebilir. Kendi havzasını, yöresini ve civarını himaye eden kimseye Araplar “hâmi'l-humeyyâ” derlerdi. Himaye yerine bazen civar (komşuluk) ve hafare (ahid, söz verme, antlaşma, para karşılığında koruma) kelimeleri de kullanılmıştır. Tehaffür ise bir kimseden himaye istemektir. Himaye eden kişiye de hafır (hafirü'l-kavm) denilir.⁶

3 İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *Siret-i İbn Hişam İslam Tarihi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 2: 172-175; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1995), 1: 206-210.

4 Mütercim Asım Efendi, *Kâmusu'l-Muhit Tercümesi*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 6: 5710-5711.

5 Şükrü Haluk Akalın v.dğr., “Himaye”, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 1101.

6 Nebi Bozkurt, “Himaye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 18: 56.

Arabistan'da, kabileler arasındaki sürekli mücadele, Arapların barış içinde yaşamaları için bir yolunu bulmalarını engelleyememiştir. Mesela, dost olmayan kabilelere reva görülen zorlukları oldukça yumuşatan haram aylar (Allah'la yapılan sözleşme) kurumunu geliştirmişlerdi. Yine Arapların geliştirdikleri ve bir sanat düzeyine çıkardıkları yol refakati müessesesi, aç Bedeviler arasında can ve mal emniyetini sağlayan başka bir yoldu.⁷ Kabile, zenginlik, şeref gibi özel meziyetleriyle temayüz etmiş, yetkilerinden ziyade sorumlulukları öne çıkan ve kendisine şeyh adı verilen şahıslar tarafından yönetilmiştir. Kabileyi ayakta tutan değerler bütünü olan kabile inanç ve gelenekleri, her üyenin bilmesi ve uyması gereken mutlak kurallardır ki, bunlara riayet edilmemesi kabile mensubu için felakettir. İslâm öncesi sosyal hayatın temelini oluşturan kabile sistemi, daha sonra da varlığını sürdürmüştür; siyasi, içtimai ve dinî hadiselerde tesirini devam ettirmiştir.⁸ Câhiliye döneminde her kabilenin, devletlerin yaptığı gibi, topraklarını koruma hakkı vardır ve bir yabancı topraklarını geçmek isterse, bir insanın himayesinde olmalıdır. Kişi, grup, konvoy veya kabile başka bir yere gitmek için kabilenin topraklarından geçecekse kabilenin iznini almak zorundadır. Bu yüzden tüccarlar, "hakku'l-mürûr" denilen geçiş hakkını ödeyerek kabile topraklarından geçebilirlerdi.⁹ Ticaret kervanlarının topraklarından tam bir güvenlik içinde geçmelerini sağlamak için Araplar, Suriye, Habeş, İran, Yemen gibi ülke hükümdarlarıyla antlaşmalar yaptılar ve hatta imtiyazlar elde ettiler. Mekke zenginleri, bu çeşitli ülkelere giden ticaret yolu güzergâhında oturan birçok kabileye, onların temsilcileri imiş gibi, mallarını ticaret maksadıyla komisyonsuz taşımayı vadeder yahut topraklarından güvenli geçişi sağlayacak antlaşmalar yaparlardı. Antlaşmanın belgesi yırtılarak ikiye ayrılıyor ve her birini bir taraf yanında muhafaza ediyordu. Antlaşma metnine başvuru ihtiyacı ortaya çıkarsa her iki parçası bir araya getiriliyordu. Şüphesiz, esas metnin sahtesi ile değiştirilme ihtimali de böylece ortadan kalkmış oluyordu.¹⁰

Asabiyet sahibi bir kavim, esasen kendi neseplerinden olmayan bir topluluğu kendi içlerine alıp neseplerine dâhil eder veya kölelerini azat ederek kendilerinden kabul ederse, bu kişiler de tamamen onların neseplerine bürünür ve onların asabiyetleri içinde yer alırlar. Hz. Peygamber şöyle diyor: "Bir kavmin mevlâsı (dost ve yardımcıları), o kavimdendir". Bu dost ve yardımcılar ister azat edilmiş köleler olsun, ister dışarıdan kendi içlerine aldıkları kişiler olsun aynıdır. Artık bu kişilerin doğumla kazandıkları (gerçek) nesepleri, dâhil oldukları o

7 Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 71.

8 Âdem Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 35-36.

9 Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Saki, 2001), 7: 343.

10 Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 73, 75.

topluluk içinde onlara bir fayda sağlamaz.¹¹ “Himaye isteyen kişiyle hâminin şeref ve asalet açısından birbirlerine denk olmasına dikkat edilirdi. Araplar kabilenin güç, şeref ve nüfuzunu göstermesi bakımından himaye ettikleriyle övünürlerdi. Böyle bir misafirin korunması ailenin şerefini gösterirdi. Câhiliye şiiirinde bunun en eski örneklerini görmek mümkündür. Amr b. Külsûm, sıkıntıya düşenleri himaye eden birçok kabile reisini savaşlarda yendiklerini ifade ederek kabilesinin büyüklüğünü muallakasında anlatmıştır.”¹²

Civar; eman ve himaye manasında, Câhiliye Araplarının yasa gibi koruduğu uygulamalardan biridir. Bir kişi veya kabile, başka birini himayesine aldığında veya başkası tarafından himaye edildiğinde yasal bir hak elde edilmiş olur ve böylece haklar korunur. Küçük kabileler kendilerini güvence altına almak gayesiyle büyük bir kabile ile civar ittifakı yapar. Civar, tarafların genellikle hac ya da panayır mevsimleri gibi buluşma yerlerinde halka açık olarak ilan edilerek yürürlüğe girer. Himaye isteyen (mücar) himaye edenin (mücir) zimmetindedir; mücarın yaptıklarından mücir de mesul olur.¹³ Konu ile ilgili ayrıca şu bilgiler verilmektedir:

Şahısların dışında Kâbe ve çevresi gibi mukaddes yerler de emin bölge sayılmıştır. Kendisinden himaye istenilecek kişi evinde bulunmadığı zaman onun evine girip sığınmak, evinin gölgesinde oturmak veya himaye sözü veren kişinin elbisesini giymek, hatta elbisesinden bir parçayı taşımak da himaye alameti olarak kabul edilmiştir. Topluluk karşısında ilan edilmemiş olsa bile bir evde misafir olan kimse üç gün süreyle himaye altında sayılırdı.¹⁴

Dini davet, asabiyet içindeki rekabeti ve kıskançlıkları ortadan kaldırır ve kalpleri tek bir yöne, hakka çevirir. Kalpler tek bir noktada buluştuğunda artık onların önünde duracak kimse yoktur. Çünkü yönelişler ve hedefler tektir ve bütün insanlar bunun için canlarını seve seve verirler. Savaş açtıkları bir devletin askerleri kendilerinden kat kat fazla olsa da, onların batıl amaçları birbirinden çok farklıdır ve ölümden korktukları için de yanındakileri kendi hallerine bırakıp kendi canlarının derdine düşerler. Böylece, inançları uğrunda savaşanlar karşısında hiçbir mukavemet gösteremeyip yenilirler ve içine daldıkları lüks, sefahat ve zilletten dolayı da kısa sürede yok olup giderler.¹⁵

Mazlumların Örgütlü Himayesi: Hilfu'l-Fudûl

Câhiliye dönemi Mekke'sinin en önemli oluşumu sayılabilecek Hilfu'l-Fudûl, himaye ve adaleti sağlamada etkili olmuştur. Öyle ki, Hz. Peygamber İslâm

11 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 182.

12 Bozkurt, “Himaye”, 56.

13 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 7: 360.

14 Ahmet Önkal, “Civâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 8: 34.

15 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 222.

geldikten sonra da bunun devamını arzulamıştır.¹⁶ Dilbilim terminolojisinde hilf; insanlar arasındaki ittifak, antlaşma, dayanışma, savunma, himaye anlamlarına gelir ki, aslı; kiminin kimine verdiği yemindir. Hilfin aslında yardımlaşma ve ittifak üzerine anlaşma, eylemde tek el gibi olma vardır. Tıpkı Hz. Peygamber'in Ensar ve Muhacir arasında yaptığı hilf gibi.¹⁷

Hilf; günümüzde devletler arasında akdedilmekte olan anlaşmalar gibi, iki veya daha fazla kabilenin birbirlerine yardım ve destek konusunda yemin etmeleri ve aralarında bir ahid imzalamaları demektir.¹⁸ Hilfler genel olarak; savunma ve mazlumun hakkını almak için mücadele etme gibi iki amaçla yapılmıştır. Savunma amaçlı hilfler, öncelikle kabileler arasında muhtemel savaşları önlemeye yönelikti. Bunlar caydırıcılık özelliğiyle bugünkü askerî paktlara, her türlü yardımlaşma ve dayanışmayı hedeflemesiyle de siyasî, ekonomik, kültürel vb. işbirliği antlaşmalarına benziyordu. Hilf yapmak isteyen kabileler bir araya gelerek bir tören düzenler, yaktıkları ateşin etrafında, genellikle içine kan akıtılmış şarap veya zemzem suyu içerek birbirlerinin her konuda yardımına koşacaklarına dair yemin ederlerdi. Yeminleşen iki veya daha fazla kabile tek bir kabile gibi olur, birine yapılacak saldırı diğerine de yapılmış sayılır, sevinç ve hüznler paylaşılır ve herhangi birinin üçüncü bir tarafa verdiği eman da kabul edilirdi.¹⁹

Araplar arasındaki en yaygın mevlâlık çeşitlerinden biri, hilf (anlaşma) mevlâlığıdır. Hilf mevlâlığının yaygın olmasının en önemli nedeni, Câhiliye döneminde mevcut olan kabile çekişmeleri ve kan davalarıydı. Kan davaları, kabilelerin sık sık birbirleri aleyhine ittifaklar kurmalarına neden olurdu. Hilf mevlâlığının bir diğer nedeni de kabileler arasındaki siyasî dengeleri gözetmekti. Bu mevlâlık akdine, bazen güven içinde ticaret yapabilmek için de başvurulurdu.²⁰

Hilfu'l-Fudûl olayı Hz. Peygamber yirmi yaşını geçtikten sonra olmuştur. Mekke'deki kabileler Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde toplanarak antlaşma yapmışlardır. Bu antlaşma yapıldığı sıralarda, Kureyş'in, Mekke'ye gelen yabancılara zulmetmesi, bazılarının gelen yabancı tüccarın malını alıp ücretini vermemesi antlaşmaya zemin hazırlamıştır. Bu şekilde zulme uğrayan bir tüccar, yüksek sesle şiirler söyleyip, Kâbe'nin gölgesinde kendisine yapılan haksızlığı ilan etmiş ve Mekke ileri gelenlerini etkilemek istemiştir. Nitekim bunun

16 İbn Hişam, *Sire*, 1: 185; Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, *er-Ravdû'l-unf fi tefsiri Sireti'n-Nebeviyyeti li İbni Hişâm*, nşr. Ömer Abdusselam es-Selami (Beyrut: Daru'l-İhya, 2000), 2: 46.

17 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 7: 370.

18 Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdett Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 2: 223-224.

19 Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 18: 29-30.

20 Adnan Demircan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 34-35.

sonucunda Mekkeliler toplanarak, bundan sonra kimseye zulüm edilmeyeceği ve zulme uğrayanların haklarının aranacağına dair yemin ederek anlaşmışlardır.²¹ Bu konuda Hz. Peygamber şu izahatı yapmıştır: “Abdullah b. Cüd'an'ın evinde bir antlaşmaya şahit oldum ki, bana onun mukabilinde mor koyunlar verseler, onun bozulmasını istemem. Şayet İslâm'da ona çağırılsam elbette icabet ederim.”²²

Antlaşmanın içeriği genel olarak şöyledir:

Allah'a and olsun ki Mekke şehrinde birine zulüm ve haksızlık yapıldığı zaman hepimiz, o kimse ister iyi ister kötü ister bizden ister yabancı olsun, kendisine hakkı verinceye kadar tek bir el gibi hareket edeceğiz; deniz süngeri ıslattığı ve Hira ile Sebîr dağları yerlerinde kaldığı sürece bu yemine aykırı davranmayacağız ve birbirimize malî yardımda bulunacağız.²³

“Hilfû'l-fudûl mensupları ahitleşmenin ardından Hacerülesved'i yıkadıkları suyu içmişlerdi. Hilfû'l-ahlâf mensuplarından Ebu Süfyan'ın kayınpederi Utbe b. Rebia'nın bu antlaşmaya katılamadığından dolayı çok üzülmüş ve şöyle demiştir: “Eğer Hilfû'l-fudûl'e katılmam için soyumdan ve ailemden ayrılmam gerekseydi bunu hiç çekinmeden yapardım.”²⁴

Düşkünlerin Himayesi

Câhiliye döneminde ötekileştirilen, dışlanan, hor görülen dezavantajlı insan gruplarının başında canlı gömülen kızlar, alınıp satılarak metalaştırılan köleler, dışlanan yetimler ve değersizleştirilen kadınları saymamız mümkündür. İslâm kötü uygulamaları ya dönüştürmüş veya kaldırmış, iyi olanları ise idame ettirmiştir. Câhiliye döneminde bazı kişi ve kabileler; ekonomik ve savaşma gücü zayıflığı, namus endişesi, cariyeye olma ihtimali gibi basit sebeplerle kız çocuğunu diri diri toprağa gömmeye fiilini işlemişlerdir. Bu durum âyetlerde şöylece tasvir ve tahkir edilmiştir:

Onlardan birine kız müjdelendiğinde öfkelenmiş olarak yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden ötürü kavminden gizlenir. Onu, aşağılık duygusu içinde yanında mı tutsun, yoksa toprağa mı gömsün! Verdikleri hükmün ne kadar kötü olduğuna bakın! (Nahl 16/58-59)

Diri diri toprağa gömülen kıza, hangi günah sebebiyle öldürüldüğü sorulduğunda...” (Tekvir 81/8-9)

21 İbn Hişam, *Sire*, 1: 185; İhsan Süreyya Sırma, “Asr-ı Saadet Öncesinde Mekke Toplumu”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 1: 121-122.

22 İbn Hişam, *Sire*, 1: 185; Süheylî, *er-Ravdü'l-unf*, 2: 46.

23 Süheylî, *er-Ravdü'l-unf*, 2: 47.

24 Muhammed Hamidullah, “Hilfû'l-Fudûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 18: 31.

Kimileri kız çocuğunu canlı olarak gömmek isterken, kimileri de gömülme istenilen kızları kurtarma derdine düşmüş ve onları himayesine almıştır. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Sa'sa'a b. Muâviye gibi, öldürülmek istenen kız çocuklarını babalarından ücret karşılığı alarak, onların bakım ve büyütölmelerini üstlenmiştir. Zeyd, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeye götüren babalarına; kız çocuğunu öldürmemesini, onun yaşamını sağlayacak ihtiyaçlarını gidereceğini söyler ve o kız çocuğunu alıp bakardı. Kız büyüdüğü zaman babasına; isterse onu alabileceğini, istemezse onun ihtiyaçlarını gidermeye ve gerekli maddi imkanı sağlamaya devam edeceğini ifade ederdi.²⁵

Arapların ünlü şairlerinden Ferezdak'ın dedesi olan Sa'saa b. Muâviye b. Nâciye, câhiliye döneminde işlemiş olduğu iyilikler için kendisine bir sevap olup olmadığını Resûlullah'a sorduğunda; "Allah'ın sana İslâm nimetini vermesi senin ecrindir." cevabını almıştır.²⁶ İnsanlık tarihi boyunca türlü şekillerde dışlanan ve horlanan yetimlerin hâmisî olan bir Peygamber tablosu karşımıza çıkmaktadır. Bunda vahyin yönlendirmesi yanında, Hz. Muhammed'in çocukluğunda yetim kalmasının da tesiri olabilir.

Bir gün babasıyla yanına gelen çocuğa adını soran Hz. Peygamber, çocuktan "Bahîr" (zayıf, hasta ve mecalsiz) cevabını alınca, onun ismini değiştirip "Beşîr" (Neşeli, müjdelenmiş) yapmıştı. Allah Resûlü, Uhud'dan döndüğünde Beşîr Hz. Peygamber'e babasını sordu. "Baban şehit oldu. Allah ona rahmet etsin." sözlerini duyunca ağlamaya başlayan Beşîr'e Allah Resûlü, "Ağlama! Ben senin baban olayım, Âişe senin annen olsun istemez misin?" dedi. Bu teklifi Beşîr sevinçle kabul etti. Hz. Peygamber eliyle Beşîr'in saçlarını okşadı, kucaklayıp bağrına bastı.²⁷

Abdullah b. Cafer yaşadığı Peygamber himayesini şöyle anlatmıştır: "Babam Cafer'in vefatından üç gün sonra Resûlullah bize gelerek: "Bugünden sonra kardeşime ağlamayın" buyurdu ve sonra: "Kardeşimin oğullarını çağırın" dedi. Bizi Onun yanına getirdiler, kuş yavruları gibiydik (Saçlarımız kuş yavrusunun tüylerine benziyordu). "Bana bir berber çağırın" dedi ve başımızı tıraş etmesini emretti."²⁸

25 İbn Hişam, *Sire*, 1: 298; Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Cu'fî, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987), "Menâkıbu'l-Ensâr", 24.

26 İbn Hişam, *Sire*, 1: 298; Süheylî, *er-Ravdü'l-Unf*, 2: 234.

27 İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfî, *Tarihu Medineti Dimeşk*, nşr. Ömer b. Ğalâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 10: 300 [2562]; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1: 433-435; Hindî, Alaaddin Ali el-Muttakî b. Hüsameddin, *Kenzu'l-'ummâl*, nşr. Bekrî Hayyânî, Saffet es-Sakâ (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 13: 298 [36862].

28 Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, çev. Abdullah Parlıyan

İnsanın insanı sömürmesinin tarih boyunca en somut neticesi olan kölelik, İslâm ortaya çıktığında da Hz. Peygamber'in en büyük toplumsal sorunlarından biriydi. Kur'an ve hadislerin, toplumun hakir görülen bu sınıfının hukuklarını himaye edici ve olguyu ortadan kaldıracı beyanatlarını görmekteyiz. Kişinin sevdiği malından kölelere de vermesi (Bakara 2/177), kölelere iyi davranılması (Nisa 4/36), hayırlı kölelerin mükatebe taleplerinin karşılanması (Nûr 24/33), hür kişilerin cariyelerle evlenebileceği (Nisâ 4/25), cariyelerin efendilerince fuhşa zorlanmaması (Nûr 24/33), yanlışlıkla adam öldürme, yemin bozma gibi bazı suçların keffareti olarak köle azat edilmesi (Nisâ 4/92; Mücadele 58/3), doğrudan köle azat etme (Beled 90/12-13) gibi âyetlerle Kur'an, kölelerin haysiyet ve onurunu yücelterek onları himaye etmiş ve köleliğin kaldırılması için zemin hazırlamıştır. Genel olarak köle azat etmenin faziletine²⁹ vurgu yapan Hz. Peygamber'in, oruç kefareti olarak köle azadını³⁰ öngörmesi de himaye kavramını beslemiştir.

Din ve Hz. Muhammed'in Himayesi

İslâm'ın başlangıcında tebliğin açıktan yapılmaya başlanmasıyla beraber, dava ve davacının himayesi gerekiyordu. Burada bir mübelliğ olarak Hz. Muhammed'in ve bir dava olarak İslâm'ın mübelliğince savunulmasına şahitlik etmekteyiz.

Hz. Muhammed kendisine vahyolunan ilk âyetlerle korkudan yüreği titreyerek Hira mağarasından evine döndüğünde, eşi Hatice bint Huveylid'den kendisini örtmesini talep etmesi üzerine, sakinleşinceye dek vücudunu sarıp örtmüştü. Sonra Hatice'ye mağarada yaşadıklarını anlatarak, "Kendimden korktum" dedi. Hatice: "Öyle deme; Allah'a yemin ederim ki, Allah hiçbir vakit seni utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten âciz olanların ağırlığını yüklenirsin, fakire verir, kimsenin kazandıramayacağını kazandırırın, misafiri ağırlarsın, hak yolunda zuhur eden hadiselerde halka yardım edersin" dedi.³¹ Hz. Hatice'nin çok sevdiği ve güvendiği kocası Hz. Muhammed'e koşulsuz ve amasız desteğiyle bir kez daha onu endişelerinden kurtarıcı sözlerinde onu himaye davranışıyla beraber himaye ameliyesini tanımlayıcı boyutları da görülmektedir.

İslâm'ın tebliğinin aleniyete kavuşmasından sonra Hz. Peygamber ve kendisine ilk inananlar türlü baskılara maruz kalmışlardır. Bu aşamada hem dinin hem de tebliğcisinin çeşitli şekillerde himaye edildiği söylenebilir. İlk âyetlerin

(Konya: Konya Kitapçılık, 2005), "Zinet", 58.

29 Buhârî, "Keffârât", 6; Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980), "Itk", 22-23.

30 Buhârî, "Savm", 29, 31; Müslim, "Sıyam", 81.

31 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3.

gelmesiyle beraber Hz. Peygamber'in, ilk inanan insanları Mekke aristokrasisinin hışmından himaye etmesi gerekiyordu. Bundan dolayı tebliği ve talimi gizlice yapmak için inananlarla Erkâm b. Ebi'l-Erkâm'ın Safâ tepesinin yanındaki evinde toplanmışlardır. Hz. Peygamber onlara, inmiş olan âyetleri okur ve öğretir, ayrıca namaz da kıarlardı. Allah; tebliğin açıktan yapılmasını vahyetmesine kadar, gizli toplanmalar üç yıl sürmüştür.³²

Dedesi Abdulmuttalib'in vefatından sonra vasiyeti üzerine Resûlullah, amcası Ebû Tâlib'in yanında kaldı. Çünkü Resûlullah'ın babası Abdullah ve Ebû Talib baba ana bir kardeş idiler.³³ Tebliğin ilerleyen safhalarında Mekke ileri gelenleri Hz. Peygamber'in hâmisi Ebû Tâlib'e gelerek, yeğenine sahip çıkması, putlarına laf ettirmemesi veya aralarından çekilmesi talebinde bulunmaları üzerine, Onu çağırıp "Ey kardeşimin oğlu! Senin kavmin bana geldiler. Benimle ve seninle savaşacaklarını ifade ettiler. Bana ve kendine acı, takat getiremeyeceğim bir şeyi bana yükleme." dedi. Resûlullah ise amcasının kendisinden yardımını keserek onlarla baş başa bırakacağını ve yardım etmekten ve onunla birlikte kıyam etmekten geri kalacağını zannederek "Ey amca! Allah'a yemin ederim ki, güneşi sağ elime, ayı da sol elime koysalar bu işi bırakmam. Allah onu galip kılincaya veya bu yolda ben helak oluncaya kadar onu bırakmam." diye karşılık verdi. Resûlullah hüznünlendi ve ağladı, sonra kalkıp geriye döndüğü zaman Ebu Tâlib onu çağırdı ve şöyle dedi: "Ey kardeşimin oğlu, git ve istediğin şeyi söyle. Allah'a andolsun ki, seni hiçbir şeyden dolayı terketmem, yardımımı da kesmem."³⁴

Kureyş büyükleri Umâre b. el-Velid b. Muğire ile tekrar Ebu Tâlib'in yanına gidip şöyle dediler: "Ey Ebu Tâlib! Bu Umâre b. el-Velid Kureyş'in içinde en kuvvetli bir genç ve Kureyş'in en güzeldir. Onu al, kanı ve çalışması senindir. Ve onu çocuk edin, o senin içindir. Karşılığında şu kardeşin oğlunu bize teslim et ki, o senin babalarının dinine muhalefet ediyor. Ve senin kavminin cemaatini dağıtıyor ve onların akıllarını sefih görüyor. Biz onu katledelim. Bu adamla adam değiştirmektir." O şöyle cevap verdi: "Allaha yemin ederim ki bana ne kötü teklifte bulunuyorsunuz! Oğlunuzu bana veriyorsunuz ki onu sizin için besleyeyim ve oğlumu size vereyim de siz onu katledesiniz! Vallahi bu asla olmaz."³⁵

32 İbn Hişam, *Sire*, 1: 336; Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah, *Ahbaru Mekke*, nşr. Rüşdi es-Salih Melhas (Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1983), 2: 260; Belazûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Cabir, *Ensâbu'l-eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr & Riyâd Zerkây (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1: 116.

33 İbn İshak, Muhammed, *Siyer*, nşr. M. Hamidullah, çev. Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 300; İbn Hişam, *Sire*, 1: 240.

34 İbn Hişam, *Sire*, 1: 352-353; Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1: 229-230; Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 1: 545.

35 İbn Hişam, *Sire*, 1: 353-354; Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1: 231-232.

Kureyş uluları Hz. Muhammed aleyhine konuştukları sırada Resûlullah gelip rûknü istilâm ettikten sonra Beyt'i tavaf ederken onlarla karşılaşınca ona laf attılar. Resûlullah duymazlıktan gelerek yoluna devam etti. İkinci kere aynı muameleyi yaptılar. Üçüncüsünde durdu ve onlara şöyle dedi: "Ey Kureyş topluluğu, işitiyor musunuz? Nefsim yedinde olan Zât'a yemin ederim ki, feda olmak için geldim." Onun sözü öyle tesirli oldu ki, kuş konmuş gibi başlarını öne eğdiler. Daha önce aleyhinde pervasızca konuşanlar, onu en güzel sözlerle teskin etmeye çalıştılar.³⁶

Ebu Cehil, Safâ'da Hz. Muhammed'e rastladığında ona eziyet verdi ve sövdü. Ondan dinini ayıplamak ve durumunu zayıflıkla itham etmek gibi hoşuna gitmeyen bazı şeylerden dolayı intikamını aldı. Resûlullah onunla konuşmadı. Abdullah b. Cudan'ın azatlı bir cariyesi meskeninde bunları işitiyordu. Sonra Ebu Cehil oradan ayrılıp Kureyş'in Kâbe'nin yanındaki oturma yerine gidip onlarla beraber oturdu. Çok zaman geçmeden Hamza b. Abdulmuttalib yayını kuşanmış bir vaziyette avından döndüğünde, cariyeye olanları ona anlattı. Bunun üzerine Hamza, koşarak çıktı ve Ebu Cehil'in olduğu yere gitti. Nihayet tepesinde dikilerek yayıyla ona vurdu ve başını yardı. Sonra ona şöyle dedi: "Ona söver misin, ben de onun dini üzereyim onun dediğini diyorum. Eğer elinden gelirse beni de bundan çevir." Bunun üzerine Beni Mahzum'dan bazı kişiler Hamza'nın üzerine yürüdüklerinde Ebu Cehil şöyle dedi: "Ebû Umâre'yi bırakınız. Çünkü ben vallahi onun kardeşinin oğluna çirkin bir şekilde sövmüştüm."³⁷

Risâletin başlangıcında yeğeni Muhammed ve oğlu Ali'yi namaz kılarken gören Ebu Talib'e Hz. Peygamber'in, belki kendisine hâmi olmasından dolayı söylediği himayeci sözler önemlidir: "Ey amca! Öğütleyeceğim ve doğru yola yönlendireceğim kimselerden, buna en müstehak olan sensin! Bu yoldaki davetimi kabul etmeye ve bu hususta bana yardımcı olmaya sen herkesten daha lâıykısın!"³⁸ Onu Allah'ın birliğine inanmaya ve putlara tapmaktan vazgeçmeye davet etti.³⁹ Bunun üzerine Ebu Tâlib: "Ey kardeşimin oğlu! Ben atalarımın dininden ayrılmaya güç yetiremeyeceğim! Fakat sen gönderildiğin şey üzerinde dur! Vallahi, ben sağ oldukça, yapmak istediğini tamamlayıncaya kadar, sana hoşlanmayacağın bir şey erişmeyecektir!" dedi.⁴⁰ Ebu Tâlib eve dönünce hanımı Fatıma: "Sen oğlunun dinini değiştirmesini uygun görüyor musun?" diyerek çıkışınca, Ebu Tâlib ona: "Sus! Sen onu bu işte kendi haline bırak! Amcasının oğluna arka ve yardımcı olmak, elbette herkesten çok ona düşer! Eğer nefsim Abdulmuttalib'in dinini bırakmak hususunda bana boyun eğmiş olsaydı, ben de

36 İbn İshak, *Siyer*, 291; İbn Hişam, *Sire*, 1: 384-385.

37 İbn İshak, *Siyer*, 229-230; İbn Hişam, *Sire*, 1: 387-388; Taberî, *Tarih*, 1: 548-549.

38 İbn Hişam, *Sire*, 1: 327; Taberî, *Tarih*, 1: 539.

39 Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1: 113.

40 İbn Hişam, *Sire*, 1: 328; Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1: 113; Taberî, *Tarih*, 1: 539.

muhakkak Muhammed'e tâbi olurdum!" dedi ve o da sustu.⁴¹

Hız. Peygamber, kendisini tasdik edip yardım etmelerine dair yaptığı davetine Taif halkının icabet etmediği ve şehirden kovulduğu zaman, Hira'ya gitti. Resûlullah dağda kaldığı üç gün boyunca boş durmadı. Mekke'ye girmek için bir kabilenin himayesini kabul etmesinin gerektiğini çok iyi biliyordu. Bunun için Zeyd'i gizlice Mekke'ye gönderip kendisini himaye edebilecek bazı kişilerle görüşmesini temin etti. Ahnes b. Şüreyk, kendisini ahd ve emanına alması talebine; "Ben halifim, halif ise ahd ve emana alamaz." şeklindeki cevabı üzerine Süheyl b. Amr'a haber gönderdi. O da şöyle dedi: "Beni Amir, Beni Kab'i ahd ve emana alamıyor." Himaye teklifini daha önce de Müslümanlara karşı uygulanan boykotun kaldırılmasında önemli bir rolü olan Nevfelogulları'nın lideri Mut'im b. Adî kabul etti. Mut'im vakit kaybetmeden oğullarına ve akrabalarına silahlanmalarını emretti. Hız. Peygamber Mekke'ye sessiz, sakin, korkmuş, sinmiş biri olarak girmek istemedi. Bunun yerine Nevfelogulları'nın himayesinde doğrudan Kâbe'ye gitti. Mekke eşrafının gözü önünde Kâbe'yi tavaf etti, namaz kıldı, uzun uzun dua etti ve sonra evine gitti. Allah Resûlü'nü koruyan savaşçıların başındaki Mut'im b. Adî, Allah Resûlü'nün Kâbe'de Allah'a bağlılığının tezahürünü izleyen Mekke'nin ileri gelenlerine dönerek; Muhammed'i himayesine aldığı, herkesin himaye hukukuna riayet etmesi gerektiğini, himaye hukukuna riayet etmeyenlerle soyunun bütün fertlerinin sonuna kadar savaşacağını ilân etti. Hız. Peygamber kendisini bu zor anında himayesine alan, kol kanat geren, onu himaye uğruna canını ve soyunu bile tehlikeye atan Mut'im b. Adî'yi hiçbir zaman unutmadı. Hatta hicretten kısa bir süre sonra vefat eden Mut'im için Bedir Savaşı sonrası esir edilen Mekkeli müşrikleri işaret ederek, "Eğer Mut'im b. Adî sağ olsaydı, sonra şu kokuşmuş kişiler hakkında konuşup onları bağışlamamı isteseydi hiç şüphesiz ben bunları Mut'im'in hatırı için serbest bırakırdım." buyurmuştur.⁴²

Hicret yolculuğu esnasında müşriklerce takip edilen Hız. Peygamber ve Hız. Ebu Bekir Medine'nin ters istikametindeki Sevr mağarasına sığınmışlardı. Peşlerine düşen müşrikler mağaranın ağızına kadar geldiklerinde Hız. Ebu Bekir korkmuştu. Bu durum âyetle şöyle ifade edilmektedir: "Ona yardım etmezseniz, bilin ki, inkâr edenler onu Mekke'den çıkardıklarında mağarada bulunan iki kişiden biri olarak Allah ona yardım etmişti. Arkadaşına (Ebu Bekir'e) 'Üzülme, Allah bizimledir' diyordu; Allah da ona güven vermiş, görmediğiniz askerlerle onu desteklemiş, inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Ancak Allah'ın sözü yücedir. Allah güçlüdür, hakîmdir." (Tevbe 9/40) Rivayete göre mağaranın ağızına kadar gelen müşrikler, girişteki örümcek ağı ve güvercin yuvasını görünce, içeride kimse

41 Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 1: 113.

42 İbn Hişam, *Sire*, 2: 27-28; Buhari, "Meğazi", 12; Taberî, *Tarih*, 1: 555; İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *İslam Tarihi (el-Kâmil fi't-Tarih)*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985), 2:93-94.

olamayacağını düşünüp geri gittiler.⁴³ Böylece Allah, elçisini himaye etmiştir.

İbn Haldun, hicret olayında asabiye üzerinden nasıl bir himaye olduğunu izah sadedinde şunları söyler: “İslâm'ın başlangıcında Mekkelilere hicretin farz kılınması, onların Hz. Peygamber'in yanında bulunması ve İslâm'ı tebliğ etmede Hz. Peygamber'e yardım etmeleri ve onu korumaları içindir. Ancak Medine'ye hicret etmek badiyelerde yaşayan bedevilere farz kılınmamıştı. Çünkü Mekkelilerin, Hz. Peygamber'le olan asabiyet (yakınlık, kan) bağları, badiyelerde yaşayan Araplardan farklı olarak, onları Hz. Peygamber'e yardım etmeye ve onu korumaya mecbur bırakıyordu. Bu yüzden muhacirler, kendilerine hicret farz kılınmayan badiyelerde yaşayanlardan biri olmaktan Allah'a sığınıyorlardı.”⁴⁴

Kutsal Yerlerin Himayesi

Yeryüzünün en önemli mabedi Kâbe ve çevresi “harem” olarak nitelendirilmiştir. Allah “Emin beldeye andolsun ki” şeklinde Mekke'ye yemin etmiş (Tîn 95/3), Hz. İbrahim güvenli bir belde olması için dua etmiş (Bakara 2/126) ve Mescid-i Harâm'a girenin emniyette olacağı belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3/97). Mekke ve Kâbe'nin kutsallığı câhiliye Araplarınca da müsellemdi.

İslâm öncesi Arapların şüphesiz pek çok iyi hasletleri vardı. Onlar, yalan söylemeyi çirkin görürler; misafirlere, yolda kalmışlara ve çeşitli nedenlerle memleketlerine uğramış olan yabancılara ikramda bulunurlardı. Hac mevsimlerinde Mekke'li Kureyş kabilesi mensupları hacılara yemek ikram eder, su ihtiyaçlarını giderirdi.⁴⁵

Kusay'ın ölümünden sonra Abdimenaf Oğulları, Abdüddar Oğullarının elinde olan Hicâbe, Livâ, Sikaye ve Rifâde gibi görevleri almak istediler. Ayrıca kendilerini güçlendirmek için her iki taraf da civar kabilelerle ittifaklar kurdu. Her bir kavim birbirini terk etmemek ve asla birbirini düşmana bırakmamak üzerine müekked bir and içtiler... Beni Abd-i Menâf güzel koku dolu bir çanak çıkarttı. İddia ederler ki, Beni Abd-i Menâf'ın kadınlarının bazıları onu kendileri için çıkarttılar ve onu Kâbe'nin yanındaki Mescitte andlaşmak için koydular. Sonra kavim ellerini ona daldırdılar, onlar ve müttetikleri akid ve ahidleştiler. Sonra Kâbe'ye ellerini sürdüler ki kendileri için tekid etmiş olsunlar. Böylece Muteyyebûn (kokulular) ismini aldılar. İnsanlar savaş için azmettikleri sırada birbirlerini sulha dâvet ettiler. Beni Abd-i Menâf'a Sikaye ve Rifade verilmesi; Hicâbe, Liva ve Nedve de Beni Abdiddâr için olduğu gibi kalması şeklinde anlaşılar. İslâmiyet geldikten sonra Hz. Peygamber “İslâmiyet, câhiliyette yapılan antlaşmaları kaldırmaz,

43 İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâduddin İsmail el-Hâfız b. Ömer, *Büyük İslam Tarihi (el-Bidâye ve'n-Nihâye)*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 3: 276.

44 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 164.

45 İbn Hişam, *Sire*, 1: 179-180.

ancak takviye eder” dedi.⁴⁶

Hz. Peygamber Mekke’yi fethedip Kâbe’yi putlardan temizledikten sonra yaptığı konuşmanın bir bölümünde, câhiliye adetlerinden Kâbe hizmetlerine vurgu yapmıştır: “Dikkat edin ve iyice anlayın. Câhiliye dönemindeki her türlü faiz, kan davası, mal veya oç davası şu iki ayağımın altındadır. Kâbe hizmetleri (sidânetu’l-beyt) ve hacılara su dağıtma (sikâyetu’l-hac) işi hariç...”⁴⁷

İslâm’ın gelmesinden önce Ebrehe Kâbe’yi yıkmak üzere Mekke’ye yürüyünce yolda karşılaştığı deve sürüsüne el koymuştu. Sürünün sahibi Abdulmuttalib geri almak için Ebrehe’ye gitti. Ebrehe onu yanına oturtuktan sonra “Hacetin nedir?” diye sorduğunda Abdulmuttalib; “Hacetim Melik’in benim olan, el koydukları iki yüz deveyi geri vermesidir.” dedi. Bunun üzerine Ebrehe; “Ben seni gördüğüm zaman beni hayrete düşürmüştün. Sonra sen benimle konuşurken seni sevmiştim. Senin olan iki yüz deve hakkında benimle konuşuyorsun da senin dinin ve senin babalarının dini olan beyti terk ediyorsun. Hâlbuki ben onu yıkmak için geldim. Onun hakkında benimle konuşmuyorsun.” Abdulmuttalib ona dedi ki: Ben develerin sahibiyim. Beytin de şüphesiz bir Rabbi vardır ki, yakında O onu koruyacaktır. Ebrehe; “Benden koruyamaz.” dediğinde o da dedi ki: “İşte sen işte O.” Dönüşte Abdulmuttalib Mekkelilere şehri terk etmelerini ve dağ başlarında ve dağların arasındaki gizli yerlerde, ordunun şiddetinden korunmalarını emretti. Sonra Abdulmuttalib kalktı, Kâbe’nin kapısının halkasını tuttu, onunla birlikte Kureyş’ten erkekler topluluğu Allah’a dua etmeye, Ebrehe ve onun askerlerine karşı yardım dilemeye koyuldular. Abdulmuttalib Kâbe’nin kapısının halkasını tutarken şöyle dedi: “Ey Allahım, şüphesiz kul kendi yükünü korur, o halde kendi beytinin metnini koru. And olsun ki, elbette onların haçları ve kuvvetleri senin kuvvet ve şiddetine galip olamayacaktır.” Sonra fil olayı meydana geldi.⁴⁸ Böylece yeryüzünün en önemli kutsal yeri İlahi olarak himaye edilmiştir.

Tarihen ve dinen kutsal sayılan Mekke ile benzer statüde Medine’nin rolünü ortaya koyan Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Medine, Ayr Dağı ile şurası arası haremdir. Kim Medine’nin bu haremini içinde Kitap ve sünnete aykırı bir iş işlerse veya bir bidatçıyı barındırır, yardım ederse Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun. Onun tövbesi ve fidyesi kabul olunmaz. Müslümanların emanı, ahdi birdir. Müslümanların sayıca en azı da bu emanı yürütür. Kim bir Müslüman’ın verdiği ahdi bozarsa Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun. Onun ne tövbesi ne de fidyesi kabul

46 İbn Hişam, *Sire*, 1: 180-182.

47 Makrizî, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir, *İmtâu’l-esmâ’*, nşr. M.Abdulhamid en-Nemisi (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, 1999), 1: 392-393.

48 İbn İshak, *Siyer*, 112-114; İbn Hişam, *Sire*, 1: 87-88; İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zühri, *Kitâbu’t-Tabakâti’l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Amr (Kahire: Mektebetü’l-Hânci, 2001), 1: 72.

olunmaz. Her kim de kendi efendilerinin izni olmaksızın başka bir kavmi veli ve efendi edinirse Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun. Onun ne tövbesi ne de fidyesi kabul olunmaz.”⁴⁹

İnanç Özgürlüğünü Himaye

Mekke'de Müslüman olanlara reva görülen türlü baskılar yanında inanç özgürlüğünü savunan kişiler de olmuştur. Bunlardan birini Hz. Aişe şöyle anlatmaktadır: Müslümanlar Kureyş müşriklerinin ağır baskılarına maruz kalması sonucu Hz. Peygamber Habeşistan'a hicret izni verince, Ebû Bekr de hicret etmek gayesiyle Mekke'den çıkmıştı. O, Berku'l-Gimâd mıntıkasına ulaşınca Kârre kabilesinin reisi İbnu'd-Dağine ile karşılaştı. Ebû Bekir'e nereye gittiğini sorunca o; “Beni kavmimin ezası çıkardı. Arzda yürüyüp seyahat etmek ve Rabbime ibadet etmek istiyorum.” dedi. İbnu'd-Dağine: “Senin gibi biri ne yurdundan çıkar ne de başkaları tarafından çıkarılır. Sen fakiri gözetir, ihtiyacı olan bir malı ihsan edersin, akrabaya yardım edersin, acizlerin yükünü çekersin, misafirine ikram edersin, insanların başlarına gelen musibetlerine karşı onlara yardım edersin! Şimdi korktuğun şeylere karşı seni koruyacağım. Haydi, Mekke'ye geri dön ve Rabbine memleketinde ibadet et!” Bunun üzerine İbnu'd-Dağine, Ebu Bekir ile beraber yola koyulup Mekke'ye gelince Kureyş kabilesinin ileri gelenlerini dolaşarak onlara şöyle dedi: “Şüphesiz Ebu Bekir gibi birisi memleketinden çıkmaz ve çıkarılmaz. Sizler, fakiri kazandıran, bulunmayan bir malı ihsan eden, akrabaya yardım eden, acizlerin yükünü çeken, misafirine ikram eden, insanların başlarına gelen musibetlerine karşı onlara yardım eden bir adamı mı memleketinden çıkarıyorsunuz?”

İbnu'd-Dağine'nin Ebu Bekir'i emanına almasını Kureyş; evinde ibadet etmek, namazını açıktan kılmamak, evinin dışında Kur'an okumamak şartlarıyla kabul etti. Zamanla Ebu Bekir evinin yanına bir mescit bina ederek burada namaz kılmaya ve Kur'an okumaya başladı. Okurken çokça ağlamasına müşriklerin kadın ve çocukları hayret ediyor ve ona bakabilmek için izdiham ve kargaşa meydana getiriyorlardı. Ebu Bekir'in bu hali Kureyş müşriklerinin ileri gelenlerini endişelendirdiğinden İbnu'd-Dağine'den buna engel olmasını veya himayesini kaldırmasını istediler. Bunun üzerine İbnu'd-Dağine, Ebu Bekir'e gelip şöyle dedi: “Benim sana hangi şart üzere eman verip korumam altına aldığımı biliyorsun. Şimdi sen, ya şartım üzere evinde sessizce namazını kılar ve Kur'an'ını okursun ya da senin üzerindeki himayemi kaldırırım. Çünkü ben bir kimse hakkında vermiş olduğum eman ahdimi bozmuş olduğumu Arap milletinin iştirakini istemem.” Ebu Bekir şöyle dedi: “Ben artık senin himayeni sana geri veriyorum. Ben Aziz ve Celil olan Allah'ın himayesine razıyım.”⁵⁰

49 Buhari, “Cizye”, 17.

50 İbn İshak, *Siyer*, 297-298; Buhârî, “Menâkıbü'l-Ensâr”, 44.

Hicret sonrası Hz. Peygamber, Medine’de oluşan Müslüman, Yahudi, Müşrik ve çok az Hristiyan inanç bloklarını ortak mekân ve ortak dinî, sosyal ve ekonomik hayat paydasında buluşturan Medine Vesikasını imzalamıştır. Bunun 25. Maddesi şöyledir: “Benû Avf Yahudileri, Müminlerle birlikte bir ümmet teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine, Müminlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek mevlâları ve gerekse bizzat kendileri dâhildirler.”⁵¹ İnanç özgürlüğü, bir toplum sözleşmesi ve ilk İslâm Devletinin anayasası olan Medine Vesikasında vurgulanacak kadar önemli bir esas olmuştur.⁵²

Taif Himayesizliği Sonrası Hz. Peygamber’in Müstakbel Nesli Himayesi

İslâm’ın mesajlarına kendisini kapatan Mekke’ye alternatif arayışında olan Hz. Peygamber, Ebû Tâlib’in ölümünden sonra Mekke’deki durumu daha da zorlaşınca, Zeyd b. Hârise ile beraber Sakif Kabilesinin yanına gitti. O zaman Sakif’in ileri gelenleri Amr b. Umeyr’in üç oğlu Abd Yâlil, Mes’ud ve Hubeyb idiler. Resûlullah onları Allah’ın dinine davet edip İslâm yolunda kendisine yardımcı olmalarını, kendisine muhalif olanlara karşı durmalarını istedi. Ret cevabı alan Resûlullah Sakiflilerin yanından ayrılırken onlara: “Dediğimi kabul etmiyorsanız aramızda gizli kalsın” diyerek durumun kavmine ulaşmasını engellemek istedi. Fakat Sakifliler bunu yapmadıkları gibi Hz. Peygamber ile alay ettiler. Bununla da yetinmeyip, aralarından birtakım hafif akıllı, beyinsiz ve köleleri kışkırtıp bağırttılar ve Hz. Peygamber’e sövdürdüler. Halkın serseri ve ayaktakımı güruhunu, Onun geçeceği yolun iki tarafına oturtup taşlattılar. Ayakları kanayan Hz. Peygamber acısına dayanamayarak yere oturdukça, kollarından tutup kaldırdılar. Yürüdüğü zaman tekrar taşla tutup gülüştiler. Zeyd b. Harise, atılan taşlara kendini siper ederek, Onu korumaya çalışıyordu, lakin onun da başı ağır şekilde yarılmıştı. Sonunda Rebîa’nın iki oğlu Utbe ve Şeybe’ye ait bir çitin içine sığınmak zorunda kaldılar. İçeride bir bahçe vardı, Utbe ve Şeybe de bu bahçedeydiler. Buraya sığındıktan sonra ayaktakımı Hz. Peygamber’i bırakıp geri döndüler.⁵³ Bahçede iken Hz. Peygamber şöyle dua etti:

Allah’ım! Güçsüzlüğümü, çaresizliğimi ve halkın nazarında hakir görülüşümü sana arz ve şikâyet ediyorum. Ey merhametlilerin en merhametlisi! Sen zayıfların Rabbisin! Sen benim Rabbimsin! Beni kimin eline bırakıyorsun?

51 İbn Hişam, *Sire*, 2: 172-175; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 208.

52 Medine Vesikasının tahlili için bk. Halit Çil, “Yesrib’in Medine’ye Dönüşümünde Hz. Peygamber’in Siyasi Rolü”, *Nübüvvet ve Medeniyet- İslam Düşüncesinde Nübüvvet Algıları ve Medeniyet Tasavvurları*, ed. A.Sinanoğlu-R.Ardoğan (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 481-482.

53 İbn Sa’d, *Tabakât*, 1: 180; Taberî, *Tarih*, 1: 554; Süheylî, *er-Ravdû’l-unf*, 2: 230; İbnü’l-Esir, *İslam Tarihi*, 2:92; İbn Kesir, *İslam Tarihi*, 3:210; Halebî, Ali b. İbrahim b. Ahmed, *es-Siretu’l-Halebiye* (İnsânü’l-Uyûn), (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, 2006), 1: 499.

Senden uzak olan ve beni gördükçe suratını asan kimselere mi? Yoksa beni eline bıraktığın düşmana mı? Bu, senin bana karşı bir öfkenden dolayı değilse buna aldırış etmem. Fakat af ve merhametin, benim için gazabından daha geniştir. Senin gazabına uğramaktan, karanlıkları aydınlatan, dünya ve ahiret işlerini ıslah eden yüzünün nuruna sığınırım! Her şey senin rızan içindir. Güç ve kuvvet ancak sendedir!⁵⁴

Hz. Aişe, Hz. Peygamber'e; "Uhud savaşında başına gelenlerden daha şiddetli olan bir gün sana erişti mi?" diye sorduğunda şu cevabı aldı:

Kureyş'ten gelen birçok eziyetlerle karşılaştım. Fakat Akabe günü karşılaştığım zorluk hepsinden şiddetliydi. Kureyş'in ezası üzerine Taife gidip hayatımın korunmasını Abdu Kulâl'in oğlu İbnu Abdu Yâ'il'e teklif ettiğim zaman, o benim dileğime cevap vermemişti. Ben de kederli ve hayretli bir halde Mekke'ye yönelmiştim. Bu hayretim Karnu's-Seâlib mevkiine kadar devam etti. Başımı gökyüzüne kaldırıp baktığımda beni gölgelendirmekte olan bir bulut ve onun içinde Cibril'in bulunduğunu gördüm. Cibril bana nida edip; "Allah, kavminin Senin hakkında dediklerini ve Seni korumayı reddettiklerini muhakkak işitti ve Allah Sana şu Dağlar Meleği'ni gönderdi. Kavmin hakkında ne dilerse ona emredebilirsin." dedi. Dağlar Meleği bana selam verdikten sonra; "Ey Muhammed! Cibril'in söylediği hakikattir. Sen ne istersen emrine hazırım. Eğer Ebu Kubeys ile Kuaykan denilen şu iki yalçın dağı Mekkeliler üzerine geçirmemi istersen emret." dedi. Bunun üzerine Allah Resulü şu himaye edici cümlesini söyledi; "Hayır, ben Allah'ın, bu müşriklerin zürriyetlerinden yalnızca Allah'a ibadet eden ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayan insanları çıkarmasını arzu ederim."⁵⁵

Vatan ve Devlet Himayesi (Siyasî ve Sosyal Himaye)

Siyaset ve devlet, insanların güven içinde varlıklarını devam ettirmelerinin garantisi ve Allah'ın hükümlerini insanlar arasında uygulamak noktasında da Allah'ın halifeliğidir. Allah'ın yarattıkları ve kulları için koyduğu hükümler, kulların faydası için konulmuş ve onların hayrına olan iyi ve güzel hükümlerdir. Devlet olabilecek bir asabiyete ve bu asabiyetle birlikte kullar arasında Allah'ın hükümlerini uygulamak için gereken iyi ve güzel vasıflara sahip olan biri, insanlar arasında Allah'ın halifeliğine ve insanların güven içinde yaşamlarını sürdürmelerini garanti altına almaya hazır hale gelmiş ve buna salâhiyetli olur. Toplumsal bir güç olarak ortaya çıkmış olan asabiyet, tıpkı varlıkların oluşumundaki mizac (karışım, yapı) gibidir. Mizac, pek çok unsurun bileşiminden oluşmaktadır.⁵⁶

54 İbn Hişam, *Sire*, 2: 77-78; Taberî, *Tarih*, 1: 554.

55 Buhârî, "Bed'ü'l-Halk", 7.

56 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 194-195, 234.

Mekke’de şahsiyet inşasına odaklanan tebliğ, Akabe beyatlarıyla başlayıp hicretle devam eden süreçte Medine vesikasıyla şekillenerek devlet boyutuna gelmiştir. Hz. Peygamber, hicret yolculuğunda Hz. Ebû Bekir’i kendisine yoldaş eyleyerek, normal güzergâh yerine ters yönde Sevr Mağarası’na gidip saklandılar. Ebu Bekir’in oğlu Abdullah halkın ve Mekke ileri gelenlerinin nabzını tutup akşamları haberdar etti. Ebu Bekir’in kölesi Âmir b. Führeyre koyun sürüsünü akşam karanlığında Sevr’e doğru getirdi. Böylece süt ihtiyaçları karşılandığı gibi, haber getiren Abdullah’ın ayak izleri de kamufle edildi. Kızı Esmâ da her akşam yiyecek getirdi.⁵⁷ Müşrik rehber Abdullah b. Uraykıt ile yanında iki binek devesi olduğu halde mağaranın bulunduğu dağın eteğinde buluşup sahil yolundan Yesrib’e ulaştılar.⁵⁸

Hicretle beraber toplumun büyük bir kesiminde göçmenlik, barınma ve işsizlik gibi sosyal ve ekonomik sorunlar ortaya çıktı. Ayrıca kabilecilik, hizipçilik ve “dağdan gelip bağdakini kovma” psikolojisiyle de mücadele etmesi gerekiyordu. Hz. Peygamber bunları ivedilikle çözme adına Muhacir ve Ensar aileleri arasında kardeşleştirme yaparak çok önemli bir adım attı.⁵⁹ Bu kardeşlik kabileler arasında akdolunduğu gibi bireyler arasında da yapılabiliyordu. Söz konusu adet günümüze dek bedeviler arasında geçerliliğini sürdürmüştür. Bir Arapla böyle bir kardeşlik akdederseniz bu Arap sizin en büyük destekçiniz ve savunucunuz olur. Sanki onun kardeşiymişsiniz gibi sizi himaye ve müdafaa eder.⁶⁰ “Mümin için mümin birbirini perçinleyen duvar gibidir. Müslümanlar bir adam gibidir ki, gözü ağrısa bütün vücudu ağrır, başı da ağrısa bütün vücudu ağrır.”⁶¹, “Hiçbiriniz, kendiniz için arzu ettiğinizi kardeşiniz için arzu etmedikçe, hakkıyla iman etmiş olmaz.”⁶² şeklindeki sözleri Hz. Peygamber’in muâhâta verdiği önemi göstermektedir. Müslümanlar arasında gerçekleştirilen kardeşleştirme faaliyeti, câhiliye döneminde yaygın olarak uygulandığı gibi bir kabilenin diğerine iltihakına yahut iki kabilenin başka kabilelere karşı savunma veya saldırı amacıyla oluşturdukları ittifaka (hîlf) benzemiyordu. Yeni durumda artık kabilenin hükmi şahsiyetinin yerini tek tek Müslüman fertler almıştır. Üyeler bir kabileye mensubiyet yerine, inanç birliği etrafında kardeş sayılarak cemaat oluşturmuşlardır.⁶³ Neticede kabile merkezli toplum anlayışını, din merkezli topluma dönüştürmeyi başarmıştır.

Medine’de, sadece Müslümanlar değil, onun kadim sakinleri Yahudiler,

57 İbn Hişam, *Sire*, 2: 150-153; Taberî, *Tarih*, 1: 568-569.

58 İbn Hişam, *Sire*, 2: 158-159.

59 İbn Hişam, *Sire*, 2: 176-178; Makrizî, *İmtâu'l-Esmâ*, 1: 69.

60 Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, 2: 227.

61 Müslim, “Birr”, 16.

62 Buhari, “İman”, 6.

63 Apak, *Asabiye*, 115.

müşrik Araplar ve çok az da olsa Hıristiyanlar vardı. Medineli Ensar ile Mekke'den gelen Muhacir ailelerinin kardeşleştirme işi tamamlandıktan sonra, Hz. Peygamber, Enes b. Malik'in evinde Müslüman cenahın ileri gelenleriyle beraber, Müslüman olmayan Medineli Yahudi, Arap ve diğer sosyal blok temsilcileriyle de durumu istişare ederek, yeni bir "Şehir Devlet" yapısını ortaya çıkaran temel ilkeler üzerinde anlaştılar ve bunu yazılı vesika haline getirdiler.⁶⁴ Vesikanın 1, 2 ve 25. Maddelerinde,⁶⁵ bahsedilen bu gruplar Medine vatandaşlığı ortak paydasında ümmet olarak anılmışlardır. Böylece bütün etnik ve dinî kimlikler, katılım temelinde bir araya getirilip tanınmıştır. Mekke'nin hoşgörüsüz ortamına rağmen, Medine'de alternatif bir hoşgörü düzeni kurularak, siyasi ve sosyal bir himaye ortamı oluşturulmuştur.

Mekke fethi sonrası Mekkelilerin ve Mekke şehrinin himayesi, sulhen fetih statüsüyle ortaya konulmuş oluyordu. Hz. Peygamber Kâbe'nin kapısının eşiğinde ayakta durup, Mekkelilere kendisinden beklentilerini sorunca onlar, kendisinden hayır ve iyilik beklediklerini ifade ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: "Yusuf'un kardeşlerine dediği gibi, bugün ben de size derim: Bugün size kınama yok. Allah sizi bağışlasın. O, merhametlilerin en merhametlisidir. (Yusuf 12/92) Gidin serbestsiniz. Siz tulekâsınız (azat edilmiş)."⁶⁶

Ahid ve Emân Himayesi

"Ahid; 'bir şeyin yerine getirilmesini emretmek, tâlimat vermek; söz vermek' manalarına geldiği gibi, isim olarak; 'emir, talimat, taahhüt, antlaşma, yükümlülük, itimat veren söz' anlamlarına da gelir. Ahidde hem yemin hem de kesin söz verme anlamı vardır. Yemin ahdin dinî ve kutsî yönünü, söz verme de ahlâkî yönünü teşkil eder."⁶⁷ Ahid ve emanın önemini ve bağlayıcılığını Hz. Peygamber şöylece vurgulamıştır: "Emaneti olmayanın imanı, ahdi olmayanın dini yoktur."⁶⁸

Câhiliye döneminde oldukça önemli görülen ahid ve eman uygulamaları, sonuçları bağlayıcı olacak şekilde uluslararası ilişkiler bağlamında İslâm Hukukunda da uygulanmıştır.⁶⁹ İslâm hukuku ile ilgili her kitapta: "Dünyanın zorlukları karşısında Müslüman ve kafir eşittir." Prensibi, birbirine benzer

64 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 189.

65 İbn Hişam, *Sire*, 2: 172-175; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 206-208.

66 Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbu'l-Meğâzi)*, çev. Musa K. Yılmaz (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2014), 1: 70; İbn Hişam, *Sire*, 4: 73; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 131-132; Taberî, *Tarih*, 2: 161.

67 Abdurrahman Küçük, "Ahid", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1: 532-533.

68 Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa, *Sünenü'l-kübra*, nşr. M. Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2003), 6: 471 [12690].

69 Uluslararası ilişkiler bağlamında eman akdinin tahlili için bk. Ahmet Özdemir, "Uluslararası İlişkiler Alanında İslâm Hukukunun Temel İlkeleri-Emân Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/6 (2013), 893-904.

ifadelerle tekrar edilir. Karşı taraf kafirdir diye, bir Müslüman hak ve adaletin ve vicdanın aksine hareket edemez ve yine hiçbir Müslüman karşı tarafa verdiği sözü bozamaz. Bir kimsenin misilleme olarak bir başkasının yerine cezalandırılması hukuk dışıdır. Yine, düşmana eman verme hususundaki İslâmi müessese Kur'an'ın emrine dayanmaktadır. Bu emir, İslâm düşmanlarının en şiddetlisi olan müşrikler hakkındadır. Herhangi bir insan himaye ve iltica talep ederse, hiçbir gerekçe ile reddedilemez. Aslında, Uluslararası İslâm Hukukunun yapısı, Müslüman olmayanlara göre düzenlenmiştir.⁷⁰

Abdumuttalib'in himayesi altında olan bir Yahudi komşusu, faili meçhul bir cinayete kurban gitmişti. Uzun araştırmalardan sonra Mekke'li bir soyun lideri Harb b. Umeyye'nin bu komployu teşvik ettiği anlaşıldı. Suçunu inkâr eden zanlı, tarafsız bir kimsenin hakemliğini kabul etti. Dava önce Habeşistan kralı Necaşi'ye götürüldü lakin Necaşi aralarına girmekten çekindi. Bunun üzerine hakem tayin edilen Ömer b. Hattab'ın dedesi Nüfeyl tarafından aleyhine karar verilen Harb, kan diyetiyle beraber Yahudiden çalınan malların değerini ödemeye mahkûm oldu. Tahsil edilen her şey, öldürülen Yahudinin bir yeğenine verilmiştir.⁷¹

Sa'd b. Ubade, geçmişte verdiği ahdin Mekke'de maruz kaldığı mağduriyetten kendisini nasıl himaye ettiğini şöylece anlatır: “Ben onların elindeyken, Kureys'ten bir topluluk görüldü. İçlerinde güzel yüzlü, beyaz renkli, uzun boylu, tatlı bir adam vardı. İçimden, bu cemaatin içerisinde hayırlı biri varsa o da bu adamdır, dedim. Fakat o yaklaştığında elini kaldırıp bana şiddetli bir tokat attı. İçimden dedim ki, vallahi bundan sonra onlarda hiçbir hayır yoktur. Beni çekip sürüklüyorlardı. Oradaki bir adam bana acıdı ve ‘Yazık sana, seninle Kureysli bir adam arasında antlaşma ve ahid yok mudur?’ dedi. Dedim ki, ‘Evet vardır. Cübeyr b. Mut'im b. Adiyy b. Nevfel b. Abdimenaf'a ticaret kefaletim vardır. Memleketimde onları zulmetmek isteyenlerden korurdum. Bir de Haris b. Har b. Umeyye b. Abdişems b. Abdimenaf'a da ticari himaye akdim vardır.’ O dedi ki, ‘Yazık sana, o iki adamın ismini söyle ve seninle onlar arasındaki antlaşmayı anlat.’ Ben de durumu Kureyslilere anlattım. O adam onlara gitti ve onları mescitte Kâbe'nin yanında buldu ve dedi ki: ‘Hazrec'den bir adam vadide şimdi dövülüyor ve o sizi çağırıyor. Onunla sizin aranızda himaye ahdi olduğunu söylüyor.’ Onlar adamın ismini öğrendiklerinde; ‘Doğru vallahi, o bize ticaret himayesi ahidini verir ve memleketinde zulüm olunmaktan bizi korurdu.’ dediler. Sonra gelip Sa'd'ı kurtardılar ve o da oradan gitti. Sa'd'a tokat vuran Süheyl b. Amr idi.”⁷²

Câhiliye döneminin bağlayıcı kavramı ahid, Hz. Peygamber İslâm'ın tebliğine başladığı lakin Mekke'de sıkıştığı bir dönemde Akabe'de imdadına yetişmiştir.

70 Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 98.

71 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1: 72-73.

72 İbn Hişam, *Sire*, 2: 110-111.

Resûlullah Medine'den gelen bir grup insana İslâm'ı anlatıp Kur'an okuyarak, onları Allah'a davet etti ve İslâm'a teşvik etti. Sonra şöyle dedi:

Geliniz, Allah'a ibadette hiçbir şeyi ortak etmemek, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarınızı öldürmemek, kendiliğinizden uyduracağınız hiçbir yalanla kimseye iftira etmemek, hiçbir maruf işte bana âsi olmamak üzere benimle ahdediniz. İçinizden her kim sözünde durursa ecir Allah'a aittir. Bu dediklerimden birini yapıp da ondan dolayı dünyada cezaya uğratılırsa, bu ceza ona kefarettir. Bunlardan birini yapıp da yaptığı fiili Allah örterse, ettiği iş Allah'a kalır. Allah dilerse onu affeder, dilerse ona ceza verir. Kadınlarınızı ve çocuklarınızı kendisinden koruduğunuz şeylerden beni de korumanız üzere sizinle bey'atlaşıyorum.

Bera b. Marur, Hz. Peygamber'in elini tutup şöyle dedi:

Evet, seni hak ile Peygamber olarak gönderene yemin ederim ki, kadınlarımızı koruduğumuz gibi seni koruyacağız. Ey Allah'ın Resulü, seninle bey'atlaştık. Vallahi biz harp ehliyiz ve silah sahipleriyiz. Bunlar ecdadımızdan bize miras kalmıştır." Ebu Heysem b. Teyyihan araya girip şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resulü! Bizimle bazı adamlar (Yahudiler) arasında ipler vardır, biz o ipleri keseceğiz. Eğer bunu yaparsak, sonra Allah seni galip kılsa kavmine döner ve bizi terk eder misin?

Bunun üzerine Resûlullah tebessüm etti ve "Hayır, bilakis kanınız kanımdır, haremınız haremimdir. Ben sizdenim, siz de bendensiniz. Sizin harp ettiklerinizle, harp ederim, barış yaptıklarınızla barış yaparım." dedi.⁷³

Ahid, İslâm dininde yerini sağlamlaştırarak önemini korumuş ve Hz. Peygamber'in diliyle tevsik edilmiştir. "Kim sebepsiz yere ahid verdiği kimseyi öldürürse, Allah ona Cennetin kokusunu bile haram kılar."⁷⁴

En sade bir Müslüman bile, İslâm devletini tümüyle bağlayan eman verebilir. Dolayısıyla bu hak, sadece eli silah tutanların istediği zaman kullanıp istemedikleri zaman kullanmadığı, aksine, hasta ve kör gibi savaşamayanların, hatta kölelerin bile kullanabileceği bir haktır. Doğal olarak, çocuklar, deliler ve düşmanın kontrolü altında olanlar (mahkûmlar, turistler v.s.) bunların dışındadır.⁷⁵ O dönem şartlarında horlanan kadınlar da toplumu için eman verebilir yani Müslümanların faydasına olabilecek şeylerde ve şekillerde bazı kimselere güvence sağlayabilirdi.⁷⁶ Ümmü Hâni verdiği emanla ilgili bir olaydan bahseder: Fetih senesi Resûlullah'ın yanına gittim ve şöyle dedim: "Ey Allah'ın

73 İbn Hişam, *Sire*, 2: 103-104; Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 42.

74 Nesâî, "Kasâme", 13.

75 Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 263.

76 Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*, çev. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), "Siyer", 26.

Resulü! Anamın oğlu benim eman verdiğim filanı, İbnu Hubeyre'yi öldüreceğini söylüyor.” Resûlullah: “Ey Ümmü Hâni, senin ahid ve eman verdiğine biz de ahid ve eman verdik.” buyurdu.⁷⁷

Ömer b. Hattab gönderdiği bir ordu komutanına şunları yazmıştır: “Duyduğuma göre, sizden bazıları Acem ileri gelenlerini takip ediyor, dağa dayanınca geri çekiliyorlar. Bu sırada onlardan biri düşmanına Farsça matras yani korkma, der. Fakat onu yakaladığı zaman öldürürmüş. Bunu hiç kimsenin yapacağını sanmıyorum. Yaparsa Allah'a yemin ederim ki, onun boynunu vururum.”⁷⁸, “Bir kimsenin ne namazına ne de orucuna bakın. Konuştuğunda doğru söylüyor mu, kendisine bir şey emanet edildiğinde emanete riayet ediyor mu, dünyalık meselelerle uğraştığında helali haramı gözetiyor mu, siz ona bakın.”⁷⁹

Hz. Peygamber yanında Ebu Bekir olduğu halde Mekke'den Medine'ye hicret yolculuğuna gizlice çıktığında, onları ellerinden kaçırmalarına oldukça hiddetlenen Kureyş tarafından başlarına yüz deve mükâfat konuldu. Mükâfatı elde etmek isteyen Süraka b. Malik atıyla yolda onlara yetiştiğinde birkaç kere atı sürçüp yere düşmüş ve sonunda atının ayakları kuma saplanmıştı. Bunun üzerine Süraka Hz. Muhammed'den eman dileyip, Kureyş'in, kendisine ve sahâbilerine karşı ne kadar fenalık yapmak istediklerini birer birer anlattı. Kendisine teklif ettiği yol azığını almayan ve yolculuklarını gizlemesini isteyen Hz. Peygamber'den Süraka, kendisine bir emanname yazmasını istedi. Âmir b. Fuheyre bir deri parçasına yazıp ona verip maiyetiyle yoluna devam etti.⁸⁰

Mekke fethi öncesi Hz. Peygamber'in hazırlıklarından haber almak üzere gizlice şehir dışına çıkan Ebu Süfyan, Abbas tarafından yakalanıp Hz. Peygamber'in huzuruna götürülürken onları gören Hz. Ömer, akidsiz ve ahidsiz yakalanan Ebu Süfyanı öldürmek isteyince, Abbas derhal onu himayesine aldı. Hz. Peygamber, Ebu Süfyan'ın evine, Kâbe'ye ve kendi evine sığınanın emniyette olacağını belirtmiş ve bu ahdini tutmuştur.⁸¹

Sonuç

Câhiliye döneminden Müslümanlara miras kalan olumlu kavramlardan biri olan himaye, sosyal ve siyasî problemleri çözme ve adaleti tesis etmede önemli bir rol üstlenmiştir. İslâm öncesi toplumdaki tezahürlerinin başında hilfu'l-fudûl olarak örgütlü hale gelerek, ticarî hayat için vazgeçilmez unsur olan güven ve

77 Buharî, “Salât”, 4.

78 Mâlik, Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta*, çev. Ahmet Büyükpınar (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), “Cihâd”, 4.

79 Beyhakî, *Sünenü'l-kübra*, 6: 471 [12693].

80 İbn Hişam, *Sire*, 2: 156-157; İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi*, 2: 106.

81 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 1 : 52-54; İbn Hişam, *Sire*, 4:60-62.

adaletin tesisine yardımcı olmuştur. Bu oluşumu Hz. Peygamber, İslâm öncesi ve sonrasında açıkça desteklemiştir. Siyasî ve sosyal hayatın kokuştugu toplumlarda vicdanın sesi olan insanlar varolagelmıştır. Kızların canlı gömölme örneklerine şahit olunan toplumda, kızları bu meş'um fiilden kurtaran insanlar yanında, inancını Mekke'de yaşamasını teminen Ebu Bekir'i himaye eden insanlar da çıkmıştır.

Hz. Peygamber'in davasını koşulsuz ve tavizsiz himayesi neticesinde, maddi güçsüzlüğü manevi gücüyle desteklenmiş, Mekke aristokrasisi karşısında onurlu duruşu tezahür etmiştir. Eskiden beri Kâbe'nin kutsiyetini daha çok ekonomik de olsa yaşatan Mekkeliler, gerekli ihtimamı göstermişler, böylece Allah'ın Beyti'nin hâmilliğini üstlenmişlerdir. Hicret sonrası Medine için de benzer bir kutsi himayeyi Hz. Peygamber deruhte etmiştir. Taif hezimetini sonrası oldukça üzülen Hz. Peygamber'in elindeki manevi gücü helak için değil, müstakbel Müslüman nesillerin oluşmasına vesile için kullanması himayenin başka bir boyutudur. Mekke süreci neticesinde hâmisiz kalan Müslümanlara alternatif bir himaye, davasına yeni bir devlet boyutu kazandırma yolunda önemli bir adım olarak hicreti görüyoruz. Teşekkül halinde olan Medine Devletinin hukuki himayesinin engin ve ahlaki bir tezahürü olarak ahidler de himayeyi beslemiştir.

Câhiliye döneminde birey, aile ve kabile gücü ve asabiyetine göre kullanılabilen himayeyi Hz. Peygamber asla kabul etmemiş, adaletten saptırıcı bir şekilde himayenin icrasına izin vermemiştir. Bireyi ve toplumu geliştirici ve ilerletici gelenek ve geçmişten güç alan İslâm, himaye uygulamasına da bu zaviyeden bakmıştır. Bireysel, siyasî ve sosyal boyutlarıyla himaye kavramı; İslâm öncesi kökleri üzerinde İslâm sonrası devleşen bir çınar ağacı misali yaşamaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Akalın**, Şükrü Haluk vd., “Himaye”, *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Apak**, Âdem, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Belazûrî**, Ahmed b. Yahyâ b. Cabir, *Ensâbu'l-eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr & Riyâd Zerkây, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî**, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa, *Sünenü'l-kübra*, nşr. M.Abdulkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2003.
- Bozkurt**, Nebi, “Himaye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 18: 56.
- Buhârî**, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Cu'fî, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987.
- Cevad Ali**, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, Beyrut: Daru's-Saki, 2001.
- Çil**, Halit, “Yesrib'in Medine'ye Dönüşümünde Hz. Peygamber'in Siyasi Rolü”, *Nübüvvet ve Medeniyet- İslâm Düşüncesinde Nübüvvet Algıları ve Medeniyet Tasavvurları*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.
- Demircan**, Adnan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- Ezrakî**, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah, *Ahbaru Mekke*, nşr. Rüşdi es-Salih Melhas, Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1983.
- Fayda**, Mustafa, “Câhiliye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 7: 17-18.
- Halebî**, Ali b. İbrahim b. Ahmed, *es-Siretu'l-Halebiye (İnsânü'l-Uyûn)*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2006.
- Hamidullah**, Muhammed, “Hilfû'l-Fudûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 18: 31-32.
- İslâm Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayınları, 1995.
- İslâm'da Devlet İdaresi**, çev. Hamdi Aktaş, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Hindî**, Alaaddin Ali el-Muttakî b. Hüsameddin, *Kenzu'l-'ummâl*, nşr. Bekrî Hayyânî, Saffet es-Sakâ, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- İsfahanî**, Rağıb, *Müfredât*, çev. A.Güneş-M.Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İbn Asâkir**, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfî, *Tarihu Medineti Dimeşk*, nşr. Ömer b. Ğalâme el-Amrevî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

- İbn Hacer**, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hişam**, Ebu Muhammed Abdumelik, *Siret-i İbn Hişam İslâm Tarihi*, çev. Hasan Ege, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn İshak**, Muhammed, *Siyer*, nşr. M. Hamidullah, çev. Sezai Özel, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- İbn Kesir**, Ebû'l-Fidâ' İmâduddin İsmail el-Hâfız b. Ömer, *Büyük İslâm Tarihi (el-Bidâye ve'n-Nihâye)*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Sa'd**, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, nşr. Ali Muhammed Amr, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbnü'l-Esir**, İzzuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *İslâm Tarihi (el-Kâmil fî't-Tarih)*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Bahar Yayınları, 1985.
- Küçük**, Abdurrahman, "Ahid", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1: 532-533.
- Mâlik**, Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta*, çev. Ahmet Büyükpınar, İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Makrizî**, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir, *İmtâu'l-esmâ'*, nşr. M. Abdulhamid en-Nemisi, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1999.
- Müslim**, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Davudoğlu, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980.
- Mütercim Asım Efendi**, *Kâmusu'l-Muhit Tercümesi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Nesâî**, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, çev. Abdullah Parlıyan, Konya: Konya Kitapçılık, 2005.
- Önkal**, Ahmet, "Civâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 8: 34-35.
- Özdemir**, Ahmet, "Uluslararası İlişkiler Alanında İslâm Hukukunun Temel İlkeleri-Emân Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Volume 6 Issue 6 (2013): 893-904.
- Özkuyumcu**, Nadir, "Hilf", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 18: 29-30.
- Sırma**, İhsan Süreyya, "Asr-ı Saadet Öncesinde Mekke Toplumu", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Süheylî**, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, *er-Ravdü'l-unf fî tefsîri Sireti'n-Nebeviyyeti li İbni Hişam*, nşr. Ömer Abdusselam es-Selami, Beyrut: Daru'l-İhya, 2000.
- Taberî**, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*, çev. Abdullah Parlıyan, Konya: Konya Kitapçılık, 2004.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *H. Peygamber'in Savaşları (Kitâbu'l-Meğâzi)*, çev. Musa K.Yılmaz, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2014.

Zeydan, Corci, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 18 Ekim 2019

Makale Kabul Tarihi: 23 Kasım 2019

Mehdîlik Hadislerinin Hadis Rivâyet Coğrafyası Açısından İncelenmesi

Hüseyin Akgün*

Özet

Bu makalede mehdîlik ile ilgili hadisler rivâyet coğrafyası açısından incelenmiştir. Öncelikle söz konusu rivâyetlerin sadece Şiîlerin mehdîlikle ilgili beklentileri gibi siyasî nitelikte olmadıkları, bunlardan özellikle Şam ve Mısır kaynaklı olanların mesihliği çağrıştıran mehdîlik niteliğinde rivâyetler oldukları görülmüştür. Bununla birlikte bu hadislerin Hicâz'da nakledilmemiş olduğu da tespit edilmiştir. Dolayısıyla İslâm'dan önceki dönemde farklı formlarıyla Irak, Şam ve Mısır gibi bölgelerde yaygın olan bu düşüncenin İslâm'ın buralardaki hâkimiyeti sonrası İslâmî bir renge büründürülerek devam ettirildiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu geçişin ilk olarak daha çok Şia'nın (Ali taraftarlarının) güçlü olduğu Kûfe üzerinden olduğu söylenebilir. Mesihî mehdîlik inancının ise aynı dönemlerde Şam ve Mısır üzerinden İslâm düşüncesine sirayet ettiği kanaatine ulaşılmıştır. Bütün bunlar mehdîlikle ilgili hadislerin sahih olmadığını kabul eden görüşün isabetli olduğunu destekler niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Mehdi, Şia, hadis rivâyet coğrafyası, Irak, Abbâsîler.

Analysing *Aḥādīth* on *Mahdī* in terms of Ḥadīth Narration Geography

Abstract

In this study, it is endeavoured to review *ahādīth* on *Mahdī* issue in terms of hadīth narration geography. First of all, it is seen that related narratives do not have a political nature as opposed to the Shiites' expectations on *Mahdī* issue; some of the narratives originating from Damascus and Egypt have the characteristics of *Mahdī* that resembles the Messiah. Moreover, it is also determined that *ahādīth* in question were not narrated in the Hijaz. Thus, the conclusion is that *Mahdī* concept which was widespread with its different forms in the pre-Islamic period in regions such as Iraq, Damascus, and Egypt has been continued by gaining an Islamic colour after the domination of Islam. It can be told that this changeover happened through Kūfah where the followers of Shi'a were strong. *Mahdī* belief with the Messiah attributes was filtrated to Islamic thought through Damascus and Egypt in the same period. All these findings support that the point of view that *ahādīth* on *Mahdī* issue are not sound.

Keywords: *Mahdī*, *Shi'a*, ḥadīth narration geography, Iraq, 'Abbāsids.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyinakgun@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-5335-9901.

Giriş

Tarih boyunca hadisler, İslâm âlimleri tarafından değişik açılardan incelenmiş ve değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Özellikle illel konusunda söz sahibi olanlar bazı hadislerin bölgeselliğine (yerelliğine) veya teferrüdüne dikkat çekmişlerdir.¹ Bu bağlamda etrafında yoğun tartışmaların yaşandığı² mehdilik ile ilgili rivâyetlerin³ hadis rivâyet coğrafyası⁴ açısından değerlendirildiğinde coğrafi bakımdan yerel bir yönünün olup olmadığını test etmek istedik.⁵ Elbette hadisin yerel olması tek başına onun zayıf veya uydurma olduğunu göstermese

- 1 Bu durumun farkında olan âlimler böylesi hadisler hakkında “تَقَرَّرَ بِهِ أَهْلُ مِصْرَ” (Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 5 (2868) veya “هَذَا حَدِيثُ الْمِصْرِيِّينَ” (İbn Mâce, “Eşribe”, 9 (3388)) gibi ifadeler kullanmışlardır. Keza bu durum bazı âlimlerin tenkidine de sebep olmuştur. Mısırlıların bu nitelikteki bir rivâyetine Hâkim en-Nisâbü’rî’nin şu şekilde dikkat çektiğini görmekteyiz: “هَذَا سُنَّةٌ غَرِيبَةٌ تَقَرَّرَ بِهَا أَهْلُ مِصْرَ وَلَمْ يُشَارِكْهُمْ فِيهَا أَحَدٌ” = Bu garîb bir sünnettir. Mısır halkı bunda teferrüd etmiştir. Hiç kimse onlara bu sünnet hususunda iştirak etmemiştir (Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu’r-râvi fî şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Faryâbî, (Riyad: Dâru Taybe, 1994), 1: 292). Ayrıca bu konuda Ebû Dâvûd’a isnad edilen müstakil bir eser hakkında bk. Süyûtî, *Tedribu’r-râvi*, 2: 885.
- 2 Bu tartışmalar için bk. Mahmut Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016); *Beklenen Kurtarıcı İncancı*, (İstanbul: KURAMER, 2017); Özkan Şimşek, *Mehdilik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları -İslam’ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İncancı-*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2019).
- 3 Bu hadislerin değerlendirildiği bazı çalışmalar için bk. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-İşbili, *Târîhu İbn Haldûn (Divânu’l-mübteda’ ve’l-haber fî târihi’l-arab ve’l-berber ve men âsarahum min zevi’s-se’ni’l-ekber)*, nşr. Halil Şahâde, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1988), 1: 388 vd.; Avni İlhan, “Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992); Abdülalîm Abdülazîm Bestevî, *el-Mehdî el-muntazar fî dav’i’l-ehâdis ve’l-âsâri’s-sahîha ve akvâli’-ulemâ ve ârâi’l-fıraki’l-muhtelifa*, (Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 1999/1420); Abdülalîm Abdülazîm Bestevî, *el-Mevsû’a fî ehâdisi’l-mehdî ed-daîfe ve’l-mevdû’a*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999/1420); Âdâb Mahmûd Hams, *el-Mehdî el-muntazar fî rivâyati ehli’s-sünneti ve’s-ş’ati’l-İmamiyye-dirâsetun hadisiyye nakdiyye*, (Amman: Dârü’l-Feth, 2001); Ahmet Yücel, “Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı”, *Beklenen Kurtarıcı İncancı*, (İstanbul: KURAMER, 2017), 141-173; Orhan Yılmaz, “Mehdî İncancına Kaynaklık Teşkil Eden Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/2 (2017): 265-282.
- 4 Bu kavram konusunda bk. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2019).
- 5 Araştırmamız esnasında, daha önce yapılan bir çalışmada söz konusu hadislerin Kûfe ve Basra menşeli olduğuna dikkat çekildiğini gördük. Bk. Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, 176.

de⁶ bu duruma bir karine teşkil edebileceğini söylemek mümkündür.⁷ Nitekim daha önceki bir çalışmada Mekke’de olduğu iddia edilen Ay’ın yarılması ile ilgili müşahedenin sadece Kûfeliler tarafından rivâyet edilmesi nedeniyle, ilgili hadislerin illetli olduğunu ve râvi tasarrufları sonucunda yanlış bir naklin söz konusu olduğunu belirtmiştik.⁸ Bu makalede, benzer bir durumun mehdilik ile ilgili rivâyetlerde de görülüp görülmediği sorusuna cevap bulunmaya çalışılacaktır.

Mehdilik ile ilgili hadisler *Kütüb-i Sitte*’nin üç kitabında (Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce) ve diğer bazı hadis kitaplarında yer almıştır. Makalede, bu rivâyetlerin sıhhatiyle ilgili değerlendirmelere fazla girmeksizin doğrudan hadislerin coğrafi dağılımı üzerine odaklanılacaktır.⁹ Aslında mehdî hadisleri deyince birbirinden farklı mehdilerden bahseden rivâyet gruplarının söz konusu olduğu belirtilmelidir. Nitekim İslâm tarihinde birçok kişi mehdî olarak görülmüştür. Bunlardan ilkinin de Hz. Ali (ö. 40/661) olduğu ifade edilmektedir.¹⁰ Daha sonra oğlu Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) de bir grup tarafından mehdî olarak kabul edilmiştir.¹¹ Öte yandan Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) için de mehdî sıfatının kullanıldığını görmekteyiz.¹² Keza Nefsüzzekiye Muhammed b. Abdullah (ö. 145/762) bizzat babası tarafından mehdî unvanıyla takdim edilmiş ve mehdî olduğu söylenmiştir.¹³ Yine Abbâsî halifesi Mehdi-billâh (ö.

6 Rivâyette algıda seçicilik için bk. Abdullah Taha İmamoğlu, “Sahabe Rivâyetinde Algıda Seçicilik Unsuru: -Râfi’ b. Hadîc Örneği-”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler*, 2016: 175-186. Bk. Seyit Ali Güşen, “Sahabe Mesleklerinin Hadis Rivayetlerine Etkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19 / 2 (Eylül 2019): 339-364.

7 Uydurma hadislerde de diğer hadislerde olduğu gibi yaklaşık hicrî ilk iki asırda bir bölgesellik söz konusudur (bk. Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 193, 202). Bu duruma bağlı olarak ilk dönem uydurmaları bölge otoritelerine dayandırılırken, merkezileşme sonrası bu bölgesel otoritelerin yerini, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik gibi popüler isimler almıştır (bk. Mevzûât kitapları).

8 Bk. Hüseyin Akgün, “İnşikâk-ı Kamer Hadisesi (Rivâyetlerin Aslı’l-hadis ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 3 (2018): 33-54.

9 Bu hadisler ve değerlendirmeleri için bk. 3. dipnottaki kitap ve makaleler. Biz söz konusu hadislerin Ahmet Yücel’in de belirttiği gibi *Sahihayn*’a alınmamasının müelliflerince sahih görülmemeleri ile ilgili olduğu kanaatini paylaştığımızı söylemek istiyoruz. Yücel, “Mehdi Hadisleri”, 148. Ancak burada 12 imam hadisini bazı hadis musanniflerinin Mehdi’lik başlığı altında ele aldığını, bu hadisin ise *Sahihayn*’da imâmet bahislerinde tahrir edildiklerini belirtmeliyiz.

10 Avni İlhan, *Mehdilik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 68; Yusuf Şevki Yavuz, “Beklenen Kurtarıcı İncanın İslâm Akaidine Giriş Serüveni”, *Beklenen Kurtarıcı İncanı*, (İstanbul: KURAMER, 2017), 186.

11 Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, (Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1964), 3: 236; Yavuz, “Beklenen Kurtarıcı İncanı”, 187.

12 Bk. İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye 1990), 5: 256.

13 Mustafa Öz, “Muhammed b. Abdullah el-Mehdi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 30:

169/785) da babası Mansûr tarafından mehdî olarak sunulmuştur.¹⁴

Görüldüğü üzere bunlar daha çok kabileci ve asabiyetçi bir mehdilik anlayışının değişik tezahürleridir.¹⁵ Nitekim Sönmez Kutlu bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Öyle anlaşıyor ki, “Mehdiyyîn” unvanı, ilk dört halife için “doğruya kılavuzluk eden adil ve örnek yöneticiler” için kullanılmasına ek olarak, “adalet ve hak uğruna mücadele eden ve bu uğurda şehid olan siyasî liderler (imam)” için öncekinden daha fazla siyasî içerikli kullanılmaya başlanmıştı. Mehdînin soyu ile ilgili Hz. Peygamber’e nispet edilen ister genel olarak “Benden”, “Ehl-i Beyt’imden” veya “Bizden, Ehl-i Beyt’ten”, isterse özel olarak “Fâtıma evladından”, “Abdumuttallib’in çocuklarından” veya “benim soyumdan, Fâtıma evlatlarından” şeklinde olsun, bu farklılıkların Emevî Hâşimî kabile çekişmesi süreci veya Talibî-Abbâsî çekişme sürecinde söylendikleri açıktır. Bu süreçte henüz, mehdî kavramı “Kıyamet öncesinde geleceği önceden müjdelenen ve buna binaen beklenen” bir kişi anlamda eskatolojik içerikli kullanılmadığı açıktır.¹⁶

Hadis musannifleri ise bu kişilere işaret eden hadisleri karışık olarak mehdilik bahisleri altına almışlardır. Makalede amaç rivâyetlerin coğrafi dağılımını görmek olduğu için bütün bu rivâyetler beldelere ayrılarak ele alınacaktır

A. Kûfelilerin Mehdilikle İlgili Rivâyetleri

Kûfelilerin rivâyetleri değişik sahâbilere isnad edilerek rivâyet edilmişlerdir. Bunların bir kısmında doğrudan “mehdî” lafzı geçerken diğerlerinde sadece bir kurtarıcıya işaret edilmektedir. Hatta mehdilik bahsi altında Kureyş’ten 12 imamın geleceği ile ilgili hadisler dahi tahrir edilmiştir.¹⁷ Aşağıda Kûfelilerin Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd, Câbir b. Semüre, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Amr’dan konuyla ilgili rivâyet ettikleri merfû ve mevkûf hadisler tahlil edilecektir.

a) Hz. Ali’ye isnad edilen rivâyetlerin tamamı Ehl-i Beyt’ten bir kurtarıcıya işaret etmekte olan Şîa eğilimli hadislerdir, diyebiliriz.¹⁸ Söz konusu hadislerde

489.

14 Faruk Gün, “Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2017): 107. Farklı grupların mehdîleri için bk. Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, 3: 235 vd.

15 Mehdî tipolojileri için bk. Sönmez Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, (İstanbul: KURAMER, 2017), 298 vd.

16 Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı”, 303.

17 Bk. Ebû Dâvûd, “Mehdî”, 1 (4279).

18 Bk. İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1988), 7: 513 (37648); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnaût vdğr., (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 2: 163 (773); Ebû Dâvûd,

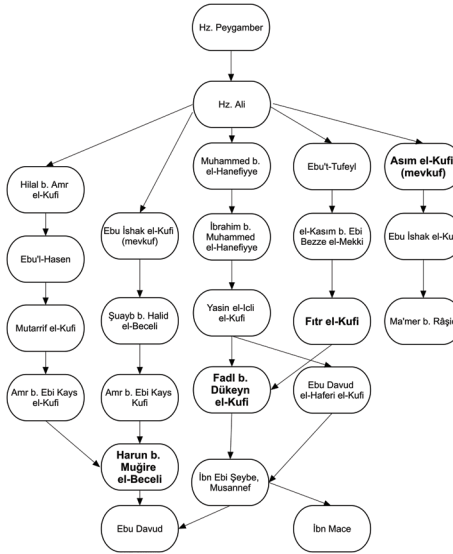
“mehdî” ifadesi kullanılmamakta,¹⁹ kıyamet kopmadan önce yeryüzünü adaletle dolduracak Hz. Peygamber’in Ehl-i Beyt’inden birisinin gönderileceği söylenmektedir.

Mesela bu gruba ait hadislerden birinin Ebû Dâvûd’taki metni şöyledir:

Osman b. Ebi Şeybe ← Fadl b. Dükeyn ← Fıtr ← Kâsım b. Ebî Bezze ← Ebu’t-Tufeyl
← Ali ← Hz. Peygamber (s.a.v.): “Zamanın sonundan (kıyametten) önce bir gün kalsa bile, Allah azze ve celle benim Ehli beyt’imden bir adam gönderecektir. O dünyayı, (daha önce) zulümle dolduğu gibi adaletle dolduracaktır.”

Sadece Hz. Ali’den gelen rivâyetlerden birinde²⁰ diğerlerinden farklı olarak Hâris b. Harrâs adında bir adama yardım etmenin bütün müminlere vacip olduğu belirtilmektedir. Bu kişi ile kastedilen ise kuvvetle muhtemel Abbâsi halifesi Mansûr’un oğlu Mehdi-billâh’tır (ö. 169/785).²¹

Kûfelilerin Hz. Ali tarikiyle rivâyet ettikleri mehdilik ile ilgili hadislerin isnad şeması şöyledir:



“Mehdi”, 1 (4283, 4290/1). Not: İsnâd şemalarında Şiilikle itham edilmiş olan râvileri ‘bold’ yazı stili ile gösterdik.

19 Sadece Yâsin el-İclî’nin rivâyetinde “mehdi” ifadesi geçmektedir (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 513 (37644). Bezzâr (ö. 292/905), bu lafızla sadece onun rivâyet etmesini bir illet olarak tespit etmiştir. Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, nşr. Mahfûzu'r-Rahmân vdğr., (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem), 1988-2009, 2: 243-244 (644).

20 Ebû Dâvûd, “Mehdi”, 1 (4290/2).

21 Halife Mansûr’un onu Muhammed Nefsüzzekiyye’ye karşı mehdi olarak takdim etmesi ve bu konuda karşılıklı propaganda amaçlı uydurma faaliyetleri için bk. Abdülaziz ed-Dürî, “Abbâsi Propagandası Sürecinde ve Abbâsîlerin İlk Asrında Mehdi Tasavvuru”, çev. Bahaüddin Varol, *İstem*, 2/3 (2004): 219-231.

Yukarıdaki isnad şemasında görülen tariklerin ortak özelliği, râvilerinin tamamının Kûfeli olması ve biri hariç²² hepsinin senedinde mutlaka Şiilikle itham edilmiş bir râvinin bulunmasıdır. Şiilikle itham edilen râvilerin isimleri ise Âsım b. Damre es-Selûlî (ö. 74/693),²³ Fıtr el-Kûfî (ö. 150/767'den sonra),²⁴ Fadl b. Dükeyn (ö. 219/834),²⁵ Hârûn b. Mugîre el-Becelî'dir.²⁶

b) Abdullah b. Mes'ûd rivâyetleri de Hz. Ali'den gelen rivâyetlere benzer şekilde "mehdî" adı zikredilmeksizin Ehl-i Beyt'ten bir kurtarıcıyı müjdelemektedir.²⁷

İbn Ebî Şeybe'nin Zirr rivâyeti şu şekildedir:

Fadl b. Dükeyn ⇐ Fıtr ⇐ Zirr ⇐ Abdullah ⇐ Hz. Peygamber (s.a.v.): "Allah, Ehl-i Beyt'imden, adı adıma, babasının adı da babamın adına uyan bir adamı göndermedikçe dünya yok olamayacaktır."

Ancak Alkame rivâyeti Zirr el-Kûfî rivâyetinden biraz farklı olarak, Ali taraftarlarının Abbâsîlerle olan çekişmelerini²⁸ de ifade eder gibidir:

Muâviye b. Hişâm ⇐ Ali b. Sâlih ⇐ Yezîd b. Ebî Ziyâd ⇐ İbrahim ⇐ Alkame ⇐ Abdullah b. Mes'ûd: "Biz Rasûlullah'ın yanındayken Haşimoğullarından genç çocuklar geldi. Hz. Peygamber (s.a.v.) onları gördüğünde gözleri yaşardı ve rengi değişti. Ona dedim ki: "Yüzünde sürekli gördüğümüz ve hoşlanmadığımız

22 İbn Ebî Şeybe ⇐ Ebû Dâvûd el-Haferî ⇐ Yâsin el-İclî ⇐ İbrahim b. Muhammed el-Hanefiyye ⇐ Muhammed b. el-Hanefiyye ⇐ Hz. Ali ⇐ Hz. Peygamber. Bu aynı zamanda yukarıda ifade ettiğimiz üzere mehdî ifadesinin geçtiği tek rivâyettir (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 513 (37644)).

23 Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullâh Alâuddîn, *İkmâlû Tehzîbî'l-kemâl fî esmâi'ricâl*, nşr. Âdil b. Muhammed ve Üsâme b. İbrahim, (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2001), 7: 106.

24 Bk. Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 7: 31.

25 Bk. Zehebî, *Siyer*, 10: 151.

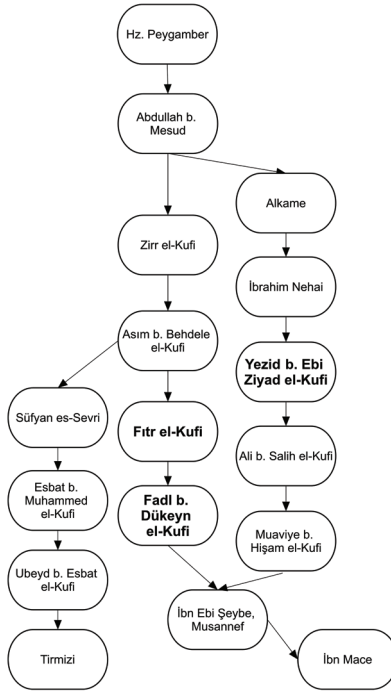
26 Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddîn, *Mizanü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 4: 287.

27 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 513 (37647); Ahmed, *Müsneid*, 6: 42-45 (3571-3573); Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1 (4282); Tirmizî, "Mehdî", 52 (2230).

28 Mehmet Ali Büyükkara'ya göre, Abbâs Oğulları Emevîlere karşı verdikleri mücadelede Ali Oğullarını ve taraftarlarını her zaman desteklemişlerdir. Ancak Emevîlerin Abbâs Oğulları tarafından yıkılması ümmetin liderliğinin onlara geçmesi Ali taraftarlarında hayal kırıklığı yarattı. Onlara göre artık yeni hedef kendilerinden imamet hakkını gasp eden Abbâs oğulları olmuştur. Bu mücadele ideolojik bir boyut kazanıp, meşru imamın hangi aileden olması gerektiği tartışmalarına dönüşmüştür (Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 13-14). Bu durum doğal olarak mehdîlik rivâyetlerine de yansımıştır. Avni İlhan bu rivâyetin, Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr'a karşı Medine'de mehdî olduğunu ilan ederek ayaklanan Muhammed Nefsü'z-zekiyye'yi desteklemek için uydurulduğu intibahını uyandırdığını savunmaktadır (İlhan, *Mehdilik*, 137). Aradaki bu çekişme için ayrıca bk. Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 22 vd.

şey nedir?” Cevaben dedi ki: “Biz Ehl-i Beyt’iz. Allah bizim için dünyaya karşılık ahireti tercih etti. Muhakkak ki Ehl-i Beyt’im benden sonra belalarla, yurtsuz kalmakla ve kovulmakla karşılaşacaktır. Sonra Doğu tarafından siyah bayrakları olan bir topluluk çıkacak ve hakkı (hilafeti) isteyecekler, ancak onlara bu verilmeyecektir. Bunun üzerine onlar savaşıacak ve zarar verecekler. Nihayet onlara istedikleri verilecektir. Ancak onlar bu hilafeti kabul etmeyip onu Ehl-i Beyt’imden bir adama vereceklerdir. Diğerleri yeryüzünü nasıl zulümle doldurduysa o, adaletle dolduracaktır. Sizden kim o günlere erişirse kar üzerinde emekleyerek de olsa onların yanına gelsin (tâbi olsun).”²⁹

Kûfelilerin Abdullah b. Mes’ûd tarikiyle rivâyet ettikleri mehdilik ile ilgili hadislerin isnad şeması ise aşağıda yer almaktadır:



Alkame rivâyeti, Yezid b. Ebi Ziyâd isimli Şîa imamlarından biri³⁰ tarafından rivâyet edilmiştir. Zirr el-Kûfî rivâyetini ise daha önce de adı geçen Fıtr adlı Şîi bir râvi nakletmektedir.³¹

29 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 527 (37727); İbn Mâce, “Fiten”, 34 (4082). Kitabın tahkikinde Şuayb Arnaût hadis hakkında “münker, hatta mevzuya benziyor” demektedir. Bu haberde anlatılan olayın tarihi karşılığı için bk. Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 31.

30 Bk. Zehebî, *Siyer*, 6: 130.

31 Ayrıca isnadda yer alan Âsım b. Behdele’nin (ö. 128/746), bir kısım âlimler kendisini tevsik etmiş olsalar da hadis rivâyetinde çok hata yaptığı belirtilmektedir (bk. Zehebî,

c) Câbir b. Semüre hadisine³² gelecek olursak bu, Kureyş'ten gelecek on iki imamı konu alan bir rivâyettir.³³ Müslim'deki metin şu şekildedir:

Kuteybe b. Saîd ⇐ Cerîr ⇐ Husayn (el-Kûfî) ⇐ Câbir b. Semüre: “Babamla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına girdim ve onun şöyle dediğini duydum: “Muhakkak ki bu iş (yönetim) onların arasından on iki halife geçinceye kadar bitmeyecektir.” Sonra benim duyamadığım bir söz daha söyledi. Bunun üzerine babama “Ne söyledi?” diye sordum. O da bana “Hepsi Kureyş'tendir (buyurdu)” dedi.

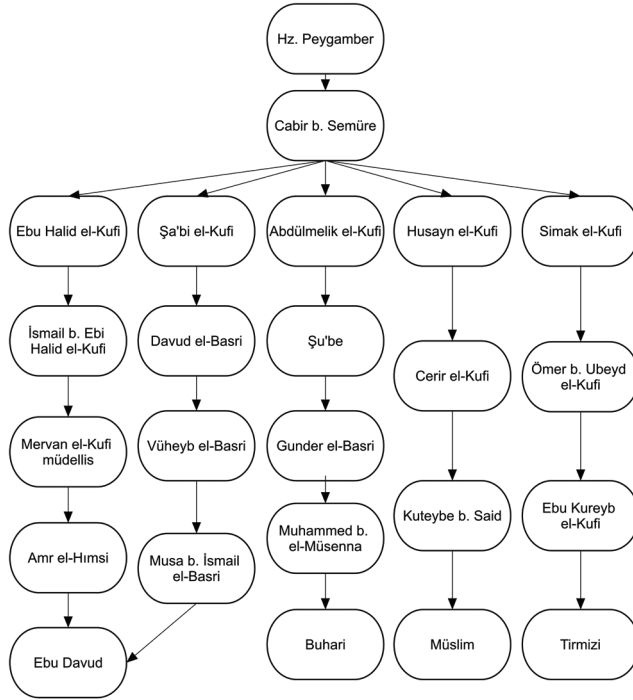
Yine bu hadiste de açıkça bir mehdilik ifadesi geçmemekle birlikte, Şia'daki on iki imam inancını destekler mahiyette olması ve *Sünen-i Ebû Dâvûd*'da Mehdilik kitabında yer alması bakımından bu yönde bir ilişkisi olduğu kabul edilebilir. Bununla birlikte bunun da bütün tarikleri diğer mehdî hadislerinde olduğu gibi Kûfe kaynaklıdır. Bu hadisin konuyla ilgili diğer hadislerden farkı ise isnad bakımından en sağlam hadis olmasıdır diyebiliriz. Nitekim konuyla ilgili olduğunu kabul edecek olursak mehdilik ile ilgili *Sahîhayn*'da yer alan tek hadis de budur. Bununla birlikte mehdilik bahsine yer vermeyen Buhârî ve Müslim bu hadisi “İmâret” ve Fiten” gibi başlıklar altında tahrîc etmişlerdir.

Kûfelilerin Câbir b. Semüre tarikiyle rivâyet ettikleri mehdilik ile ilgili hadislerin isnad şeması şöyledir:

Siyer, 5: 260; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 5: 35).

32 Buhârî, “Ahkâm”, 51 (7222); Müslim, “İmâre”, 5-10 (1821-1822); Ebû Dâvûd, “Mehdî”, 1 (4280); Tirmizî, “Fiten”, 46 (2223). Bunlardan sadece farklı tariklerden gelenlerden bazılarını aşağıdaki grafikte gösterdik.

33 Kureyş'ten on iki imamın çıkacağı bilgisinin Şiilerin temel kaynaklarından olan Süleyym b. Kays'ın (ö. 76/695) kitabı *Kitâbu Süleyym*'de de yer alıyor olması dikkat çekicidir (Bk. Yavuz, “Beklenen Kurtarıcı İnancı”, 178-180). Yusuf Şevki Yavuz'un da belirttiği üzere, muhtemelen buradaki on iki imam ifadesinin kaynağı Hristiyanlıktaki Hz. İsa'nın on iki havarisidir.



d) İbn Abbâs'tan ise mevkûf olarak iki rivâyet nakledilmektedir. İlk rivâyet doğrudan Abbâsîleri işaret ediyor görünmektedir. Saïd b. Cübeyr tarikiyle gelen rivâyet şu şekildedir: “Üç kişi bizdendir. Seffâh bizdendir, Mansûr bizdendir. Mehdi bizdendir.”³⁴ Ebû Ma'bed yoluyla gelen rivâyetinde ise “mehdi” ismi geçmemekte, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd rivâyetlerine benzer şekilde Ehl-i Beyt'ten birisinin geleceği farklı bir şekilde ifade edilmektedir.³⁵

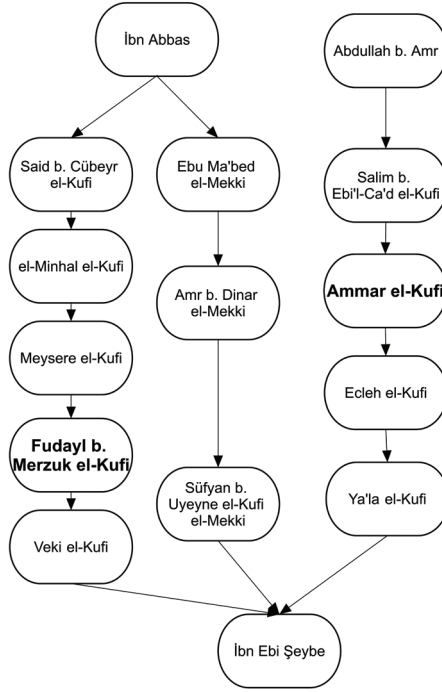
e) Abdullah b. Amr'dan da bu konuda mevkûf bir rivâyet nakledilmektedir. Sâlim b. Ebi'l-Ca'd el-Kûfî'nin (ö. 97/716) Abdullah b. Amr'dan rivâyet ettiği haber şu şekildedir: “Ey Kûfeliler! Mehdi zamanında en mutlu insanlar sizler olacaksınız.”³⁶

34 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7: 513 (37642).

35 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7: 513 (37641). İbn Abbâs'tan mevkûf olarak gelen bu tek Mekkî rivâyetin sika bir râvi olmakla birlikte, zabt bakımından sorunlu olan Süfyân b. Uyeyne tarafından hatalı rivâyet edildiğini düşünmekteyiz. İbn Uyeyne'nin bu vb. hadislerindeki zabt hataları ve ihtilatı için bk. Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-târih*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Umerî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2: 163; Zehebi, *Siyer*, 8: 465; Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, nşr. Hemmâm Abdurrahim Saïd, (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 2: 776; İbn Hacer, *Tehzib*, 4: 106-107.

36 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7: 513 (37643).

Kûfelilerin İbn Abbâs ve İbn Amr tarikiyle rivâyet ettikleri mehdîlik ile ilgili hadislerin isnad şeması şöyledir:



Bunların dışında Kûfe kaynaklı olup, Abbâsîler adına uydurulan Doğudan (Horasandan) gelecek siyah bayraklılarla ilgili çok sayıda rivâyet bulunmaktadır.³⁷ Bu rivâyetlerde Emevîlere karşı yapılan ve Doğudan Ebû Müslim el-Horasânî komutasında siyah bayrak taşıyanlar tarafından gerçekleştirilen bir ihtilali tasvir ettiği tespit edilmiştir.³⁸ Mesela Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan Câbir el-Cu'fî'nin³⁹ rivâyet ettiği şu haber de bunlardandır: "Horasan'dan çıkan siyah bayraklılar Kûfe'ye inerler. O sırada Mekke'de ortaya çıkan Mehdi'ye biat için (elçiler) gönderirler."⁴⁰ Bu rivâyetinde de Abdullah b. Mes'ûd rivâyetinde olduğu üzere sonunda Ehl-i Bey'ten gelecek mehdîye biat vardır.

B. Basralıların Mehdîlikle İlgili Rivâyetleri

Basralılardan da beklenen mehdî ile ilgili bazı haberler nakledilmiştir. Bunlardan en yaygın olanı Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle gelen rivâyettir.

37 Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 171.

38 İlhan, *Mehdi*, 117.

39 Câbir el-Cu'fî'nin Hz. Ali'nin ricatini savunduğu hususunda bk. İlhan, *Mehdi*, 52.

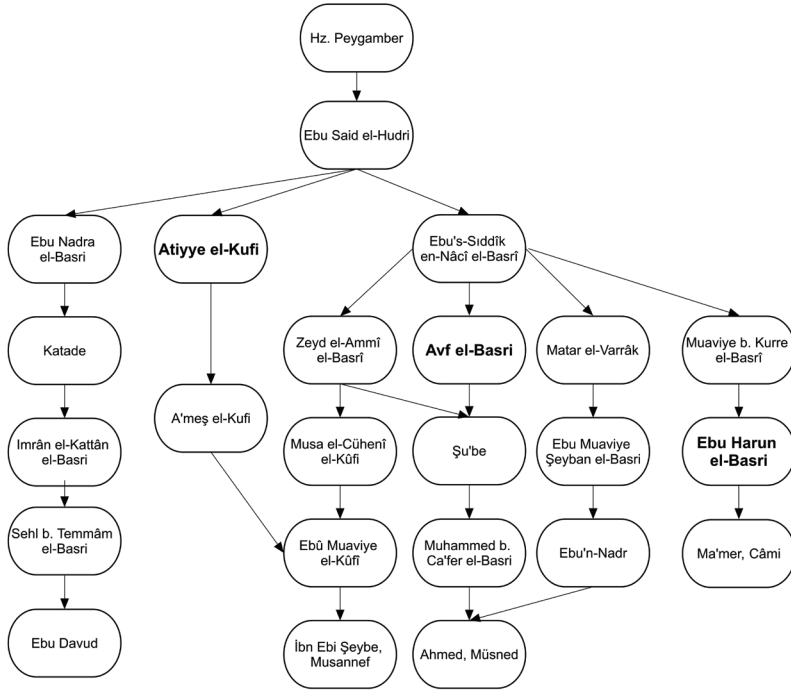
40 Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdullah el-Mervezî, *Kitâbü'l-Fiten*, nşr. Semîr Emîn ez-Zühayrî, (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1992), 1: 314 (909).

a) Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen Ebu's-Siddik en-Nâcî (ö. 108/726) rivâyetleri⁴¹ Kûfelilerin rivâyetlerinde gördüğümüz gibi "beyti/ıtreî = Ehli Beyt'imden/soyumdan" formatındadır.⁴² Mesela Ma'mer'deki rivâyet şu şekildedir:

Ebû Hârûn ⇐ Muâviye b. Kurre ⇐ Ebu's-Siddik en-Nâcî ⇐ Ebû Saîd el-Hudrî:
 "Rasûlullah (s.a.v.) bu ümmete isabet edecek bir belâyı zikredip, hatta kişinin zulûmden kaçıp sığınabileceği bir sığınağı bulamayacağından bahsetti. "O zaman Allah Ehl-i Beyt'imden bir adamı gönderir. Yeryüzü (daha önce) nasıl zulûm ve adaletsizlikle doldurulduysa o da adaletle dolduracaktır..."

Bu rivâyet grubundan gelen Ebû Nadra el-Basrî rivâyetinde ise mehdinin fizikî görünümü de verilmektedir.⁴³ Üçüncü bir tariki ise Şîî bir râvî olan Atiyye'den⁴⁴ gelmektedir.⁴⁵

Basralıların Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle rivâyet ettikleri mehdilik ile ilgili hadislerin isnad şeması şöyledir:



41 Bu rivâyetlerin zayıf olduğu yönündeki bir değerlendirme için bk. Yücel, "Mehdî Hadisleri", 162-163; Yılmaz, "Mehdî İncancına Kaynaklık Teşkil Eden Hadislerin Değerlendirilmesi", 273-274.

42 Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi'*, nşr. Habiburrahmân el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983, 6: 371 (20770); İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7: 512 (37638).

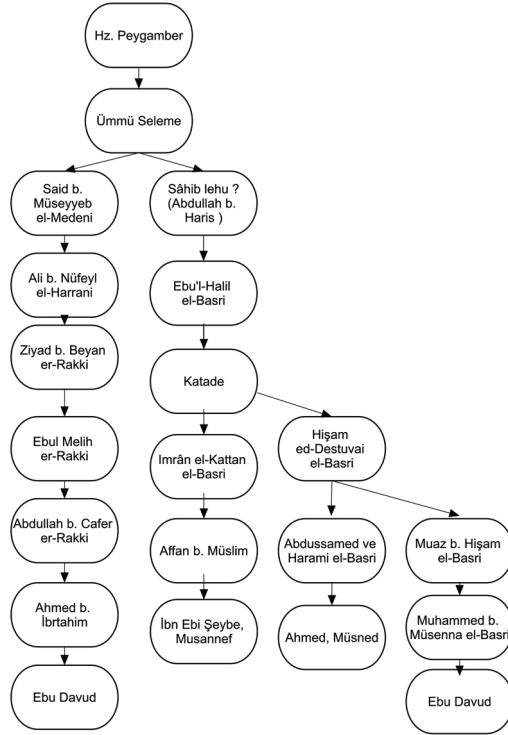
43 Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1 (4285). Ma'mer bu hadisi mevkûf olarak rivâyet etmektedir (Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi'*, 11: 372 (20773)).

44 Bk. Zehebî, *Siyer*, 5: 326.

45 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7: 513 (37639).

b) Ayrıca Basralılar Ümmü Seleme'den de bu konuda rivâyette bulunmuşlardır. Aslında Ebû Dâvûd, mehdîlik bahsi altında ondan iki farklı hadis rivâyet etmektedir. Bunlardan birincisi Saîd b. el-Müseyyeb'e isnad edilen "veledi Fâtıma" formatıyla gelen rivâyet,⁴⁶ diğeri ise mehdî ifadesi geçmeyen "yere batırılacak" ordu rivâyetidir.⁴⁷

Basralıların Ümmü Seleme tarikiyle rivâyet ettikleri mehdîlik ile ilgili hadislerin isnad şeması şöyledir:



Birinci rivâyet şu şekildedir: Ümmü Seleme, Rasûlullah'ın şöyle dediğini işittiğini rivâyet eder: "Mehdî benim soyumdan, Fâtıma'nın çocuklarından gelecektir."⁴⁸

Ukaylî (ö. 322/934), bu hadisin Ümmü Seleme'den rivâyetinde hata bulunduğunu ifade etmektedir. O, rivâyetin doğrusunun Saîd b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) sözü şeklinde olduğunu savunmuştur.⁴⁹ Nitekim hadis Nuaym

46 Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1 (4284).

47 Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1 (4286-4289); Krş. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7: 460 (37223); Ahmed, *Müsned*, 44: 286 (26689); Müslim, "Fiten", 4 (2882); Tirmizî "Fiten", 10 (2171).

48 Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1 (4284). Şuayb Arnaût kitabın tahkikinde, söz konusu isnadın bu şekilde zayıf olduğunu delilleriyle açıklamıştır.

49 Muhammed b. Ömer el-Ukaylî, *Duafâü'l-kebir*, nşr. Abdülmu'ti Emin Kal'acı, Beyrut:

b. Hammâd'da (ö. 228/843) da bu şekilde Saîd b. Müseyyeb'in sözü olarak nakledilmiştir.⁵⁰

Bir Emevî muhalifi olan Saîd b. Müseyyeb'in isminin diğer bir rivâyette olduğu gibi burada da kullanıldığını düşünmekteyiz. Söz konusu rivâyette bu defa mehdînin Ömer b. Abdülaziz olduğu da kendisine yine Basralılar tarafından söylenmiştir.⁵¹ Bütün bu rivâyetlerin ortak yanı Basralılar tarafından Medinelî olan Saîd b. Müseyyeb'e isnad edilmesidir. Halbuki Medinelîlerin Saîd b. Müseyyeb'den bu yönde hiçbir rivâyetine rastlamamaktayız.

Doğrudan mehdîden bahsetmeyen, ancak bir kurtarıcı fikri taşıyan ikinci rivâyet de Basralılar tarafından rivâyed edilmiştir.⁵²

c) Basralıların rivâyet ettiği Sevbân rivâyetleri⁵³ iki tarikten gelmektedir. Bunlardan biri Şîî Ali b. Zeyd (ö. 131/749)⁵⁴ kaynaklı olup, Abbâsîlere işaret eden, onlara destek mahiyetinde bir rivâyet niteliğindedir.⁵⁵ *Müsned-i Ahmed*'teki metin şu şekildedir:

Vekî' ← Şerik ← Ali b. Zeyd ← Ebû Kılâbe ← Sevbân ← Rasûlullah (s.a.v.):
 “Horasandan gelen siyah bayrakları gördüğünüzde onlara katılın! Zira onların içerisinde Allah'ın halifesi Mehdi vardır.”

Basralıların Sevbân tarihiyle rivâyet ettikleri mehdîlik ile ilgili hadislerin isnad şeması şöyledir:

Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984, 2: 75. Bu hadisin isnadının sorunlu olduğunu Buhârî de söylemiştir (Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifil-Usmâniyye, 1943), 3: 346). Ayrıca Saîd b. el-Müseyyeb'ten bu hadisi rivâyed eden tek kişi olan Ali b. Nüfeyl el-Harrânî'nin tek bir rivâyeti vardır, o da budur.

50 Nuaym, *Fiten*, 1: 368 (1082).

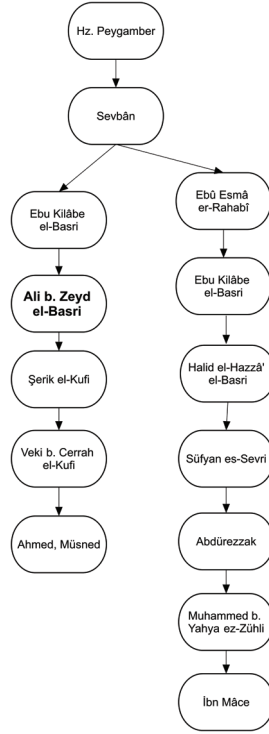
51 Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 256.

52 Tirmizî bu hadise hasen-garîb hükmü vermektedir. Yine bu rivâyetin Abdullah b. Zübeyr taraftarlarının bir uydurması olduğu da savunulmuştur (bk. İsmail Hakkı Ünal, “Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih: 'Yere Batırılacak Ordu' Rivayeti”, *İslâmiyyât*, 1/2 (1998): 49).

53 Ahmed, *Müsned*, 37: 70 (22387); İbn Mâce, “Fiten”, 34 (4084). Şuayb Arnaût kitabın tahkikinde söz konusu hadisin isnadının zayıf olduğunu belirtmektedir.

54 Onun Râfîzî olduğu yönündeki bilgi için bk. İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd vdğr., (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 6: 335.

55 Diğerlerinden farklı olarak Nuaym b. Hammâd bu hadisi Sevbân'dan mevkûf olarak rivâyed etmektedir (Nuaym, *Fiten*, 1: 311 (896)).



İraklıların rivâyet ettiği yukarıdaki hadislerin senedlerine bakıldığında çoğunda Şiilikle itham edilmiş râvilere rastlanılmaktadır. Bu da söz konusu rivâyetlerin en azından Şii tesiri altında olabileceğine bir işarettir. Ayrıca burada hadis rivâyet coğrafyası ile bölge kültürü arasındaki mezhebî ilişkiyi de görebilmekteyiz.⁵⁶

C. Mısır ve Şamlıların Mehdîlikle İlgili Rivâyetleri

Mısırlı râvilerin naklettikleri mehdîlikle ilgili hadislerin de Şii râviler tarafından rivâyet ediliyor olması yukarıdaki görüşümüzü güçlendirmektedir. Böylesi rivâyetlerin tek râvisi olan Mısırlı İbn Lehîa'nın (ö. 174/790) bazı Şiilerin mehdîlik ile ilgili hadislerini rivâyet ettiğini görmekteyiz.

Mesela bunlardan bir tanesi onun Şii bir kezzâb olan Ebû Zur'a Amr b. Câbir el-Misrî'den (ö. 121/739)⁵⁷ rivâyet ettiği şu hadistir:

... İbn Lehîa ⇐ Ebû Zur'a Amr b. Câbir el-Hadramî ⇐ Abdullah b. Hâris b. Cez' ez-Zebîdî ⇐ Rasûlullah: “Doğudan birtakım insanlar çıkacak ve Mehdî için hazırlık

⁵⁶ Bk. Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 201, 209-214.

⁵⁷ Bk. İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah, *Ma'rifeü's-sikât*, nşr. Abdulalim Abdulazîm el-Bestevî, (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2: 172; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6: 199-201; Zehebî, *Mizân*, 3: 250.

yapacaklar.” Yani saltanatı için.⁵⁸

İbn Lehîa'nın rivâyet ettiği bu hadislerin bir kısmını Şîî râviler Mekkelilere dayandırmaktadırlar. Mesela Şîî olan İsrâîl b. Abbâd'ın,⁵⁹ Ali taraftarı olan sahâbî Ebu't-Tufeyl'e (ö. 100/719)⁶⁰ dayandırdığı şu hadis gibi:

... İbn Lehîa ← İsrâîl b. Abbâd ← Meymûn el-Kaddâh ← Ebu't-Tufeyl (r.a.):
“Rasûlullah Mehdi'yi şöyle tavsif etti: Dilinde bir zayıflık (tutukluk) vardır.
Konuşması geciktiği zaman sağ elini sol dizine vurur. Onun ismi ismim,
babasının ismi babamın ismidir.”⁶¹

Hatta bunların bir kısmının yukarıda adı geçen Ebû Zur'a gibi yalancılar tarafından yine kehanet kabilinden başkalarına da isnad edildiği görülmektedir. Mesela Mısırlıların Emevî karşıtı şu rivâyetinde olduğu gibi:

... İbn Lehîa ← Ebû Zur'a (Amr b. Câbir) ← Sabbâh “Emevîler iktidara geçtikten
sonra hilâfet sona erer. Tâ ki Mehdi çıkıncaya kadar.”⁶²

Mehdi hadisleri Mekkeliler tarafından rivâyet edilmemiş olmakla birlikte, Şîî olan Mekkeli Tâvûs b. Keysân'dan (ö. 106/725)⁶³ mehdilik ile ilgili bazı görüşler nakledilmiştir.⁶⁴

Öte yandan daha çok Nuaym b. Hammâd'ın *Kitâbu'l-Fiten*'i gibi diğer bazı kaynaklarda Ka'bu'l-Ahbâr'a (ö. 32/652?) dayandırılan büyük oranda Şam/Mısır kaynaklı kehânet türü hadislerin Şîiliğin değil de doğrudan⁶⁵ Ehl-i Kitâb'ın etkisi altında uydurulmuş olabileceği söylenilebilir.⁶⁶ Örneğin Şamlıların şu

58 İbn Mâce, “Fiten”, 35 (4088). Benzer bir tarikle bu defa Hz. Ali'ye dayandırılan diğer bir hadis için bk. Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Târik b. Avdullah b. Muhammed ve Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995, 1: 56 (157).

59 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 2002), 2: 94

60 Hz. Ali'ye yakınlığı ile bilinen Ebû't-Tufeyl yaptığı savaşlarda onun yanında yer almış, onun vefatından sonra Mekke'ye giderek hayatının sonuna kadar orada kalmıştır. Kendisine yakınlığı sebebiyle “Şîî” diye de anılmıştır. Bk. Ali Osman Koçkuzu, “Ebû't-Tufeyl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 10: 346.

61 Nuaym, *Fiten*, 1: 365 (1069).

62 Nuaym, *Fiten*, 1: 104 (251).

63 Bk. Abdullah Kahraman, “Tâvûs b. Keysân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 40: 185.

64 Bk. Nuaym, *Fiten*, 1: 359-360. Burada Yemâmelilerden gelen uydurma bir rivâyet bulunduğunu da belirtmeliyiz (bk. İbn Mâce, “Fiten”, 34 (4087) muhakkikin tahkikiyle birlikte).

65 Burada bu ifadeyi kullanmamızın nedeni, Şîilikteki mehdi inancının da en nihayetinde Yahudi ve Hristiyan kültüründen Şîiliğe geçtiği yönündeki düşüncedir (Yavuz, “Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni”, 207).

66 Bu konuda Sönmez Kutlu şunları söylemektedir: “Muhtemelen II./VIII. asrın ortalarından itibaren, özellikle hadis mecmualarının oluşmasıyla birlikte, mehdi inancı, Kıyamet öncesi vuku bulacağı Hz. Peygamber tarafından haber verildiği söylenen olaylar (eskatolojik) arasına dahil edilmiştir (Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı”,

rivâyetinde olduğu gibi: Ka'b: "Mehdî ortaya çıkmadan önce Doğudan bir yıldız doğar. Onun kuyrukları vardır."⁶⁷ Yine Ka'b'tan Basralıların rivâyet ettiği şu söz de bu niteliktedir: "O, gizli bir işi açığa çıkaracağı için değil, bilakis, Tevrat ve İncil'i Antakya denilen bir yerden bulup çıkaracağı için mehdî olarak isimlendirilecektir."⁶⁸ Mısır kaynaklı şu rivâyette ise bu etkiyi daha açık görebilmekteyiz: "... İsa b. Meryem'den başka mehdî yoktur."⁶⁹ Bunlardan başka Şamlılardan Mehdi'nin Beyt-i Makdis'e ineceği,⁷⁰ Kureys'ten geleceği,⁷¹ gibi merfû olmayan çok sayıda haber nakledilmiştir.

Görüldüğü üzere mehdilik ile ilgili hadislerin neredeyse tamamı Iraklılar tarafından nakledilmiştir. Bunlar büyük oranda Şiilerin mehdilikle ilgili beklentileri veya Abbâsîlerin durumunun hadisleşmesi niteliğinde rivâyetlerdir. Mısır'da ise İbn Lehîa'nın Şiilerden rivâyet ettiği bazı rivâyetlerine rastlamaktayız. Yine Ehl-i Kitâb'ın etkin olduğu Irak, Şam ve Mısır'da mesihliği çağrıştıran mehdilik rivâyetleri de nakledilmiştir.

Mehdilik düşüncesinin değişik formlarıyla Hicâz dışında Irak, Şam ve Mısır gibi bölgelerde asırlardır mevcut olduğu ve bu düşüncenin İslâm'ın buralardaki hâkimiyeti sonrası İslâmî bir renge büründürüldüğü savunulmuştur.⁷² Hadisleri coğrafi yönden tahlilimiz bu düşüncenin isabetli olabileceğini göstermektedir. Bu düşüncenin ilk olarak daha çok Şia'nın (Ali taraftarlarının) güçlü olduğu Kûfe üzerinden gerçekleşmiş olabileceğini düşünebiliriz.⁷³ Ancak zaman içerisinde bu

297)... Müslümanlar arasında mehdilik ile ilgili bu tür eskatolojik iddiaların ortaya çıkmasında yabancı kültürlerin ve özellikle Hristiyanlık ve Yahudilikteki mesih inancının önemli bir tesiri olduğunu da belirtmek gerekir." (Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı", 316). Diğer din ve kültürlerdeki eskatolojik kurtarıcı inançları için bk. Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 61 vd.

67 Diğer örnekleri için bk. Nuaym, *Fiten*, 1: 229 (642). Hz. İsa doğduğunda doğuda bir yıldız doğması ile ilgili olarak krş. Matta 2/1-2.

68 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11: 372 (20772). Burada, Ka'b'a nispet edilen bir kısım haberlerin kendisine nispetine şüphle bakmak gerektiğini belirtmemiz gerekir (bk. Hüseyin Akgün, "'Giyinik Çıplaklar' Hadisinin Aslının Tespiti ve Ka'b'ül'-Ahbâr Kaynaklı Rivâyetlerin Ref'i Meselesi", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 9/17 (2016): 117-143). Nitekim bu konudaki rivâyetlere bakıldığında bunların birbiriyle çelişik ifadeler taşıdığı görülecektir. Mesela: Bir rivâyette "Mehdi Abbasoğulları'ndandır" (Nuaym, *Fiten*, 1: 373 (1105), diğer rivâyette ise "Mehdi Hz. Fâtıma'nın çocuklarındandır" (Nuaym, *Fiten*, 1: 374 (1112)).

69 İbn Mâce, "Fiten", 24 (4039). Bu yöndeki diğer rivâyetler için bk. Nuaym, *Fiten*, 1: 374 (1108), 1: 376 (1119); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 513 (37646).

70 Nuaym, *Fiten*, 1: 386 (1159).

71 Nuaym, *Fiten*, 1: 395 (1187).

72 Bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 67. İslâm kültüründeki kurtarıcı motifinin, Ortadoğu dinlerinde var olan kurtarıcı mitosunun bir uzantısı olduğu, İslâm kültürünün kendi rengini katarak ortaya çıktığı yönündeki düşünce için bk. Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, s. 143.

73 Şiilikteki mehdî inancının Yahudi-Hristiyan kaynaklı olduğu yönündeki görüş için bk. İlhan, *Mehdilik*, 47-49.

düşünce diğer İslâm beldelerinde de yayılmış ve Ehl-i Sünnet'e de geçmiştir.⁷⁴

Bu mehdî beklentisinin özellikle Ali taraftarları arasında daha hicrî I. asırda olduğunu şu rivâyetler göstermektedir:

Şii râvilerin Hakîm b. Sa'd el-Kûfî'ye isnad ettiklerine göre, Süleyman b. Abdülmelik (ö. 99/717) devlet başkanı olup, bazı olumlu gelişmeler olunca⁷⁵ o, Ebû Yahya'ya "Adı edilen mehdî bu mu?" diye sorar. O da "Hayır, benzeri bile değil" şeklinde cevap vermiştir.⁷⁶ Keza aynı dönemlerde İbrahim b. Meysere el-Mekkî de (ö. 132) Tâvûs b. Keysân'a (ö. 106/725) Ömer b. Abdülaziz'in mehdî olup olmadığını sormaktadır. Tâvûs ise onun bir mehdî (hidayet rehberi) olduğunu ancak beklenen mehdî olmadığını söylemiştir.⁷⁷

Sonuç

Dini olmaktan çok siyâsî bir kavram olduğunu düşündüğümüz mehdilik ile ilgili hadislerin Irak, Şam ve Mısır gibi, Hz. Osman'ın şehid edilmesi (büyük fitne) sonrası siyasetin etkili olduğu bölgelerde yaygın olması bir tesadüf değildir. Nitekim bununla bağlantılı olarak siyaset merkezinden uzak olan Hicâz bölgesinde mehdilik ile ilgili hadisler bilinmemektedir. Ancak araştırma esnasında bu inancın değişik coğrafyalarda farklı tezahürleriyle de karşılaştık. Özellikle söz konusu bölgelerde doğrudan Ehl-i Kitâb etkisiyle uydurulmuş mehdî rivâyetleri olduğu gibi yabancı kültürlerin etkilediği Şia'nın tesiriyle ortaya çıkan rivâyetlerin de bulunduğu görülmüştür.

Bölgelere gelince, Kûfe'deki rivâyetlerin tamamına yakını Şii râviler tarafından rivâyet edilen ve Ehl-i Beyt'ten gelecek bir kurtarıcıyı haber vermektedir. Basralıların rivâyetlerinde de bu durum öne çıkmaktadır. Yine Mısırlıların rivâyetlerinde bu Şii etkisi açıkça görülebilmektedir. Şamlılardan ise bu konuda merfû hiçbir hadis nakledilmemiştir. Şamlıların ve Mısırlıların, Nuaym b. Hammâd'ın *Kitâbu'l-Fiten*'i gibi diğer bazı kaynaklarda yer alan daha çok Ka'bu'l-Ahbâr'a (ö. 32/652) dayandırılan mehdilikle ilgili kehânet türü hadislerin ise Şiiliğin değil de doğrudan Ehl-i Kitâb'ın etkisi altında uydurulmuş olabileceği söylenebilir.

Değişik formlarıyla Hicâz dışında Irak, Şam ve Mısır gibi bölgelerde yaygın olan bu kurtarıcı bekleme düşüncesinin İslâm'ın buralardaki hâkimiyeti sonrası İslâmî bir renge büründürülerek devam ettirildiği konusundaki kanaatin isabetli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu geçişin ilk olarak, hicrî I. yüzyılın

74 Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 28: 373.

75 İsmail Yiğit, "Süleyman b. Abdülmelik", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 38: 80.

76 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 514 (37651).

77 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 514 (37652). Ahmed Emîn de mehdilik düşüncesinin Emevîler zamanında özellikle Şia arasında yayıldığını savunmaktadır. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 3: 238 vd.

ikinci yarısından itibaren daha çok Şîa'nın (Ali taraftarlarının) güçlü olduğu Kûfe üzerinden olduğu düşünebilir. Mesihî mehdîlik inancının ise yine aynı dönemlerde Şam ve Mısır üzerinden İslâm düşüncesine sirayet ettiği kanaatine ulaşılmıştır. Bütün bunlar hadis rivâyet coğrafyası ile bölge kültürleri arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle mehdîlik gibi bütün ümmeti ilgilendiren bir konudaki hadislerin Hicâz'da bir aslının olmaması bu rivâyetlerin sıhhati konusundaki itirazın haklılığını destekler niteliktedir. Ayrıca söz konusu rivâyetlerin isnadlarında büyük oranda bu düşüncenin en büyük savunucusu olan Şîilikle itham edilmiş râvilerin yer alıyor olması da bu kanaati güçlendirmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel**, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnaût vdğr., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Ahmed Emîn**, *Duha'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1384/1964.
- Akgün**, Hüseyin, “‘Giyinik Çıplaklar’ Hadisinin Aslının Tespiti ve Ka'bû'l-Ahbâr Kaynaklı Rivâyetlerin Ref'i Meselesi”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 9/17 (2016): 117-143.
- Hadis Rivâyet Coğrafyası*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2019.
- “İnşikâk-ı Kamer Hadisesi (Rivâyetlerin Aslu'l-hadis ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*. 3 (2018): 33-54.
- Batuk**, Cengiz, *Tarihin Sonunu Beklemek*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Bestevî**, Abdülalim Abdülazîm, *el-Mehdî el-muntazar fî dav'i'l-ehâdis ve'l-âsârî's-sahiha ve akvâli'l-ulemâ ve ârâi'l-fıraki'l-muhtelifa*, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1420/1999.
- Abdülalîm Abdülazîm**, *el-Mevsû'a fî ehâdisi'l-mehdî ed-daîfe ve'l-mevdû'a*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Bezzâr**, Ebû Bekir Ahmed b. Amr, *Müsne'dü'l-Bezzâr*. nşr. Mahfûzu'r-Rahmân vdğr., Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1419-1430/1988-2009.
- Buhârî**, Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-kebîr*, Haydarabad: Dâiretül'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1362/1943
- Büyükkara**, Mehmet Ali, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Cihan**, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Çınar**, Mahmut, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Dûrî**, Abdülaziz, “Abbâsî Propagandası Sürecinde ve Abbâsîlerin İlk Asrında Mehdi Tasavvuru”, çev. Bahaüddin Varol., *İstem*, 2/3 (2004): 219-231.
- Fesevî**, Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-târih*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Umerî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Gün**, Faruk, “Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2017): 99-129.
- Güşen**, Seyit Ali, “Sahabe Mesleklerinin Hadis Rivayetlerine Etkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19 / 2 (Eylül 2019): 339-364.

- Hamsî,** Âdâb Mahmûd, *el-Mehdî el-muntazar fî rivâyâtî ehli's-sünneti ve's-şî'ati'l-İmamiyye-dirâsetun hadîsiyye nakdiyye*, Amman: Dârü'l-Feth, 1422/2001.
- İbn Adî,** Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd vdğr., Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Ebî Şeybe,** Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*. nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1408/1988.
- İbn Hacer,** Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-Bişâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- İbn Haldûn,** Abdurrahman b. Muhammed el-İşbîlî, *Târîhu İbn Haldûn (Dîvânu'l-mübtede' ve'l-haber fî târihi'l-arab ve'l-berber ve men âsarahum min zevi's-şe'ni'l-ekber)*, nşr. Halîl Şahâde, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Receb,** Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, nşr. Hemmâm Abdurrahim Saîd, Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Sa'd,** Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İclî,** Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah, *Ma'rifeü's-sikât*. nşr. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- İlhan,** Avni, "Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (1992): 101-124.
- Mehdilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- İmamoğlu,** Abdullah Taha, "Sahabe Rivâyetinde Algıda Seçicilik Unsuru: -Râfi' b. Hadîc Örneği-", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler*, 2016: 175-186.
- Kahraman,** Abdullah, "Tâvûs b. Keysân", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*.
- Koçkuzu,** Ali Osman, "Ebü't-Tufeyl". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*.
- Kutlu,** Sönmez, "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri". *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Ma'mer b. Râşid el-Ezdî,** *el-Câmi'*, nşr. Habiburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Moğultay b. Kılıç,** Ebû Abdullâh Alâüddîn, *İkmâlû Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'ricâl*, nşr. Âdil b. Muhammed ve Üsâme b. İbrahim, Kahire: el-Fârûk el-Hadise, 1422/2001.

- Nuaym b. Hammâd**, Ebû Abdullah el-Mervezî, *Kitâbü'l-Fiten*, nşr. Semîr Emîn ez-Züheyri, Kahire: Mektebetü't-Tevhid, 1412/1992.
- Öz**, Mustafa, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*.
- Özkan**, Şimşek, *Mehdilik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı-*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2019.
- Süyûtî**, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1414/1994.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Târik b. Avdullah b. Muhammed ve Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Ukaylî**, Muhammed b. Ömer, *Duaî'ü'l-kebîr*, nşr. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Ünal**, İsmail Hakkı, "Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih: 'Yere Batırılacak Ordu' Rivayeti", *İslâmiyât*. 1/2 (1998): 39-51.
- Watt**, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, İstanbul: KURAMER, 2017.
- "Mehdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*.
- Yılmaz**, Orhan, "Mehdi İnancına Kaynaklık Teşkil Eden Hadislerin Değerlendirilmesi", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/2 (2017): 265-282.
- Yiğit**, İsmail, "Süleyman b. Abdülmelik", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*.
- Yücel**, Ahmet, "Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, İstanbul: KURAMER, 2017.
- Zehebî**, Ebû Abdullah Şemseddîn, *Mîzanu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1383/1963.
- Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 2 Kasım 2019

Makale Kabul Tarihi: 9 Aralık 2019

Bir Âlimin Kendi Dilinden Eğitim Hayatı: Şemsüddîn İbn Tolun ed-Dımaşkî (880-953/1473-1546)

Abdurrahman Kurt*

Rabia Kurt**

Özet

İslâm tarihinin velûd şahsiyetlerinden muhaddis ve tarihçi İbn Tolun'un (880-953/1473-1546) kendi hayatını anlattığı *el-Fülkü'l-meşhûn fî ahvâli Muhammed b. Tolûn* adlı eseri, otobiyografi türünün önemli örneklerinden birini teşkil etmektedir. Hicrî IX ve X. asırlarda Şam bölgesinde yaşayan İbn Tolun, İslâm ilim ve kültür tarihine büyük katkıları ile temayüz etmiş iki büyük devlet Memlûk ve Osmanlı hükümrânlığına şahitlik etmiştir. İbn Tolun'un eğitim hayatını ele alan bu çalışmada, müellifin söz konusu eserinden hareketle toplumda önemli bir mevkiye sahip ulemânın çocukluktan itibaren nasıl bir eğitime tabi tutulduğu, bu eğitimin hangi mekânlarda yürütüldüğü, bu eğitim kurumlarında ne tür eserlerin okunmasına ağırlık verildiği gibi hususlar incelenmektedir. Böylelikle bir âlim özelinde ulemânın tedris serencamına ışık tutmak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Tolun, eğitim, İslâm eğitim sistemi, ilim, hadis, tarih.

Education Life of a Scholar based on His Autobiography Shams al-Dîn İbn Tûlûn al-Dimashqî (880-953/1473-1546)

Abstract

al-Fulk al-mashhûn fî ahwâl Muhammad bin Tûlûn is one of the most important autobiographical book written by famous Muslim traditionist and historian Ibn Tûlûn (880-953/1473-1546). Ibn Tûlûn lived in Damascus during IX. and X. Islamic centuries and witnessed the Mamlûk and Ottoman Sultanates which made great contributions into Islamic civilisation. The paper deals with the education life of Ibn Tûlûn and describes teaching methods, education centres, and textbooks of Islamic learning. Consequently, the paper aims to contribute to understanding the academic life of the Islamic scholars.

Keywords: Ibn Tûlûn, education, Islamic learning, hadith, history.

* Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
abdurrahmankurt24@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-0670-0038.

** Arş. Gör., KSÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, rabia_yanar@hotmail.com,
orcid.org/0000-0003-4123-9029.

I. Giriş

İslâm kültür tarihinde âlimlerin hayatları hakkındaki bilgilere tarih, tabakât, terâcim, mu'cem, meşyaha gibi çeşitli kaynaklara bakılarak ulaşılabilmektedir. Söz konusu kaynakların telif gayesi, sistemi, kapsamı, metodu gibi saikler göz önünde bulundurulduğunda tabii olarak farklılıklar bulunmakla birlikte büyük bir kısmı, genel itibarıyla biyografisine değinilen şahsiyetler hakkında çoğunlukla özet sayılabilecek malumata yer vermektedir. Bununla birlikte söz konusu literatürün içerisinde biyografi ve otobiyografi türünde birtakım özel çalışmalar da bulunmaktadır ve bazı âlimler gerek kendilerini gerekse hocalarını veya önemli gördüğü bazı şahsiyetleri bu çalışmalarda müstakil olarak ele almışlardır.¹ Dolayısıyla her iki telif türüne ait eserlerde ele alınan bir şahsiyetin hayatına dair çok sayıda bilgi ve ayrıntıya yer verildiğinden ilgili şahsın hayatını geniş perspektiften inceleme kolaylığı ve tahlil imkânı elde etmek mümkündür.

Şemsüddîn İbn Tolun'un kaleme aldığı *el-Fülkü'l-meşhûn fî ahvâli Muhammed b. Tolûn* isimli eseri bu bağlamda zikredilebilecek güzel örneklerden birini teşkil etmektedir. Müellifin, kendi hayatını aktardığı bu çalışmasında tahsil hayatını başından itibaren bütün ayrıntılarıyla titizlikle kaleme alması bir ilim erbabının tedris tarihini aydınlatmada oldukça önem arz etmektedir. Müellifin özellikle tahsil hayatına dair zikrettikleri, yaşadığı coğrafya ve devrin geleneksel eğitimini yansıtmaları itibarıyla de dikkat çekicidir.

İbn Tolun, devrinin önde gelen âlimlerinden hocası Ebû'l-Mefâhir Abdülkâdir en-Nuaymî'nin (ö. 927/1521) talebi üzerine *el-Fülkü'l-meşhûn'u* kaleme aldığını belirtmiştir.² Keza ilminden çokça faydalandığı bir diğer hocası Cemâlüddîn İbnü'l-Mibred'den (Yûsuf b. Abdülhâdi) (ö. 909/1503) dinlediği tâbiinden Rebîa b. Ebû Abdurrahman'a (ö. 136/753) ait "İlim sahibi bir kimsenin, nefisini zâyî etmesi kendisine yakışmaz"³ sözü de bu eserin yazımında teşvik edici rol oynamıştır.⁴

1 Örneğin Nevevî hakkında, talebesi İbnü'l-Attâr'ın *Tuhfetü't-tâlibin fî tercemeti'l-imâm en-Nevevî* ile Sehâvî'nin *el-Menhelü'l-azbû'r-revî fî tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*; İbn Hâcer hakkında, talebesi Sehâvî'nin *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hâcer* ve Süyûtî'nin kendi hayatını anlattığı *et-Tehaddüs bi-ni'metillâh* isimli eserler bu çerçevede yazılmış çalışmalardan sadece bir kaçıdır.

2 İbn Tolun, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Tolun ed-Dimaşkı, *el-Fülkü'l-meşhûn fî ahvâli Muhammed b. Tolûn*, nşr: Muhammed Hayr Ramazân (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416/1996), 21.

3 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419/1999), "İlim", 21.

4 Bk. İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 24.

II. Şemsüddîn İbn Tolun ed-Dımaşkî: Hayatı ve İlmî Kariyeri

X./XV. asrın önde gelen âlimlerinden olan Şemsüddîn Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Tolun es-Sâlihî ed-Dımaşkî el-Hanefî, Rebîülevvel 880 (Temmuz 1425) yılında Dımaşk'ın Kâsiyûn dağı eteklerinde kurulu Sâlihiyye mahallesinde dünyaya gelmiştir.⁵ İbn Tolun, ticaretle ve bazı fertleri ilimle iştigal eden bir Türk ailesine mensuptur. Nitekim kendisi de daha yürüme çağına girmedığı bir vakitte vebadan kaybettiği annesi Ezdân hanımın, Türkçe lisanını gayet güzel konuşan Anadolu bir kadın olduğunu belirterek asıllarının Türk olduğunu vurgulamıştır.⁶ Annesini kaybettikten sonra babası Ali b. Ahmed (ö. 911/1505) başta olmak üzere amcası Cemâlüddîn Yûsuf (ö. 937/1530), dedesi Şemsüddîn Muhammed (Ahmed) (ö. 887/1482) ve onun anne bir kardeşi Hâce⁷ (Hoca) Burhanüddîn b. Kindîl'in (ö. 887/1482) terbiye ve himâyesinde yetişmiştir.⁸

a. Tahsil Hayatı

Müntesibi olunan aile veya çevrenin ilimle meşguliyeti, bir ferdin tedris hayatını doğrudan etkilemektedir. Zira ilmiye sınıfına mensup aileler, çocuklarının eğitimi üzerinde hassasiyetle durmuş ve bu çerçevede büyük bir mesai harcamışlardır. Bu sebeple İslâm tarihinde şöhret bulmuş pek çok ilim adamı, bu şöhretlerini önemli oranda içinde yetiştikleri ilmî muhite borçludur.

Bu bağlamda İbn Tolun'un da eğitim ve terbiyesinde ailesinin özellikle amcası Cemâlüddîn Yûsuf'un önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır. Hakkında pek fazla bilgi bulunmayan babası Ali b. Ahmed'in pamuk ticaretiyle uğraştığı⁹ bilinmekle birlikte ilimle bağının ne düzeyde olduğuna dair net bir şey söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte babasının, İbn Tolun'u ticaretle uğraşmaya teşvik etmesi¹⁰ onun ilimden sarfı nazar etmesini istediği anlamına gelmemektedir. Anlaşılan o ki baba, oğlunun, rızkını resmî bir kurumdan alacağı maaşla değil de ticaretten kazanmasını arzulamaktadır. Nitekim bu çerçevede ona Ebû Şâme

5 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 27; Gazzî, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-a'yânî'l-mi'etî'l-âşire*, nşr. Halil Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 2: 51; İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed ed-Dımaşkî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhbâri men zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût (Dımaşk: 1414/1993), 10: 428.

6 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 27.

7 Bu unvan, Türkiye ve İran başta olmak üzere çeşitli İslâm merkezlerinde ticâret, mâliye, eğitim, bürokrasi gibi alanlarda muhtelif meslek erbabı hakkında kullanılmaktadır. Bk. "Hoca", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 18: 186-187.

8 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 27.

9 İbn Tolun, *Mut'atü'l-ezhân mine't-Temettu' bi'l-ikrân beyne terâcimi's-şü'yûh ve'l-akrân*, der. Haskefi Ahmed b. Muhammed el-Haskefi, nşr. Salâhüddîn Halîl eş-Şeybânî (Beyrut: Dârü Sâdır, 1999), 1: 501.

10 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 161.

el-Makdisi'nin (ö. 665/1267) ticareti övmeye dair söylediği *el-Filâhetü'r-râiyye*¹¹ isimli kasideyi okuması¹² bunun bir göstergesidir.

Amca Cemâlüddin Yûsuf ise devrin önde gelen Hanefî âlimlerinden olup Dârüladl'de müftülük ve Hanefî kadılığı vazifesini üstlenmiştir.¹³ İbn Tolun, önceleri ticaretle uğraşıp daha sonra ilme yönelen amcasının, öğrenim hayatı üzerinde etkili olduğunu dolayısıyla onun izinde gittiğini ifade etmiştir.¹⁴ Emeviyye Camii'nin yanı sıra pek çok medresede ders veren Cemâlüddin'in, arûz, meânî, beyân, kelâm, usûl ve mantık alanında Osmanlı âlimlerinden ders almış olması¹⁵ Osmanlı ulemâsıyla iletişim halinde olduğunu göstermektedir. Nitekim Osmanlı âlim ve münevverlerinden Müftî Şeyh lakaplı Abdülkerîm el-Kâdirî,¹⁶ (ö. 951/1544) Şâm bölgesinde Hanefî mezhebinde onun gibisinin görülmediğini söyleyerek Cemâlüddin'i övmüştür.¹⁷

Devrin âdeti gereği çocuklar âkıl bâliğ olduklarında yazı yazma, okuma ve hesaplama gibi temel eğitimin verildiği mekteplere gönderilmekteydi. İbn Tolun da ilk olarak hat ve yazı sanatını öğrenmek maksadıyla evinin yakınındaki Hâcibiyye Medresesi¹⁸ müstemilatında yer alan mektebe gittiğini zikretmektedir.¹⁹ Akabinde Kur'ân-ı Kerîm eğitimi için gittiği Asâkire Mescidi diye tanınan Kevâfî Mescidi'ndeki²⁰ mektepte 21 Ramazan 887 (3 Kasım 1482) tarihinde yedi yaşında hafızlığını tamamlamıştır. Yine devrin bir geleneği olarak hıfzını tamamlayan talebeler için pek çok ilim adamının da katıldığı merasimler düzenlenir ve bu merasimlerde talebe, hıfzını başarıyla bitirdiğini göstermek maksadıyla orda hazır bulunanlara teberrüken namaz kıldırırdı.²¹ İbn Tolun

11 Şâm'da görev yaptığı medresedeki resmî görevinden ayrılarak geçimini ziraatle temin etmeye başlayan Ebû Şâme, ticâretin en helal kazanç yolu olduğunu belirtmek amacıyla sözü edilen 108 beyitlik kasideyi kaleme almıştır. Bk. Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *el-Müzeyyel 'ale'r-Ravzateyn*, nşr. İbrahim ez-Ziybek (Beyrut: Dârü'l-Beşâir'l-İslâmiyye, 1431/2010), 2: 182-187.

12 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 161.

13 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 27; Ahmet Kavas, "İbn Tolun, Şemseddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20: 415.

14 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 161.

15 İbn Tolun, *Mut'atü'l-ezhân mine't-Temettu' bi'l-ikrân*, 2: 843.

16 Taşköprizâde, Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975), 314.

17 Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 2: 257; İbnü'l-Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10: 318.

18 Hâcibiyye Medresesi hakkında bk. Nuaymî, Abdülkâdir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, nşr. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1: 383-384; İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târihi's-Sâlihiyye*, nşr. Muhammed İbrahim el-Hüseyn (Ammân: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1434/2013), 1: 136-140; Ulebî, Ekrem Hasan el-Ulebî, *Hitatü Dımaşk* (Dımaşk: Dârü't-Tibâ', 1410/1989), 183-184.

19 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 28.

20 Bu mescid hakkında bk. İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, 1: 483-484.

21 Muhammed Kemâlüddin İzzüddin, *el-Hareketü'l-ilmiyye fî Mısır fî devleti'l-Memâliki'l-*

da bu geleneğe uyarak hıfzını ikmâl ettiğinde içlerinde Hanefî âlimlerinden Şeyhülislâm Zeynüddîn İbnü'l-Aynî diye meşhur Abdurrahman b. Ebû Bekr (ö. 893/1487) ve Şemsüddîn Muhammed b. İsa el-Bağdâdî'nin (ö. ?) de bulunduğu ulemâya namaz kıldırıldığını dile getirmiştir.²²

İbn Tolun'un yaşadığı Dımaşk'ta genel itibariyle Şafilik hâkim mezhep olmasına rağmen şehrin Sâlihîyye mahallesinde Hanbelî mezhebi yoğunlukta idi. Mezhep açısından böylesi bir ortama rağmen İbn Tolun'un Hanefîliği tercih etmesinde, amcası Cemâlüddîn Yûsuf'un etkisi olmuştur.²³ Böylece her ilim adamı gibi İbn Tolun da kendi mezhebinin fıkhnı öğrenmekle tedris hayatına devam etmiştir.

b. Ezberlediği Kitaplar

Kur'ân hıfzının ardından ilim talipleri, tedris hayatlarının ileriki safhalarında üst seviyedeki metin ve kitapların okunması ve anlaşılmasında kendilerine kolaylık sağlaması amacıyla bir ilmin meselelerini muhtasar şekilde ele alan temel metinleri ezberlerdi.²⁴ Kolay ezberlenmesi açısından genellikle manzum ve kafiye olan söz konusu metinler, daha sonra devrin meşâyihine arz²⁵ edilirdi. Nitekim manzum metinlerden *elfiyye* literatürü ilmî çevrelerce büyük ilgi görmüştür. Örneğin Arap gramerinde İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) ve hadis ilminde Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404) ile Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Elfiyye*'leri zikre değer olup uzun yıllar talebeler tarafından ezberlenmiştir.

İbn Tolun, Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî'nin (ö. 683/1284) Hanefî mezhebinde "mütûn-i erbaa" olarak bilinen dört temel eserden biri olan *el-Muhtâr li'l-fetvâ* isimli eserini ezberleyerek Emeviyye Camii'nde ders veren hocası Zeynüddîn İbnü'l-Aynî'ye arz ettikten sonra usûlü fıkhıta Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr*, nahivde İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*, İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye*, Ahmed b. Muhammed el-Übbezî'nin (ö. 860/1454) *Kitâbü'l-Hudûd* ile İbnü'l-Cezerî'nin (833/1429) *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* isimli eserleri de hıfzederek 894/1489 yılında henüz 14 yaşlarında iken hocalarına arz etmiştir. Zikredilen eserlerin hıfzının ardından

Çerâkise (doktora tezi, Kahire, 1989), 52-53; Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 38.

22 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 28.

23 İbn Tolun, *Nakdû't-tâlib li-zeğâli'l-menâsıb*, nşr. Muhammed Ahmed Dehmân (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir 1412/1992) (nâşirin girişi), 11.

24 Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 43.

25 Talebenin, (bir hadisi veya metni) ezberinden veya kitaptan hocaya okumasına arz denir. Bk. Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Bedî' Seyyid el-Lehhâm (Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1426/2005), 1: 416; Nûreddîn İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1427/2006), 214.

bu sefer belâgat ilminde Celâlüddîn el-Kazvîni'nin (ö. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh*, mantıkta el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *eş-Şemsiyye*, ulûmü'l-hadiste Zeynüddîn el-İrâkî'nin *et-Tebîrâ ve't-tezkire (el-Elfiyye)*, kıraatta Şâtibî'nin (ö. 590/1194) *Hirzû'l-emânî (eş-Şâtibiyye)* ile İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürre'sini* ezberleyip bazı hocalarına arz etmiştir.²⁶

İbn Tolun, hıfzındaki kitapları hocalarına arz ettiğinde hocalarının kendisine verdikleri onay kayıtlarını da *el-Fülkü'l-meşhûn*'da zikretmeyi ihmal etmemiştir. Meselâ bu âlimlerden Dımaşk kâdilkudâtlığı yapmış Şihâbüddîn İbnü'l-Furfûr eş-Şafiî'nin (ö. 911/1505)²⁷ onay kaydı şu şekildedir: "İbn Tolun diye meşhur Şemsüddîn Muhammed isimli güzide, zeki, kabiliyetli bu çocuk ezberinden lafzı tahrif etmeden ve bozmadan bana arz etti. Allah onu rızasına nail eylesin ve ona her hayırdan bir pay versin."²⁸

c. Tahsil Ettiği İlimler ve Hocaları

Bizzat kendisinin de belirttiği üzere İbn Tolun, kıraat, tefsir, fıkıh, hadis, tasavvuf, târih, lügat, sarf, nahiv, meânî, bedî', arûz, hesap, tıp, astronomi, matematik ve geometri başta olmak üzere 38 ilim dalında eğitim almıştır. Ayrıca söz konusu ilim dalları kapsamına girip de sayısı bunlarla birlikte 72'yi aşan daha başka ilimlerden de öğrenim gördüğünü ifade etmiştir. Tahsil ettiği ilimleri ve buna dair hocalarını *el-Lü'lü'l-manzûm*²⁹ isimli çalışmasında bir araya getirdiğini, merak edenlerin detaylı bilgiyi ilgili eserinde bulabileceklerini *el-Fülkü'l-meşhûn*'da zikretmektedir.³⁰

Hanefilik-Mâtûridilik çizgisinde öğrenim gören İbn Tolun'un okuduğu kitaplardan, döneminde İslâm coğrafyasında Hanefî-Mâtûridî ekolünde ilmi çevrelerce hangi eserlere rağbet edildiğini anlayabilmek mümkündür. Nitekim onun okuduğu telifâtın büyük bir kısmı Osmanlı ve dolayısıyla Anadolu'daki âlimlerin temel kaynakları arasında yer alıp medreselerde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Meselâ Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye'si* kelâm sahasında Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez kitapları arasında yer almakta ve kelâm ilmine dair icâzetin bu eserden verilmeye başlandığı bilinmektedir.³¹

26 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 28-32.

27 Bk. Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1: 143-147; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10: 71-72.

28 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 30.

29 Bu eserin yazma nüshası The British Library'de bulunmaktadır. İlgili nüshaya ulaşmak için bk. https://archive.org/details/alturki22_gmail_20180405 (eriş. tar. 25 Eylül 2019).

30 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 52-53.

31 Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012), 415-434; M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1980): 274. Osmanlı

İbn Tolun, amcası Cemâlüddîn İbn Tolun başta olmak üzere Sa'düddîn İbnü'l-Deyrî (ö. 867/1463), Şihâbüddîn Ahmed İbnü'l-Mecdî (ö. 850/1446), Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî (ö. 893/1488), İzzüddîn İbnü'l-Hamrâ (ö. 894/1489) Burhânüddîn İbrahim İbnü'l-Kutb (ö. 898/1492), Nâsîrüddîn İbn Züreyk (ö. 900/1495), Cemâlüddîn İbnü'l-Mibred, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Mizzî (ö. 906/1501), Şihâbüddîn Ahmed b. Abdullah el-Askerî (ö. 912/1506), Burhânüddîn İbrahim b. Avn el-Haneî (ö. 916/1510), Alâüddîn İbn Melik el-Hamevî (ö. 917/1511), Necmüddîn İbn Müflih (ö. 919/1514), Şemsüddîn İbn Ramazân (ö. 922/1516), Molla Abdünnebi el-Mağribî (ö. 923/1517), Abdülkâdir en-Nuaymî, Takiyyüddîn İbn Kâdi Aclûn (ö. 928/1522), Zeynüddîn Arefe b. Muhammed el-Varrâk (ö. 930/1524), Şemsüddîn İbn Mekki (ö. 938/1532) Şemsüddîn Muhammed b. Ebu'l-Feth es-Sûfî (ö. 950/1543)³² gibi devrin önde gelen pek çok isminden ders almıştır.

Hocaları arasında Hatice bint Abdülkerim el-Urmeviyye (ö. 899/1493), Aîşe bint Yûsuf el-Bâûniyye (ö. 922/1517) Fâtıma bint Halîl (ö. 873/1469), Aîşe bint. Muhammed b. Ahmed es-Sâlihîyye (ö. 906/1501) gibi ilimle temayüz etmiş kadınlar da bulunmaktadır.³³ İbn Tolun ayrıca çok sayıda hocadan icâzet almıştır. Nitekim ders aldığı hocalarının bazısı bir, bazısı ise birkaç defa kendisine icâzet verdiğini belirtmiştir. Ne var ki İbn Tolun, bir ciltte topladığını belirttiği söz konusu icâzetleri -pek azı müstesna- fitnetü'l-Gazzâliyye diye isimlendirdiği Osmanlı'nın Şam beylerbeyi Canbirdi Gazâlî'nin (ö. 927/1521) isyan edip Şâm'ı kuşatması esnasında kaybetmiştir.³⁴

Dîni İlimlere Dair Okuduğu Eserler

Kıraat ve Tefsir: Kur'ân-ı Kerim'i eş-Şâtıbiyye tarikiyle yedi kıraat üzere okuyup ed-Dürre tarikiyle yedi kıraati ona tamamlayan İbn Tolun,³⁵ tefsir ilminde ise Süyûtî'nin *el-İtkân* ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ından Fâtiha sûresinin tefsiri ile Fethullah eş-Şîrvânî'nin (ö. 891/1486) *Tefsîrû Âyeti'l-kürsî*'sini okumuştur.³⁶

Hadis: İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820), aynı anda hadis ve fıkıhta derinleşmenin

medreselerinde okutulan eserler hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988); Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/17 (2018).

32 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 41-42; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 2: 51; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10: 428; Kavas, "İbn Tolun, Şemseddin", 415.

33 İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye* (nâşirin girişi), 1: 13.

34 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 53. İbn Tolun'un hocalarından aldığı icâzet örnekleri için bk. *el-Fülkü'l-meşhûn*, 53-55; Muhammed Mutî el-Hâfız, *Nevâdirü'l-icâzât ve's-semâ'ât* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1419/1988).

35 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 32-34.

36 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 45-46.

güçlüğüne dikkat çektiğini belirten İbn Tolun, benzer şekilde Hatib el-Bağdâdî'nin de (ö. 463/1071) hadis ilmiyle birlikte başka ilimleri öğrenmeye kalkışmanın hadis ilminde derinleşmeyi olumsuz etkileyeceğini dile getirdiğini nakleder. İbn Tolun, bu düşünceden hareketle kendini tamamen hadis ilmine adayıp mesaisini bu alana yoğunlaştırdığını ifade ederek hayatında hadis ilminin ayrı bir yeri ve önemi olduğunu vurgulamıştır.³⁷

Hadis ilminde 500 kadar hocadan ders aldığını dile getiren İbn Tolun, bu sahada bir benzerini görmediği ve âlicenâb büyük bir muhaddis diye tavsif ettiği İbn Züreyk diye tanınan Nasırüddin Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Ebû Bekr'den çokça istifade etmiştir. Onun İbn Züreyk'e duyduğu bağlılığın arkasında, hocasının kendisine gösterdiği şefkat, muhabbet, ilgi ve ihtimamın yer aldığı anlaşılmaktadır.³⁸ İbn Tolun, adına bir meşyaha kaleme aldığını söylediği İbn Züreyk'ten yaklaşık 10 yıl boyunca 700 cüz kadar hadis okuduğunu, ayrıca Buhârî ile Müslim'in *es-Sahih*; İbn Mâce, Ebû Davûd, Tirmizî ile Nesâî'nin *es-Sünen*; Ebû Hanife, Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*; İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'* isimli eserlerini ve daha pek çok kitabı kıraat ettiğini belirtmiştir.³⁹ İbn Tolun, otobiyografisinde hocası İbn Züreyk'in seyahat ettiği yerlere, hadis dinlediği hocalarına ve kimlerden icâzet aldığına genişçe yer vermiştir.⁴⁰ İbn Hâcer'in (ö. 852/1449) *Nuhbetü'l-fiker* ile şerhi *Nüzhetü'n-nazar*; Zeynüddin el-İrâkî'nin *el-Elfiyye* ve bu esere dair Zeynüddin İbnü'l-Aynî'nin yaptığı şerhi okuyan İbn Tolun, sadece rivâyetü'l-hadis ilmine değil dirâyetü'l-hadîse de ehemmiyet verdiğine dikkat çekmiştir.⁴¹

Fıkıh: İbn Tolun'un fıkıh ve usûl-i fıkıhta okuduğu eserler arasında Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik*⁴² ve *Menârü'l-envâr*, İbn Melek'in (ö. 811/1428) *Şerhu Menâri'l-envâr*, Mansûr b. Ahmed el-Hârizmî'nin (el-Kââni) (ö. 775/1373) *Şerhü'l-Muğnî*, Sadrüşşeria'nın (ö. 747/1346) *et-Tavzîh*,⁴³ Sirâcüddin es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200) *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, Muhsin-i Kayserî'nin (ö. 761/1360) *Câmi'u'd-dürer*, Zeynüddin Arefe b. Muhammed el-Varrâk el-Urmevî'nin (ö. 930/1524) *et-Turûku'l-vâzihât fî ameli'l-menâsihât*,⁴⁴ Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboga el-Mısıri'nin (ö. 879/1474) *Şerhü Mecma'u'l-bahreyn*, Ekmelüddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Muhtasarü Hikmeti'l-furûz*,⁴⁵ Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî'nin *el-Muhtâr li'l-fetvâ*, Ebû'l-Abbâs İbnü's-Sââtî'nin (ö.

37 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 34.

38 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 34-35.

39 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 35.

40 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 36-41.

41 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 43.

42 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 52.

43 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 44.

44 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 48-49.

45 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 49.

694/1295) *Mecma'u'l-bahreyn*, Burhânüddin el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*⁴⁶ isimli eserleri bulunmaktadır.

Kelâm: Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhü'l-Akâidi'n-Neseфіye* ve bu eserin Şemsüddin Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî (ö. 875/1470) tarafından yapılan *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseфіye* isimli hâşiyesi ile Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'ye (ö. 749/1349) ait *Şerhü't-Tavâli*, İbn Tolun'un kelâm ilminde okuduğu kitaplardandır.⁴⁷

Tasavvuf: Tasavvufî bir yönü de olan İbn Tolun, dönemin mutasavvıf hocalarından bu alanda dersler almış ve onların elinden tasavvuf hırkası giymiştir. Bu bağlamda Ebû'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Mizzî'nin (ö. 906/1501) *İbtigâü'l-kurbe bi'l-libâs ve's-suhbe*, Cemâlüddin İbnü'l-Mibred'in *Sıdku't-teşevvüf ilâ ilmi't-tasavvuf* ve *Bed'ü'l-ulke bi-lubsi'l-hirke* ile Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-maârif*'ini okumuştur.⁴⁸

Dil, Edebiyat ve Tarih İlimlerine Dair Okuduğu Eserler

Lügat, Sarf ve Nahiv: İlmî disiplinler arasında önemli bir yer iştigal eden dil ve edebiyat ilimleri, İbn Tolun'un uzmanlık alanlarındandır. O, lügat alanında Süyûtî'nin *el-Müzhir*, Sarf ilminde Teftâzânî'nin *Şerhü Tasrifü'l-İzzî* ile Ahmed b. Hasan el-Çârperdi'nin (ö. 746/1346) *Şerhü's-Şâfiye*,⁴⁹ Nahiv alanında ise Süyûtî'nin *el-İktirâh*, İbn Âcurrûm'un *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye*, Şemsüddin el-Busravî'nin (ö. 871/1467) *Kavâidü'l-Busraviyye*, Ebû Muhammed Kâsım b. Ali el-Harîrî'nin (ö. 516/1122) *el-Mülhatü'l-i'râb*, İbn Hişâm el-Ensârî'nin (ö. 761/1360) *Kavâidü'l-i'râbi'l-kübrâ* ve Şüzûru'z-zeheb, İbn Mâlik'in *el-Elfiyye* ile Bedrüddin Muhammed b. Mâlik'in (ö. 686/1287) bu esere dair şerhi *ed-Dürretü'l-mudiyye*'yi okumuştur.⁵⁰

Arûz ve Kafiye: İbn Tolun, arûz ve kafiye'ye dair Ebû'l-Ceyş el-Endelüsî'nin (ö. 549/1154) *el-Arûzu'l-Endelüsî*, Abdullah b. Osman el-Hazrecî'nin (ö. 627/1230) *el-Hazreciyye* ile Ebû'l-Hasan İbn Berrî'nin (ö. 730/1329) *el-Kâfi* isimli metinleri kıraat etmiştir.⁵¹

Meânî ve Bedî': İbn Tolun, belâgat ilminin dallarından olan meânî ve bedî ilimlerinde Celâlüddin el-Kazvîni'nin *Telhîsü'l-Miftâh*, Teftâzânî'nin *eş-Şerhu'l-Muhtasar* ve *el-Mutavvel*, İbn Hicce'nin (ö. 837/1434) *Şerhu'l-Bedî'îyyât* ile aynı müellif tarafından bu eser üzerine yazılmış *Hizânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb* isimli

46 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 52.

47 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 43-44.

48 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 51.

49 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 45.

50 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 44.

51 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 46.

muhtasarı okumuştur.⁵²

Tarih: Tarih ilmi, İbn Tolun'un en başarılı olduğu alanlardandır. Bu ilimdeki başarısında yine kendisi gibi birer tarihçi olan hocaları Nuaymî ve İbnü'l-Mibred'in büyük katkısı olmuştur. Bu sahada kendisinin de ifade ettiği üzere İbnü'l-Mibred'den Süyûti'nin *eş-Şemârih fî ilmi't-târih*'ini okumuştur.⁵³

Felsefe, Tıp ve Riyâzî İlimlere Dair Okuduğu Eserler

Mantık: İbn Tolun, sadece dînî ilimlerde tahsil görmemiş aynı zamanda aklî ilimlere de önem vererek bu disiplinlerde çok sayıda kitap mütalaa etmiştir. Bu çerçevede mantık ilminde *er-Risâletü'l-Esîriyye (İsâgûcî)* ile bu eser üzerine kaleme alınmış Hüsâmüddîn Hasan el-Kâtî'nin (ö. 760/1359) *Şerhu İsâgûcî* ve Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) *el-Fevâidü'l-Fenâriyye* isimli şerhleri, Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *er-Risâletü's-Şemsiyye*'si ile bu esere dair Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *Tehrîrû'l-kavâidi'l mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye* ve Teftâzânî'nin *Şerhu's-Şemsiyye fî'l-mantık* isimli şerhleri, Kutbuddîn er-Râzî'nin *Şerhü'l-Metâlî*, Hüneci'nin (ö. 646/1248) *el-Cümel*'ini okumuştur.⁵⁴

Felsefe: Felsefeye dair ise Esîrüddîn el-Ebherî'nin (ö. 663/1265) *Hidâyetü'l-hikme*'si ile Hocazâde Muslihüddîn Efendi'nin (ö. 893/1488) bu kitap üzerine yaptığı *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-hikme*'sini okumuştur.⁵⁵

Tıp: Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Şerhu Külliyyâtî'l-Kânûn*, İbnü'n-Nefis'in (ö. 687/1288) *el-Mûcezz*, İbnü'l-Kuff'un (ö. 685/1286) *Şerhu Fusûli Ebkrât*, Burhânüddîn Nefis b. Avd el-Kirmânî'nin (ö. 842/1438) *Şerhu'l-Esbâb ve'l-alâmât*, Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö. 313/925) *Kitâbü't-Tıbbî'l-Mansûrî*, Cemâlüddîn İbnü'l-Mibred'in *et-Tıbbu'n-nebevî* ile Şerefüddîn Mûsâ b. İbrahim el-Yeldânî'nin (ö. 879/1474) *el-Emniyyât fî'l-hummayyât*'ı İbn Tolun'un tıp konusunda okuduğu çalışmalardandır.⁵⁶

Astronomi, Matematik ve Geometri: İbn Tolun bu alanda ise Mahmûd b. Muhammed el-Çağmîni'nin (ö. 618/1221) *el-Mûlahhas fî'l-heyy'e*, Şemsüddîn Muhammed es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) *Eşkâlû't-te'sis*, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhü'l-Mûlahhas* ile *Şerhü Eşkâlî't-te'sis*,⁵⁷ İbnü'l-Hâim'in (ö. 815/1412) *el-Lüma' fî'l-hisâb*, *el-Vesîle ilâ sına'ati'l-hevâ*, *en-Nüzhe* ile *el-Hâvî*; İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî'nin (ö. 721/1321) *et-Telhîs fî'l-hisâb*, Şemsüddîn Muhammed b. Ebu'l-Feth es-Sûfî'nin (ö. 950/1543) *eş-Şemsiyye fî'l-a'mâlî'l-ceybiyye*, Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Mecdî'nin (ö. 850/1447) *Tuhfetü'l-ahbâb fî'l-bâzhenc*

52 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 47-48.

53 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 51.

54 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 45.

55 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 50-51.

56 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 46-47.

57 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 47.

ve nasbi'l-mihrâb ile Keşfü'l-hakâik fi hisâbi'd-derec ve'd-dekâik, Sibtu'l-Mardîni'nin (ö. 907/1501) Hisâbü'd-derec ve'd-dekâik bi-cüdûli'n-nisbeti's-sittiniyye ve İbnü's-Şâtır'ın (ö. 777/1375) Zicü İbni's-Şâtır isimli eserleri okumuştur.⁵⁸

d. Muhtelif Kurumlardaki Görev ve Mansıpları

İbn Tolun'un yaşadığı dönemde İslâm dünyasında, bir talebe ilmî ehliyetini kazanıp hocasından tedris icâzeti (ders verme onayı) aldıktan sonra artık ders verme yetki ve sıfatını elde etmiş oluyordu. İbn Tolun da hocalarından aldığı icâzetle çok erken yaşlarda hoca olma istihkakını elde ederek ders vermeye başlamıştır. Bu bağlamda bir kısmı idârî bir kısmı ise eğitim-öğretim alanında olmak üzere câmi, medrese, hankah, zâviye, türbe vb. kurumlarda müderrislik, muîdlik, imâm-hatiplik, murakıplık, kütüphane memurluğu gibi çeşitli görevlerde bulunarak ilmî hayatını devam ettirmiştir.

İbn Tolun, Şam bölgesinde Osmanlılar tarafından yapılan kurumlarda da görev almış şahsiyetlerdendir. Nitekim 924/1518 yılı Muharrem ayında, Osmanlı sultanı Yavuz Sultan Selim'in bu bölgede tesis ettiği Selimiye Camii ve Külliyesi'nin imam-hatipliği ile Kur'ân-ı Kerîm hocalığı vazifesini yürütmekle görevlendirilen ilk kişi İbn Tolun'dur.⁵⁹ Şehrin muhtelif kurumlarında uzun bir müddet görev yapan İbn Tolun, en nihayetinde yaşının ilerlemesi ve sıhhatinin el vermeyişi gibi nedenlerden ötürü 946/1539 yılında kendisine teklif edilen Emeviyye Camii hatipliğini, 950/1543 yılında ise Dımaşk Hanefî müftülüğü ile Kassâiyye ve Zâhiriyye Cevvâniyye medreselerindeki tedris görevini kabul etmemiştir.⁶⁰

İbn Tolun'un 926/1520 yılında Süyûfiyye zâviyesi ve Yünûsiyye hankahında yöneticilik, Emeviyye Câmii'ne bağlı kütüphanede memurluk ve Demmâgiyye ile Azrâviyye medreselerinde hocalık yapması, eskiden beri câri olduğu üzere bir âlimin aynı anda birden fazla kurumda mansıp sahibi olabileceğini, bunun önünde herhangi bir engelin bulunmadığını göstermektedir. Ayrıca İbn Tolun'un, amcasının görevli bulunduğu bazı kurumlarda zaman zaman aynı mansıbı onunla birlikte yürüttüğü ve genellikle ondan sonra da ilgili kadroya sahip olduğu görülmektedir. Bu durum mansıpların, hocalar tarafından talebeler veya aile fertlerinden biriyle paylaşıldığını veya onlara intikal ettiğini göstermektedir. Nitekim İbn Tolun, Ömeriyye Medresesi'nde görev yapan amcasının⁶¹ 935/1529

58 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 49-50.

59 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 63-64.

60 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 68-69; Kavas, "İbn Tolun, Şemseddin", 415.

61 Genellikle medreseler, yaptıranı tarafından hangi mezhep üzere vakfedildiyse buradaki eğitim de o mezhepten verilirdi. Hanbelî medresesi Ömeriyye'de İbn Tolun ve amcası gibi Hanefî âlimlerin müderrislik görevini üstlenmesi, söz konusu Ömeriyye Medresesi'nin vakfiye şartlarının tarihi süreçte çeşitli sebeplere binaen değiştiğini göstermektedir. Nitekim hicrî VI. asırda Hanbelîler için tesis edilen bu medresede,

yılında medresedeki müderrislik mansıbını kendisine bıraktığını⁶² / نزل لي العم عنه⁶³ söyleyerek amcasının bu makamdan kendisi lehine feragat ettiğini belirtmiştir.⁶³ Benzer şekilde amca Cemâlüddin'in Mâridâniyye Medresesi⁶⁴ ile Süyûfiyye Zâviyesi'ndeki⁶⁵ görevlerinden aldığı ücretten belli bir oranda İbn Tolun lehine çekildiği, söz konusu kadroların amca-yeğen arasında paylaşıldığı görülmektedir.

Bu dönemde devlet erkânı, varlıklı ve nüfuzlu kimselerin kurduğu câmi, medrese, dârülhadis, hânkah, zâviye gibi kurumların ihtiyaçları kendilerine tahsis edilen vakıflardan sağlanıyordu. Dolayısıyla ilgili kurumlarda istihdam edilen yönetici, müderris, talebe ve memurların masraf ve maaşları vakıflar tarafından karşılanmıştır. Görevlilere verilen ücret de doğal olarak vakfın gelir düzeyi, görevli personel sayısı gibi çeşitli saiklere bağlı olarak belirlenmekte ve vakıftan vakfa değişkenlik arz edebilmekteydi.⁶⁶ Örneğin, 950/1543 yılında İbn Tolun'a teklif edilen Kassâiyye ve Zâhiriyye medreselerindeki müderrisliği kabul etmesi durumunda, her bir medresedeki görevi için 15'er Osmanlı parası (akçe) verileceği belirtilmiştir.⁶⁷ Benzer şekilde Selimiye Külliyesi'nin 924/1518 tarihli vakfiye metnine bakıldığında hocaya günlük 3; imâm, hatib, müezzin, nâzır, kâtib ve şeyhe 5; mütevellîye ise 25'er akçe tahsis edildiği görülmektedir.⁶⁸ Aşağıdaki tabloda İbn Tolun'un Dımaşk şehrinde muhtelif yıllarda aldığı görevler ile bu görevleri hangi kurumlarda yürüttüğü gösterilmiştir.

Şâm kadısı Ebû'l-Bekâ Bahâüddin İbn Hiccî'nin (ö. 850/1446) girişimiyle 847/1443 yılında Şafîiler için bir ders halkası kurulması kararlaştırılmıştır. Daha sonra Hanefî ve Mâlikîler için de ders halkaları kurularak dört mezhepten eğitim vermeye başlanmıştır. Bk. İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, 1: 356-360; Ulebi, *Hitatü Dımaşk*, 244-245; Hâfiz, *el-Medresetü'l-Ömeriyye bi-Dımaşk* (Dımaşk: Dârü'l-Fkr, 1421/2000), 277.

62 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 67.

63 "Nüzûl" diye tabir edilen bu uygulama, bir hocanın başkası lehine mansıbından feragat etmesi veya çekilmesi şeklinde gerçekleşmekle birlikte bu çekilmenin zaman zaman para karşılığında yapıldığı zikredilmektedir. Bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 252-253, 256; Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, 99.

64 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 67.

65 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 68.

66 Eğitim kurumlarından medreselerin kuruluş ve işleyişi hakkında detaylı bir çalışma için bk. Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

67 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 69.

68 Mehmet İnbaşı, "Yavuz Sultan Selim'in Şam'daki Vakfiyesi", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 16 (2001): 223-224. Ayrıca bk. İbrahim Ceylan, "Yavuz Sultan Selim'in Şam'da Yaptırdığı İlk Osmanlı Vakfı ve Vakfiyesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1986): 159-160.

Görevi	Kurum Adı	Tarih
Kur'ân-ı Kerîm Kıraati	Şihâbiyye Türbesi	901/1496
	Alemiyye Türbesi	
	İzziyye Türbesi	
	Dulâmiyye Medresesi	902/1497
	Si'irîyye (Si'irdiyye) Türbesi	909/1504
	Hâtûniyye Türbesi	
	Ömeriyye Medresesi	
	Emeviyye Câmii	912/1506
	Sultan Selim Külliyesi	924/1518
	Şâhîn eş-Şücâi Türbesi	?
Hadis Kıraati	Hâtûniyye Türbesi	906/1501
	Ömeriyye Medresesi	926/1520
	?	
İmâm-Hatib	Rükniyye Medresesi	901/1496
	Yûnusiyye Hankahı	908/1503
	Süyûfiyye Zâviyesi	
	Sultan Selim Külliyesi	924/1518
Müderris	Mâridâniyye Medresesi	894/1489
	İbnü'l-Aynî Türbesi	912/1506
	Emeviyye Câmii	921/1515
	Azrâviyye Medresesi	926/1520
	Ömeriyye Medresesi	931/1525
Kütüphane Memuru	Emeviyye Câmii	926/1520
	Ömeriyye Medresesi	?
	Hâtûniyye Medresesi	
Yönetici/Nâzır	Menbiciyye Zâviyesi	909/1504
	Süyûfiyye Zâviyesi	926/1520
	Yunûsiyye Hankahı	
	Emeviyye Camii Kütüphanesi	?
Murakıp ve Mubassır	Azrâviyye Medresesi	894/1489
	Mürşidiyye Medresesi	901/1496
Muîd (Asistan) ve Yoklama Sorum.	Mukaddemiyye Cevvâniyye Med.	921/1515
	Cevheriyye Medresesi	909/1504

Tasavvuf Hocası (Şeyh)	Menbiciyye Zâviyesi	909/1504
	Süyûfiyye Zâviyesi	926/1520
	Yunûsiyye Hankahı	
Fakih*	Mâridâniyye Medresesi	891/1486
	Mencükiyye Medresesi	894/1489
	Yeni Câmî	895/1490
	Hâtûniyye Berraniyye Medresesi	902/1497
	Cevheriyye Medresesi	909/1504
	Demmâğiyye Medresesi	926/1520
	Mürşidiyye Medresesi	?
	Cemâliyye Medresesi	
	Şibliyye Cevvâniyye Medresesi	
	Şibliyye Berrâniyye Medresesi	
	Belhiyye Medresesi	
	İzziyye Berrâniyye Medresesi	
	Muîniyye Medresesi	
	Âziziyye Medresesi	
	Mukaddemiyye Berrâniyye Med.	
	Alemiyye Medresesi	
	İkbâliyye Medresesi	

e. Talebeleri ve Eserleri

Emeviyye Câmîi hatiplerinden Şihâbüddîn Ahmed et-Tîbî (ö. 981/1573), Dımaşk Hanefî müftülerinden Muhammed b. Muhammed el-Behnesî (ö. 987/1579), Zeynüddîn Ömer b. Sultân (ö. 949/1542), Anadolu âlimleri arasında Küçük Ali diye şöhret bulmuş Eşrefiyye Dârülhadisi hocalarından Alâüddîn Ali b. İsmâil (ö. 971/1564) ve Şeyhül-İslâm İsmâil b. Ahmed en-Nablusî (ö. 993/1585)⁶⁹ gibi her biri İslâmî ilimlerde şöhret bulmuş çok sayıda ilim adamı İbn Tolun'dan ders almıştır.

Ömrünü tedris ve telifle geçirmesi, İbn Tolun'a İslâm tarihinin çok yönlü ve en velûd şahsiyetlerinden biri olma vasfını kazandırmıştır. Kaynaklar, kendi

* Bu vazife gerek talebe seviyesinde gerekse uzman seviyesinde fıkıhla iştigal edip çeşitli kurumlarda fıkıh dersi veren kimse için kullanılır. Âlimler, genellikle prestiji daha yüksek bir vazifede görev alamadıklarında bu tarz görevi üstlenebiliyorlardı. Bk. İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târihi's-Sâlihiyye*, nşr. Muhammed Ahmed Dehmân (Dımaşk: Matbûâtı Mecma'î'l-Lugati'l-Arabiyye, 1401/1980) (nâşirin girişi), 1: 23-24
⁶⁹ Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 2: 52; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10: 429; Kavas, "İbn Tolun, Şemseddin", 415.

hattıyla çok sayıda kitap yazdığını, ayrıca her cüzü çok sayıda eser içeren 60 cüzlük bir *Ta'likât*'ının olduğunu zikrederek bu yönüyle İbn Tolun'u hocası Süyûtî'ye benzetmişlerdir.⁷⁰ Nitekim Mısır'ın yakın dönem edip, araştırmacı ve tarihçilerinden Ahmed Teymur Paşa'nın (ö. 1349/1930), onu Şam'ın Süyûtî'si diye tarif ettiği zikredilmektedir.⁷¹ Bizzat İbn Tolun'un listesini verdiği tahrir, tasnif, telif, ihtisar, şerh gibi muhtelif türlerdeki eserlerinin sayısı 726'dır.⁷² Ne var ki bu devasa telifâtın sadece bir kısmı günümüze intikal edebilmiştir.

İbn Tolun, dinî ilimlerden akli ilimlere kadar geniş bir sahayı kapsayacak şekilde eser kaleme almış ender şahsiyetlerdendir. Bunlar arasında özellikle Şam bölgesi hakkında yazdığı eserler büyük bir kıymeti haizdir. Zira bir kısmı kendi gözlemlerine dayanan bu çerçevedeki çalışmalarının, bölgenin tarihini, medeniyet ve kültürünü aydınlatmada önemli bir kaynak değeri taşıdığını belirtmek gerekir.

İbn Tolun'un eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Erbaûn fî fazli'r-rahmeti ve'r-râhimîn, İ'lâmü'l-verâ bi-men vüllîye nâiben mine'l-Etrâk bi-Dımaşki's-Şâmi'l-kübrâ, İ'lâmü's-sâilîn an kütübi seyyidi'l-mürselîn, el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târihi's-Sâlihiyye, el-Menhelü'r-revî fî't-tıbbi'n-nebevî, Müfâkehetü'l-hillân fî havâdisi'z-zamân, et-Temettü' bi'l-ikrân beyne terâcimi's-şüyûh ve'l-akrân, es-Sağrû'l-Bessâm fî zikri men vüllîye kazâe's-Şâm, eş-Şezerâtü'z-zehebiyye fî terâcimi'l-eimmeti'l-İsnâ 'aşeriyye inde'l-İmâmiyye eş-Şezretü fî'l-ehâdisi'l-müştehire*.⁷³

f. Vefatı

İlim ve telifle dolu bir hayatın ardından 11 Cemâziyelevvel 953 (10 Temmuz 1546) tarihinde vefat eden İbn Tolun, Kâsiyûn dağı eteklerindeki aile kabristanında amcası Cemâlüddîn İbn Tolun'un yanına defnedilmiştir.⁷⁴ Gerek müellifin *el-Fülkü'l-meşhûn*'unda aile hayatından bahsetmemiş olması gerekse Necmüddîn el-Gazzî (ö. 1061/1651) ve İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) gibi tarihçilerin, onun vefat ettiğinde ardında bir eş veya çocuk bırakmadığına dair kayıtları, çok sayıda araştırmacıyı İbn Tolun'un hiç evlenmediği yanılgısına

70 Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 2: 51-52; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10: 428.

71 Muhammed Mustafa Ziyâde, *el-Müerrihûne fî Mısır* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1949), 78.

72 Bu liste için bk. İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 73-142. İbn Tolun'un *el-Fülkü'l-meşhûn*'unu neşreden araştırmacılardan Muhammed Hayr, başka kaynaklardan tespit ettiği 27 eserle bu sayıyı 753'e çıkarmış ve müellifin ilgili kitabına eklemiştir. Bk. İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 145-148.

73 Bk. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 3: 540; Zirikli, Muhammed Hayrüddîn ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6: 291; Müneccid, Selâhaddîn el-Müneccid, *Mu'cemü'l-müerrihine'd-Dımaşkiyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Ced'id, 1398/1978), 290-298; Kavas, "İbn Tolun, Şemseddin", 415-416.

74 Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 2: 53; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10: 429.

sevk etmiştir.⁷⁵ Oysa ki Ahmed b. Muhammed el-Haskefi'nin (ö. 1003/1595), *Mut'atü'l-ezhân mine't-Temettu' bi'l-ikrân beyne terâcimi's-şüyûh ve'l-akrân* ismiyle derlediği İbn Tolun'a ait eserden, Sittülulemâ Hatice (ö. 920/1514), Aîşe (ö. 943/1536) ile Osman (ö. 938/1532)⁷⁶ adında İbn Tolun'un üç çocuğu olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Ne var ki baba henüz hayatta iken tüm çocukların vefat etmesinin böyle bir algının oluşmasına sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır.

İbn Tolun hem ilmi hüviyeti hem de şahsiyeti itibarıyla büyük itibar görmüş şahsiyetlerdendir. Henüz küçük yaşlarda iken çalışkanlığı, keskin zekâsı ve hıfzı sayesinde hocalarının dikkatini üzerine çekmeyi başarmıştır. Nitekim kıraat dersi aldığı hocalarından Yahyâ b. Abdullah el-İrbidî (ö. 922/1517), İbn Tolun'a verdiği icâzette onun, gecesini gündüzüne katarak ilim tahsil etmedeki cehd ve gayretinden hayranlıkla bahsetmiştir.⁷⁷ Abdünnebî el-Mağribî, Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 984/1576), Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed et-Tîbî (ö. 979/1572), Şemsüddîn Muhammed b. Ali el-Hamevî (ö. 954/1547) gibi akranları ve talebelerinden pek çok ilim adamı İbn Tolun'a medih içerikli şiir ve mektup yazmışlardır.⁷⁸ Târihçi ve biyografi âlimlerinden Necmüddîn el-Gazzî ile İbnü'l-İmâd ise târih, nahiv, fıkıh ve hadis başta olmak üzere ilimlerin çoğunda büyük söz sahibi olan İbn Tolun'un, ömrünü tedris ve telifle geçirdiğini ve çok sayıda talebenin ilim tahsil etmek için ona yöneldiğini⁷⁹ dile getirerek hakkında övgüde bulunmuştur.

III. Sonuç

İbn Tolun'un yazdığı otobiyografiden hareketle bir âlimin tedris hayatının ele alındığı bu çalışmada, âlimlerin çok erken yaşlarda tahsil hayatına başladıkları ve daha sonra bu tahsili sistematik bir şekilde hayatları boyunca sürdürdükleri görülmektedir. Merkezinde hocanın yer aldığı ve sadece dinî ilimlerin değil mantık, felsefe, tıp, matematik, geometri gibi akli ilimlerin de tahsil edildiği bu dönemde tedris faaliyetleri câmi, medrese, dârühadis, hankah, zâviye ve türbe gibi çeşitli kurumlar aracılığıyla yürütülmüştür. Ders verme veya hocalık vasfı ise tedrisin tamamlanmasının ardından hocalardan alınan icazetlerle elde edilmiştir. Âlimlerin tedris hayatında müntesibi oldukları fikhî mezhepler

75 İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn* (nâşirin girişi), 9; *Nakdû't-tâlib*, (nâşirin girişi), 12; *İ'lâmü's-sâilîn an kütübi seyyidi'l-mürselîn*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), (nâşirin girişi), 37; Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-Ulemâü'l-uzzâb ellezîne âserü'l-ilme 'ale'z-zevâc* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1996), 192.

76 Bk. İbn Tolun, *Mut'atü'l-ezhân mine't-Temettu' bi'l-ikrân*, 1: 492, 2: 870, 876-877; Bûrân Tâhir, "Muhammed b. Tolun ed-Dimaşkı", *et-Tahavvülatü'l-fikriyye fi'l-âlemi'l-İslâmî*, ed. Alyân el-Câlûdî (Ammân: el-Ma'hedü'l-Âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014), 105.

77 Bk. İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 32-33.

78 Bu şiir ve mektuplar için bk. İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn*, 151-157.

79 Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 2: 51-52; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 10: 428.

önemli rol oynamış, bu bağlamda her ilim adamı öncelikli olarak mezhebi doğrultusunda kaleme alınmış kitapları okumaya ağırlık vermiştir. Ulemâ, genel itibariyle İbn Tolun örneğinde de görüldüğü üzere yukarıda zikredilen kurumlarda yürüttükleri müderrislik, şeyhlik, kadılık, imamlık, hatiplik gibi mansıplar aracılığıyla hayatlarını idâme ettirerek ilmî birikimlerini sonraki nesillere aktarmışlardır. Dinî ve aklî ilimleri şahsında cem etmenin âlimlere çok yönlülük vasfını kazandırdığını ve bu çok yönlülüğün de telifatlarına yansıdığını görebilmek mümkündür. Sonuç itibariyle *el-Fülkü'l-meşhûn* adlı eseriyle İbn Tolun, kendi şahsında bir âlimin tahsil hayatını aydınlatan önemli bilgi ve detaylara yer vermiştir.

Kaynakça

- Berkey**, Jonathan, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Riyad: Dârü's-Selâm, 1419/1999.
- Bûrân Tâhir**, “Muhammed b. Tolun ed-Dımaşkî”, *et-Tahavvülatü'l-fikriyye fi'l-âlemi'l-İslâmî*, ed. Alyân el-Câlûdî, Ammân: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014, 105-116.
- Ceylan**, İbrahim, “Yavuz Sultan Selim'in Şam'da Yaptırdığı İlk Osmanlı Vakfı ve Vakfiyesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1986): 157-198.
- Demirci**, Osman, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.
- DİA**, “Hoca”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 18: 186-187.
- Ebû Gudde**, Abdülfettâh el-'Ulemâü'l-'uzzâb ellezîne âserü'l-'ilme 'ale'z-zevâc, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- Ebû Şâme**, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *el-Müzeyyel 'ale'r-Ravzateyn*, 2 cilt, nşr. İbrahim ez-Ziybek, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Gazzî**, Necmüddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*, 3 cilt, nşr. Halil Mansûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Hâfız**, Muhammed Mutî' el-Hâfız, *el-Medresetü'l-Ömeriyye bi-Dımaşk*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1421/2000.
- Nevâdirü'l-icâzât ve's-semâ'ât*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1419/1988.
- Hızlı**, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/17 (2018): 25-46.
- İtr**, Nûreddîn, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1427/2006.
- İbn Tolun**, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Tolun ed-Dımaşkî, *el-Fülkü'l-meşhûn fî ahvâli Muhammed b. Tolûn*, nşr. Muhammed Hayr Ramazân, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416/1996.
- İ'lâmü's-sâilîn an kütübî seyyidi'l-mürselîn*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târihi's-Sâlihiyye*, 2 cilt, nşr. Muhammed İbrahim el-Hüseyn, Ammân: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1434/2013.

el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târihi's-Sâlihiyye, 2 cilt, nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dımaşk: Matbûâtu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye, 1401/1980).

Mut'atü'l-ezhân mine't-Temettu' bi'l-ikrân beyne terâcimi's-şüüh ve'l-akrân, 2 cilt, der. Haskefi Ahmed b. Muhammed el-Haskefi, nşr. Salâhüddîn Halil eş-Şeybânî, Beyrut: Dârü Sâdır, 1999.

Nakdüt-tâlib li-zeğâli'l-menâsıb, nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1412/1992.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed ed-Dımaşkî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, 11 cilt, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Dımaşk: 1414/1993.

İnbaşı, Mehmet, “Yavuz Sultan Selim'in Şam'daki Vakfiyesi”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 16 (2001): 219-232.

İzzüddîn, Muhammed Kemâlüddîn, *el-Hareketü'l-ilmîyye fî Mısır fî devleti'l-Memâliki'l-Çerâkise*, doktora tezi, Kahire, 1989.

Kavas, Ahmet, “İbn Tolun, Şemseddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20: 415-416.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 4 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek Yay., 2004.

Müneccid, Selâhaddîn el-Müneccid, *Mu'cemü'l-müerrihine'd-Dımaşkiyyîn*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1398/1978.

Nuaymî, Abdülkâdir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 2 cilt, nşr. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1410/1990.

Özkan, Halit, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, İstanbul: Klasik Yay., 2012.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 2 cilt, nşr. Bedî' Seyyid el-Lehhâm, Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1426/2005.

Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.

Ulebî, Ekrem Hasan el-Ulebî, *Hıtatü Dımaşk*, Dımaşk: Dârü't-Tıbbâ, 1410/1989.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Yazıcıoğlu, M. Sait, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy., 4, 1980.

Yılmaz, Harun, *Zengî ve Eyyûbî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese*, İstanbul: Klasik Yay., 2017.

Zirikî, Muhammed Hayrüddîn ez-Zirikî, *el-A'lâm*, 8 cilt, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Ziyâde, Muhammed Mustafa, *el-Müerrihûne fî Mısır*, Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1949.



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 8 Ekim 2019

Makale Kabul Tarihi: 20 Kasım 2019

İmam Efendi'nin *Sohbetnâme* Adlı Eserinde Hadis ve Sünnetle İlgili Ele Alınan Bazı Konular İle Hadis Kullanım ve Yorum Örnekleri

Mustafa Taş*

Özet

İmam Efendi olarak bilinen Osman Bedrüddin Erzurûmî (ö. 1924) belli dönemlerde irşad vazifesi için Palu ve Harput'ta yaşamış âlim ve mutasavvıf bir şahsiyettir. Onun *Sohbetnâme* adlı eseri sohbetleri esnasında söylediklerinin yazıya geçirilmesi ile oluşmuştur. İmam Efendi'nin sohbetlerinde âyet ve hadis-i şerifleri meslek ve meşrebinin gereğine göre yorumladığı görülmektedir. Âyet ve hadislerin zâhir hükümleri bâki kalmakla beraber İmam Efendi tarafından bunlara geniş bir görüş, ince bir zevk ve anlayışla yeni yorumlar getirilmiştir. İşte bu çalışmada mezkûr eserde kullanılan hadisler ve yorumlarından örnekler tespit edilerek bu verilerin kaynaklardaki bilgilerle mukayesesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İmam Efendi, *Sohbetnâme*, hadis yorumu, tasavvuf.

The Examples of Imām Efendi's Ḥadīth Usage and Interpretation in His Work *Sohbetnâme*

Abstract

Osman Badruddin Erzurûmî, known as Imām Efendi, was a scholar and sufi who lived in Palu and Harput for his duty of spiritual and ethic guidance. His work *Sohbetnâme* was composed based on his sayings during conversations and sermons. He interpreted the verses and *ahādīth* in accordance with his *maslak* and *mashrab* during these conversations and sermons. While staying loyal to the apparent meaning of verses and *ahādīth* he also gave new insightful and sophisticated interpretations. In this paper, the examples of his hadith interpretations are compared with those in classical sources.

Keywords: Imām Efendi, *Sohbetnâme*, hadith interpretation, tasawwuf.

* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri,
m_tas23@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-9730-3291.

Giriş

İnsanlık tarihinde ön plana çıkan mümtaz şahsiyetlerin yetiştği inkâr edilemez bir gerçektir. Böyle kişiler yaşadığı toplumlarda önemli görevler üstlenmiş, hayırla yad edilmişlerdir. Bu çalışmada aktarılan nitelikteki kişilerden birisi olan İmam Efendi'nin hadis yorumları ele alınmıştır. Önceki dönemlerde yaşamış ulemanın çalışmalarını incelemek, metotlarını araştırmak ilmi araştırmalarda geleneğe verilen önemin bir tezahürüdür. Ayrıca bu ilmi birikimi devam ettirmenin bir işareti olarak kabul edilebilir.

Asıl ismi Osman Bedrüddîn olan İmam Efendi Erzurum'da doğmuş olmakla birlikte önce Palu ve Çemişgezek'e daha sonra da Harput'a yerleşmiştir. Bu çalışmanın asıl konusu olan İmam Efendi'nin *Sohbetnâme* adlı eserinde kullandığı hadisler ve bu hadislerle ilgili yaptığı bazı yorumlara yer vermeden önce, kısaca hayatı ve ilmi kişiliği hakkında bilgi verilecektir.¹

Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

İmam Efendi Harput'ta bulunan velilerden bahsedilince ilk akla gelenlerden birisidir. Babası Süleymân Sükûtî Efendi, hocası Osman Bedrüddîn Şirâzî'nin ismini teberrüken oğluna vermiştir. 1858 yılında² Erzurum'da doğmuştur. Annesi Esmâ hanımdır. Çocukluğu hakkında fazla bir bilgi olmamakla birlikte babasının dinî, ahlâkî ve tasavvufî terbiyesi altında yetiştği söylenmiştir. Kur'ân'ı Kerîm okumayı çok erken yaşlarda öğrenmiş ve hafız olmuştur. On yaşından itibaren o devirdeki öğrenim usulüne uygun olarak sarf-nahiv, emsile, bina, maksud, avamil, izhar ve belâgat gibi alet ilimleri yanında tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarını okuyup öğrenim safhalarını başarıyla tamamlayarak âlim hüviyetini iktisap etmiştir.³

1877-1878 yıllarında Erzurum'un zor günler yaşadığı bilinmektedir. 93 Harbi diye anılan çarpışmalar, arzu edilmeyen bir seyir takip etmiş ve ordu kumandanı Gazi Ahmet Muhtar Paşa Erzurum Kalesi'ne çekilerek, Ruslara karşı bir müdafaa hattı tesisine çalışmıştır. Harbin neticesine büyük ölçüde tesir edecek olan bu müdafaa ile sonunda düşündüğü taarruz için Erzurum halkının maneviyatını yükselterek, ordu ile birlikte onları da topyekûn bir karşı koyuşa hazır hale getirmenin gayreti içinde olmuştur. İşte böyle bir gün ve ortamda, halkta beklenen heyecan patlamasını meydana getirecek bir kıvılcıma ihtiyaç duyulmuştur. Nihayet, 8 Kasım 1877 günü sabah namazı vakti yaklaştığında Ayazpaşa Câmîi'nin minaresinden okunarak dalga dalga bütün Erzurum'a

1 Makalede, eserde kullanılan hadislerden yalnız bir kısmı ele alınmıştır. Eserdeki bütün hadislerin tahriri ve yorumları ise daha geniş çalışmaların konusu yapılacaktır.

2 Bazı kaynaklarda 1856 ya da 1850 yılı da geçmektedir.

3 Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri*, (Elazığ: Manas Yayınları, 2009), 136; Bünyamin Erdem, *Şeyh Mahmud-u Sâminî Hazretleri*, (Elazığ: Örnek Ofset, t.y.), 167-168.

yayılan bir ezan sesi beklenen kıvılcım olmuştur. Her zamankinden çok farklı bir şekilde okunan ve tesir eden bu sabah ezanı ile Erzurum galeyana gelerek, evvelâ Ayazpaşa Câmîi'ne ve namazdan sonra da evinde tüfek, tabanca, bıçak ve kılıç cinsinden ne bulursa alarak cepheye koşturmuştur. Galeyana gelmiş olan Erzurum halkının da katılmasıyla, ordu Erzurum'a kadar gelmiş Rus kuvvetlerine karşı taarruza geçerek, onları perişan bir şekilde geri çekilmeye ve kaçmaya mecbur bırakmıştır. O gün, sabah namazı vakti, okuduğu ezanla Erzurum halkını ateşleyen Hafız Osman Bedrüddin'dir. Ruslar'ın Erzurum'a saldırmaları ile gerçekleşen savaşta maddi manevi hizmetlerinden dolayı o, yirmi sekizinci alayın üçüncü tabur imamlığına tayin edilmiştir.⁴

Harp sonrası taburuyla birlikte Diyarbakır'a gelen İmam Efendi 1882 yılında bir gece rüyasında Elazığ'ın Palu kazasına gitmek emrini almıştır. Ertesi sabah kışlasından izin alarak rüyasında kendisine verilen adrese koşturmuştur. Orada Nakşibendî şeyhlerinden Mahmud Sâmîni hazretleri bulunmaktadır. Ondan icazet almış ve halkı irşad etmiştir. Daha sonra Çemişgezek'te on beş yıl kalıp irşad faaliyetlerine devam etmiştir. 1909 yılına kadar orada kalmıştır. Bundan sonra şeyhi Mahmud Sâmîni hazretlerinin tavsiyelerine uyarak Harput'a yerleşmiş ve kendisini tamamen ilme ve tasavvufa vermiştir. Harput'ta bulunduğu dönem hayatındaki en feyizli yıllar olmuştur. Kurşunlu Câmîi'nde vaaz ve sohbetler yaparak irşad faaliyetlerine devam etmiştir. 1911 yılında hacca gitmiş dönüşte yine aynı vazifesine devam etmiştir.⁵

İmam Efendi, Seyyit Taha Efendi'nin oğlu Seyyit Ubeydullah, Küfrevî Şeyh Muhammed Efendi, Gümüşhaneli Ahmed Ziyaeddin Efendi (ö. 1893) ve Erzincanlı Vehbî Hayatî (Terzî Baba) gibi zatlarla sohbet edip onlardan feyiz almıştır. İmam Efendi âlim, fâzıl, zeki, ifadesi düzgün, hafızası oldukça kuvvetli bir Nakşibendi şeyhi olarak zikredilmiştir. *Gülzâr-ı Sâmîni* ismiyle *Mektûbatı*, *Sohbetnâmesi*, *Gülbin-i irşâd* ve *Mecâlisi Sâmîniye* adlı kasidesi onun bilinen eserleridir. Bu eserlerin hem ilim hem de aşk yönü dikkatleri çekmiştir. 17 Ekim 1924 yılında vefat etmiş olup türbesi Harput Meteris mezarlığının üst tarafındadır.⁶

4 Mehmet Soysaldı, "İmam Efendi'nin Öğretilerinde Tasavvufî Yorumlar", *Fırat Üniversitesi Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, Elazığ, (14-16 Mayıs 2015), 64.

5 Nevzat Ülger, "Harput'ta Yetişen İlim Adamları (Yukarı Şehir'in Işık İnsanları)", *Fırat Üniversitesi Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, Elazığ, (14-16 Mayıs 2015), 394; Soysaldı, "İmam Efendi'nin Öğretilerinde Tasavvufî Yorumlar", 64.

6 Hayatı hakkında bk. İmam Efendi, *Sohbetnâme*, haz. Cemalettin Emiroğlu, (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), 1: 11-13; Erdem, *Şeyh Mahmud-u Sâmîni*, 167-168; Soysaldı, "İmam Efendi'nin Öğretilerinde Tasavvufî Yorumlar", 63-65; Enver Türkmen, *Osman Bedrüddin Erzurûmî'nin Gülzâr-ı Sâmîni'sinde Bulunan Âyetlerin Tasavvufî Yorumları ve Rûhu'l-Beyân Adlı Tefsirle Karşılaştırılması*, (yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi, 2007), 6-8; Ahmed Başar, İmam Efendi Kimdir, <http://www.gulzarihacegandergisi>.

1.1 Tasavvufa Dair Bazı Görüşleri

Osman Bedrüddîn Hazretlerinin sohbeti, âdetâ ölü ruhlara can bahşeden bir iksir olarak görülmüştür. Allah'ın sevgili kullarıyla yapılan sohbetin değerine işaret eden Erzurûmî, onlarla bir nefes sohbet etmenin çok hayırlı olduğunu ifade etmektedir. Ashâbın Allah Resûlü ile sohbeti onları o yüce makâma ulaştırmıştır.⁷ Sohbetlerinde en çok üzerinde durduğu konu, bir mürebbi-i hakîkî eliyle nefsi terbiye ederek, insan için zararlı bir unsur olmaktan çıkarıp, nefis bir hale getirmektir. Çünkü nefis, bize Rabbi unutturmaya; ruhumuz ise, bizi Rabbe yöneltmeye memur iki unsurdur. Birinin zararlı faaliyetini kontrol altına alır ve zararsız hale getirirken, diğersinin makbul olan memuriyetini kolayca ifa edebileceği bir güce kavuşturmak, insanın nihai kurtuluşu konusunda hayati bir ehemmiyet taşır. Allah bir kulun hayrını murad ederse onu içiyle meşgul etmek üzere bir kâmil insana sevk eder. Bu suretle onun günahlarını mağfîret eder ve kötü ahlâkını güzel ahlâka, gaflet ve unutkanlığını huzur ve ikâna, bilgisizliğini ilme tebdîl buyurarak kendine layık ve vasil eder.⁸

Osman Bedrüddîn'e göre, "Peygamber (s.a.v.) ve onun hakiki varisi durumunda bulunan evliyâullahın bizzat yaşayış, buyruk ve tavsiyelerine uygun bir şekilde öğrenilip yaşandığı takdirde, dünya hayatı, ma'rifetullah ve vuslât-ı ilahîyeye vesile olur. Böyle değil de yerinde olmayan bir şekilde kullanılırsa, ahlâksızlığa ve Hakk'tan yüz çevirmeye sebep olur. Hatta insanı zevali imana kadar sürükleyip götürür" dedikten sonra; bir kalpte hem Allah hem de mahlûk korkusunun birleşemeyeceğini anlatır. Bir gün müridânından birinin suâline cevap olarak şöyle buyurur "Tasavvuf kitap satırlarından okunarak elde edilen bilgi değildir. Tasavvufa dair kitaplar, yalnız usûl ve âdâba taalluk eden şeyleri öğretir. Tasavvufun bizâtihi kendisinin tahsili, ancak bir mürşid-i kâmil'den amelî ve tatbîkî bir yolla, kişinin kendi vücûd kitabını okumasıyla mümkündür."⁹

İmam Efendi'ye göre tasavvuf, kitab ve sünnet-i seniyyeye dayanan ilâhî ve rabbânî hikmetin adıdır.¹⁰ İçi, kötü ahlâktan temizlemek, iyi ahlâk ile muttasıf olmaktır ya da zâhirî ve bâtinî duyguları hıfzetmektir. Tasavvufun mevzusu ise; insanı gafletten sakındırıp ona huzûru dâimî hâlini kazandırmak ve bu yolla kişiyi nefsin kötü huylarından arındırıp, Mevlâ'ya lâayık bir kul haline getirmektir. Bu hüviyeti ile tasavvuf iş, yaşayış, hâl ve ahlâk'tır, Bu işi, hâli ve

com/component/k2/imam-efendi-kimdir.html (eriş. tar. 3 Haziran 2018); Nazmi Özerol, *Şeyh Osman Bedreddin Divançesi (Sâminî Mecmu'ası)*, (Elazığ 2015).

7 İhsan Soysaldı, "Osman Bedrüddîn Erzurûmî'nin (ö. 1924) Tasavvufî Şahsiyeti", *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu*, Elazığ, (23-25 Mayıs 2013), 405.

8 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 92; İhsan Soysaldı, "Osman Bedrüddîn Erzurûmî'nin (ö. 1924) Tasavvufî Şahsiyeti", 410.

9 Bk. İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 86.

10 Bk. İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 152.

ahlâkî öğrenmenin zaruri yolu ise, bir öğretici ve eğiticiye müracaattır. Nitekim sahâbe-i kirâm, Kur'ân-ı Kerîm ellerinde ve önlerinde olduğu halde, nefislerinin tezkiyesi ve ruhlarının tasfiyesi ile o yüksek ahlâkî, yalnız Hz. Peygamber'in fem-i saadetlerinden ve sünnetinden aldılar. Onlar severek, dinleyerek, görerek ve yaşayarak öğrendiler ve öğrettiler. "Câlib-i dikkattir ki onlar, Hz. Peygamber'e "Yâ Rasulâllah, ne yapalım ki daha çok sevâba nâil olabilelim?" diye değil, "Ne yapalım ki muhabbetullah ve muhabbet-i Rasûlillâh'a daha çok mazhar ve muhatap olalım" diye sual ederlerdi."¹¹

2. *Sohbetnâme*'de Hadis ve Sünnetle İlgili Bazı Konular

İmam Efendi'nin mezkûr eserinde kullanmış olduğu hadislere geçmeden önce Hz. Peygamber'e itaat, sünnete ittiba, onun ahlâkî, sahâbenin fazileti ve onların hadis rivayeti gibi usûl kitaplarında geçen bazı konularla ilgili müellifin değerlendirmelerine yer verilecektir.

2.1. Hz. Peygamber'e İtaât

Allah'a itaat esas olduğu gibi Hz. Peygamber'e itaat de esastır. Hz. Peygamber'e itaati Kur'an'la sınırlamak âyetlerin doğasına aykırıdır. Bu konu ile ilgili bazı âyetler şu şekildedir: "Kim Peygamber'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur."¹² "Peygamber size neyi verdiğyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının."¹³ İmam Efendi'ye göre nefis ıslah olunca sırrı mütabaat (Peygamber'e itaat sırrı) zuhur eder. Nefis bizde varken sarık sarmak, sakal bırakmak gibi dış görünüşe güvenmek işe yaramaz. Bu işin en doğrusu nefsi ıslah etmek ve Peygamber'e ittiba etmektir.¹⁴ Burada müellif dış görünüş itibarıyla Allah Resulüne benzemenin önemine vurgu yapmakla birlikte ilk önce nefsi terbiye etmenin elzem olduğuna dikkat çekmektedir.

Ashab-ı güzîn Hz. Peygamber'e cüziyyatta ve külliyyatta zâhir ve bâtında tabi olmuş; söz, iş ve hallerinde, itikad ve ahlâklarında her veçhile zât-ı hümayunlarına uyarak büyük olmuşlardır. İnsan sûrî ve manevî bütün olgunluğun aslıdır. Bu da ancak Resûlullah ve onun vâris-i tâmına tâbî olmakla mümkündür.¹⁵ Ashâb, mallarını ve canlarını ortaya koyarak Hz. Peygamber'e bağlanmaları, Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmek ve öğretmek için çalışmaları, İslâmiyet'i yaşamak ve yaşatmak için büyük fedakârlıklar göstermeleri sebebiyle Kur'an'da "İnsanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet"¹⁶ diye övülmüştür.

11 Erdem, *Şeyh Mahmud-u Sâmîni*, 169; İhsan Soysaldı, "Osman Bedrüddîn Erzurûmî'nin (ö. 1924) Tasavvuf Felsefesi Üzerine Bir İnceleme», *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, (2003), 275; Başar, *İmam Efendi Kimdir*.

12 en-Nisâ 4/80.

13 el-Haşr 69/7.

14 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 3: 76.

15 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 67.

16 Âl-i İmrân 3/110.

2.2. Sünnete Tâbi Olmak

“Allah Resûlünün bir sünnetini ihya etmek yüz defa lihye-i saadeti ziyaretten hayırlıdır. Bir hadiste “*Ümmetin fesadı zamanında bir sünneti ihya edene yüz şehid ecri verilecektir*”¹⁷ buyurulmuştur. İmam Efendi, Resûlullah’ı sevdiklerini iddia etmelerine rağmen sünnetleri âdeta beğenmeyerek başklarının ahlâkı, meşrebi, adet ve yemeklerini tercih edenleri eleştirmiştir. Bu tür bir tavrın Hz. Muhammed’i (s.a.v.) sevmekle bağdaşmadığını ifade etmiştir. Yine ona göre Allah sevgisi Resûlullah’a olan itibar ölçüsündedir. Tâbi olmanın neticesi muhabbet ve mahbûbiyettir. Mahbûbiyetin neticesi ise günahların bağışlanmasıdır. Nitekim “*De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayan ve merhamet edendir.*”¹⁸ âyetini hatırlatmaktadır.

2.3. Hz. Peygamber’in Ahlâkı

Hz. Peygamber’in nübüvvet görevinden önce de yüksek bir ahlâka sahip olduğu bilinmektedir.¹⁹ Nitekim Resûlullah, peygamberlik verilmeden önce ahlâkı ile toplumda temayüz etmiş, güven kazanmış ve “güvenilir Muhammed/ Muhammedu’l-emîn” nitelemesine layık görülmüş bir insandı. Güzel ahlâkı hâkim kılma onun peygamber olarak gönderiliş sebeplerinden biriydi. İmam Efendi bu konuda şunu söylemiştir: “*Resûlullah’ın ahlâkı Kur’an’dır*”²⁰ hadisi, yani onun muamelesi, ahlâkı, ahvali, hülâsa içi ve dışı tamamen Kur’an’a muvafıktır demektir. Hz. Muhammed bir kitâb-ı azîz-i ilâhîdir ki bu kitabın durması o kitabın yüzünden ve o kudretin kurbet, vuslat ve kemâli de bu kitap yüzündendir.”²¹

2.4. Sahâbe’nin Fazileti

Sâhib kelimesinin çoğulu olan sahâbe, Hz. Peygamber’in sohbetine katılanlar anlamında bir terim olup iman etmiş olarak Resûl-i Ekrem’i (s.a.v.) gören ve Müslüman olarak ölen kimselere denilmiştir. Sohbet kelimesinin muhtevasında zaman ve mekân sınırlaması yoktur. Bir kimsenin biriyle sohbetinden bahsedildiğinde kısa süreli bir karşılaşma söz konusu olabileceği gibi yıllarca arkadaşlık ve dostluk yapıldığı manası da çıkabilir. Bunun yanında örfteki sohbet, biriyle uzun bir müddet arkadaşlık yapmak manasında kullanılmaktadır.²² Ehl-i

17 Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-evsat*, thk. Târik b. İvaddullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1994/1415), 5: 315.

18 Âli İmrân 3/31. İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 117.

19 Kalem, 68/4.

20 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, (Kahire: Dâru’l-hadis, 1995/1416), 5: 163.

21 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 3: 92.

22 Hatib, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, thk. Zekeriyya Umeyrât, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2012), 50-51; İbnü’s-Salâh Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-hadis*, thk. Nûreddin İtr, (Dimeşk:

sünnet âlimleri sahâbenin fazilet sahibi bir nesil olduğunda görüş birliğine sahiptirler. Sahâbe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) terbiye ettiği bir nesildir. Ondan ilim, ahlâk, fazilet öğrenmiş, onun terbiyesi altında yetişmişlerdir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in etrafında halka oluşturmuşlar, kanlarını, canlarını, mallarını onun yoluna feda etmekten çekinmemişlerdir. Bu bakımdan sahabe bir yandan Hz. Peygamber'in terbiyesi altında yetiştikleri, öte yandan İslâmiyet uğruna görülmemiş fedakârlık örnekleri gösterdiklerinden dolayı üstün ve faziletli bir nesil sayılmaya hak kazanmışlardır. Sahâbe, Kur'ân'ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerinde övülen bir nesildir.²³

İmam Efendi'ye göre Hz. Peygamber'in amcası Hamza'yı şehid eden Vahşi'ye (ö. 23/644'ten sonra) muamelesinde garip sırlar vardır. Hz. Peygamber Vahşi'yi amcasını şehit etmesinden dolayı görmek istemez. Ancak Müslüman olmasından dolayı onu huzuruna kabul etmiştir ve o da bir kere mümin olarak Hz. Peygamber'i görmesi sebebiyle sahâbe olmuştur. Üveys el-Karânî ise Allah Resûlünü göremediği için tâbiünden sayılmaktadır.²⁴ Bir başka yerde o şöyle demektedir: "Ashâb-ı güzîn ilâhî rızayı bulduklarına ve Allah da onlardan razı olduğuna göre kıyamete kadar ihsan ile bunlara tâbî olan müminlerden de Cenâb-ı Hakkın razı olacağı ve onların da Allah'dan razı olacakları açıkça emir buyurulmuştur. Allah'a hamdolsun onlara büyük ecir vardır. Şüphe yok sahâbe-i güzîn peygamberlerden sonra mahlûkâtın en üstünüdürler. Bunun sebebi asr-ı Muhammediyede ve sohbet-i Resûlüllâh'da bulunarak o mahbûb-u kibriyâya uymalarının tam olmasındandır."²⁵

Dâru'l-fikr, 2012), 293; Ali Yardım, "Ashâb Bilgisinin Temel Kaynakları ve Tirmizî'nin Tesmiyetu Ashâbî'n-Nebisi", *DEÜİFD*, İzmir, 2, (1985), 251; Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), 35: 491; a.mlf., *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2014), 28-30. İbn Hacer *el-İsâbe*'nin mukaddimesinde sahâbî tariflerini toplamış ve tahlilini yapmıştır. Bunlar için bk. İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Sıdkı Cemil el-Attâr, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001), 1: 19-20. Bu konuda ayrıca bk. M. Tayyip Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1959), 23; Seyyid Muhammed Nuh, *Sahâbe Neslinin Hadis İlmine Katkıları*, çev. Mehmet Eren, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 17-30.

- 23 Bk. Efendioğlu, "Sahâbe", 35: 491; Yine sahabenin sünnetteki ve hadis tarihindeki yeri ve önemi şöyle ifade edilmiştir: "Sahabe, Hz. Peygamber'in ebedi âleme göç edinceye kadar onunla birlikte olan, onun tebliğatını, sözlerini, nasihatlarını işiten, hareketlerini gören, emirlerini ve tavsiyelerini can kulağıyla dinleyip yerine getiren müminlerdir. Bu itibarla sünnetin râvileri olmuşlardır. Sünneti aksettiren hadisleri Hz. Peygamber'den öğrenmişler, yeri geldiğinde kendilerinden sonraki tabiiler nesline rivayet etmişlerdir. Bundan dolayı sahabenin hadis tarihinde son derece önemli yeri vardır. Faziletleri aklen ve naklen sabittir." Bununla ilgili olarak bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDV. Yayınları, 1996), 335-336.

24 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 27.

25 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 67.

2.5. Dört Halifenin Az Hadis Rivayet Etmesi

Sahâbilerin değişik sayıda hadis rivayet etmiş olmalarının tabii olarak farklı sebepleri vardır. Öncelikle sahâbilerin sünnet bilgisi rivayet ettikleri hadis sayısıyla ölçülemeyeceği bilinmelidir. Zira hadis rivayeti konusuna etki eden pek çok sebep bulunmaktadır.²⁶ İmam Efendi'ye göre Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) ashâbın en üstünü ve en faziletlisi olduğu halde diğer ashâba göre fazla hadis rivayet etmemiştir. Yine kendilerinden keşif ve keramet de sudur olunmamıştır. Bunun sebebi onun Hz. Peygamber'in sohbetinden bir an olsun ayrılmayıp, sürekli ondan ilim ve hikmet alması ve kendilerinin maneviyye ve bâtınıyye ile meşgul olmalarıdır. Bir de herkes ona serbest ve kolay yaşanamamıştır ki ondan hadis rivayet etsin.²⁷ Kaynaklarda dört halifenin yönetim işiyle meşgul olmaları az hadis rivayet etmelerinde etkili olduğu zikredilmektedir.²⁸

İmam Efendi'nin hadis ve sünnetle ilgili olarak bazı konular hakkındaki değerlendirmelerinden sonra onun bazı hadislerle ilgili yorumları aşağıda yer alacaktır. Bilindiği üzere zühd ve tasavvufun bir ilim ve hayat tarzı olarak İslâm müesseseleri arasında yerini alması, bu ilim mensuplarının kendi görüş, yaşayış ve düşüncelerini teyid maksadıyla Kur'an ve hadisten deliller aramaya yönlendirdi. âyet ve hadislerde o anlam yoksa nasları o görüş istikametinde te'vil etmeye başladılar. Mutasavvıfların hadislerle olan ilgileri ilk devirlerde hadis rivayeti ve bu rivayetlerin nasihat vesilesi olarak değerlendirilmesi tarzında iken daha sonraları işâri anlamda şerh şeklinde ortaya çıkmıştır.²⁹

3. Hadis Yorumları

İmam Efendi'nin *Sohbetnâme* eserinde kullanmış olduğu bazı hadisler ve bu hadislerle ilgili olarak yapmış olduğu yorumlarından bir kısmı aşağıda sırasıyla ele alınacaktır.

"Mümin müminin aynasıdır."³⁰ Bu hadisle ilgili İmam Efendi'nin yorumu şöyledir: "Müminler, iktisâbî kemâl ve envârda, insânî hakikatlerde ve İslâmî yüceliklerde, kemâl ve faziletler hususunda birbirlerine aine (örnek) olmalıdır. Kötü örnek olmamalıdır. Diğer bir anlamı da mümin esmâî ilâhiyeden bir ismi celildir. Demek ki bu mümin kul, esmâî ilâhiyeden olan mümin ismine

26 Bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2009), 75; Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 138.

27 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 3: 66.

28 Çakan, *Hadis Usûlü*, 75; Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı*, 138.

29 Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 1990), 13-14.

30 Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1988, "Edeb", 49.

bir âyinedir.”³¹ Buna göre müslüman Allah'ın isimlerinden mümin isminin yansımasıdır. Burada Şârî'nin vafettiği diğerine kardeş kılınmış olan müminler, tek bir ceset gibidir. Birini sevindiren şey diğerini de sevindirir, birini üzen durum diğerini de üzer. Bir bina gibi dünya ve ahiret hallerinde kardeşinin yardımcısı olur. Hatasını gördüğünde düzeltmeye çalışır ve gizler.³²

“*Ameller niyetlere göredir.*”³³ Amellerin değeri halis niyetledir. Niyet, bir işi Allah rızası için yapmayı kalpten geçirmektir. İş ya kalble ya dille veya diğer organlarla yapılır. Kalbimizle yaptığımız işler, niyet ve düşüncelerimizdir. Dilimizle yaptıklarımız konuşmalarımızdır. Organlarımızla yaptığımız işler de fiil ve davranışlarımızdır. Sözler ve davranışlar çoğu zaman niyete bağlı olduğu için, iyi niyet bazen başlı başına bir ibadet olur. Bu hadis insanın kazanacağı sevap ve günahlar ile yakından ilgili ve son derece önemlidir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi büyük âlimler bu hadisle İslâmiyet'in üçte birini anlamının mümkün olduğunu söylemişlerdir. İmam Şâfi (ö. 204/820) bu hadisin yetmiş ayrı konuyla ilgisi bulunduğunu, bu sebeple de onu din ilminin yarısı saymak gerektiğini belirtmiştir. İmam Buhârî (ö. 256/870) ise kitap yazanlara bir nasihatte bulunarak, eserlerine bu hadisle başlamalarını tavsiye etmiştir.³⁴

Bir amelden niyete göre on, yüz, üç yüz, yedi yüz, bin, yüz bin ve hesapsız sevap ve ecir alınır. Dünya ve dünya için olan nefse ait niyetlerin eciri de ona göre olur. Evliyaullah sayılı nefes ve hayatlarının kadrini bildiklerinden hiçbir amelde halis niyeti terk etmezler. Hakkı bilmek halis niyete muhtaçtır. Böyle bir niyet ise cezbe-i ilahiye yardımıyla olur.³⁵ Osman Bedrüddîn'e göre, insanın bütün niyet ve davranışları, ancak Allah için olmalıdır. Çünkü ortaya Allah için konulmayan her niyet ve harekette nefsin payı vardır. Bu itibarla, kaynağı münhasıran bedenî arzu ve isteklerimiz olan niyet ve davranışlarımızın, bizi dünyevî ve uhrevî perişanlığa sürüklemesi mukadderdir. Böyle korkulu bir perişanlıktan her iki âlemde de kurtulabilmenin yolu ve tek çaresi, mevhum varlığımız ve bu varlığa ait istek, arzu ve taleplerimizi, Hakk'ın mutlak varlığı karşısında ifâ etmek sûretiyle yalnız Allah için yaşayan, Allah için niyet ve hareket eden biri olabilmektir. Dünya

31 İmâm Efendi, *Sohbetnâme*, III, 92-93.

32 İbn Mülakkîn, Sirâcu'ddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfiî, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, (Dîmeşk: Dâru'n-nevâdir, 2008), 28: 363.

33 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Şu'ayb Arnaûd vd., (Beyrut: er-Risâletu'l-âlemiyye, 2011), “Bed'ü'l-vahy”, 1; İmân, 41; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010/1430), “İmâret”, 155.

34 M. Yaşar Kandemir, İsmail Lütî Çakan, Râşit Küçük, *Riyâzu's-Sâlihîn*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 1: 116-117.

35 İmâm Efendi, *Sohbetnâme*, 3: 163.

hayatı, işte yalnız bu yönüyle insan için mühimdir. Onun dünyaya gönderilişinde, bu hikmet gizlidir. İnsan bu hikmete bağlı şekilde yaşarsa, dünya hayatı onun âlemdaki saadet ve huzûra açılan müstesnâ bir kapıdır. Bu hikmetten uzak şekilde yaşandığı takdirde ise, dünya hayatı, bunalımlara, felâket ve perişanlığa, tedirginliklere açılan bir kapı olur. Yani idrak ve yaşayış şekline göre dünyaya huzur ve saadete veya perişanlık ve felakete sebep olur. Öyleyse âkil olan, Allah'ın bahşettiği bu imkânı, felâketinde değil, huzur ve saadetine vesîle olacak şekilde değerlendirmeli ve aldatıcı şeyler peşinde harcayarak, heder etmemelidir. Bunu yapabilmek ise, tabii ki, incelik ve derinliği bulunan bazı konuların bilinmesine onları, hayat ve yaşayışımızın vazgeçilmez prensipleri haline getirmemize bağlıdır. Böyle olabilmek ve böyle davranabilmek insan için pek büyük bir hünerdir. Böyle bir hünerin elde edilebilmesi ve hedeflenen neticeyi hâsıl edebilmesi ise, insanın kendi kendine tahakkuk ettirebileceği bir şey değildir.³⁶

“Siz Allah yolunda kardeşlerinizi çoğaltınız. Zira Allah Teâlâ kardeşleri arasında bir kuluna azap etmekten hayâ eder”.³⁷ Kaynaklarda bu rivayet “Siz Allah yolunda kardeşlerinizi çoğaltınız. Çünkü kıyamet günü her müminin bir şefaât hakkı vardır.”³⁸ şeklinde geçmektedir. İmam Efendi bu rivayetle ilgili olarak şöyle bir nakilde bulunmuştur: “Bir zatın bir dostu varmış. Bu zat cennete girdiğinde bakar ki dostu yok. Cenâb-ı Hak'tan sual eder. Cehennemde olduğu haber verilir. Bu zat kendisinin de cehenneme idhalini (girdirilmesini) yahut dostunun da cennete getirilmesini niyaz ve tazarru eder. Allah onun duasını kabul ile o dostunu da cennete getirir.”³⁹ Hadis yorumunda da anlaşılabileceği üzere dost olmaya layık iki varlık vardır. Biri Allah Teâlâ, diğeri de iyi müminlerdir. Müslüman olan ve dinin güzel saydığı iyi davranışlarıyla kendilerini kabul ettiren kimseler sevmeye ve dost edinilmeye elverişli kimselerdir.⁴⁰

“Siz amel edin. Herkes ne için yaratılmışsa onun ameli ona kolay gelir.”⁴¹ İmam Efendi bu hadisi şu şekilde açıklar: “İnsanlar üç gruptur: Ya cehennem, ya cennet ya da Cenâb-ı Hakkın zatına mahsus olmak üzere yaratılmışlardır. Kâfirlerin amellerinin defteri ya sol ya da arkalarından verilir. Müminlerin sağ taraflarından verilecektir. Ehl-i zikir ve muhabbet hesaplarını burada gördüklerinden doğrudan doğruya Allah Teâlâ'ya haşredileceklerinden bunlardan ne sual soracak vardır ne

36 Başar, *İmam Efendi Kimdir*.

37 İmâm Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 26.

38 Müttekî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1981), 9: 4.

39 İmâm Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 26.

40 Kandemir vd., *Riyâzu's-Sâlihîn*, 2: 588.

41 Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî, *el-Musannefi'l-hadis*, thk. Habiburrahman el-'Azâmî, (Pakistan: el-Meclisu'l-ilmî, 2009), 11: 115; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şu'ayb el-Arnâûd, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1999), 1: 200.

de sorulacak şey vardır.”⁴² “Biz zâhir bâtın çalışalım ilâhî emirlere itaat edelim. Yardımcı Allah Teâlâ'dır. Bu yolda tembellik olmaz. İş yarına bırakma yoktur. Öbür taraf kolay olur.”⁴³

“Gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım.”⁴⁴ Sözlükte “gizli hazine, saklı define” anlamına gelen kenz-i mahfî terkiibini Muhyiddin İbnü'l-Arabî “her tür izâfet ve nisbetlerden mücerred kadîm ve ezeli olan Hakk'ın zâtı”, Abdürrezzâk el-Kâşânî ise, “Gaybde saklı bulunan ahadiyyet hüviyeti olup gizli olanların en gizlisidir” şeklinde tanımlamıştır. Burada mutlak anlamda gizli (gayb, sır) olan hüviyete ve zâta kenz-i mahfî denilmesi onun hiçbir zaman bilinemeyeceğini ifade etmek içindir. Burada geçen “istedim” (ahbebtü) muhabbet, “bilinmek” (u'refü) mârifet kökünden geldiği için mutasavvıflar kâinatın yaratılışını muhabbet ve mârifetle açıklamışlardır. Buna göre Hak'tan başka hiçbir şeyin bulunmadığı zamanda Hak bilinmeyi istemiş, böylece ilk olarak sevgiyle tecelli etmiştir (taayyün-i hubbî). Bu sevginin amacı ise bilinmektir (mârifet). Âlemi yaratınca artık O mâruf (bilinen ve tanınan) olmuştur. Fakat bu bilinme sıfat ve isimlerinin zuhur etmesi şeklindedir ve O sadece bu yönden bilinir hale gelmiş, mutlak gayb olan hüviyeti ve zâtı itibariyle yine gizli bir hazine olarak kalmıştır. Allah, kâinat var olmadan evvel ne kadar gizli ise var olduktan sonra da o kadar gizlidir. Bu sebeple mutasavvıflar hadiste geçen, “Gizli bir hazine idim” ifadesini, “Gizli bir hazineyim” şeklinde anlamak gerektiğini, buradaki “idim” kelimesinin zamanı ifade etmediğini önemle belirtmişlerdir. Bu söz, Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla ezelden beri zuhur ve tecelli ettiği, böylece zâtı itibariyle bilinemezken zuhur ve tecellileriyle bilinmekte olduğu, yani bilinirliğinin zât mertebesinde değil isim ve sıfat mertebesinde olduğu anlamına gelir.⁴⁵ İmam Efendi'ye göre “Mazi sığası ile “halaktü” yarattım buyurur ki, halkın yaratılmasında bir hazinenin aşikâr olduğu anlaşılıyor. Öyle ise bu küfür ve inkâr neden?”⁴⁶

“Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” şeklindeki rivayet pek çok âlime göre uydurmadır.⁴⁷ Ancak İmam Efendi Allah Resûlünü yüceltmek maksadıyla bu rivayeti kullanmaktan çekinmemiştir. Bu rivayet ile ilgili olarak şunu söylemiştir:

42 İmâm Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 26-27.

43 İmâm Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 126.

44 İbn Teymiye bunun Peygamber sözü olmayacağını, sahih ve zayıf bir senedinin olmadığını ifade etmiştir. Bk. Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilbâs 'amme'stehere mine'l-e'hâdiş 'alâ elsineti'n-nâs*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1932), 2: 132.

45 İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i mahfî”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 25: 258-259.

46 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 27.

47 San'ânî mevzu olduğunu ifade etmiştir. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2: 164; Bünyamin Erul, “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2008), 421.

“Muhatabı efdal ve ekmel-i mevcûdât ve illet-i gaye-i mükevvenât aleyhi efdalü't-tahiyyât mazhar-ı tam sıfat ve muzhir-i hüda-i mutlak Efendimiz hazretlerine ümmet olmak kadar büyük bir şeref olamaz. Ümmet-i Muhammed'in bu büyüklüğü şeref-i peygamberi ve kitaplarının şeref ve büyüklüğüyle sabittir.”⁴⁸

“İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibidir. Câhiliye devrinde hayırlılarınız İslâm devrinde de hayırlılarınızdır.”⁴⁹ İmam Efendi, Allah Resûlü'nün diğer madenleri zikretmemesine dikkat çeker. Buna göre bir mümin insan-ı kâmil eline geçince onu aşk ve muhabbet ateşiyle, nefis ve vücûd külçesinden ayırır. Halis altın veya gümüş eder. Ona tuğrayı ilâhî olan “hâzâ abdî” ismi câmiini vurur. Artık bununla Pazar-ı revâca çıkar. Parasız dünya işleri dönmediği gibi “Abdullahsız” da bu âlem kezâ dönmez, durur.⁵⁰

“Kim bir karış hicret ederse cennet ona vacip olur.”⁵¹ Hicret, hiç şüphesiz İslâm tarihinin en önemli olayıdır. İslâm'ın kaderini değiştiren çok mühim bir hadise, ciddi bir dönüm noktasıdır. Müşriklerin uyguladıkları baskı ve zulüm, Müslümanların başka bir yerde toplanıp bir güç merkezi oluşturmalarına ve neticede de devlet düzenine geçmelerine yol açmıştır. Hicretin bir anlamı da her türlü baskı ve zulme karşı direnmek, her şeye rağmen yine de mücadeleyi sürdürmek, asla teslim olmamak, zayıflık ve güçsüzlük bahanesiyle her şeye rıza göstermemektir.⁵² İmam Efendi hadisin zâhirinin açıkça biliniyor olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hakikî manası ise azıcık olsun varlığından geçse, ahlâk-ı zemimesinden ahlâk-ı ilâhiyeye zahirinden bâtınına halktan Hâlik'a, gafletten huzura ve ünse hicret etse ona vuslat vacib olur.⁵³

“Fakirlik nerdeyse küfür olacaktı.”⁵⁴ İmam Efendi Hz. Peygamber'in iftihar buyurduğu fakr, fakr-ı dünyevî değil fakr-ı hakikî olduğuna dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle mâsivâdan fakr olarak Allah ile ganî (zengin) olmaktır fakr-ı hakikidir. Gerek genişlikte gerek darlıkta severek emre imtisal ve yasaklardan çekinmekle beraber gönlünü mevlasını zikir ve fikrine salmak, genişlikte nimetle meşgul olmamak, darlıkta ve genişlikte bulunduğu veçhile sabit ve muhabbetle râsih ve yarışır olmalıdır.⁵⁵

“İhsân Allah'a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Sen onu görmesen

48 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 27-28.

49 Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, 10: 149.

50 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 28-29.

51 Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Şur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfeyş, (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964/1384), 5: 347.

52 Cezerî, İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, çev. S. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2008), 19: 190.

53 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 30.

54 Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2: 108.

55 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 42.

de o seni görmektedir."⁵⁶ İhsân Nebî'ye (s.a.v.) verilmiş cevâmî'u'l-kelimdendir. İbadette ihlâsa ve kulun huşu, hudu ve diğer gerekli hususları eksiksiz yapmakta şânı yüce Rabbinin gözetimi altında olduğunu hatırlından çıkarmaması için teşvikte bulunmaktadır. Hakikat ehli kimseler sâlihlerle oturup kalkmayı teşvik etmiş ve bu halin kişinin onlara saygısı ve onlardan utanması dolayısıyla eksiltici herhangi bir hale düşmesine karşı bir engel olmasını göz önünde bulundurmuşlardır. Ya gizli ve açık bütün hallerinde sürekli olarak Allah'ın gözetimi altında bulunduğunu hatırlından çıkarmayanın hali nasıl olur. Kadı İyâz (ö. 544/1149) "Bu hadis imanın akide olarak kalpte yer etmesi, organların amelleri, içte ihlâsın bulunması, ameller için afet olan hususlardan korunmak gibi görünen ve görünmeyen (zâhir ve bâtın) bütün ibadetler ile ilgili geniş bir açıklamayı kapsamış bir hadistir. Hatta şeriatın bütün ilimleri de bu hadise râcidir ve ondan dallanıp budaklanır."⁵⁷ demiştir. İmam Efendi de bu hadiste çeşitli sırların olduğunu söylemiştir. Burada ihsanın mertebeleri tayin ve tarif edilmiştir. Allah'ı görür gibi kulluk etmek ihsanın bir mertebesidir. "Sen onu görmüyorsan" diğer mertebesidir. "O seni görüyor" ise üçüncü mertebesidir. Öte taraftan kul kendiliğinden Rabbe vuslat edemez ve onu görmek muhâldir.⁵⁸

"Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz."⁵⁹ İlim adamları der ki: Resûlüllâh'ın "Görüşüme dayanarak" buyurması teşride bulunmak üzere değil de dünya ve dünya geçimi hakkında söyledim demektir. Hz. Peygamber'in kendi içtihadına dayanarak söyleyip de şer'an görüşü olarak belirttiği hususlar gereğince de amel etmek icâb eder. Âlimlerin dediklerine göre Resûlüllâh'ın geçim hususları hakkındaki görüşü ve zannı başkasının gibidir. Böyle bir olayın meydana gelmesi kabul edilmeyecek bir şey değildir, bunda bir eksiklik de yoktur. Buna sebep ise nebilerin bütün gayretlerinin ahiret ile ve ahirete dair bilgiler ile alâkalı olmasından dolayıdır.⁶⁰ Nevevî'nin bu şerhine benzer olarak İmam Efendi de şöyle bir yorumda bulunmuştur: "Öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini bilen risâlet penâh'ın 'Dünya işlerini bilmemesine' yani cehâletine inanmak açık bir hatadır. Elbette bilirler. Risâlet penâh'ın maksadı "Dünyayı bilmenin akıllılık olmadığını anlatmak ve belirtmektir".⁶¹ Yani onlar için öncelik ahiret olmuş, çaba ve gayretlerini ahirete teksif etmişlerdir.

56 Müslim, İmân, 1, 5; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd), *Sünenü't-Tirmizî*, haz. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, (Riyad: el-Mektebetu'l-me'arif, t.y.), "İmân", 4.

57 Nevevî, *el-Minhâc*, 1: 158.

58 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 47.

59 Müslim, Fedâil, 141.

60 Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc şerhu Sahih'i Müslim b. Haccâc*, (Mısır: el-Matba'atu'l-Misriyye, 1929), 15: 115-116.

61 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 54.

“Kişi sevdiği ile beraberdir.”⁶² Bu ve bunun gibi hadislerde Allah’ı, Resûlû’nü, sâlih zatlara, yaşayan ve ölmüş hayır ehli kimseleri sevmenin fazileti anlaşılmaktadır. Allah ve Resûlû’nü sevmenin faziletinin bir neticesi de her ikisinin emirlerine uymak, yasaklarından uzaklaşmak, şerî adâba riayet etmektir. Sâlih zatlara sevgi beslemekten yararlanmak için onların amelinin aynısını yapmak şart değildir.⁶³ İmam Efendi’nin bu hadisle ilgili yorumu ise şöyledir: “Kişiden kendini sorma, arkadaşından sor. Zira arkadaş arkadaşın karşılığıdır. Her cins kendi cinsiyle uçar. Güvercin, güvercinle şahin şahinle uçar.” Bununla kötü huylu arkadaştan sakınmanın gerekli olduğu anlatılmaktadır. Zira kişi sevdiği ile haşrolunacaktır.⁶⁴

“Din, Allah için sevmek, Allah için sevmemektir.”⁶⁵ İmam Efendi bu hadile ilgili şu şekilde açıklama yapar: “Bu ince meselelerdendir. Bu sevgi hem âfâkî hem de enfûsîdir. Nefiste uygulanmadıkça âfâkta tabî ki doğru olmaz. Bu sevgi ve buğz (sevmemek) kişinin işi ve sıfatına aittir. İnsânî kişilik övülmüştür. Zata buğz olamaz. Nefis oldukça Allah için sevmek ve sevmemek sayılamaz. Mutlaka nefis kendinden bir şeyler karıştırır. Sevgi ve buğz bir vücutta bir araya gelmelidir. Bir müdahale ve maksat şeklinde olmalıdır. Kitap ve risalelerle, öğrenmekle, sevgi ve buğz yapılamayacağından, mürşidin terbiyesinden sonra içten Allah’ın öğretmesi ve ilhamıyla olmalıdır. Allah için sevmenin, Allah için sevmemenin mertebeleri ve hududu vardır. Nefis ortadan kalkarsa sevgi olgunlaşır. Cenâb-ı Hak Hz. Mûsa, Hz. Dâvûd ve diğerlerine de kıyamet gününde ‘Benim için ne amel işlediniz’ diye sual buyuracak bunlar da ‘İman ettik tevhid ettik, zikir ve fikirde bulunduk, ibadet ettik’ diyecekler. Allah ‘Bunlar sizin içindir. Cennete girmek, cehennemden kurtulmak için, bana vuslat için, benim için benim sevdiğilerimi sevdiniz mi? Benim için sevmediklerimi sevmediniz mi?’ diye ferman buyuracaktır. İşte sırf Allah’a mahsus ibadet budur.”⁶⁶

“Kim ölürse kıyameti kopmuştur.”⁶⁷ İmam Efendi hayrat yapmanın mümkün olmasına rağmen o hayrata râğıp ve koşan kimsenin kalmadığına dikkat çekmektedir. Ayrıca salih evlat, ilim öğretmek, talebe yetiştirmenin câri hayırlar olduğunu ifade eder.⁶⁸

“Ben ve ümmetimin muttakileri tekellüften uzaktır”⁶⁹ buyurulmuştur. İmam Efendi’ye göre bazı cahil, gulat-ı sûfiyenin “Biz ehl-i bâtin olduk bize zâhirin ne

62 Buhârî, “Edeb”, 96; Müslim, “Birr”, 165.

63 Nevevî, *el-Minhâc*, 16: 186.

64 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 60.

65 Buhârî, “İmân”, 9.

66 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 63.

67 Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 2: 279.

68 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 64.

69 Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 1: 201.

lüzumu var?" gibi boş sözleri ve halleri zındıklıktır. Hadis "Muttakilere ibadet-i zâhiriye ve bâtîniye ile amel ve azimet yolu kolay ve külfetsiz olur." şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Hz. Peygamber de geceleri ayakları şişinceye kadar ibadet ve taatte bulunduğu bilinmektedir.⁷⁰

"Bir an tefekkür yetmiş senelik (nafile) ibadetten hayırlıdır."⁷¹ İmam Efendi'ye göre bu rivayet sûfiyenin "Hak tarafından bir cezbe ins ve cinnin ameline eşittir." sözüne işaretler. Hakikatte insanın dışı içinden çok uzaktır. Meselâ insan-ı kâmile, mürşidle zahirde (meclisinde, sohbetinde dış ve iç muamelesinde) beraber bulunduğu halde onun hakikat ve manasından da ne kadar uzaktır. "İlim Çin'de bile olsa alınır"⁷² hadisi de bu manaya işaretler. Bunun bir işareti de en son insanı kâmilin Çin'de zuhur edeceğidir. Yine burada zikredilen ilim, ilmi ledündür.⁷³

"Kabir cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur."⁷⁴ İmam Efendi, herkesin bu hadisle mütenebbih olması gerektiğini belirterek; vücûd kabrinin, cennet bahçelerinden bir bahçe mi, yoksa cehennem çukurlarından bir çukur mu olduğu üzerinde düşünmeye teşvik eder.⁷⁵ Böylece, kulun dikkatli olması gerektiğini, dünya hayatında nasıl bir hayat yaşarsa ahirette de onun gibi olacağını belirtmektedir.

"Merhamet etmeyene merhamet olunmaz"⁷⁶ "Merhamet edenlere Rahman da merhamet eder. Yerde olanlara merhamet ediniz ki gökte olanlar da size merhamet etsin"⁷⁷ "مَرْحَمٌ" kökünden bir master olan rahmet kelimesi, sözlükte bağışlamak, merhamet etmek, affetmek, şefkat etmek ve ihsânda bulunmak anlamlarına gelmektedir. Ayrıca rahmet, merhamet edilen kimseye ihsan ve iyilikte bulunmayı gerektiren acıma ve yufka yüreklilik manalarını da kapsamaktadır. Müslüman merhamet timsalidir.⁷⁸ İmam Efendi'ye göre şefkatin en büyüğü ise mahlûk-u hüda ve ihvân-ı dinin Cenab-ı Hakk'a teveccüh, ikbal ve ahlâk ile ahlâklanmalarıdır. Allah'ın kurbet ve vuslatlarında garazsız ve ivazsız yardımda bulunmaktır. Bundan daha büyük şefkat ve merhamet olamaz.⁷⁹

"Şeytan insanın damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaşır."⁸⁰ Kadı İyaz ve bazı

70 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 73-74.

71 Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1: 310.

72 Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1: 138.

73 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 76, 105.

74 Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2: 90.

75 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 90.

76 Müslim, "Fedâil", 65-66.

77 Ebû Dâvûd, "Edeb", 58.

78 Yavuz Köktaş, *Tüm Yönleriyle Ahlâk Hadisleri*, (Ankara: STS. Yayınları, 2014), 128-130.

79 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 97.

80 Müslim, "Selâm", 23.

âlimler bu hadisle ilgili şöyle demiştir: “Bunun zâhir anlamı üzere olduğu ve yüce Allah’ın ona insanın içinden kanın ulaştığı yerlere gitme güç ve kudretini vermiş olduğu şeklinde açıklandığı gibi şeytanın çokça aldatıp vesvese vermesinden ötürü istiare yoluyla yapılmış bir anlatım olduğu da söylenmiştir. O da kan nasıl insandan ayrılmıyorsa öylece insandan ayrılmıyor demektir. Bir diğer açıklamaya göre şeytan vesvesesini bedende bulunan oldukça ince deliklere bırakır ve böylelikle vesvese kalbe kadar ulaşır.”⁸¹ İmam Efendi bu hadisi yeme ve içme konusu içerisinde değerlendirmektedir. Ona göre yiyecek ve içekte mutedil olunmalı, yemeği çoğaltmaktan kaçınılmalıdır.⁸² Kur’ân-ı Kerim’de yeme-içme konusuna bir kıtas olarak “Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz. Şüphesiz Allah israf edenleri sevmez.”⁸³ âyeti getirilmiştir. Hz. Peygamber de yeme ve içme konusunda bir ölçü getirmiş, aşırılıklardan uzak olmanın gerektiğini zikretmiştir. XVIII. yüzyılda yaşamış Türk ve İslâm düşünürü olan Erzurumlu İbrahim Hakkı da klasik İslâm inancında az yemenin övülmesini, mensubu olduğu tarikat yolunun bakış açısıyla sentezleyerek, sûfi bir tarzda yorumlamıştır. İbrahim Hakkı’ya göre açlık, insanı bu dünyadan alıp ancak kâmil insanların, peygamberlerin ve meleklerin müşahede edebildiği o üst düzleme çıkaran bir anahtardır.⁸⁴

“Allah âdemoğlunu kendi sûretinde yarattı.”⁸⁵ İbn Hibbân rivayeti “Hz. Âdem’i taltif” olarak değerlendirmiş ve zamirin mercii ile ilgili tartışmaya şu sözleriyle katılmıştır: “...eğer zamir Allah’a râci’ ise bu küfür olur. Çünkü ‘O’nun misli gibi hiçbir şey yoktur. Eğer zamir Âdem’e nisbet edilirse, haberin bir faydası yoktur. Zira her şeyin başkası değil kendi sûretinde yaratıldığında şüphe yoktur (...) Bir haberin nakil cihetiyle Hz. Peygamber’e isnadı sahih ise onda tezat bulunmaz. (...) Bizce bu hadis ‘Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı’ ifadesiyle Âdem’in diğer yaratılmışlardan üstün olduğunu açıklamıştır.”

Zamirin mercii “Allah” lafzı olduğunu söyleyenlerden bazıları, zamirin Allah’a râci’ olduğunu ve bu izafetle “nâkatullâh”, “beytullâh” izafetlerindeki gibi teşrif ve ihtisasın murad edildiğini söylemişler, “Allah’ın Âdem için ihtiyar ettiği sûret” anlamını vermişlerdir. Bu tercihi yapanların genellikle Allah’ın yaratmasına sınırlama getiren kelami anlayışa red, İbn Fûrek’e (ö. 406/1015) göre ise Kaderiyye’ye red amacı taşıdıkları gözlenmektedir. Ebu’l-Mu’in en-Nesefî (ö. 508/1115), haberlerin Kitab’ın muhkem nassına muarız olmasına

81 Nevevî, *el-Minhâc*, 14: 157.

82 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 102.

83 el-Arâf, 7/31.

84 Aytekin Demircioğlu, “İslâm Felsefesinde Açlığa Övgü: Erzurumlu İbrahim Hakkı Örneği”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 4, Cilt 4, Sayı 8, (Güz 2014), 76, 86.

85 Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 1: 379. Rivayetin tahriri için bk. Şaban Çiftçi, “Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır” Hadisinin Tahrir ve Değerlendirmesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 1, Sayı 1, (Mart/2014), 1-8.

imkân bulunmadığını, zaten vârid olan haberlerin çoğunluğunun âhâd cinsinden olup ilim ifade etmediği için akâid konusunda delil olamayacağını ifade ederek, rivayetteki zamirin mercii konusunda üç ayrı görüşü değerlendirmiştir. Buna göre, Resûlüllâh birini döven adamı nehyetmişti, dolayısıyla zamir Allah'a değil yüzüne vurulan kimseye râcidir. Bir diğer ihtimal ise Âdem'in dünyada görüldüğü şekilde yaratılmış olup cennetten dünyaya indirilişinde Âdem'in sûretinde değişme olmadığına işaret eder. Üçüncü ihtimal de zamirin Allah'a râci olmasıdır ki bu, herhangi bir şeyin insanlara izafesi gibi olmayıp diğer mahlukâta göre insanın sûretinin en güzel şekilde yaratılmış olduğuna işaret etmek üzere ikram ve tafdil ifade eder. "Mesâcid, nâka ve abd" kelimelerinin Allah'a izafesi de bu kabildendir.⁸⁶ İmam Efendi ise bu rivayetin yorumunda, sureti üzerine demenin sıfat-ı rahmanîsi demek olduğunu söylemiştir: "Bu sıfat-ı ilâhîsinden bir örnek insana vedia kıldı. Semî, basar, irade ve kelam gibi afakta da keza asar-ı ilahîsi mevcuttur. Bunlar esma ve sıfat-ı ilahîyesinin mazharıdır."⁸⁷

"*Din nasihattır.*"⁸⁸ Hattâbî (ö. 388/998) bu hadisi şöyle izah etmiştir: "Nasihat birçok anlamı içeren câmi bir kelimedir. Manası, nasihat edilen, iyi olanı kabul etmesi için bütün içtenliği ile gayret etmek demektir. Kelime hakkında şöyle bir söz de vardır. Nasihat en veciz isimlerden ve özlü sözlerdendir. Arap dilinde bu kelimenin anlamını bütününü karşılayacak ve muhtevasını ifade edecek bir kelimeden müteşekkil anlamlısı yoktur."⁸⁹ İmam Efendi bu hadis ile ilgili şunu söylemektedir: "Müslümanların kulaklarında bu mevâiz-i ilâhiye kesildiği günden beri bu belalar da bizim başımıza gelmeye başladı. Emir ve fermân-ı risâlet penâhiye nazaran demek ki nasihat edenlerin nasihat dinleyenlerin dini vardır. Aksi olarak, nasihat etmeyenlerin ve dinlemeyenlerin dini yok demektir. Bu nasıl olur ki böyle oluyor? Nasihat dinlemeye dinlemeye kalp katılaşıyor. Kalpte kat kat perdeler hâsıl olur. Bir kere insan tamamıyla nefse mağlûb ve mahkûm olarak binnetice -Allah korusun- din de elden gider. Bu cihetle ulemâ ve sâlihler, hususiyile meşâyih ve mürşidlerin mahfil ve meclislerine can atmak, kulaklarımızdan ilahi öğütlerinin kesilmesine razı olmamak ve işittiklerimize âmil olmak lazımdır ki, hem dinimiz hem dünyamızı muhafaza edelim. Hem de bu mahlûkâtın bu bela ve mesâibinden kurtulmaya hizmet etmiş olalım. Yoksa işte hep gitmek üzereyiz."⁹⁰

Hadis yorumlarının ardından İmam Efendi'nin bir sûfi olarak eserinde kullandığı hadislerin geçtiği kaynaklar hakkında bir değerlendirme yapmak

86 Çiftçi, "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi", 9-10.

87 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 2: 181.

88 Ebû Dâvûd, "Edeb", 59.

89 Talat Sakallı, *Hadisler ve Yorumları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 44.

90 İmam Efendi, *Sohbetnâme*, 1: 53-54.

gerekirse, Buhârî ve Müslim gibi en sahih kaynaklarda yer alan hadisler olduğu gibi zayıf ve uydurma rivayetlerin de kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda sufilerin kullanmış oldukları hadislerle ilgili çalışmalar incelendiğinde tasavvufun temel kaynaklarında geçen hadislerin büyük bölümü (yaklaşık % 65) hadisçilerce makbul kabul edilen dokuz ana hadis mecmuasında yer almaktadır. Diğer hadis koleksiyonlarında geçen hadislerin ilavesiyle bu oran % 80'lere ulaşmaktadır. Asılsız, çok zayıf ve bulunamayan hadislerin sayısı ve oranı % 4.29 ile % 38.01 arasında değişmektedir. Her ne kadar sûfiler tarafından bu sahada amel edilmeyen zayıf haberlerle bu oran daha da artsa (+% 21) genel ortalama % 12 ile % 15 civarındadır.⁹¹ Bir başka araştırmaya göre kaynak bakımından kullanılan hadislerin yarısından biraz fazlasının dokuz ana hadis mecmuasında yer aldığı ifade edilmiştir. Makbûl sayılan hadislerin, merdûd sayılan hadislerin oranından az olduğu belirtilmiştir.⁹²

Sonuç

İmam Efendi son yüzyılda Erzurum'da doğmuş olmakla birlikte Elazığ'ın târihi ve kültürel yönden önemli yerleşimleri olan Harput ve Palu'da yaşamış askerî, dinî ve tasavvufî alanda etkili bir şahsiyettir. Yapmış olduğu sohbetlerden oluşan *Sohbetnâme* adlı eserinde âyet ve hadisleri kullandığı ve bunlarla ilgili olarak çeşitli yorumlarda bulunduğu görülmektedir.

Sûfiler kendi görüş ve düşüncelerini teyid etmek maksadıyla Kur'an ve hadisten deliller aramaya yönelmişler, âyet ve hadislerde düşüncelerine uygun anlam yoksa nasları o görüş istikametinde kendilerine has metotlarıyla te'vil etmişlerdir. Kur'ân ve sünnetin anlaşılma ve uygulamasında kendilerine mahsus farklı yorum ve görüşlerin sahibi olmuşlar ve bazen zorlama te'villere de başvurmışlardır. İmam Efendi'nin mutasavvıf bir kişilik olması hasebiyle hadis şerhlerinde batını yorumlarda bulunduğu görülmektedir. Onun mezkûr eserinde tasavvuf kitaplarının genel karakteristiği olarak sahih rivayetlerin yanında zayıf ya da uydurma rivayetlerin de kullanıldığı görülmektedir. Bu hadislerin sahihliği konusunda İmam Efendi'nin bir muhaddis kimliğiyle değil mutasavvıf sıfatıyla hareket ettiği görülmektedir. O, maksada uyan ve tasavvufî anlayışı en güzel şekilde anlatan rivayetleri kullanmakta bir sakınca görmemiştir.

91 Bilal Saklan, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Sünnet", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2008), 73-74.

92 Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2013), 427.

Kaynakça

- Abdürrezzâk**, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef fî'l-hadîs*, thk. Habiburrahman el-'Azâmî, Pakistan: el-Meclisu'l-ilmî, 1430.
- Aclûnî, İsmâîl** b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, 1932/1351.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1995/1416.
- Aydın**, İbrahim Hakkı, "Kenz-i mahfî", *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 25: 258-259.
- Aydoğmuş**, Günerkan, *Harput Kültüründe Din Âlimleri*, Elazığ: Manas Yayınları, 2009.
- Başar**, Ahmed, İmam Efendi Kimdir, <http://www.gulzarihacegandergisi.com/component/k2/imam-efendi-kimdir.html> (eriş. tar. 3 Haziran 2018).
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî, *el-Câmi'u'l-müsnedi's-sahihi'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmih*, thk. Şu'ayb Arnaût vd., Beyrut: er-Risâletu'l-âlemiyye, 1432/2011.
- Cezerî**, İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, çev. S. Kemal Sandıkçı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2008.
- Çakan**, İsmail Lütfi, *Hadis Usûlü*, İstanbul: İFAV. Yayınları, 2009.
- Çiftçi**, Şaban, "Allah Âdem'i Kendi Süretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 1, Sayı 1, (Mart/2014), 1-20.
- Demircioğlu**, Aytekin, "İslâm Felsefesinde Açlığa Övgü: Erzurumlu İbrahim Hakkı Örneği", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 4, Cilt 4, Sayı 8, (Güz 2014), 73-88.
- Ebû Dâvûd**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1988.
- Efendioğlu**, Mehmet, "Sahâbe", *TDV. İslâm Ansiklopedisi, (DİA)*, 35: 491.
- Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, İstanbul: İFAV. Yayınları, 2014.
- Erdem**, Bünyamin, *Şeyh Mahmud-u Sâminî Hazretleri*, Elazığ: Örnek Ofset, t.y.
- Erul**, Bünyamin, "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Ankara: TDV. Yayınları, 2008, 419-435.

- Hatîb**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Zekerîyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2012/1433.
- Hindî**, Müttekî, *Kenzu'l-ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1981/1401.
- İbn Hacer**, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Sıdkı Cemil el-Attâr, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1421/2001.
- İbn Mülakkîn**, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şafîî, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, Dimeşk: Dâru'n-nevâdir, 2008.
- İbnü's-Salâh**, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nûreddîn İtr, Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 2012/1433.
- İmam Efendi**, *Sohbetnâme*, haz. Cemalettin Emiroğlu, Ankara: Gelişim Matbaası, 1983.
- Kandemir**, M. Yaşar v.dğr., *Riyâzu's-Sâlihîn*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Karataş**, Mustafa, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Köktaş**, Yavuz, *Tüm Yönleriyle Ahlâk Hadisleri*, Ankara: STS. Yayınları, 2014.
- Kurtûbî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfeyş, Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964/1384.
- Müslim**, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010/1430.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. Haccâc*, Mısır: el-Matba'atu'l-Mısriyye, 1929.
- Nuh**, Seyyid Muhammed, *Sahâbe Neslinin Hadis İlmine Katkıları*, çev. Mehmet Eren, İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.
- Okiç**, M. Tayyip, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1959.
- Özerol**, Nazmi, *Şeyh Osman Bedreddin Divançesi (Sâminî Mecmu'ası)*, Elazığ 2015.
- Sakallı**, Talat, *Hadisler ve Yorumları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Saklan**, Bilal, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Sünnet", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Ankara: TDV. Yayınları, (2008), 65-77.
- Soysaldı**, İhsan, "Osman Bedrüddin Erzurûmî'nin (ö. 1924) Tasavvufî Şahsiyeti", *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu*, Elazığ, (23-25 Mayıs 2013), 403-412.

“Osman Bedrüddin Erzurûmî'nin (ö. 1924) Tasavvuf Felsefesi Üzerine Bir İnceleme”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, (2003), 273-282.

“İmam Efendi'nin Öğretilerinde Tasavvufî Yorumlar”, *Fırat Üniversitesi Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, Elazığ, (14-16 Mayıs 2015), 63-74.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1994/1415.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), Sünenü't-Tirmizî, haz. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, Riyad: el-Mektebetu'l-me'arif, t.y.

Türkmen, Enver, *Osman Bedrüddin Erzurumi'nin Gülzar'ı Sâmînisin'de Bulunan Ayetlerin Tasavvufî Yorumları ve Ruhul-Beyân Adlı Tefsirle Karşılaştırılması*, yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi, 2007.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV. Yayınları, 1996.

Ülger, Nevzat, “Harput'ta Yetişen İlim Adamları (Yukarı Şehir'in Işık İnsanları)”, *Fırat Üniversitesi Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, Elazığ, (14-16 Mayıs 2015), 381-395.

Yardım, Ali, “Ashâb Bilgisinin Temel Kaynakları ve Tirmizî'nin Tesmiyetu Ashâbi'n-Nebisi”, *DEÜİFD.*, İzmir, (1985), 2, 247-348.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: TDV. Yayınları, 2013.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul: İFAV. Yayınları, 1990.

DEĞERLENDİRME YAZILARI
REVIEW ESSAYS



Değerlendirme Yazısı / Review Essay

The *Jāmi'* of Ma'mar b. Rāshid: One of the Earliest Ḥadīth Anthologies -A Source Critical Study-

Mohammad Saeed Mitwally Alrahawan*

Introduction:

This paper attempts to answer the question about the authenticity of sources upon whom Ma'mar b. Rāshid relied while compiling his well-known *al-Jāmi'*. It tries to answer the question to what extent the traditions narrated by Ma'mar b. Rāshid (d. 153/770) in the *Jāmi'* can be regarded as an authentic source of ḥadīth. The study used source criticism which is based on a statistical analysis of *isnāds* to verify whether the sources of Ma'mar are fictitious or genuine. It counters Joseph Schacht's (d. 1969) premise and generalized conclusion that most of the *isnāds* which extend into the first half of the second/eighth and the first/seventh century are, without exception, arbitrary and artificially fabricated.¹

By a thorough analysis of Ma'mar b. Rāshid sources as found in his *Jāmi'* which was included at the end of 'Abd al-Razzāq's *Muṣannaḥ*, and through the application of source criticism of the books' chains of authorities we can conclude that the sources of Ma'mar b. Rāshid formed independent individual profiles of their respective materials which precludes the possibility of having an organized arbitrary attribution of materials by Ma'mar. Similarly, his use of anonymous sources, broken *isnāds*, anomalous informants, indirect transmission and reports from very weak transmitters confirm the conclusion that it is hard to believe it is the work of a forger. One also can reach the same conclusion by reviewing the life and works of the author in Muslim biographical sources which confirmed,

* Associate Professor, Department of Islamic Studies in English, al-Azhar University, Egypt and the Department of Orientalism, Taibahu University, Medina, msaid42@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-9240-0110.

1 Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Oxford University Press, 1975), 163.

through a separate evaluation of these sources, the results obtained from the work itself. Therefore, Ma‘mar’s sources are real sources. Ma‘mar b. Rāshid must have received the materials from similar compilations that he received from his teachers.

1. The Question of Study and Research Method

Ma‘mar’s being the compiler and transmitter of the material contained in his *Jāmi‘* does not guarantee the reliability of the materials contained in it. Therefore, the main question of this paper is to what extent the traditions reported by Ma‘mar b. Rāshid in the *Jāmi‘* can be regarded as an authentic source of ḥadīth. In other words, who are Ma‘mar’s sources? Had Ma‘mar really received the material from the people he gave as his sources?

To answer these questions, we will investigate the sources of Ma‘mar by using source based criticism, which attempts to extract earlier sources not preserved as separate works from the compilations we have at hand. It primarily focuses on certain transmitters rather than on *ḥadīth* clusters dealing with specific topics. Sebastian Günter defines source criticism as follows:

Source criticism aims to determine those literary sources which as basic elements, make up the mosaic of the finished compilation in order to clarify their origin and the time when they came into being and to draw precise conclusions as to their nature, the ways and terms of their transmission and their value as sources of the literary work in question and finally to verify and evaluate the most important of these older literary materials as well as the individuals involved in their transmission.²

There are two well-known models for this methodology: 1) source criticism based on the analysis of *isnāds* of a compilation or the transmissions of one compiler. 2) *Isnād-cum-matn* analysis. This model employs intensive analysis of both *isnād* and *matn* to answer questions of the transmission history of a report or a number of reports by collecting all its/their transmission paths and relating isnāds to *matns*.

Both models have been used intensively in modern Western scholarship. The former, as Harald Motzki (d. 2019) remarks, became familiar in modern Western studies since the work of Julius Wellhausen (d. 1918).³ Heribert Horst applied this method for checking the authenticity of al-Ṭabarī’s (d. 310/923) transmission.⁴ Similarly, G. Stauth adopted source-critical approach based on

2 Sebastian Günter, “Due Results in the Theory of Source-Criticism in Medieval Arabic Literature,” *Al-Abḥath*, 16 (1994): 4,5.

3 Harald Motzki, “the Muṣannaf of ‘Abd al-Razzāq al-San‘ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A. H.,” *JNES*, 50 (1991): 1.

4 H. Horst, “zur Überlieferung in Korankommentar aṭ-Ṭabarī,” *ZDMG*, 103 (1953): 290-

the transmission of Mujāhid's (d. 103/721) exegesis, mostly relying on isnād to establish his thesis.⁵ It has also been used by ar-Rahawān⁶ to check the reliability of ibn Abī Shayba's *Muṣannaḡ*.

I am also going to apply this model of source criticism based on *isnāds* found in Ma'mar b. Rāshid's *Jāmi'*.

2. A brief history of Ma'mar's life and his compilation of *al-Jāmi'*

His full name is Ma'mar b. Rāshid Abū 'Urwa b. Abī 'Amr al-Muhallabī al-Baṣrī. He was born at Baṣrah in 95/714 or 96/715 and died at Yemen in 153/770. He started his studies in 110/728, the year when al-Ḥasan al-Baṣrī died⁷. Ma'mar was 14 years then.⁸ He also attended the sessions of Qatāda b. Di'āma al-Sadūsī (60/680-100H/719) when he was fourteen, i.e. in 110/728.⁹

Ma'mar travelled to al-Ruṣāfa, Kufa, Wāṣiṭ, Hijāz and Yemen.¹⁰ He met with al-Zuhrī (58/678-124/742) at al-Ruṣāfah.¹¹ He was known for his long stay and companionship with al-Zuhrī.¹² Abū Ḥātim confirms Ma'mar's study for a long time with 'Amr b. Dinār (d. 126/744) in Hijaz, Abū Ishāq al-Sabī'ī (d. 129/747) and al-A'mash (d. 147/764) in Kufa, Qatāda b. Di'āmah (d. ca. 113-119/-119/731-737) in Baṣrah and Yaḥya b. Abī Kathīr (d. 132/750) in Yemen.

It is most probable that Ma'mar met with Yaḥya b. Abī Kathīr in Medina where he lived for 10 years.¹³ Ma'mar has also stayed in Mecca where 'Abdullah b. al-Mubārak (d. 181/797) attended his sessions.¹⁴ He returned to Baṣrah to visit his mother. On his journey from Mecca, he accompanied Ayyūb al-Sakhtiyānī

306.

5 Stauth, *Die Überlieferung des Kommentars Mujāhid b. Gabrs*, (Gießen, 1969).

6 Ar-Rahawan, Muhammad Said Mitwally, *Early Sources for Prophet Muhammad's Biography*, (Riyadh: IIPH, 2015).

7 al-Mizzī, Yūsuf b. al-Zakī 'Abd al-Raḥmān Abū al-Ḥajjāj, *Tahdhīb al-kamāl*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf (Beirut: Muasasat al-Risāla, Beirut, 1400/1980), vol. 11, p. 378.

8 Muḥammad b. Ismā'il b. Ibrāhīm b. al-Mughīra al-Bukhārī, *al-Tārikh al-kabīr*, ed. Muḥammad 'Abd al-Mu'id Khān (Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya), vii. 378.

9 Ibid.

10 Ibn al-Ja'd, 'Alī b. al-Ja'd b. 'Ubayd al-Jawaharī al-Baghdādī, *Musnad ibn al-Ja'd*, ed. 'Amir Aḥmad Ḥaydar (Beirut: Muassasit Nādir 1410/1990), 350.

11 al-Fasawī, Abū Yūsuf Ya'qūb b. Sufyān, *al-Ma'rifa wa al-tārikh*, ed. Khalīl al-Manṣūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya 1419/1999), i. 639.

12 Abū Zur'a 'Abd al-Raḥmān b. 'Amr b. 'Abdullah b. Ṣafwān al-Naṣrī, *Tārikh Abū Zur'a*, ed. Shukrullah Ni'matullah al-Qawjānī (Damascus: Majma' al-Lughā al-'Arabiyya), i. 437.

13 al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, xxxi. 510.

14 al-Fasawī, *al-Ma'rifa wa al-tārikh*, ii. 199.

(d. 131/749) which means that Ma‘mar stayed with him in Mecca.¹⁵ According to al-Mizzī, Ma‘mar took tradition from 57 scholars¹⁶ while al-Bukhārī and Ibn Abū Ḥātim mentioned a further 44 teachers from whom Ma‘mar received traditions. Additionally, some of Ma‘mar’s teachers, such as Ayyūb al-Sakhtiyānī (66/684-131/748), ‘Amr b. Dīnār and Abū Ishāq al-Sabī‘ī also reported ḥadīths from him. Moreover, some of his colleagues such as Sufyān al-Thawrī (d. 161/778), Shu‘ba (d. 160/777) and Sa‘īd b. Abū Arūba (d. 156/782) also reported from him.

Ma‘mar also had many students who studied and took ḥadīths from him, including some renown scholars such as Ismā‘īl b. ‘Ulayya (d. 194/810), Rabāḥ b. Zayd al-Ṣan‘ānī (d. 187-803) and ‘Abd al-Wāḥid b. Ziyād (d. 176/792). Two of his students were known for their long-standing companionship with him, i.e. Muḥammad b. Ḥumayd al-Yashkurī (d. 182/798) and ‘Abd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan‘ānī (d. 211/826). ‘Abd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan‘ānī studied seven to eight years with Ma‘mar, from 145/762-63 until his death in 153/770.¹⁷ Ma‘mar died in Yemen.¹⁸

3. External Criteria of Authenticity

By external criteria, I mean those which confirm the authenticity of Ma‘mar’s traditions. These criteria include an analysis of all the *aḥādīth* found in his compilation with reference to his teachers and their percentages. Based on the distribution of the *aḥādīth* found in his *Jāmi‘*, we would be able to conclude whether Ma‘mar forged these *aḥādīth* and attributed them arbitrarily to his sources or not.

3.1. The Volume of Ma‘mar’s Corpus

The number of ḥadīths found in Ma‘mar’s *Jāmi‘* is 1614.¹⁹ The majority of those reports were taken from four key sources who are scholars of the highest calibre in the field of ḥadīth and known for their reliability among all ḥadīth scholars, these are:

al-Zuhrī: 16%

Qatāda: 13%

15 Abū ‘Abdullah Muḥammad b. Sa‘īd b. Manī‘ al-Ḥashimī, *al-Ṭabaqāt al-kubra*, ed. Iḥsān ‘Abbās (Beirut: Dār Ṣādir 1968), v. 546.

16 al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*, xxvii. 304-5.

17 Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-ta’dīl*, iii. 38; al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū ‘Abdullah Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Uthmān, *Tadhkirat al-huffāz*, (Hyderabad, 1375), i. 364.

18 Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-ta’dīl*, viii. 256.

19 I referred to both the edited version of ‘Abdur-Razzāq’s *Muṣannaf*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, vols. 10 and 11 (Beirut: al-Maktab al-Islamī 1403/1983) and to Fayzullah manuscript of ‘Abdur-Razzāq’s *Muṣannaf*, no. 541.

Ayyūb: 12.5%

Ibn Ṭāwūs: 6.2%

Their reports make up 47.7% of his *Jāmi*. Moreover, 14% of the book has been reported through five other scholars but who does not reach the standard of the first five scholars mentioned above, these are Abū Ishāq al-Sabī'i, Hishām b. 'Urwa, al-A'mash, Zayd b. Aslam and Yahya b. Kathīr.

There follows in the list of frequency a group of fifteen people with a total share of 7.8%. The quota for individual reporters lies between barely 2 and 0.5%: Hammām b. Munabbih, al-Ḥasan al-Baṣrī, Abān b. 'Uthmān, 'Aṣim b. Sulaymān b. Abī al-Nujūd, 'Aṭā' b. Yazīd al-Laythī, Maṣṣūr b. al-Mu'tamir, 'Abd al-Karīm al-Jazarī, 'Abd al-Karīm al-Jazarī, Suhayl b. Abī Ṣāliḥ, Sa'īd al-Jarīrī, Ismā'il b. Umayya, Sa'īd b. 'Abd al-Rahmān al-Jaḥshī, Ja'far b. Burqān, Abu Hārūn al-'Abdī, 'Abdullah b. Khuthaym. The remaining 34% come through 94 narrators.

some of them are famous scholars such as Abu al-Zinād, Yahya b. Sa'īd, ibn Abī Dhi'b, 'Aṭā al-Khursānī,

1. a few are unknown,
2. There are also some anonymous traditions and

Finally, it contains some of Ma'mar's own views.²⁰

The above distribution of the sources of Ma'mar's traditions clearly refutes the assumption that Ma'mar projected his own ideas and the ideas of those of his time on earlier authorities. Why should Ma'mar take the risk of quoting unknown sources? Similarly, why does he quote those renowned sources like al-Zuhri, Qatāda and al-Ḥasan al-Baṣrī very frequently if he is a forger? The materials of these renowned scholars were known and widely circulated within ḥadīth circles of their times and this would clearly expose his weakness if there were any. However, this was not the case. The variety and the proportion of ḥadīth reported by him from his teachers reflect what has already been maintained in the brief history about Ma'mar in which his teachers were highlighted.

al-Zuhri seems to be Ma'mar's main teacher over a relatively long period of time since, measuring by date of death, he was the eldest of Ma'mar's top three significant authorities -he died in 125/734. He met with al-Zuhri in Madina.²¹ During this period, Ma'mar was a slave and worked as a merchant for his master.

20 These calculations were based on the 1614 traditions which represent the whole book of *Jāmi*. According to the *Muṣannaḥ* edition of Ḥabīb al-Rahmān, the book of *Jāmi* extends from number 19419 through 21033 of the *Muṣannaḥ* numbering.

21 Ibn 'Asākir, Abū al-Qāsim 'Alī b. al-Ḥasan b. Hibatullah, *Tārīkh Dimashq*, ed. 'Amr b. Gharāma al-'Amrawī, (Beirut: Dār al-Fikr wa al-Ṭibā'ah, 1415/1995) 59, 393.

Also, the considerably high percentage of Qatāda (13%) shows Ma‘mar’s early connection with him since both are from Baṣra.

Moreover, the high number of Ma‘mar’s teachers can be explained by his wide range of travels throughout the Muslim world and also by his long stay in Mecca which, as a place of pilgrimage, offered him the opportunity to meet with scholars from all corners of the Islamic world. He met with Ayyūb in Mecca and accompanied him on his journey to Baṣra. This clearly explains Ayyūb’s high percentage of traditions reported by Ma‘mar from him in his *Jāmi‘* (13%). The frequent appearance of scholars of Medina with Ma‘mar would be attributed to his stay in Medina. Due to his long stay in Yemen, where he died, he met many of his teachers there, such as Hammām b. Munabbih.

3.2. Indirect transmissions

If Ma‘mar’s authorship of texts were wholly or partially forged, it would not be expected that he would frequently report his well-known authorities indirectly to confirm that he learned them by way of a third party. This is very common throughout the *Jāmi‘* book. Most frequently he directly quotes Abān b. Abī ‘Ayyāsh (d. 140/757) as in *aḥādīth* 19466, 19624, 19635, 19648 and 20212. In other cases he quotes him through an intermediary as in ḥadīth 19794 where the isnād goes as follows: Ma‘mar – Wuhaib b. al-Ward – Abān.

Most frequently, Ma‘mar quotes his main authorities directly. In some other cases, he quotes them through an unusual intermediary. If he is a forger, why should he take the risk of adding a strange name to the chain of his authorities? He is an admitted student of Qatāda. Why should he run the isnād atypically as follows:

Ma mar from someone who heard Mujāhid and Qatāda saying, “When you enter a house where no one is in it, you should say, ‘Peace be on us an on God’s righteous selves,’ because the angels answer your greeting.”²²

Such is the case of Ma‘mar’s transmission of Hammām b. Munabbih. Most frequently he quotes him directly. In some occasions, he reports his traditions through a third party as in ḥadīth 19762, where ‘Aqīl b. Ma‘qil is the connection between Ma‘mar and Hammām.²³ A forger would easily attribute all information to his immediate informant without giving an intermediary. Indeed, it speaks for Ma‘mar’s precession and credibility, because he could have eliminated the shorter version of his source in favour of his own.

22 Ma‘mar b. Abī ‘Amr Rāshid al-Azdī (d. 153), *al-Jāmi‘*, (ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, (Pakistan: al-Majlis al-‘Ilmī and Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403), x. 389.

23 Ibid, xi. 13.

3.3. Ma‘mar’s Uncertainties

Occasionally Ma‘mar expresses uncertainty about his teachers. For example, He is uncertain whether Layth or Mughīra who received the report from Sha‘bī (ḥadīth 20201 and).²⁴ In ḥadīth 19513, he is unsure whether it was ibn Ṭāwūs who informed him or somebody else.²⁵ He did not provide the name of this probable alternative. Such is the case of ḥadīth 19514²⁶ and 19712²⁷ where he does not know whether Qatāda informed him or someone else he does not know. Sometimes he expresses his doubt about the name of his teacher’s teacher as in ḥadīth 19599²⁸ where he quoted Zuhri reporting ‘Ubaidullah or ‘Aṭā’ b. Yazīd. ‘Abur-Razzāq confirms that this uncertainty comes from Ma‘mar.²⁹ In some reports Ma‘mar is not sure whether Qatāda, al-Ḥasan or both of them reported the ḥadīth³⁰ as follows:

Ma‘mar – Abbān – Anas; Ma‘mar – Wuhayb – Abbān; Ma‘mar – Ismā‘il b. Ibrāhīm – Abbān

Ma‘mar-Layth – Mujāhid : Ma‘mar – ‘Umar -Layth : Ma‘mar – Ja‘far b. Barqān – Layth.

3.4. Anomalous Sources

Ma‘mar transmits materials from his sources by expressing direct reception through his using of the word *sami‘tu* (I heard), but this is very rare throughout the *Jāmi‘*. In most cases, he receives directly from unknown men such as in ḥadīth 19455³¹, where he receives a report from a man from the peninsula named Dāwūd or in ḥadīth 19647³², where he heard a man quoting the Prophet without even providing any isnād or even identifying the name of the man. In ḥadīth 19699,³³ he mentions a man whom he heard speaking to Hishām b. ‘Urwa. He introduces the dominant majority of his reports with the word *‘an* (from), which does not decisively confirm that he has received those materials orally and directly from his teachers. So, if Ma‘mar wishes to project his own statements or his own materials why should he provide them in uncertain terms. It would be better for

24 Ibid, xi. 161.

25 Ibid, x. 406.

26 Ibid.

27 Ibid, x. 462.

28 Ibid, x. 429.

29 Abū Bakr ‘Abd al-Razzāq b. Hammām al-San‘ānī b. Nāfi‘ al-Ḥumayrī, *al-Muṣannaḥ*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘ẓamī (India: al-Majlis al-‘Ilmī and Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403), x.349.

30 Ma‘mar b. Rāshid, *al-Jāmi‘*, xi. 183.

31 Ibid, x. 390.

32 Ibid, x. 442.

33 Ibid, x. 459.

him to claim direct reception to lend more credence to his sources.

Moreover, Ma‘mar frequently quotes anomalous sources. In almost 46 instances he quotes from a man whose name is not provided. Sometimes he provides the name of his tribe as in ḥadīth 19573³⁴ but in most cases, he does not provide any information about him. This is extended to his teachers too, i.e. Ma‘mar sometimes does not know the informant of his teacher. He sometimes quotes al-Zuhri reporting a man such as in ḥadīth 19605³⁵ or Layth from a man as in ḥadīth 19636.³⁶ Occasionally, he credits his materials to a group of narrators without identifying their names as in ḥadīth 19495. In more than 35 cases he does not know whether he received his materials from one source or more than one source as in ḥadīth 19461. The question is: Would a forger projecting traditions that goes back to famous authorities rely on such insignificant details from almost unknown persons? This does not seem plausible.

3.5. Unqualified Informants

Ma‘mar does not only confine himself to renown and reliable transmitters. Thus, if one thoroughly analyses his informants, he can easily identify many unreliable and weak narrators from whom it is claimed that Ma‘mar received a great part of his materials. For example, Ma‘mar received 26 traditions which represent 1.7% of his materials from Abān b. Abī ‘Ayyāsh who is graded by al-Nasā‘ī³⁷ and Aḥmad as *matrūk* (whose traditions are rejected)³⁸. Yahya b. Ma‘īn labelled him as a liar.³⁹ He further reported from Ja‘far b. Burqān al-Kilābī (d. 150/767), who is not trustworthy in transmitting the reports of al-Zuhri.⁴⁰

The following informants of Ma‘mar are labelled as very weak narrators: Suhayl b. Abī Šāliḥ, ‘Aṭā’ b. Abī Muslim al-Kurasānī (d. 135/752), ‘Abdullah b. Muḥammad b. ‘Uqayl (d. after 140), Abū Hārūn al-‘Abdī, Umārah b. Juwayn (d. 134/751). He has been accused of being a forger (al-Mizzī, *Tahdhīb* 21:233), Maṭar al-Warrāq (d. 125/742), Jābir b. Yazīd al-Ju‘fī (d. 128/746), Hārūn b. ‘Uthmān (d. 150/767).

Additionally, some of his authorities are considered controversial among scholars, such as Hishām b. ‘Urwa (d. 145/762), al-Layth b. Abī Sulaym (d.

34 Ibid x. 434.

35 Ibid, x. 431.

36 Ibid, x. 440.

37 al-Nasā‘ī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad b. Shu‘ayb b. ‘Alī al-Khursānī, *al-Ḍu‘afā’ wa al-matrūkūn*, ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid (Ḥalab: Dār al-Wa‘y, 1396), 14.

38 al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, ii. 21.

39 Yahya b. Ma‘īn b. ‘Awn b. Ziyād Bustām b. ‘Abd al-Raḥmān al-Murī (185/774-233/847), *Ma‘rifat al-rijāl*, ed. Muḥammad Kāmil al-Qaṣṣār (Syria: Majma‘ al-Lughā al-‘Arabiyya, 1405/1985), i. 64.

40 al-Mizzī, *Tahdhīb*, v. 13.

148/765), Muḥammad b. ‘Ajlān al-Qurashī (d. 148/765), ‘Abdullah b. Muḥammad b. ‘Aqīl (d. 140/757).

Deficiencies in Isnāds

On many occasions, Ma‘mar introduces his materials with incomplete isnāds. In ḥadīth 19859,⁴¹ he introduces al-Layth b. Abī Sulaymān quoting ‘Umar b. al-Khaṭṭāb. Layth died in 148/765. Thus, there must be at least two or even three links between him and ‘Umar who died in 23. He also quoted al-Layth as directly reporting the Prophet without naming his informants, their teachers or even the companion who received it from the Prophet (ḥadīth 19903)⁴².

Additionally, Ma‘mar preludes some of his texts with the phrase, *balaghani* ‘it is reported to me’ without verifying the reliability of his informants. In those *balaghāt*, Ma‘mar directly quotes the Prophet without introducing any intermediaries as in ḥadīth 19511,⁴³ where he has omitted the entire *isnād*. The fact that Ma‘mar’s sources are mentioned with broken and incomplete isnāds does not give credence to the conclusion that incomplete isnāds were later completed and gaps in the chain have been filled at a later period since Ma‘mar is considerably a later source. Had he been a forger, he would fill all those gaps and presents his materials in the most accepted and ideal manner in order to convince those who reported from him that his sources are, to a very great extent authentic and reliable.

4. Conclusion

By a thorough analysis of Ma‘mar b. Rāshid sources as found in his *Jāmi‘* which was included at the end of ‘Abd al-Razzāq’s *Muṣannaf*, and through the application of source criticism of the books’ chains of authorities we can conclude that the sources of Ma‘mar b. Rāshid formed independent individual profiles of their respective materials which precludes the possibility of having an organized arbitrary attribution of materials by Ma‘mar. Similarly, his use of anonymous sources, broken *isnāds*, anomalous informants, indirect transmission and reports from very weak transmitters confirm the conclusion that it is hard to believe it is the work of a forger.

One also can reach the same conclusion by reviewing the life and works of the author in Muslim biographical sources which confirmed, through a separate evaluation of these sources, the results obtained from the work itself. Therefore we can safely say that Ma‘mar’s sources are real sources.

41 Ma‘mar b. Rāshid, *al-Jāmi‘*, xi. 42.

42 Ibid, xi. 58.

43 Ibid, x. 405.

Appendix of Ma‘mar’s Informants and the Number of their Tradition as Appearing in the *Jāmi‘*

Name	Number of Traditions
Muḥammad b. Shihāb al-Zuhrī	311
Ayyūb al-Sakhtiyānī	202
Qatāda b. Da‘amah al-Sadūsī	210
‘Abdullah b. Ṭāwūs	101
Abū Ishāq al-Sabī‘ī	73
Hishām b. ‘Urwa	46
Sulaymān al-A‘mash	41
Yahya b. Abī Kathīr	41
Zayd b. Aslam	41
Hammām b. Munabbih	31
al-Hasan al-Baṣrī	28
Abān b. Abī ‘Ayyāsh	26
‘Asim b. Sulaymān b. Abī al-Nujūd	21
al-Laythī b. Abī Sulaym	18
Manṣūr b. al-Mu‘tamir	12
‘Abd al-Karīm al-Jazarī	12
Ja‘far b. Burqān	10
Sa‘īd b. ‘Abd al-Rahmān al-Jaḥshi	10
Suhayl b. Abī Ṣāliḥ	10
Sa‘īd al-Jarīrī	10
Ismā‘īl b. Umayyah	10
‘Abdullah b. Khuthaym	9
Abū Hārūn al-‘Abdī	8
Yahya b. Sa‘īd	8
Yazīd b. Abī Ziyād	7
‘Uthamān b. Yazdawayh	7
Zayd b. Jud‘ān	7
Aṭā’ al-Khursānī	7
Thābit al-Bunānī	6
Muḥammad b. Ziyād	6
al-Mughira b. Ḥabīb	5
Abd al-Malik b. ‘Umayr	5

Muḥammad b. al-Munkadir	5
Ibn Abī Dhi'b	5
Ḥarām b. 'Uthmān	5
Abū Hārūn al-'Abdī	4
Jābir b. Yazīd al-Ju'fī	4
Budayl al-'Aqīlī	4
Khallād b. 'Abd al-Raḥmān	4
al-Ḥakam b. Abān	4
Sulaymān al-Tamīmī	4
Hārūn b. Ri'āb	4
Abū al-Zinād 'Abdullah b. Dhakwān	3
'Abdullah b. Muslim	3
Simāk b. al-Faḍl	3
Hishām b. Hassān	3
Maṭar al-Warrāq	3
Khālīd al-Ḥadhā'	3
Bahz b. Ḥakīm	3
Abū Hārūn al-'Abdī	3
Yūnus b. 'Ubayd	2
Ja'far al-Jazarī	2
'Abdullah b. Muḥammad b. 'Aqīl	2
'Uthmān b. Zufar	2
Kathīr b. Ziyād	2
Muḥammad b. 'Ajlān	2
Ishāq b. Rāshīd	2
Abū Ḥāzim	2
Ash'ath b. 'Abdullah	2
'Abdullah b. 'Ad al-Raḥmān b. Abī Husayn	2
Abū 'Imrān al-Jūnī	2
Uthman b. Zufar	2
Ibn Abī Ḥusayn	2
'Abdullah b. Muḥammad b. 'Aqīl	2
Abū 'Amr al-Nadbī	1
'Awf al-'Abdī	1
Yahya b. Abī Yahya	1

Muḥammad b. ‘Abd al-Rahmān b. Abī Layla	1
‘Abd al-‘Aziz al-Jazarī	1
‘Uthmān al-Jazarī	1
Abū Naḍrah	1
Abū ‘Amr al-Nadbī Bishr b. Ḥarb al-Azdī	1
Wuhayb b. al-Ward	1
Abū Bakr b. ‘Ayyāsh	1
Amr b. Abī Bakr	1
Abdullah b. Sa‘id b. Abī Hind	1
Ismā‘il b. Sarrūsh	1
Ḥafṣ b. Sulaymān	1
‘Abd al-‘Aziz b. Abī Rawwād	1
Sa‘id b. Hibbān	1
Aṭā’ b. al-Sa‘ib	1
Ṣāliḥ b. Mismar	1
Muḥammad b. Muslim al-Ta‘ifī	1
Abu Hāshim al-Wāṣiṭī	1
Qurra b. Khālīd	1
Yahya b. ‘Abdullah b. Raysān	1
Alī b. Badhimah	1
‘Aṣim al-Aḥwal	1
Muhammad b. Wāsi‘	1
Zayd b. Rufay‘	1
Mūsa b. Ibrāhīm	1
Ziyād b. Jil	1
Farqad al-Sabkhī	1

Bibliography

- ‘Abd al-Razzāq b. Hammām, *Muṣannaḡ*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zam, India: al-Majlis al-‘Ilmī and Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403/1983.
- Fayzullah manuscript of ‘Abdur-Razzq’s *Muṣannaḡ*, no. 541.
- Abū Zur‘a**, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Amr al-Naṣrī, *Tārīkh Abū Zur‘a*, ed. Shukrullah Ni‘matullah al-Qawjānī, Damascus: Majma‘ al-Luḡha al-‘Arabiyya.
- al-Bukhārī**, Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. al-Muḡhira, *al-Tārīkh al-Kabīr*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Mu‘īd Khān, Hyderabad: Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyya.
- al-Fasawī**, Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Sufyān, *al-Ma‘rifā wa al-tārīkh*, ed. Khalīl al-Manṣūr, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya 1419/1999.
- Günter**, Sebastian, “Due Results in the Theory of Source-Criticism in Medieval Arabic Literature”, *Al-Abḥath*, 42 (1994): 3-15.
- Horst**, H., “zur Überlieferung in Korankommentar aṭ-Ṭabarī”, *ZDMG*, 103 (1953): 290-306.
- Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī**, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Idrīs, *al-Jarḥ wa al-ta’dīl*, Hyderabad: Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyya, 1271/1952.
- Ibn ‘Asākir**, Abū al-Qāsim ‘Alī b. al-Ḥasan b. Hibatullah (d. 499/1105-571/1176), *Tārīkh Dimashq*, ed. ‘Amr b. Gharāma al-‘Amrawī, Beirut: Dār al-Fikr wa al-Ṭibā‘ah, 1415/1995.
- Ibn al-Ja‘d**, ‘Alī b. al-Ja‘d al-Jawaharī al-Baghdādī, *Musnad ibn al-Ja‘d*, ed. ‘Amir Aḥmad Ḥaydar, Beirut: Muassasat Nādir 1410/1990.
- Ibn Sa‘d**, Abū ‘Abdullah Muḥammad b. Sa‘d b. Manī‘ al-Hāshimī, *al-Ṭabaqāt al-kubra*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut: Dār Ṣādir 1968.
- Ma‘mar b. Rāshid**, *al-Jāmi‘*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, Pakistan: al-Majlis al-‘Ilmī and Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403/1983.
- al-Mizzī**, Yūsuf b. al-Zakī ‘Abd al-Raḥmān Abū al-Ḥajjāj, *Tahdhīb al-Kamāl*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Beirut: Muassasat al-Risāla, Beirut, 1400/1980.
- Motzki**, Harald, “the Muṣannaḡ of ‘Abd al-Razzāq al-San‘ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A. H.,” *JNES*, 50 (1991): 1-21.
- al-Nasā‘ī**, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad b. Shu‘ayb, *al-Ḍu‘afā’ wa al-matrūkūn*, ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid, Ḥalab: Dār al-Wa‘y, 1396.

ar-Rahawan, Muḥammad Said Mitwally, *Early Sources for Prophet Muhammad's Biography*, Riyadh: IIPH, 2015.

Schacht, Joseph, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press, 1975.

Stauth, G., *Die Überlieferung des Kommentars Mujāhid b. Gabrs*, Gießen, 1969.

Yahya b. Maʿīn, *Maʿrifat al-rijāl*, ed. Muḥammad Kāmil al-Qaṣṣār, Syria: Majmaʿ al-Lugha al-ʿArabiyya, 1405/1985.

VEFEYÂT

OBITUARIES



Vefeyât / Obituary

Harald Motzki (1948-2019)

Kees Versteegh*

When Harald Motzki joined our Department of Middle Eastern Studies at the Radboud University of Nijmegen in 1991, we all expected our new colleague, with his background in Religious Studies, to be an old-fashioned German Islamologist. According to the traditional division of labour in departments like ours, he was supposed to take over the classes of Islam, whereas the other staff members would be responsible for teaching Arabic. Yet, things turned out differently. This particular Islamologist was an accomplished Arabist in his own right and, while he did not teach courses of Arabic grammar, he trained his students thoroughly in Classical Arabic grammar in his classes on Islamic source texts.

It soon became clear to us, too, that our new colleague had introduced an innovatory way of looking at these early sources of Islam. In the debate about the authenticity of the ḥadīth literature, the prevailing trend in Western scholarship has often been a strong scepticism. Scholars like John Wansbrough (d. 2002) and G. H. A. Juynboll (d. 2010) were very reluctant to accept the historicity of ḥadīth, which they believed to have been collected not earlier than at the end of the second century of the Hijra.

Against this scepticism Motzki presented a careful analysis of both the content and the form of the ḥadīths he studied. In his first major work, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: F. Steiner, 1991), translated into English as *The origins of Islamic jurisprudence: Meccan fiqh before the classical schools* (Leiden: E.J. Brill, 2002) he dealt in particular with the traditions transmitted by ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī (d. 211/826-27) in his *Muṣannaḥ*. By analyzing both the

* Professor Emeritus of Arabic and Islam at Radboud University, Nijmegen,
c.versteegh@let.ru.nl.

pattern of the *isnāds* and the textual variation in these traditions he was able to show that most of them actually went back to a much earlier period than the sceptics assumed. This combined focus on *isnād* and *matn* became known as the 'isnād-cum-matn analysis'.

This is not the place to go into the details of Harald's method. Suffice it to say that his research was widely hailed as innovating and that it generated many debates in the scholarly literature. Rather than engaging in these debates, I should like to mention here one of the things I personally learnt from Harald's approach. His conclusions were always couched in the most careful language. Many were the times that I attempted to draw him out about a particular ḥadīth. 'But surely, with all these data, you should be able to conclude that it goes back to the time of the Prophet!', I would try to tempt him to speculate, without ever succeeding.

Even in his famous article on the provenance of ḥadīths about cats, "The Prophet and the Cat: On dating Mālik's *Muwaṭṭa'* and legal traditions" (published in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22, 1998: 18-83), Harald refrained from saying anything about the historical reality of the traditions. Given his personal love of cats, one might have expected him to indulge in some speculation in this particular case - but he didn't. The article concludes that the traditions about the Prophet and the cat go back at least to the last quarter of the seventh century, but it does not go into the question whether the tradition actually goes back even further, to the Prophet.

It was not until much later that I understood the reason for Harald's caution. In order to maintain the strength of his analysis he could not afford to draw any unwarranted conclusion, and he had to limit himself to state what could be proved with the available data. When asked whether he believed that some of the ḥadīths he had studied went back even further, to the Prophet himself, he retorted that it was irrelevant what he believed: in his research counted only what could be proved. When the data at our disposal do not allow us to go further back, there is no room for speculation. In hindsight, I am sure that this was the right attitude: acting otherwise would have compromised his method.

When supervising his students, Harald applied the same yardstick to their work as he did to his own research. When they submitted a paper or essay, regardless of whether they were undergraduate or graduate students, he filled the margins of the pages with detailed comments in his microscript, including copious references to sources from the entire Islamic literature. His approach stimulated many of them to engage in similar studies of early Islamic history, even beyond the field of ḥadīth, in exegesis, the biography of the Prophet, and historiography, and covering many different aspects of the legal and exegetical

traditions. Perhaps closest to his own interests was the dissertation by Nicolet Boekhoff-van der Voort, *Between history and legend: The biography of the prophet Muḥammad by Ibn Shihāb al-Zuhrī*, which she defended at the University of Nijmegen in 2012, and in which he took extraordinary pride.

It should be added, that Harald supervised dissertations on contemporary topics with the same care and erudition. Joas Wagemakers' dissertation *A quietist Jihadi-Salafi: The ideology and influence of Abū Muḥammad al-Maḳḳisī*, defended at the University of Nijmegen in 2010, dealt with a thoroughly modern topic. Yet, the ideology of Salafi thinkers was of special interest to Harald because of the Salafi habit to argue on the basis of texts, which was the kind of argumentation he was familiar with.

Nor did Harald shrink from writing about contemporary issues himself, always looking for their basis in the text of the Qur'ān and in the Ḥadīth literature. A prime example is his 2004 article on dress code in Islam, entitled "Das Kopftuch: Ein Symbol wofür?" [The headdress: Symbol for what?] (*Religion-Staat - Gesellschaft* 5: 2, 2004: 175-201), in which he gave a remarkably simple interpretation of the Qur'ānic verse 24/31, which enjoins women not to show their *zīna*. This verse is often quoted as the basis for the injunction for women to wear a scarf, but Harald concluded on the basis of careful analysis of the text and the exegetical literature that the word *zīna* in this verse literally referred to the ostentatious showing of ornaments by wealthy women. For me, this exemplary analysis of the Qur'ānic text and the exegetical literature was an eye-opener.

When we, Nicolet Boekhoff-van der Voort, Joas Wagemakers and myself, dedicated a collection of studies to Harald in 2011, *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam* (Leiden: E.J. Brill 2011), we expressed at the end of the introduction our hope that he might enjoy its contents. Little did we realize at the time that he would be given such a short time to do so.

With Harald, a great scholar has passed away. And, as is the case with all great scholars, he leaves behind an important legacy. Perhaps the most important lesson is that rejecting the evidence about the early Islamic period out of hand is mistaken, unwarranted, and counterproductive. Picturing him working behind his desk, one is reminded of the words of the grammarian Ibn Fāris:

نديمي هرتي وسرور قلبي دفاتر لي ومعشوقي السراج

"My cat is my companion, my notebooks are my joy, and the lamp is
my beloved."

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Tedlîsu's-şuyûh ve 'alâkatuhû bi'l-cehâle: Dirâse ıstılâhiyye mukârene

Abdusselâm Ebû Semha

Beyrut: Dâru'l-Muktebes, 1435/2014, 175 sayfa

Hadis ilminin nazarı planını ele alan temel klasik hadis usûlü ve mustalah eserlerinde özet olarak değinilen birçok cüz'î meselenin rivayet sahasında mukârene (karşılaştırma) yöntemiyle titiz bir şekilde incelenerek pratik tatbikinin yapılması, hadislerin isnad ve sıhhat analizinde isâbetli sonuçlara ulaşabilmek için son derece önemlidir. Bu tür karşılaştırmalı incelemelerin ve pratik tatbikin ihmali, çoğu zaman isnad kritiği girişiminde büyük hatalara ve eksikliklere yol açmakta, isabetsiz sonuçlara varılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. İşte böyle cüz'î meselelerden birisi de “tedlîs” çeşitlerinden birisi olan “*tedlîsu's-şuyûh*”un bazı râvilerin meçhul addedilmesi ile olan ilişkisidir.

Yüksek lisans ve doktora tezlerinin her birinde, hadis ilimlerine dair son derece önemli iki ayrı konuyu “nazarı plan” ve “pratik tatbik” boyutlarıyla karşılaştırmalı bir ıstılah çalışması olarak inceleyen Ürdünlü akademisyen Abdusselâm Ebû Semha bu eserinde, birçok hadis talebesinin mustalah eğitimi esnasında çoğu kez pratik karşılığını yeterince tasavvur etmeden hızlıca okuyup geçtiği bu cüz'î meseleyi mukâreneli ve etraflı bir biçimde ele almaktadır. Eser; biri “nazarı plan”, diğeri “pratik tatbik” boyutu olmak üzere iki ayrı incelemeden oluşmaktadır. İlki, Ürdün Krallığı Yüksek Öğrenim ve İlmî Araştırmalar Bakanlığı'nın yayımladığı uluslararası, hakemli, ilmî ve akademik bir dergi olan “el-Mecelletu'l-Ürdüniyye fi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye”de neşredilmiştir. İkinci incelemenin ana gövdesi ise Ürdün Üniversitesi İlmî Araştırmalar Dekanlığı'nın neşrettiği “Dirâsât” dergisinde yayımlanmıştır. Ancak daha sonra müellif, özellikle ikinci bölümü konuya dair başka “pratik tatbik” örnekleriyle ve nakillerle zenginleştirmiştir. İşte bu iki çalışmanın genişletilmiş hâli kitap olarak yayımlanmıştır.

Mukaddimede zikredildiğine göre müellif, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449), *Mukaddimetü İbni's-Şalâh* üzerine telif ettiği *Nuket* isimli eserinde İbn Dakikul'id (ö. 702/1302) ile “tedlîsu's-şuyûh” meselesindeki bir ifadesinde

görüş ayrılığına düştüğüne şahit olur. İbn Dakîk konuyla ilgili olarak, “Bu tedlisin mefsedetine genince; (tedlis edilen) kişi gizli kalıp tanınmaz ve böylece râvi meçhul hâle gelebilir.” demektedir. İbn Hacer ise onun bu ifadesine, müdelles râvinin herkes nezdinde meçhul hâle gelmeyeceğini iddia ederek itiraz eder. Aynı itirazını konuya dair İbnu’s-Sabbâğ’ın (ö. 477/1084) bir cümlesine de yönelten İbn Hacer, böyle bir râvinin ancak hadis ricâli ile onların ahvâli, nisbeleri, lakapları ve künyeleri hakkında geniş bilgi ve tecrübesi, yeterli birikimi olmayan kimseler nezdinde meçhul hâle gelebileceğini; bu hususlarda kuşatıcı bilgiye sahip âlimler katında ise böyle bir müdelles râvinin kesinlikle meçhul olmayacağını söylemektedir (s. 5, 47-48). İşte bu görüş ayrılığı müellifi şu iki sorunun cevabını aramaya sevketmiştir:

Bazı râvilerin vasfedildiği “cehâlet/meçhul oluş” ile “tedlisu’s-şuyûh” arasında herhangi bir ilişki var mıdır?

Tedlisu’s-şuyûh ile vasfedilmiş râvilerin meçhul addedilen hocalarının çokluğunun temelinde yatan sebep bu tedlis midir?

Eser; giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Müellif, giriş bölümünü beş üst başlığa ayırmıştır. Konunun temelini oluşturan terimlere dair kaleme aldığı giriş bölümünden sonra, “Tedlisu’s-Şuyûh’un Râvinin Meçhul Addedilişiyle İlişkisinin Teorik Planda İncelenmesi” adını verdiği birinci bölüme geçer. Bu birinci bölümde de beş alt konu başlığını incelemektedir. “Tedlisu’s-Şuyûh’un Râvinin Meçhul Addedilişiyle İlişkisinin Tatbik Boyutunda İncelenmesi” adını verdiği ikinci ana bölüm ise üç ayrı alt konu başlığını içermektedir.

“Giriş” bölümü öncesinde müellif, “Mukâreneli İstilah Çalışmalarına Doğru” başlığıyla son derece öz ve kıymetli bir “Önsöz” kaleme almıştır. Önsözünde ilimlerin tarihî okumasının son derece önemli olduğuna dikkat çeken yazar, tutarlı ve sağlıklı bir metodoloji üzerine inşa edilmiş ilmî araştırma titizliğinin, bir ilmin gelişme sürecini ve geçirmiş olduğu merhaleleri büyük bir ciddiyetle incelemeyi gerektirdiğini vurgulamaktadır. Rivayet asırlarındaki “tatbiki tenkid dönemi”yle, ıstılahların kayıt altına alındığı “tak’id (kaideleştirme) dönemi”nin mukârenesiyle gerçekleştirilen “karşılaştırmalı ıstılah çalışmaları”; rivayet tenkidi kaideleri ile hadis münekkidlerinin râvi ile mervînin değerlendirilmesine dair bu kaideleri tatbik ederek tenkid ameliyesinden çıkarttıkları sonuçları ifade etmek için kullandıkları tâbir ve lafızların delâlet ettiği mânaların doğru bir şekilde tespitine ve bunların uygulanması hususunda tarihî süreçte yaşanan gelişmeleri, anlam kayması ve kırılmaları fark edebilmemize imkân sağlamaktadır.

Yazar, “Giriş” bölümünün “Muhaddislerin Bir Rivayet Tenkid Sebebi Olarak Tedlis Olgusuna Verdikleri Önem” adını taşıyan ilk başlık altında, muhaddislerin tedlisi yeren sözlerine yer verir ve kronolojik birkaç örnek vermek suretiyle

mustalah âlimleri nezdinde tedlisle irtibatlı konulara gösterilen ilginin erken dönemlerde başladığına değinir (s. 17-20). Mustalah kitaplarında yerini alan tedlis çeşitlerine dair konu başlıklarının yanı sıra, özellikle “tedlîsu’s-şuyûh” meselesi hakkında ilk müstakil eseri *Muvazzıhu evhâmi’l-cem’ ve’t-tefrih* ismiyle Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) telif ettiğini belirtir (s. 20). Son olarak ise kendi kitabının, tedlisin hakikatini ortaya koyan bu çalışmalar arasındaki konumunu açıklar ve şu ana dek hiçbir ilim ehlinin bu meseleyi kendisinin incelediği tarzda ele aldığını bilmediğini, böylece tedlis meselelerinin tetkikine dair yeni bir katkı sağlamak istediğini ifade eder (s. 21). “Giriş” bölümünün ikinci başlığında ise “Tedlisin Lugavî Tanımı”nı incelemeye almıştır. Bu lafzın lugavî olarak “üstünü örtmek, gizlemek”, “karanlık” ve “aldatmak” olmak üzere üç ana mânada izah edildiğini ortaya koyduktan sonra, tüm bu mânaların hepsinin bulunduğu ortak noktanın “kusuru gizleyip üstünü örtmek” olduğunu açıklar. Ardından ise, istilâhî ve lugavî mâna arasındaki irtibata temas eder.

Üçüncü başlığı “Tedlîsu’s-Şuyûh’un Istilâhî Tarihi” şeklinde olup, bu meseledeki en kapsayıcı tanımı Hatîb el-Bağdâdî’nin yaptığını söyleyerek, ilgili terimi “Müdelîs râvinin, hadis dinlediği hocasının kendisiyle meşhur ismini ya da künyesini yahut nisbesini ve yahut lakabını, tanınmasını diye hiç bilinmeyen yahut meşhur olmayan bir isimle değiştirmesidir” şeklinde izah eder. Hatîb’in öncesindeki ve sonrasındaki birtakım hadis âlimlerinin bu terime dair zikrettikleri izah veya tanımların, tedlîsu’s-şuyûh suretlerinden yalnızca birisini içine aldığına işaret etmiştir (s. 24-33).

Dördüncü başlık ise “Tedlîsu’s-Şuyûh’a Sevmeden Sebepler”dir. Bu başlık altında yazar tarafından kaydedilen sebeplerden bir kısmı; sahâbeden (yahut sika râvilerden) rivayet ediyormuş görüntüsü vermek, hocanın zayıflığını gizlemek, rivayette bulunduğu hocanın yaşının küçüklüğünü gizlemek, talebe ile hoca arasında vuku bulan özel bir sorun, akranlarının rivayet etmediği farklı hocalardan rivayet ediyormuş gibi görünmek, kimsenin elinde olmayan farklı bir tarike sahipmiş zannı oluşturmak, hocalarının ve rivayetlerinin çok olduğu görüntüsü vermek ve râvilerin hâfıza kuvveti ile ricâl bilgisini sınamak şeklindedir (s. 33-35). Giriş bölümü, üç alt başlığı içeren “Meçhul Râvinin Tanımı” üst başlığı ile son bulur. Yazar tarafından burada “Cehâletü’l-Ayn Kavramının Tanımı”, “Cehâletü’l-Ayn’ın Hükmü” ve “Cehâletü’l-Ayn Durumunun Nasıl Kalkacağı” alt başlıkları incelenmiş ve âlimlerin konuyla ilgili farklı görüşleri özetle ele alınmıştır (s. 35-40).

“Tedlîsu’s-Şuyûh’un Râvinin Meçhul Addedilişiyle İlişkinin Teorik Planda İncelenmesi” ismini taşıyan birinci bölümde müellif, beş ayrı soruya beş konu başlığı çerçevesinde cevap aramıştır:

1. Râvinin, hocasının ismini, künyesini yahut lakabını değiştirmesi, bu

hocanın meçhûl'l-ayn hâle gelmesine (cehâletine) sebep olabilmekte midir? Âlimlerin bu konudaki görüşleri nelerdir?

2. Cehâlet ile tedlisu's-şuyûh arasındaki ilişkinin farklı sûretlerde tezahürleri var mıdır?
3. Müdellislerin isimleri değiştirme ve isim üretmede izledikleri yöntemleri nelerdir?
4. Cehâlet ve isimlerin değiştirilmesiyle ilişkisi bulunması bakımından hadis ilimlerindeki diğer bazı bahisler de tedlisu's-şuyûh'tan etkilenmiş midir?
5. Tedlisu's-şuyûh vasfı ile anılan en meşhur râviler kimlerdir? (s. 43-44).

İlk sorunun cevabını içeren “Tedlisu's-Şuyûh İle Cehâletu'l-Ayn Arasındaki İlişki Hakkında Âlimlerin Görüşleri” konu başlığı “Cumhurun Görüşü”, “İbn Hacer'in Görüşü” ve “Münakaşa, Analiz ve Netice” alt başlıkları çerçevesinde incelenmiştir. Yazar, İbn Hacer'in “Tedlisu's-şuyûh müdelles râviyi asla bütün âlimler nezdinde meçhul hâle getirmez” ve “Böyle bir râvi ancak, râvilerin nisbeleri, lakapları ve künyeleri hakkında yeterli bilgi birikimine sahip olmayanlar nezdinde meçhul hâle getirir” şeklinde özetlenebilecek görüşünü (s. 48-49) beş ayrı açıdan tenkide tâbi tutup reddeder. İbn Hacer'den önce bu görüşü teyid eden hiçbir hadis âliminin tespit edilemediğini ifade eden yazar, sonuç olarak “Pratik Tatbik” bölümünde arz edeceği örneklerin, müdellisler tarafından isimleri, künyeleri yahut lakapları değiştirilen râvilerin büyük hadis münekkidleri ve ricâl âlimlerince dahi teşhil edilebildiğini şüpheyi mahal bırakmayacak bir biçimde gösterdiğini söylemektedir. Hatta İbn Hacer'in bizzat kendisi için dahi bu vâkidir (s. 52).

Birinci bölümün ikinci konu başlığı “Tedlisu's-Şuyûh ile Cehâlet Arasındaki İlişkinin Farklı Sûrette Yansımaları” ismini taşımaktadır. Yazar, râvinin meçhul addedilmesiyle neticelenmeyen tedlis, ancak en üst düzeydeki mâhir ricâl âlimlerinin farkına varıp tanıyabildiği şekilde tedlis edilmesi, kimi râvilerin, sadece bazı âlimler nezdinden meçhûl'l-ayn hâle gelmesine sebebiyet verecek tarzda tedlis edilmesi olarak sıraladığı tedlis şekillerinin her birini birer alt başlıkta örneklendirmeler üzerinden izaha kavuşturur (s. 53-61). Çokça örneği bulunan bu üç sûrete ilâveten, müellife göre ‘tedlisu's-şuyûh yaptığı bilinen râvilerin tüm meçhul hocaları’ hakkında araştırma kapılarını sonuna kadar açacak bir biçimde var sayılması gereken dördüncü bir farazî tedlis sûreti daha vardır. Müellif, tedlisu's-şuyûh ile meşhur olup isim, künye ve lakaplar üreten (müdellis) râvilerin varlığının ve özellikle böyle râvilerin meçhul addedilen hocalarının çokça bulunmasının söz konusu tasavvurun üzerinde durulması gerektiğini gösterdiği kanaatindedir (s. 61-62).

Birinci bölümün dördüncü konu başlığı altında ise, “Tedlîsu’s-Şuyûh’un Diğer Bazı Hadis İlmi Çeşitlerine/Bahislerine Etkisi” incelenmiştir. Mustalah ilmi, özellikle “hadislerin sıhhati hakkında hüküm verme”, “zayıf râviler ile sikaların birbirine karıştırılması” gibi konularda başta olmak üzere birçok bahiste ‘tedlîsu’s-şuyûh’tan kayda değer düzeyde etkilenmektedir. Zira nisbesi yahut künyesi değiştirilen bir isim, değiştirilmiş hâliyle bir başka râviyle benzerlik arz edebilmekte, hakikatte zayıf, metrûk hatta yalancı olan bir râvi, isim benzeşmesi sebebiyle sika bir râvi zannedilebilmektedir. Bu ise zayıf yahut münker sayılması gereken bir hadisin sahih zannedilmesine neden olabilmektedir.

Birinci bölümün son başlığı ise “Tedlîsu’s-Şuyûh ile Vafedilen En Meşhur Râviler” şeklindedir. Müellif öncelikle, bu konuya dair bilgilerin iki ayrı biçimde bize ulaştığına değinir. İlki, hadis usulüne dair kaynak kitaplar bünyesinde, “tedlîsu’s-şuyûh” filini işleyen râvilerin incelenmesine tahsis edilmiş konu başlıkları ile bu konuya dair müstakil olarak telif edilmiş eserlerdir. İkincisi ise, hadis münekkidlerinin râvilerin terceme-i hâli sırasında tedlislerini beyan sadedindeki sözleridir. Bu hususta hem mustalah eserinde bu râvilere dair ayrı bir konu başlığı tahsis eden, hem de *Muvazẓıhu evhâmi’l-cem’ ve’t-tefriḥ* ismiyle ilk müstakil eseri telif eden Hatîb el-Bağdâdî’yi özellikle zikreder (s. 73-75). Son olarak ise, tedlîsu’s-şuyûh ile tanınan en meşhur hadis râvilerinden yedisini örnek olarak takdim eder. Ardından isimlerini zikrettiği beş ayrı müdellis râviyi kitabın uygulamalı kısmını teşkil eden ikinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğini ifade ederek kitabın ilk ana bölümünü sonlandırır (s. 80).

Kitabın uzun bir çalışmanın sonucunda oluşan “Tedlîsu’s-Şuyûh’un Râvinin Meçhul Addedilişyle İlişkinin Uygulama Boyutunda İncelenmesi” adını taşıyan ikinci bölümünün giriş kısmında müellif, tedlîsu’s-şuyûh ile meşhur olmuş râvilerin incelenmesi, bu müdellis râvilerin özellikle meçhul addedilen hocalarının incelenmesi, müdellislerin meçhul sayılan hocalarından naklettikleri rivayetler ile tanınmış hocalarından aktardıkları rivayetlerin karşılaştırmasını yapmak sûretiyle bu meçhul hocaların kim olduklarını keşfetmeye çalışmak gibi hususları ele aldığını belirtir. Bu kapsamda, tedlisi ile meşhur beş ayrı râvinin meçhul addedilmiş hocaları arasından, tedlîsu’s-şuyûh sebebiyle meçhul sayıldıkları anlaşılanlar ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

İkinci bölüm, üç ayrı üst başlıktan müteşekkildir. Bu başlıklar içerisinde bölümün ana gövdesini ve en uzun kısmını ise “Bakiyye b. el-Velîd’in Tedlîsu’s-Şuyûh İle İsimlerini Gizlemesi Sonucu Meçhul Sayılan Hocaları” konu başlığı oluşturmaktadır. Yazar, Bakiyye’nin hocaları arasında bir kısım âlimler tarafından meçhul olarak vafedilmiş, ancak kendisinin kesin delillerle ve hadis münekkidlerinin sözleriyle meçhul olmadıklarını ortaya çıkardığı birçok râvi örneğini rivayetleriyle mukâreneli bir biçimde, ayrıntılı ve titiz bir incelemeye

tâbi tutmuştur. İkinci bölümün bir sonraki üst başlığı ise “Mervân el-Fezâri’nin Tedlîsu’s-Şuyûh İle İsimlerini Gizlemesi Sonucu Meçhul Sayılan Hocaları” adını taşımaktadır. Birinci başlıktaki inceleme tarzıyla aynı minvalde kaleme alınan bu kısımda “Mervan el-Fezâri’nin Terceme-i Hâli” ve tedlîs durumu ve meçhul olmadıkları halde tedlîs sebebiyle teşhil edilen hocalarından bazı örnekler ele alınmıştır (s. 133-136). İkinci bölümün “Diğer Uygulamalar” isimli son üst başlığı altında ise tedlîsu’s-şuyûh ile tanınan üç farklı râvi incelenmiştir. Lakin müellif, bu râvilerin tedlîsleri sebebiyle teşhil edilmiş hocalarına dair örnekler az olduğundan, bunları tek bir başlık altında derlemeyi uygun görmüştür. Bu üç müdellis râvi ile tedlîsleri sebebiyle meçhul sayılmış olan hocalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hüseyim’in kendisini birçok farklı künye ile anarak tedlîs ettiği ve ittifakla zayıf bir râvi olan “Abdullah b. Meysera”nın “Ebû Abdilcelîl” künyesini Ebû Hatim er-Râzî teşhil etmiştir.
2. Hâlid b. Tahmân’ın Ebû Dâvud el-A’mâ künyesiyle meşhur Nüfey’ b. el-Hâris isimli metrûk bir râvi olan hocasını “Nâfi’ b. Ebî Nâfi” şeklinde tedlîs etmesi, Ali b. el-Medîni tarafından tanınmayarak teşhil edilmesine, hatta bazı hadis âlimlerince isim benzerliği olan başka bir râvi ile karıştırılarak sika zannedilmesine sebep olmuştur.
3. Ebû Hâlid ed-Dâlâtî’nin İbrâhîm es-Sâîğ isimli râviyi “Ebû Hind es-Siddîk” diyerek tedlîs etmesi sonucu bu râvi, Mizzî (ö. 742/1341), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer tarafından bu künyesiyle tanınmayarak meçhul addedilmiştir. Hâlbuki bu âlimler, İbrâhîm es-Sâîğ’in biyografisine kitaplarında yer vermişlerdir. Her ne kadar müellif değinmemiş olsa da, kanaatimizce bu râvinin isminin tedlîs edilmesinin sebebi rivayete dair bir kusuru gizlemek değil, hâkim siyasi otoritenin hışmına karşı duyulan korkudur. Zira hem güvenilir bir râvi ve hem de sâlih bir fakih olarak tanınan İbrâhîm es-Sâîğ, emr-i bi’l-ma’rufu sebebiyle Abbâsîlerin Horasan valisi Ebû Müslim el-Horasânî tarafından Merv’de şehit edilmiştir.

Tüm bu râvilerin hakikatte meçhul olmadıkları halde, tedlîsu’s-şuyûh sebebiyle birçok hadis hâfızı ve ricâl âlimi tarafından tanınmayarak meçhul sayıldıkları sonucuna ulaşılmıştır.

“Sonuç” bölümünde ise müellif, titiz ve uzun soluklu araştırmasında tedlîsu’s-şuyûhun, bazı râvilerin kim olduklarının tümüyle tanınmayıp meçhûlül-ayn addedilmesine etki ettiği ve bu sebeple müdellislerin meçhul sayılan hocalarının sayısının çok olduğu sonucuna ulaşmıştır. Zira müdellislerin, râvilerin kendileriyle tanınmadığı isimler, künyeler ve lakaplar üretme yöntemleri

çeşitlilik arz etmektedir. Bununla birlikte hadis âlimleri ve münekkîd imamlar, isimleri değiştirilen bu râvilerin kim olduklarına ulaşma uğrunda takdire şayan, muazzam çabalar sarfetmişlerdir. Müellif ayrıca, ıstılah/kavram çalışmalarında ideal yöntemin; mustalah kitaplarının içerdiği “teorik kaideler” ile kaideleştirme sürecinden önceki pratik saha uygulamasını cem ederek, ortak bir tasavvura ulaşmayı sağlayan mukâreneli çalışma metodu olduğunu vurgulamaktadır.

Yazar, son olarak hadis talebelerine, kendileri tedlîsu’ş-şuyûh ile vafedilen ve meçhul addedilen çok sayıda hocası bulunan müdellis râvilerin bu meçhul sanılan hocalarını “tedlîsu’ş-şuyûh ile meçhul sayılma arasındaki ilişki” ışığında tekrardan gözden geçirmelerini tavsiye etmektedir (s. 166). Son derece özgün sayılabilecek bu eserinde yazarın sağladığı en önemli ilmî açılım, kanaatimizce kitabını sonlandırdığı bu tavsiye cümlesinde saklıdır. Zira çalışmanın pratik tatbik boyutunun bir nevi semeresini teşkil eden bu tavsiyenin de işaret ettiği üzere, müdellis râvinin, hocasını bilinen yahut meşhur olan ismi dışında birçok farklı isimle anması neticesinde, ricâl ilminin zirve âlimleri dahi bu tür müdelles râvileri kimi zaman tanıyamayıp meçhul addedebilmektedirler. Bu nedenle, tedlîsu’ş-şuyûh ile tanınan râvilerin kendilerinden hadis rivayet ettikleri isimlerden techil edilenlerin meçhul olduklarına hükmetmeden önce, çok daha ayrıntılı ve rivayetler arasında mukâreneli titiz bir araştırmanın yürütülmesinin elzem olduğu vurgulanmalıdır.

Muhammet Abdurrahman Taşbilek

(Doktora Öğrencisi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)

Hüseyin Akgün

İstanbul: İfav, 2019, 335 sayfa

Hiz. Peygamber'in rahle-i tedrisatında yetişen sahâbe, Resûlullah henüz hayattayken çeşitli coğrafyalara dağılmaya başlamışlar ve sahip oldukları hadis kültürünü de beraberlerinde götürmüşlerdir. Bu ve diğer bazı sebepler nedeniyle hicrî II. yüzyılın ortalarına kadar birçok hadis sadece belirli bölgelerde bilinmekteydi. Dolayısıyla ilgili dönemlerde, fikhî bazı ihtilâfların ortaya çıktığı, hatta söz konusu ihtilâfları gidermek için idarecilerin bu hususta çözüm arayışlarına girdiği de olmuştur. Hüseyin Akgün'ün *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)* adlı eseri de bu mevzu ele almakta ve Medine'de Hiz. Peygamber'den sâdır olan hadislerin İslâm coğrafyasındaki önemli ilim merkezlerine ulaşması, ilk dönem hadislerin bölgesel niteliği ve bunun doğurduğu bazı neticeleri konu edinmektedir.

Yazar, *Hadis Rivâyet Coğrafyası* ile kastının, hadislerin zaman içerisinde değişik İslâm beldelerine intikali, bunlar arasındaki hadis alış-verişi ve bu bölgelerde oluşan hadis kültürünün olduğunu belirtmektedir. Araştırmadaki amacının, bu rivayet coğrafyasında bölgeler arası hadislerin naklinin tarihi süreç içerisinde nasıl gerçekleştiğini ortaya koymak, hadis tarihi ile ilgili bugüne kadar ulaşılan kanaatlerin geçerliliğini bu yöntemle test etmek ve ayrıca bu coğrafi verilerin bazı hadislerin sıhhatini ve aslını belirlemede bir araç olarak kullanılabilirliğini göstermek suretiyle hadislerin tetkiki için adına "hadislerin coğrafi tahlili" denilebilecek bir yöntemle katkıda bulunmak olduğunu zikretmektedir. Araştırmanın bir diğer amacını ise, hadis ilminde "hadislerin isnadları üzerinde yeteri kadar durulmuştur" şeklindeki iddianın da doğru olmadığı, isnad sistemi üzerinden yapılabilecek birçok şeyin hâlâ olduğunu göstermek istediğini ifade etmektedir.

Eser, çalışmanın konusu, amacı ve önemi, kaynakları ve araştırmanın metodundan bahsedilen kısa bir girişten sonra üç bölüm ve genel değerlendirme ve sonuç kısımlarından meydana gelmektedir. "Sahâbe ve Tâbiî'nin Hadis Kültürü ve Hadis Rivâyet Coğrafyasının Oluşumu" başlığını taşıyan birinci bölümde

yazar, bu bölümde, hadislerin Hz. Peygamber'den bize intikal edip etmemesinin, hangilerinin intikal edeceğinin seçilmesinin aslında sahâbenin kişisel gayretine ve seçimine bağlı olduğunu, nitekim onlardan günümüze gelen hadis sayılarının farklı farklı olmasının da bunun bir neticesi olduğunu belirtmektedir. Öte taraftan sahâbenin ortak duygu ve amacının, Resûlullah'ın örnekliğini gerek yaşayarak gerekse anlatarak sonraki nesillere aktarmak olduğunu da ifade etmektedir. "Sahâbenin Hadis Rivâyetine Verdikleri Önem" başlığında ise, bu konuda değişik örnekler sunarak konuyu detaylandıran yazar, "Sahâbenin Bilgi Kaynakları" bölümünde, sahâbenin en önemli bilgi kaynağının Hz. Peygamber olduğunu, özellikle yakın çevresinde bulunanların meselelerini ona sorduklarını, bu imkânı bulamayanların ise diğer sahâbeden öğrendiklerini çeşitli misallerle anlatmaktadır. Yazar, bu noktada önemli bir bilgiyi de zikretmekte, sahâhabenin diğer bir bilgi kaynağının tâbiîn olduğunu örneklerle sunduktan sonra, bu konuda İbn Hacer'den (ö. 852/1449) "bazen Resûlulah ile sahâbe arasında altı râvinin bulunduğu olur" sözünü nakletmektedir. Bu bölümde zikredilen bir başka önemli nokta ise, özellikle Hz. Peygamber'den doğrudan rivayet imkânı bulamayan genç sahâbilerin asıl bilgi kaynaklarının büyük sahâbiler olduğu ve bu büyük sahâbilerin isimlerinin, hadislerin isnadında bazen bizzat kendileri tarafından hafzedildiği gibi, sonraki bazı râviler tarafından da zikredilme ihtiyacı hissedilmediği ve buna bağlı olarak, hicrî ilk iki asırda bir rivayet formu olarak mürsel hadislerin yaygın olarak karşımıza çıktığının belirtilmesidir. Yazar, bu önemli bilgiyi serdettikten sonra, hadis rivayeti tartışmalarında sürekli gündeme getirilen "büyük sahâbilerden fazla hadis rivayet edilmemiştir" şeklindeki iddianın en azından bu noktadan bakıldığında pek tutarlı olmadığına değinmeyi ise ihmal etmiştir.

"Sahâbenin Rivâyet Ettikleri Hadis Sayısı" başlığında ise, kendisinden hadis rivayet edilen sahâbî sayısı tam olarak tespit edilememekle birlikte 1000-1500 civarında sahâbiden rivayette bulunulduğunu, fakat Bakî b. Mahled'in (ö. 276-889) *Müsned*'inde bunlardan yaklaşık 200 kadarından tekrarlarıyla birlikte on ve daha fazla hadis rivayet edildiği kaydedilmektedir. Bu nedenle sahâbe arasında hadis rivayetinde aktif bir faaliyet içinde olanlar ile değişik nedenlerle az hadis rivayet edenleri birbirinden ayırmak gerektiğini, özellikle ikinci grupta olanların daha çok ilgi alanlarıyla alâkalı bazı meseleleri veya sadece Hz. Peygamber ile yaşadıkları özel anılarını naklettiklerini, az rivayet etme hususunda Resûlullah'a yalan isnad etme, Kur'an'dan uzaklaşma korkusunun da etkili olduğunu zikretmektedir. Muksirûndan özellikle Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) rivayet ettiği hadis sayısını şüpheyle karşılayanlar olsa da söz konusu şüphenin makul gerekçelerinin ortaya konulmadığını, yapılan itirazların hiçbir ilmi dayanağının bulunmadığını, zira yüksek hadis sayılarının tekrarlarıyla birlikte bu miktara ulaştığını ifade etmektedir. Yazar, bu sayılar tekrarsız olarak ele alındığında Ebû

Hüreyre'den yaklaşık 1300 kadar hadisin nakledildiğini tespit etmektedir. Yazar, Ebû Hüreyre'den gelen rivayetlerin özellikle kaç tanesinin mevzû olduğuyla ilgili bir bilgi ise vermemektedir.

Bu bölümde ayrıca hadislerin her birinin sadece tek bir sahâbiden nakledilmesinin nedenlerine de değinmiş ve bu bağlamda genelde ileri sürülen nedenlerin yanı sıra sahâbînin bazen hadisin tek muhatabı olması, aynı konuda değişik sahâbîlerden gelen hadislerden birinin senedinin âli olması veya muttasıl bir senede sahip olması, yazılmış olması gibi nedenlerle belli bir sahâbîden gelen rivayetin zamanla meşhur olması ve diğer rivayetleri unutturması gibi hususların etkili olabileceğini söylemiştir.

“Tâbiînin Hadis Kültürü, Hadis Rivâyetine Verdikleri Önem, Bilgi Kaynakları ve Rivâyet Ettikleri Hadis Sayısı” başlıklarında da isnad sistemi henüz tam oturmadığı için tâbiînden birçok âlimin hadislerinin mürsel olarak rivayet edildiği örneklerle birlikte ifade edilmiştir. Tâbiînden medâr (müşterek râvi) niteliğinde olup çok hadis rivayet edenler olduğu gibi, bu husustan kaçınanlarında bulunduğu da belirtilmiştir. Tâbiîn döneminde rihleler başlamakla birlikte, bunun başlarda sınırlı olduğu, ayrıca her şehrin daha çok kendi beldelerindeki hadislerle yetindiği ve hadislerin tarik sayısının henüz artmaması gibi nedenlerle bu dönemde râvilerin bildikleri hadis sayısının sınırlı olduğu zikredilmiştir. Bu husus misallerle ortaya konulmaya çalışılmış, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tezkiratü'l-huffaz*'ından hadis hafızlarıyla ilgili verilen rakamlar aktarılmıştır. Örnek olarak, İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö.124/742) 2200, Amr b. Mürre'nin (ö.116/734) 200, Sâbit b. Eslem'in (ö.120/738) yaklaşık 250, Eyyüb es-Saytiyânî'nin (ö.131/749) 800, Yahyâ b. Sâid el-Ensârî'nin (ö.143/760) yaklaşık 300, A'meş'in (ö.148/765) 1300 hadis bildiği kaydedilmiştir. Daha sonra bu rakamların arttığı, bunun en önemli nedenlerinin ise, rihleler, tedvin faaliyetine bağlı olarak râvilerin beldeleri dışındaki bilmedikleri hadisleri elde etmeleri ve aynı hadisin çok sayıda tarikine ulaşılması olduğu zikredilmiştir. Yine Zehebî'nin mezkûr eserine istinaden, Abdürrezzâk'ın (ö.211/826-27), Ma'mer b. Râşid'den (ö.153/770) 13000 hadis öğrendiği, Şu'be b. Haccâc'ın (ö.160/777) 10000, Süfyân es-Sevrî'nin (ö.161/778) ise 30000 hadis bildikleri nakledilmiştir. Bu noktada önemli bir hususa da temas eden yazar şu bilgiyi de aktarmaktadır: “Âlimler, özellikle tedvin dönemi ve sonrası bir muhaddisin bildiği hadis sayısını verdikleri zaman, genellikle rivayetin isnadlarını kastetmiş olmaktadırlar, yoksa hadislerin hakiki sayısını değil.”

Hadis rivayet coğrafyasının oluşumu hususunda, Medine merkezli olan İslâm hadis kültürünün sahâbenin fetih hareketleri neticesinde buradan farklı coğrafyalara dağılmasıyla birlikte yeni merkezlerin teşekkül ettiğini, bu coğrafyalara yerleşen sahâbîlerin sahip oldukları hadis birikimlerinin de

kendileriyle birlikte Medine dışına çıktığını, buna bağlı olarak diğer beldelerde bilinen hadislerin çoğunun Medine’de bilinmemesi sonucunu da doğurduğu ifade edilmektedir. Yazarın oryantalist literatürü de takip ettiği, ele alınan konularda Batılı araştırmacılara atıf yaparak, onların görüşlerini evvela serdedip sonra da kendi araştırması neticesinde vardığı sonuçlarla karşılaştırarak tenkit etmesinden anlaşılmaktadır. Akgün, bölgelerarası hadis kültürünün farklılığı noktasında G. H. A. Juynboll’un (ö. 2010) tespitlerini aktardıktan sonra, onun bu noktadaki görüşlerine büyük oranda katılmakla birlikte, Juynboll’un “...hicrî 1/7. yüzyıl boyunca yeni şeyhlerden hadis öğrenmek için diğer merkezlere nadiren seyahat ediyorlardı...” şeklindeki tespitinin tartışılır nitelikte olduğunu, çünkü kendi araştırmaları esnasında ulaştığı verilerin, merkezler arasındaki seyahatlerin özellikle Kûfe-Basra-Medine-Mekke gibi ilim merkezlerinde hicrî I. yüzyılın ilk yarısında itibaren yoğun olarak başladığını gösterdiğini belirtmektedir. Yazara göre Juynboll’u yanıltan husus, bu şehirlerdeki râvilerin değişik sebeplerle diğerlerine karşı bir önyargılarının bulunduğunu dikkate almamış olmasıdır. Bu sebeple nadir olan seyahatler değil de birbirlerinden hadis nakletmeleridir.

“Bölgelerin Hadis Kültürü” başlığını taşıyan ikinci bölümde, Medine, Kûfe, Basra, Şam, Mısır ve Diğer Bölgelerin (Horasan, Yemen, İfrikkiye, Mağrib, Endülüs, Yemâme, Tâif, Cezîre) hadis ilmindeki yeri, hadislerin bu bölgelere intikali, bölgelerin diğer ilim merkezlerinden hadis tahammülü, bölgelerin rivayetlerinin diğer şehirlerin rivayetleriyle mütâbaatı bakımından karşılaştırılması konuları işlenmiş ve böylece İslâm coğrafyasının değişik bölge ve şehirlerinde yaşayan sahâbe ve tâbiînin hadis rivayet coğrafyasındaki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, her bölgenin kendine mahsus hususiyetlerinin bulunduğunu örnekler verilerek sunulmaya çalışılmıştır. Her bir bölgeyle alakalı o bölgede yaşamış sahâbilerin rivayetlerinin şehirlere göre dağılımını, rivayet ettikleri hadis sayısının çokluğuna göre ele alan yazar, Medine bölgesiyle alâkalı ilk olarak Ebû Hüreyre’den başlamak üzere toplamda on beş sahâbinin rivayetlerinden bahsetmektedir. Bu bölümde, Ebû Huüeyre’nin diğer bazı sahâbiler gibi rivayet ettiği hadislerin birçoğunu Hz. Peygamber’den değil de, sahâbenin büyükleri aracılığıyla naklettiğini, bunun neticesinde gerek kendisi gerekse râvilerinin bu isimleri hafzetmesi nedeniyle aslında büyük sahâbilerin naklettiği hadislerin de onun rivayet hanesine yazıldığını düşündüğünü belirtmesi önemli bir husustur.

Medine’de yaşamış sahâbilerin rivayetlerinin sayılarını Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Bakî b. Mahled’in müsnedlerinde tekrarlarıyla birlikte, *Kütüb-i Sitte*’de ise tekrarlar hariç olarak tablo halinde sunduktan sonra, Bakî b. Mahled’in verdiği hadis sayıları tekrarlarla birlikte, merfû ve mevkuf hadisleri de kapsadığını, diğer kaynaklarda bulunan bazı hadisler veya sahâbî isimleri Bakî’de bulunmadığını belirtmektedir. Bu noktadan hareketle bu sayılar ve listeler dikkate

alınarak herhangi bir sahâbîden kaç hadis nakledildiğinin tespit edilemeyeceğini zikretmektedir. Medinelî tâbiînin rivayetlerini de aktardıktan sonra bütün bunların neticesinde hadis kaynağı olma bakımından diğer şehirlerin Medine üzerinde neredeyse hiçbir etkisinin bulunmadığı, Medinelîlerinin Medine dışından hemen hemen hiç hadis almadıklarını, kendilerinden hadis alan öğrenci sayılarının da zamanla arttığını ve bu yüzden Medine hadis alan değil, daha çok hadis veren bir şehir niteliğinde olduğunu serdetmektedir. Medinelîlerin rivayetlerinin diğer şehirlerin rivayetleriyle mütâbaat bakımından karşılaştırılmasını da yapan yazar, bu mukayese için bazı sahâbîlerin rivayetlerini baz almaktadır. Aynı usulü takip ederek şehirlerin rivayetlerinin birbirleriyle mukayesesi neticesinde, birçok rivayetin mütâbiîlerinin diğer şehirlerde bulunduğunu, mütâbiîsi bulunmayan yani teferrüd eden rivayetlerin değişik sebeplerini tespit etmektedir.

Ricâl edebiyatıyla ilgili önemli bir hususu da tespit eden yazar, tarih ve tabakat eserlerindeki bilgiler ile rivayetlerden elde edilen verilerin uyumlu olup olmadığı meselesini karşılaştırmaktadır. Bu noktadan hareketle, tabakât, tarih ve ricâl eserlerindeki verilen teorik bilgilerle, hadislerin isnadından elde edilen veriler arasında büyük bir uyumun olduğunu, özellikle hoca-talebe ilişkilerini tespititte *Kütüb-i Sitte*'nin diğer kitaplara göre daha sahih isnadlara sahip olmalarına bağlı olarak daha sağlıklı sonuçlar verdiğini belirtmektedir. Bu noktada oryantalistler tarafından ifade edilen, müteahhirûn dönemi ricâl kitaplarındaki hoca-talebe ilişkisi ile ilgili bilgilerin, hadislerin isnadından hareketle inşa edildiği iddiasıyla ilgili olarak, böyle bir iddia söylenilebilir olmakla beraber, bunu mütekaddimûn eserleri için iddia etmenin mümkün olmadığını, zira bunların hadis kitaplarının yazıldığı dönemler ile neredeyse aynı döneme ait eserler olduğunu zikretmesi önemli bir tespittir.

İkinci bölümde sunulan verilerin genel bir değerlendirmesini yapan Yazar, araştırmasının neticesinde *Kütüb-i Sitte*'de tekrarsız olarak en az üç rivayeti bulunan 212 sahâbî tespit ettiğini, bunların bölgelere göre dağılımının, Medine 96, Kûfe 36, Şam 31, Basra 23, Mekke 12, Mısır 7 ve diğer bölgelerde ise 7 olduğunu belirtmektedir. Bölgelerin tâbiîn bazlı rivayet ağırlığı, Medine 2699, Kûfe 1796, Basra 1282, Mekke 688, Şam 490, Ortak 435, Mısır 217 ve diğer bölgelerde ise 106 olduğu, bölgelerin rivayet ağırlığı oranlarının ise, Medine %35, Kûfe %23, Basra %17, Mekke %9, Şam %9, Mısır %3, diğer %1 ve ortak %6 şeklinde verilmektedir. Bu verilerden hareketle ortak rivayetler hariç tutulduğunda, Kûfe ve Basralıların rivayet ettiği toplam hadis sayısının (3078), Hicâzlıların rivayet ettikleri hadis sayısına (3387) yakın olduğu, bunun nedeninin ise, Hicâzlılardan farklı olarak, Kûfe ve Basralıların sadece kendi bölgelerinden rivayet etmemelerinin etkili olduğunu tespit etmektedir.

“Hadis Rivâyetinde Bölgesellik ve Bölgecilik” başlığını taşıyan üçüncü

bölüm ise Yazar, bölgesellikten kastının, bir hadisin sadece bir belde bilinmesi ve teferrüd etmesi olduğunu, böylesi hadislerle “bölgesel hadis”, bu olguya da “bölgesellik” adını verdiğini belirtmektedir. Klasik ulemânın bu durumu anlatmak için, “hadîsun Hımsî”, “hadîsun Basrî”, “teferrede bihâ ehlü Mısır”, “ve hâzâ mimâ teferrede bihî ehli'l-Medine” gibi ifadeler kullandığını ayrıca zikretmektedir. Geçmiş ulemâdan bu durumu önemseyen ve bölgesel teferrüdle ilgili kitap yazan bazı âlimlerin olduğu ve fakat eserlerinin günümüze kadar ulaşmış ulaşmadığının bilinmediğini ancak, Râmeürmüzî (ö. 360/971) ve Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) gibi âlimlerin hadislerdeki bu yerelliğe eserlerinden bazı örnekler vererek zikretmektedir. Bölgesellik hususunda Medine'nin diğer şehirlerden farklı bir durum arz ettiğini, burada hadisler yerel olma niteliğini çok uzun bir süre koruduğunu, buna karşılık Basra, Mısır ve Şam gibi şehirlerin özellikle Medine'den hadis nakline önem verdiklerini serdetmektedir. Bunlardan farklı olarak, önemli bir hususu da temas eden Akgün, ehl-i re'y ekolünün kurucuları olan İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) talebelerinin dışarıdan alınan hadislerde ölçülerinin şehir değil, hangi bölgeden olursa olsun sahâbenin fakih olmasına itibar ettiklerini ancak, Kûfe'de tâbiünün ikinci tabakasında yer alan Şa'bi gibi ehli-i hadîse yakın âlimlerle birlikte bu ayırımının ortadan kalktığının söylenebileceğini ifade etmektedir.

Hicri ilk 150 yılda hadis kültürünün bölgeselliğinin oluşmasını destekleyen ve devam etmesini sağlayan etkenlerin, sahâbenin değişik coğrafyalara dağılması, ulaşım, iletişim ve eğitim sınırlılığı, yerelin tercih edilmesi ve râvinin kendi beldesinden rivayetinin daha güvenilir bulunması (ittifâku'l-buldân), sistematik bir rivayetin olmaması, râvinin garîb rivayetleri tercih etmesi, belli bölgelerin belli bazı konularda öne çıkması, uydurmanın bölgeselliği, bölgecilik ve hadisleri yazdıranların medâr olması şeklinde serdedilmiştir. Yazar, araştırması esnasında yazdıran râvilerden rivayet edilen hadislerin, kitap ve sahifelere dayalı rivayet yaygınlaştığından, sözlü olan diğer rivayetlerin unutulmasına yol açtığını, yazılı eserlere sahip âlimlerin rivayetlerinin giderek baskın olduğunu ve onları rivayetlerin medârı haline getirdiğini gördüğünü belirtmektedir. Bölgeselliğin son aşamasında gelinen noktanın ise, her bölgede hadislerin kendisinde odaklandığı medâr olarak bilinen otoriterlerin zuhur etmesiyle neticelendiğini ayrıca ifade etmektedir.

Yazar “Bölgecilik” başında ise, bundan kastının belli bir bölgedeki/şehirdeki râvilerin değişik nedenlerle diğer şehirlerin rivayetlerini kabul etmemeleri olduğunu belirttikten sonra, söz konusu durumu ortaya çıkaran nedenler üzerinde durmuş ve bunların bölgelerarası rekabet ve asabiyet, mezhepçilik, önyargı ve siyasî tutum olduğunu zikretmiştir. Akgün, özellikle Iraklılarla ilgili zemmedici rivayetleri aktararak, bu rivayetlerinin çoğunun yakından bakıldığında kendileri aleyhine rakiplerince uydurulmuş sözler olduğunu görüleceğini ifade

etmektedir. Bununla birlikte Iraklıların rivayetleri hakkında kendisinin de kabul ettiği görüntüsü verdiği birçok rivayet hakkında herhangi bir tetkik yapmaması bir eksiklik olarak ortaya çıkmaktadır.

“Bölgesellik ve Bölgecilikten Merkeziliğe Geçiş” başlığı altında bölgeselliğin ortadan kalkmasının nedenleri üzerinde durulmuş ve bunun en önemli sebebinin rihlelerin çoğalması ve sonrasında hadislerin tedvin edilmesi olduğu, ilk zamanlarda görülen bölgeciliğin ise, zaman içerisinde ön yargıların ve taassubun azalmasıyla ortadan kalkmaya başladığı belirtilmiştir. İsnad sisteminin yerleşmesiyle birlikte diğer bölgelerden gelen hadislerle olan güvenin arttığı, bu durumu sağlayan hususun, mezkûr sistemle birlikte önceleri büyük oranda bölge esaslı olarak değerlendirilen hadislerin, isnaddaki râvilerin güvenilirliği esasına dayalı olarak değerlendirilmeye başlanması olduğu gösterilmiştir. Yazar, eserin sonunda, bölgelerdeki hadis kültürünü ve bölgelerarası hadis rivayet ilişkilerini incelediği araştırmasıyla ilgili olarak genel bir değerlendirme yapmakta netice olarak hicrî II. yüzyılın ikinci yarısına kadar hadislerin büyük oranda bölgesel/yerel karakterli olduğunu ifade etmektedir. Akgün ayrıca araştırmasında bazı oryantalistlerin iddialarıyla ilgili birtakım sonuçlara da ulaştığını belirtmektedir. Meselâ, sika olarak bilinen râvilerin rivayetlerinin daha tâbiîn döneminden itibaren diğer şehirlerde mütâbiilerinin bulunması, Schacht ve Michael Cook gibi oryantalistler tarafından savunulan, hadislerle sonradan ilâve tarikler uydurulduğu anlamına gelen yayılma teorisi (*the spread of isnads*) genellemesinin de geçersiz olduğunu ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Yazar, araştırmasının sonunda ekler kısmında, şehirlere göre *Kütüb-i Sitte*'de en az üç rivayeti bulunan sahâbe listesini, sahâbe ve tâbiînin alfabetik olarak isimleri ve rivayetlerinin yoğun olarak bulunduğu şehirleri ve son olarak rivayetlerin mütâbiileri bakımından tahlillerini sunmaktadır.

Bu çalışmaya ilk defa, 1999 yılında Prof. Dr. Abdullah Aydın'ın danışmanlığında tamamlamış olduğu “Sahâbe Coğrafyası” adlı yüksek lisans tezinin sonuç kısmında işaret ettiğini, ancak konuyu 2013 yılında “Sahâbe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları” adlı tebliği ile tekrar ele aldığını ve yirmi yıl sonra bir kitap haline getirdiğini ifade eden Akgün'ün çalışmasının, alanda önemli bir boşluğu doldurduğunu, hadis tarihinin ve rivayet coğrafyasının anlaşılmasına büyük ölçüde katkı sağlayacağını ve İslâmî ilimler sahasında çalışma yapanlar için önemli bir kaynak olacağını belirtmek isteriz.

Sinan Pala

(Doktora Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü)

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

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

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

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

Makale Gönderimi:

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

Hakemlik Süreci:

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

Şartlar ve Yayın Süreci:

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

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine 15 adet, diğer bölümlerin yazarlarına 10 adet ayrı basım gönderilir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Kaynak Gösterme Kuralları:

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

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

Kitap:

Dipnotta:

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

Âşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 10.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1999), 1: 10.

Tayâlisî, *Müsned*, 1: 10.

G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 10.

Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 10.

Kaynakçada:

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

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4 cilt, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1419-1420/1999.

Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Çok Yazarlı Kitap:

Dipnotta:

Scott Lash ve John Urry, *Economies of Signs & Space* (London: Sage Publications, 1994), 241-51.

Lash ve Urry, *Economies of Signs & Space*, 241.

Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.

Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

Kaynakçada:

Lash, Scott ve John Urry, *Economies of Signs & Space*, London: Sage Publications, 1994.

Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Kitap Bölümü:

Dipnotta:

Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadith*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2010), 385-465.

Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", 465.

Kaynakçada:

Anthony, Sean W., "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadith*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010.

Makale:

Dipnotta:

Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-80.

Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri", 90.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87.

Koren ve Nevo, "Methodological Approaches", 87.

Kaynakçada:

Karacabey, Salih, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-104.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

Dipnotta:

İsmail Lütü Çakan, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537.

Çakan, “Câbir b. Zeyd”, 538.

Kaynakçada:

Çakan, İsmail Lütü, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537-8.

Tez:

Dipnotta:

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 67.

Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 67.

Kaynakçada:

Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

Online Kaynak:

Kasım Şulul, “Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I”, <http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i> (eriş. tar. 26 Mart 2015).

Yazarın bilinmemesi halinde:

“Sonpeygamber.info’dan Yeni Bir Bölüm: Hadislerden Hayata”, <http://www.sonpeygamber.info/hadisten-hayata-basligi> (eriş. tar. 17 Eylül 2017).

Kur’an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A’raf 7/157

Tekvin 16/15

Kısaltmalar:

a.mlf.	aynı müellif
a.y.	aynı yer
Bk/bk.	bakınız
çev.	çeviren/tercüme eden
der.	derleyen

dn.	dipnot
ed.	editör
haz.	yayına hazırlayan
nşr.	neşreden (tahkik eden)
Krş/krş.	karşılaştırınız
ö.	ölüm/vefat tarihi
sy.	sayı
(s.a.v.)	Sallallahu aleyhi ve's-sellem
t.y.	tarih yok
v.dğr.	ve diğerleri
vr.	varak
y.y.	yayınevi yok/yayın yeri yok

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadıth and Sira Studies

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

MAKALELER | ARTICLES

Risâlet Öncesi ve Sonrası Hz. Muhammed'in Hayatında
Himaye Kavramının Sorun Çözücü İzdüşümleri
Halit Çil

Mehdîlik Hadislerinin Hadis Rivâyet Coğrafyası
Açısından İncelenmesi
Hüseyin Akgün

Bir Âlimin Kendi Dilinden Eğitim Hayatı:
Şemsüddîn İbn Tolun ed-Dımaşkî (880-953/1473-1546)
Abdurrahman Kurt & Rabia Kurt

İmam Efendi'nin *Sohbetnâme* Adlı Eserinde
Hadis ve Sünnetle İlgili Ele Alınan Bazı Konular İle Hadis
Kullanım ve Yorum Örnekleri
Mustafa Taş

DEĞERLENDİRME YAZILARI | REVIEW ESSAYS

The *Jāmi'* of Ma'mar b. Rāshid: One of the Earliest Hadıth
Anthologies -A Source Critical Study-
Mohammad Saeed Mitwally Alrahawan

VEFEYÂT | OBITUARIES

Harald Motzki (1948-2019)
Kees Versteegh

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Tedlîsu's-şuyûh ve 'alâkatuhû bi'l-cehâle:
Dirâse istilâhiyye mukârene - Abdusselâm Ebû Semha
Muhammet Abdurrahman Taşbilek

Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl) - Hüseyin Akgün
Sinan Pala

