

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Sean W. Anthony. *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam*. Oakland, California: University of California Press, 2020.

Muhammed Enes Topgöl

Marmara Üniversitesi
enes.topgul@marmara.edu.tr
0000-0003-3077-2610

Ohio State Üniversitesi Yakın Doğu Dil ve Kültürleri bölümünden Sean Anthony'nin son kitabı Batılı literatürde Hz. Peygamber algısının ulaştığı noktayı ve İslam dışı kaynakları klasik İslam tarihi kitaplardaki merkez anlatıya bazen bir alternatif bazen de onları tamamlayıcı veriler olarak gören yaklaşımları takip imkânı sunar. Önceki literatürü ve çalışma alanlarını dikkatlice inceleyen yazarın iki hedefi bulunmaktadır: 1- siyer-megâzî kaynaklarını 6. ve 8. yüzyıllara ait İslam dışı kaynakları ile karşılaştırmalı olarak okumak, 2- siyer-megâzî literatürün doğuşunda etkili olan tarihî koşullar ile entelektüel akımları aydınlatmak (s. 1). Ancak açıkça zikredilmese de bir bütün olarak kitap siyer-megâzî literatürünü ve genel olarak İslam'ı, Geç Antik Çağ'ın bir ürünü olarak konumlandırmayı hedeflediğini de gösterir.¹

Hz. Peygamber'in hayatı için kullanılabilir ve birbirini tamamlayan kaynaklar bağlamında yazar 1- Kur'an, 2- epigrafik, belgeye dayalı ve arkeolojik veriler, 3- çağdaş ve yakın dönem gayrimüslim kaynaklar ve 4- siyer-megâzî ve hadis eserlerinden bahseder (s. 2). Son grup eserlerin ise "tarihî Muhammed'den ziyade Muhammed'in hatırasının erken kültürel oluşumu bağlamında yorumlanacağı" görüşünü benimsiyor gibidir (s. 2-3). Öncülü P. Crone tarihsel Muhammed'i yazmanın zorluğundan bahsetse de kendi eserinin, büyük ölçüde bu karamsarlığa karşı koymak ve birinin

¹ Yazarın akademik özgeçmişinde eserin -muhtemelen yayın öncesi bir aşamada- "Muhammad of Arabia: Reading the Late Antique and Early Islamic Sources" şeklinde kaydedilmiş olması da bu hususu teyit eder (https://nelc.osu.edu/sites/default/files/cvSWAnthony_1.pdf [erişim: 06.01.2022]).

gerçekten bu külliyyatla çalışabileceğini göstermek için yazıldığını söyler (s. 4, 21). Gerçekten de eser revizyonist olarak bilinen oryantalistlerin görüşlerini zora sokacak pek unsur içerir. Siyer-megâzî literatürüne *isnad-cum-matn* metodunun uygulanmasının imkânından bahseder yazar, isnâdların uydurulabileceğini ve sıklıkla uydurulduğunu herhangi bir delil göstermeden belirtip zahmetli olan mezkûr metodun kısıtlılıklarını A. Görke'den özetler (s. 5-7).

Genel olarak 1970'lerden sonra yükselen "İslam kaynaklarına karşı külli bir şüphencilikle yaklaşma tavrı" nı sürdüren Anthony Kur'an ile siyer-megâzî literatürünün karşıtlık arz ettiği yerlere kısaca değinip bu literatürü sorunlu bir tarihsel kaynak hâline getiren teolojik anlatının, Kur'an geçerli olmadığını belirtir (s. 11). "Neden siyer-megâzî geleneğini bir kenara bırakıp tarihî Muhammed hakkında ana kaynak olarak yalnızca Kur'an'a güvenmiyoruz?" sorusunu sorup Kur'an'daki bazı tarihî bilgilere yer verir (s. 12-3). Her hâlükârda yazar siyer-megâzî literatürünü Kur'an'ın ışığında okunacak ikincil bir kaynak olarak değerlendirir.

Birinci Bölüm'ün ilk başlığında yazar, Hz. Muhammed'in varlığını gösteren zengin deliller bağlamında 7. asırdan gelen malzemeye dikkat çekip hicri takvim, papirüsler, yazıtlar ve paralar üzerinden bu yargısını destekler (s. 25-34), sonrasında aynı dönemden üç gayrimüslimin şahitliğini kaydeder (s. 36 vd.). İslam dışı kaynakların tahliline 670'lere tarihlediği (s. 56) *Doctrina Iacobi* ile başlar (s. 43 vd.) ve belgedeki 1- onun Serazenler arasında başlayan peygamberliği, 2- savaş ve fetihlerin misyonunun ayrılmaz bir parçası olduğu, 3- kutsanmış birinin ve İsa'nın nüzülü gibi unsurları Kur'an'ın onayladığını söyleyip dördüncü unsur olan "cennetin anahtarlarına sahip olma" meselesini Geç Antik Çağ dinî düşüncesi bağlamında tartışır (s. 44 vd.). Yazara göre insanoglunun cennete ancak kapılardan girebileceği ve cennetteki bekçi olgusu pek çok din ve kültürde görülen hayli eski bir temadır. *Doctrina Iacobi*'deki anahtarlara sahip figürün Serazen peygamberi imlemesini düşük bir ihtimal olarak gören yazar (s. 47) burada zikrettiği ayetleri bir netliğe kavuşturamaz. Ayrıca cennetin anahtarları ile semavi hükümranlığın anahtarlarının farklı olduğunu Süryani literatürden temellendirmeye çalışır (s. 47-8). Yazar *Doctrina Iacobi*'deki öğeler içerisinden niçin bu temayı seçtiğini ise makul bir gerekçeye dayandırmamıştır.

Bölümün ikinci başlığında modern tarihçilerin, Hz. Muhammed'in tüccar olduğuna dair iddiaları incelenir. Onun tüccarlığını, hayatı hakkında yalnızca mevcut en erken malzemelere dayanarak ve Arapça kaynaklara başvurulmadan tespit edilebilecek birkaç iddia arasında sayan yazar bu bağlamda tarihçi Pseudo-Sebeos'un yazdığı belge ve Edessalı Jacob'a ait metinden anlatı yapar (s. 60 vd.). Yazara göre bunlar henüz yazılmamış

hadis ve siyer literatürüne dayanamayacak kadar erken tarihli olan ve Hz. Muhammed'i bir tacir olarak gösteren en erken tarihî verilerdir (s. 63). İslam dışı metinler Hz. Muhammed'in hadis ve siyer literatüründeki mesleğini onaylarken erken kaynaklarda onun tüccarlığından ziyade çobanlığından bahsedildiğini söyleyen Anthony'ye (s. 65) göre hadis literatüründeki kayıtlar, onun bir zamanlar çoban olduğunu ileri sürerken tüccarlığından bahsetmez (s. 67). Devamında yazar "Hatta hadis rivayetleri Muhammed'in tüccar olduğunu kategorik olarak inkâr edecek kadar ileri gitmiştir" deyip delil olarak Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Asâkir'den (ö. 571/1176) alıntılar yapar (s. 67). Ancak ilgili haberler yazarın iddiasını desteklemediği gibi Hz. Peygamber'in ticari hayatı ve ortaklıklarına dair rivayetler de hadis kaynaklarında zikredilmektedir.²

Arapça kaynaklarda bir tüccar olarak Hz. Muhammed'in tasvirine yoğunlaşan yazar, İbn İshak'ın (ö. 151/768) Zührî'den (ö. 124/742) aktardığı Bahira olayını, Samuel'in Davud'un sonraki kral olacağına dair Kutsal Kitap anekdotuyla irtibatlandırır (s. 70-1). Yazara göre Zührî'ye nispet edilen haber İbn İshak'ın uydurmasıdır (s. 71). Dipnotta ise benzer bir naklin Urve'den (ö. 94/713) geldiği, ancak onun kaynağının da bizzat Hişâm (ö. 146/763) olduğu kaydedilir (dp. 47). Haberi aktaran râvileri herhangi bir delil zikretmeksizin uydurmacı sayan yazar, İbn İshak'ın Bahira olayındaki kaynağının da Abdullah b. Ebî Bekir el-Ensârî (ö. 135/752-3 [?]) olabileceğini söylese (s. 71-2) de bunu delillendirmez. Mekkeli tüccarların faaliyetleri bağlamında Ebû Süfyân'ın (ö. 31/651-2) Mekke'ye dönerken Herakleios'la (hs. 610-641) Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkında tartışmış olduğuna inanmaz (s. 79). Özetle Hz. Muhammed'in hayatına dair net bir gerçek olarak onun tüccarlığından bahsetmek isteyen modern tarihçiler, bu gerçeğin, onu bir çoban olarak sunan siyer-megâzî literatürüne değil, 7. asır gayrimüslim kaynaklarına dayandığını bilmelidirler (s. 82). Ancak yazarın bu genellemeleri hadis külliyatındaki tasvirlerle örtüşmemektedir.

Siyer-megâzî literatürünün başlangıcına ayrılan İkinci Bölüm'de (s. 83 vd.) ilk olarak Ebân b. Osman'ın (ö. 105/723) faaliyetleri ile Emevîler'in konu etrafındaki tavırlarına değinilir. Yazara göre Ebân'ın megâzî derlemesini imha eden Emevîler bu eserdeki anlatıların kendi halifelik iddialarını baltalayabileceğinden endişeliydi (s. 94). Sonrasında yazar, Urve b. ez-Zübeyr'in (ö. 94/713) Abdülmelik ve oğlu ile mektuplaşmalarının Hz. Muhammed'in biyografisinin tesadüfi bir kaynağı hâlini aldığını ve mektupların Urve'nin günümüze ulaşan tek megâzî rivayetleri olmasa da belge benzeri yegâne haberler olduğunu söyler (s. 97). Yazara göre Urve, *Kitâbü'l-*

² Örnek olmak üzere bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXIV, 261; Ebû Davud, Edeb 17.

Megâzî'yi derlemiş gibi görünmese de ona nispet edilen megâzî rivayetlerinin ciddi bir kısmı, Mısır'da yetişip o rivayetleri *Kitâbü'l-Megâzî* de derleyen Ebü'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman'ın (ö. 130/745'ler) nakliyle korunmuştur (s. 98). Sonrasında mektuplar hakkında "Bu metinleri derleyip tercüme etme sürecinin, bu külliyyatın gerçekliği hakkındaki şüphelerimin çoğunu azalttığını itiraf etmeliyim. Mektupların taşıdığı özellikler onların ya da büyük kısmının otantikliğini gösteriyor" diyen yazar (s. 103) mektupların muhtevası, isnâdları ve râvileri hakkında değerlendirmeler yapar. Ancak burada hadis tarihi ve râvilere dair yapılan bazı yorumlar (örneğin bk. s. 105, 106, 107) özellikle kaynak kullanımı ve münekkitlerin tenkit üslubunu tasvir açısından oldukça cılızdır. Yazar, Urve'nin mektuplarını tercüme edip her bir mektubu kısaca yorumlar (s. 109-28).

Mektupların ardından Anthony hadis yazımına ilişkin tutumların ne zaman ve hangi tarihsel koşullar altında değiştiğini sorup 8. asrın ilk yarısında kanaatlerin değiştiğini belirtir (s. 129). Tedvin dönemine tekabül eden bu tarihleme isabetli olup ister istemez gündeme Ömer b. Abdülazîz'in (hs. 99-101/717-720) tedvindeki rolünü getirir. Yazar onun rolüne dair anlatıların tarihselliği hakkında şüphe edildiğini ve çok ayrıntılı olan haberlerin daha fazla araştırılması gerektiğini belirtir (s. 131). Konuya tedvin döneminin önemli ismi Zührî'nin kendi ilmî serüvenini anlattığı uzun İbn Sa'd (ö. 230/844) rivayetini ufak tasarruflar dışında tamamen çevirerek devam eden yazar (s. 132-5), Zührî'nin siyasi tavrı etrafındaki eleştirileri kaydeder (s. 136-7). Farklı talebelerinin ondan megâzî rivayetleri naklettiğini belirtir (s. 141-4) Zührî ve çağdaşları için bir hadisi kaydetme eyleminin hafızaya yardım işlevi gördüğünü, ancak nihai ezberleme hedefinin yerini tutmadığını söyler (s. 145). Zührî rivayetlerinin resmî kayıtlarının akabeti belirsizse (s. 149-150) de öğrenciler tarafından yazılan özel nüshalar günümüze ulaşmıştır (s. 150).

Bölümün diğer alt başlığında Abbâsîler döneminin Zührî'si İbn İshak hakkındaki yargılara (s. 152-4) yer veren yazara göre Abbâsî himayesi, İbn İshak'ı tarihî karanlıktan kurtarmış olabilir (s. 156). Onun Abbâsîler'le irtibatının kronolojisini belirlemeye çalışan yazar *el-Megâzî*'sinin, Emevî aleyhtarı Abbâsî duruştan etkilendiği kanaatindedir (s. 156-7, 158). İbn İshak hayatı boyunca eserini sürekli olarak düzenlediği, genişlettiği ve revize ettiği için her bir öğrencinin aktarımı, bizzat ondan öğrenilmiş olsa da *el-Megâzî*'nin farklı bir versiyonunu (bu rivayetler için bk. s. 160-5) temsil eder ki metni hocası İbn İshak'tan üç kez dinleyen İbrahim b. Sa'd (ö. 183/799) da bu hususa işaret eder. Ayrıca İbn İshak'ın kitap râvileri de eserde kısaltmalar, çıkarmalar yapmış ve bazı açıklamaları tamamlamışlardır (s. 160). İbn İshak'ın metnini Mansûr'un (hs. 136-158/754-775) yanına Irak'a gitmeden önce yazdığını gösteren ve bu açıdan önem arz eden İbrahim

b. Sa'd versiyonunun bazı kısımları klasik eserlerde kayıtlıdır (s. 161). İbn İshak'ın megâzî birikimini bir türe dönüştürdüğünü belirten yazar (s. 167, krş. 170) bu yaklaşımın, kısmen kitabı derleme metoduna dair dile getirilen endişelerden ve ona yöneltilen eleştirilerden çıkarılabileceğini söyleyip eleştirileri zikreder (s. 167-9). Her hâlükârda yazara göre Zührî olmadan İbn İshak düşünülemezdi. Bu iki âlim birlikte siyer-megâzî geleneğini oluşturup türün bekasını sağlayan ufuk açıcı bölümleri geliştirmişlerdi (s. 170).

Üçüncü Bölüm'de siyer-megâzî literatürünü Geç Antik Çağ içerisine konumlandırmayı hedefleyen yazar, İbn İshak'ın *el-Megâzî*'si ile zirveye erişen 8. asır megâzî-siyer yazımının arkasında Mansûr'un hamiliği olduğunu düşünür ve külliyyatın daha gerçek veya özgün bir tarihine varmayı değil, onun sunduğu tarihî bilginin doğru olma ihtimalini ve onu biçimlendiren ideolojik güçleri belirlemeyi amaçlar (s. 175). Yazara göre Geç Antik Çağ'ın yönetim retorisi, bu külliyyatı tahmin edilenin ötesinde derinden şekillendirmiş ve ilk siyer-megâzî derleyicileri hem Bizans/Sasani imparatorluk geleneklerinde yerleşik siyasi meşruiyet dilini benimsemiş hem de Kur'an'ın özgün teolojik üslubunu ve öngördüğü dindarlığı harekete geçiren yeni bir imparatorluk söylemi oluşturmaya çalışmışlardır (s. 176). Buna örnek olarak yazar Hz. Peygamber'in hükümlerine dair bilgileri tartışmaktadır (s. 177-181).

Konunun üzerinden yürütüldüğü bir diğer örnek ise Herakleios rivayetleridir. Rivayetin şemasını verip anlatıyı Ma'mer'in (ö. 153/770) *el-Megâzî*'si üzerinden yapan (s. 182) yazara göre Herakleios'a gönderilen mektup, Emevî hilafeti döneminde gelişen İslami zafer biçimini kuvvetle dile getirdiği için önemlidir (s. 184). Yine ona göre rivayetteki Herakleios'un astrolojik gözlemi ve ona giden mektup akabinde olanlar İslam dışı kaynaklardan alınmıştır (s. 184-5) ve bölüm bu kısımların kökenlerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Burada Zührî'nin, rivayetini erken tarihli bir Hristiyan-Filistin menşeli kaynak üzerinden oluşturduğu iddia edilir (s. 186). Zührî rivayetinde Herakleios'u kâhin olarak gösterirken kullanılan *hazzâ* kelimesinin hadis literatüründe sadece bu rivayette geçtiğini söyleyen yazara göre Herakleios'a dair bu tasvir bir ölçüde gerçektir (s. 186). Nitekim bu tasvir Bizanslı bir tarihçi ile 660'larda (hicri 39-40) yazılan ve *Fredegarii chronicon* olarak bilinen bir metinde geçer (s. 188, 190). Bu son anlatımın arkasında Zührî ve diğer Arap kaynaklarının olamayacağını belirten yazara göre ileri düzeyde benzeşen (tablo için bk. s. 192) bu rivayet ve Zührî'nin anlatısının günümüze ulaşmayan ortak bir kaynağı olmalıdır (s. 191, 192).

Zührî rivayetinin Hristiyan kökenine işaret eden ikinci bir özelliğinin, Herakleios'un saltanatına ve hatta belki de dünyanın sonuna karamsar bakış açısı (s. 193) olduğunu düşünen yazar rivayetteki *arîsiyyîn* kelime-

sinin peşine düşüp kelimeyi Hristiyan-Filistin Aramicesi ile irtibatlandırır (s. 194-5). Mektubun varlığına bir dış delil 660'ta Ps.-Sebeos'un Filistinli bir kaynaktan aldığını açıkça söylediği İslam fetihlerinden bahseden ve İsmâîlilerin (Arapların) Herakleios'a mektup gönderdiklerini kaydeden rivayettir (s. 195-6). Bu noktaya kadar Zührî rivayetini filolojik olarak inceleyen yazara göre rivayetin gayrimüslim bir kaynağa dayandığının en inandırıcı delillerinden biri, aslında doğrudan Zührî'den gelen bazı haberlerdir. Zührî, öğrencilerinin farklı aktarımlarında rivayeti Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'ye (ö. 98/716) nispet etse de bir rivayette onu İbn Nâtûrâ diye anılan birinden işittiğini söyler (s. 196-7). Ancak Taberî (ö. 310/923), Taberânî (ö. 360/971) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi âlimler tarafından kaydedilen bu haber yazarın iddiasının aksine Hz. Peygamber'in Herakleios'e yazdığı mektupla değil, bu yazışmanın sonrasında yaşananlarla ilgilidir ve Zührî mektup rivayetini hocası Ubeydullah vasıtasıyla İbn Abbas'tan (ö. 68/687-8) almış, sonrasında aynı olayın devamını başka bir zaman Hristiyan din adamından dinlemiş gibidir. Ayrıca Zührî'nin, Herakleios'un mektuba tepkisini gören biriyle şahsen tanıştığını iddia eden tek Emevî âlimi olmadığını söyleyen yazar, Saîd b. Ebî Râşid (ö. ?) rivayeti üzerinde yeterince durmaz (s. 197, dp. 88).

İbn Nâtûrâ'nın kimliğini netleştirmeye çalışan yazara göre bu tabir yeni bir piskopos atanıncaya kadar ona vekalet eden kilise yetkilisi için kullanılan Süryanice terimin bozulmuş hâlidir. Zührî'nin İbn Nâtûrâ ile Abdülmelik'in halifeliği sırasında tanıştığı iddiasını da buna delil getirir (s. 199). Çünkü o tarihlerde Kudüs Patrikhanesi teolojik iç çekişmelerden dolayı bölgeye yeni piskopos atayamamıştı. Böylece yazar Filistin'deki dinî görüşler hakkında etraflı bilgiler verip İbn Nâtûrâ'nın muhtemel topluluğunu belirler (s. 200). Sonuçta yazara göre Zührî, Herakleios anlatısındaki Hristiyan kaynağının Bizans İmparatorluğu'na ilişkin karamsar görüşünü, meşruiyetini Hz. Muhammed'in nübüvvet misyonundan alan, ilahi olarak yetkilendirilmiş yeni Arap imparatorluğunun bir onayına dönüştürmüştür ve onun anlatımı sadece Emevî hamileri için değil, erken dönem İslam siyasetinin yayılmacı emellerini benimseyen fetih seçkinleri için de sevindiricidir (s. 202).

Üçüncü Bölüm'ün ikinci kısmında 7. asırda yaşamış ve oldukça ilgi çekiçi bir manevi tecrübeye sahip olan Cædmon'dan bahsedilir. Aziz Bede'in (ö. 735) 731 tarihli metnine başvurulan yazar Cædmon'ın durumu ile Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesini karşılaştırır ve konuya değinen Batılı öncüllerini değerlendirir (s. 205, 207-8). İkra rivayetinin İbn İshak'ın hocası Zührî tarafından da nakledildiğini kaydeder (s. 209) ve Cædmon'a İbn İshak'ın kıssa versiyonunun mu yoksa Urve'nin aile isnâdıyla gelen haberin mi ulaştığını tartışsa da hangi versiyonun kaynaklık ettiğinin bilinemeyeceği-

ni söyler (s. 212). İbn İshak rivayetinin Bede'in Cædmon naklini nasıl etkilemiş olabileceğine değinir (s. 213). Taberî'deki "ikra" rivayetiyle Cædmon rivayetini tabloya aktaran yazara göre Shoemaker'in belirttiği üzere İncil ifadeleri her iki metne etki etmişse de bunlar yalnızca iki rivayet arasında bulunan şu yapısal benzerlikleri açıklayamaz: İkisi de rüyayı güzelce hatırlar, ikisinde de üç emir ve cevap var, cevaplar ikisinde de yetersizlik teması üzerine kurulu, neyin okunması veya söylenmesi gerektiğini sorgulayan yanıt ve ziyaretçinin emriyle Allah'ın yaratma kudretini okumak/şarkı formuna dökmek için mucizevi yetenek, ikisinin de hanımlara müracaatı (biri eşi üzerinden Varaka'ya gider, diğeri başrahibe). Yazara göre hikâyeler arasındaki bu paralellik çarpıcıdır ve sadece İncil'deki arketiplere dayanılarak izah edilemez (s. 215-6).³ Bunun üzerine yazar, Cædmon'un çağrısı ve ikra anlatısının doğrudan ilişkili olmaktan ziyade, şimdiye kadar tanınmayan ortak bir kaynağa dayanıyor olabileceğini söyleyip dünya edebiyatından Cædmon ile Hz. Muhammed'in duyularına benzer şekilde yapılandırılmış bazı hikâyeler aktarır (s. 216-7). Anlatılar arasındaki ortaklıkların, bu haberlerin İncil'deki malzemenin çok ötesine geçen ortak bir mecaz, motif ve arketip anlatısı oluşturduğunu gösterdiğini söyleyen yazara göre Kutsal Kitap geleneği dışında Geç Antik Çağ menkıbeleri de siyer-megâzî literatürünü etkilemiştir (s. 217, 218).

Menkıbelerin Geç Antik Çağ'dan erken dönem İslam kültürüne geçiş boyunca siyer-megâzî literatüründe bu kadar verimli bir anlatı kaynağı olarak hizmet etmesinin nedenini, kendisini her zaman dönüştürme ve yeniden yaratma eğilimine bağlayan yazar (s. 218), menkıbeler ile ikra anlatısı benzerliğine bir örnek verir. Ona göre Geç Antik Çağ menkıbe yazıcılığı, ilk Müslümanların, Tanrı'nın insanlık planının tarihteki tezahürünü ve kutsal kişilerin insanlık için ilahi plandaki rolünü nasıl kavradıklarını gösterir (s. 219). Nitekim Romanos'un menkıbelerine dair anlatılar, Cædmon'un çağrısı ve ikra anlatısı ile bazı olağanüstü paralellikler taşımaktadır (s. 220).

İkra anlatısının mesafe ve dil engelini aşır Cædmon anlatısını nasıl etkilemiş olabileceği sorusunu soran yazar yedi uyurlar (*Ashâb-ı Kehf*) hikâyesini Geç Antik kültür transferine örnek verir (s. 222). Yuhanna ed-Dımaşkî'nin Müslümanlarla polemikğine değinen yazara göre onun Muhammed'in Kur'an'ı uyurken aldığını bilmesi, siyer-megâzî geleneğinden haberdar olduğunu gösterir, çünkü Muhammed'in uykusunda vahiy

³Gregor Schoeler ise Cædmon rivayetiyle ilgili Bede'in kaynağının kussâs aracılığıyla yayılan ikra rivayeti olduğu kanaatindedir ("Divine Inspiration, Storytelling, and Cultural Transfer: Muhammad's and Caedmon's Call", *Knowledge and Education* [ed. Sebastian Günther], Brill: Leiden – Boston, 2020, I, 108-9).

aldığı fikri Kur'an'da yer almaz (s. 223). Yazar ikra anlatısı ile Anglo-sakson İngiltere'si arasındaki olası bağlantıyı paralar üzerinden göstermeye çalışır. Ona göre sahte bir parada olduğu gibi kültür unsurları da uyarlanmış olabilir ve fiziki nesnelere gibi "sert" maddelerin aktarımına dair kanıtlar, ikra anlatısı gibi "yumuşak" materyallerin de aktarılmış olabileceğini düşündürür (s. 225, 226). Bazı hac yolculuklarını da gündeme getirdikten sonra yazar (s. 226-8) muhtelif türden gezginlerin, yolculuklarından kendilerince tuhaf veya tanıdık öyküleri beraberinde getirebileceklerini söyler (s. 228). Sonrasında "Erken tarihine ve olağanüstü yayılımına ilişkin tüm etkileyici kanıtlara rağmen, ikra anlatısının Muhammed'in ilk vahiy deneyimlerinin doğru bir tarihsel açıklaması olması muhtemel değildir" deyip bazı ayetleri zikreder ve eserinin başında Kur'an'ın kaynak olarak önemini vurgulamış olsa da "Tarihçiler kutsal metin merkezli kanıtlara direnmeli!" der. Yazara göre ikra anlatısı Geç Antik Çağ'ın tarihsel manzarasında gündel olan bir dizi edebî formdan sentezlenen ve inşa edilen bir kültürel hafıza ürünüdür (s. 228). Yazar bu kısmı Alak'ın ilk sure olamayacağı yargısı (s. 229) ve ilk vahiyyle ilgili diğer rivayetlerle (s. 230 vd.) sonlandırır. Yazarın bazı tematik benzerlikleri merkeze alarak Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesini aynı dönemde farklı coğrafyalardaki anlatılarla yan yana okuması ilginç bir entelektüel çaba olsa da burada göz ardı edilen ve cevaplanması gereken bazı hususlar vardır: Geç Antik Çağ'daki bu tecrübelerin kaçınılmaz, psikolojik, sosyal ve tarihsel sonuçlar doğuran bir vahiy tecrübesiydi? Bu tecrübe sahiplerinin kaçınılmaz bir din davetçisi olarak toplumunun karşısına çıkıp bu öğretilere davette bulundu? Aslında mesele yine Anthony'nin yaptığı gibi bir tarihsel sorgulama ile incelendiğinde Hz. Peygamber'in davetinin sadece tematik benzerliklere bakılarak bir Geç Antik Çağ ürünü sayılabileceği söylenebilir.

Son kısımda yazar, ikincil bir kaynak olarak gördüğü siyer-megâzî literatürüne araştırmacıların her zaman "iyimser bir güvenden ziyade şüpheli bir dikkatle" yaklaşması gerektiğini, kendisinin çalışmada tarihçilerin bu literatüre nasıl yaklaşabileceklerini ve hatta "onunla nasıl çalışabileceklerini" gösteren metotlar sunmaya çalıştığını belirtir (s. 235). Özetle müellifler kendi dönemlerindeki sosyal, siyasi ve kültürel unsurlardan etkilenmişlerdir (s. 235-6), Geç Antik Çağ'ın epistemik dokusundan ortaya çıkan siyer literatürü, içinden doğduğu edebî akımları ve kültürel bağlamları özümsemiş ve yeniden biçimlendirmiştir (s. 236). Ayrıca tarihsel bir kaynak olarak siyer-megâzî literatürü kullanılırken öncelikle tarihî Muhammed'in hayatı ve bağlamı için diğer ana kaynaklara başvurulmak üzere, iyi kanıtlanmış bir tarihsel temel oluşturulmalıdır. Kitabın başında zikredilen üç kaynak grubu birbiriyle örtüşen kanıt katmanları olarak görüldüğünde, siyer-megâzî literatürüne yaklaşımda bize rehberlik etmesi için tarihsel

Muhammed'in "düşük çözünürlüklü bir görünümü"ne erişilebilir. Ancak yazara göre daha yüksek çözünürlüklü bir görünüm için siyer-megâzî literatürü vazgeçilmezdir (s. 237).

Eserde teknik bazı kusurlar dikkat çekmektedir. Örneğin yazar, "*Tafsîr* of Abū Hâtim al-Râzî (d. 277/890) as transmitted by his son, Ibn Abî Hâtim al-Râzî (d. 327/890)" diyerek İbn Ebî Hâtim'in eserini hatalı olarak babasına nispet der (s. 105). s. 14 (dp. 51) ve s. 73'te (dp. 52) kullandığı Dırâr b. Amr'ın *et-Tahrîş*'ine, s. 152'de (dp. 110) kullandığı İbn Hallikân'ın *Vefeyât*'ına, s. 138'de (dp. 37) kullandığı Ahmed al-Shamsy metnine kaynakçada yer vermez. s. 79, dp. 79'da "Bayhaqî, *Maḥāsîn*" şeklinde geçen eser kaynakçada hatayla "Bayhaqî, Aḥmad ibn al-Ḥusayn al- (fl. early fourth/tenth century)" diye gösterilir (s. 243). Hâlbuki bu zat İbrahim b. Muhammed el-Beyhaki'dir.

Eserde doğrudan konuyla ilgili bazı eserler gözden kaçmıştır. Süryani ve Bizanslı yazarların yanı sıra Ermeni Sebeos'a ait tüm 7. yüzyıl kaynaklarında Araplara yapılan siyasi ve dinî atıfları araştıran Nevo – Koren'e ait *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State* adlı önemli kitabı ve Bates'e ait "History, Geography and Numismatics in the first Century of Islamic Coinage" adlı makale bu bağlamda zikredilebilir.

Kıtapta bazı okuma hataları da yer alır. Örneğin 'Ammâr ibn Yâsar (s. 52) 'Ammâr ibn Yâsir, Shadhân ibn Jibra'îl (s. 248) Shâdhân ibn Jabra'îl, 'Abd al-Malk (s. 91) 'Abd al-Malik, Ibn Zubayr (s. 94) Ibn al-Zubayr, Ismayfa' (s. 99, dp. 42) Asmayfa', Bandâr (s. 153) Bundâr, Fâtimah bint Mundhir (s. 153) Fâtimah bint al-Mundhir, Khâld (s. 161) Khâlid, al-Hannâd ibn al-Sârî (s. 51, dp. 93) ve Hanâd ibn al-Sârî (s. 244) Hannâd ibn al-Sarî, İbrâhîm ibn Mundhir (s. 168, dp. 203) İbrâhîm ibn al-Mundhir, wa-hiyya (s. 79) wa-hiya, 'îlâf (s. 80) îlâf, majâhîd (s. 99, dp. 42) mujâhîd, *Qubûl* (s. 107, dp. 15, 20; s. 154, dp. 119; s. 155, dp. 131) *Qabûl*, Hirqal (s. 196, dp. 81, 82) Hiraql olmalıdır.

Eserde verilen vefat tarihlerinin özellikle miladi karşılıklarında da çeşitli hatalar söz konusudur. Ancak klasik kaynaklardaki ay bilgileri verilmek yerine burada net miladi tarih kaydedilecektir. İbn Sa'd'ın vefatı 230/844–45 ve 230/844 (s. 105) değil 230/845, İbn Ebî Hâtim'in vefatı 327/890 (s. 105) değil 327/938, İbn Adî'nin vefatı 365/975–76 (s. 107, 169) değil 365/976, Süfyân b. Uyeyne'nin vefatı 196/811 (s. 136) değil 198/814, Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın vefatı 211/877 (s. 141) değil 211/827, Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'nin vefatı 282/895 (s. 142) değil 281/894, Yahya b. Maîn'in vefatı 233/847 (s. 162, 164) değil 233/848, Vekî' b. el-Cerrâh'ın vefatı 197/812–13 (s. 249) değil 197/812 olmalıdır.

Sonuç olarak Anthony'nin kitabı genel olarak köken meselesine yoğunlaşan temel oryantalist çalışmaların ve bir din ya da medeniyet olarak İslam'ı Geç Antik Çağ'ın bir ürünü veya en azından devamcısı olarak tasvir eden çağdaş Batılı literatürün son ve yetkin örneklerinden olup konuyu siyer-megâzî literatürü çerçevesinde işlemektedir. Eser temel tezini tutarlılıkla savunsa da eserin farklı yerlerinde incelenen temaların seçiminin hangi kriterlere göre yapıldığı belirsizdir. Ancak yazar Batılı literatürde belli bir noktaya gelmiş tartışma konularını kendi tezi etrafında bir kez daha ele almış gibidir. Öte yandan Anthony İslam dışı kaynaklar ile metin dışı unsurları siyer-megâzî literatürüne tarihî bir bağlam inşa etmek için kullansa da onun hedefinin aksine bu kaynaklar hem erken İslam vahyinin varlığı ve bunun getirilerinin farklı kültürlerce alımlanma biçimi hem de siyer-megâzî literatürü hakkında daha bütüncül ve tarihsel bakımdan gerçekçi tasvirler yapılmasına imkân verecektir. Son olarak eserde derinlemesine analiz edilen bazı rivayetlerin daha farklı açılardan çalışılması gerektiği de açıktır.