

Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine

Özcan HIDİR, Asist. Prof. Dr.*

“On The Claims of Judaic Culture’s Influence on Hadiths”

Abstract: Although it is difficult to address the first orientalist who claimed the influence of Jews culture on hadiths or to try to relate hadith to the texts of Bible, the Frenchman Barthelmy d’Herbelot (d. 1695) was the first orientalist claiming that many chapters in the hadith literature including *al-Kutub al-Sitta* were borrowed from Talmud. The ideas and claims of some orientalists like A. Sprenger, I. Goldziher, G. Vajda and S. Rosenblatt, to the end of 18th centuries, leading to many discussions, were defended and developed with new arguments by many orientalists. Nowadays, the influence of these claims in Turkey and in other parts of the Islamic World rises to a serious hadith problem. In addition to the role of the conversion movement in the Early Islam and the first Jews converts to Islam, the non-Arabs known as ‘al-mawālī’ especially in Ummayyad period and the poets like Ümeyye b. Ebi’s-Salt of the Jāhilliya period who were believed to read the early holly books, and preachers, are the most important factors playing role in this influence. In this study, we attempt to analyze the so-called claims and the factors, in the perspectives of the Islamic scholars to view the Jews-Christian traditions.

Citation: Özcan HIDİR, “Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, pp. 7-38.

Key words: Jews culture, hadith, influence, isrâiliyyat, claims, conversion, mawālī, preachers.

GİRİŞ

Yahudiliğin hadislere etkisi iddialarını, bu dinin İslâm, Kur’an ve Hz. Peygamber’e etkisine dair iddialardan bağımsız düşünmek oldukça zordur. Zira hadislerdeki yahudi kültürü etkisini gündeme getiren şarkiyatçılar,¹ iddialarını temellendirmek için, öncelikle bu kültürünün Kur’an, Hz. Peygamber ve İslâm’a etkisini, ardından da hadislerle tarih,² fıkıh,³ kelâm⁴, tefsir⁵ ve tasavvuf⁶ gibi tek tek İslâmî ilimlere etkisini⁷ dile getirirler.⁸

* Islamic University of Rotterdam, Nederland, ohidir@hotmail.com

¹ İslâm literatürüne ve hadislere İsrâiliyyat’ın etkisiyle ilgili olarak bk. Özcan Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)*, (doktora tezi, 2000), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2–10; İbrahim Hatiboğlu, “İsrâiliyyât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIII, 195–199.

² Franz Rosenthal, “The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography”, *Historians of the Middle East*, London 1962, s. 35–45; Gordon D. Newby, “An Example of Coptic Literary

Bu iddiaların en önemlisi Hz. Peygamber'in yahudi-hıristiyan kültüründen istifadeyle Kur'an ve Sünnet'i oluşturduğudur. Bunun ötesinde, hadis metodolojisine dair bazı konularla fiten ve melâhim, kudsi hadisler, tefsir, geçmiş peygamberlerle ilgili hadislerin yer aldığı bölümler ve bu bölümlerde yer alan pek çok hadis hakkında yahudi kültürü -daha genel anlamda Kitâb-ı Mukaddes kültürü- etkisi iddiasında bulunulmuştur.⁹ Özellikle bazı hadislerin¹⁰ kaynağını Kitâb-ı Mukaddes'te arayan görüşler ve iddialar öne sürülerek bunu ispata yönelik çalışmalar ortaya konulmuştur. Özellikle oryantalist çalışmaların başlangıç yılları olarak gösterilen XVIII. yüzyıl¹¹ ile XX. yüzyılın ortalarına kadarki devrede eser kaleme alan şarkiyatçılar, Kur'an, Hz. Peygamber ve genel olarak İslâm'a dair çalışmalarında, hadislerden de söz etmişler ve bazı hadislerin yahudi-hıristiyan kökenli olduğu iddiasında bulunmuşlardır.

Influence on Ibn Ishaq's Sîre", *JNES*, XXXI (1972), s. 22-27. Ayrıca bk. Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Waldorf-Hessen 1982, s. 39-45.

³ Hava Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam*, Leiden 1981, s. 17-47; Brinner-Ricks, *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, s. 65-150.

⁴ Austryn, Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1996, s. 84-85; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire, ts., I, 352-356.

⁵ Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends*, s. 23-28.

⁶ Shlomo Dov Goitein, *Jews and Arabs Their Contacts Through the Ages*, New York 1974, s. 148; F. E. Peters, *Children of Abraham Judaism, Christianity, Islam*, New Jersey 1982, s. 133-155. İslâm'ın ilk yıllarında tasavvuf veya zühud hareketinin hâricî kültürlerden etkilenmesiyle ilgili izahlar için ayrıca bk. Abdullah Aydınlı, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986, s. 71-75.

⁷ Yahudiliğin Kur'an ve Sünnet'e etkisi ile İslâmî ilimlere tesiri arasında temel bir fark vardır. Zira Kur'an ve Sünnet İslâm'ın iki temel kaynağı olup diğer ilimler bu iki kaynaktan istidlâlen ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Kur'an ve Sünnet'e yahudi kültürü etkisi doğrudan İslâmî ilimlere tesir anlamına gelir.

⁸ Burada şunu belirtmek gerekir ki Kur'an-ı Kerim'de (bk. el-Furkân 25/4-5) ve zikri geçen ilgili tefsirlerde zikredildiği üzere, şarkiyatçıların Hz. Peygamber ve hadislere yönelttikleri bu iddiaları aynı zamanda, Mekke müşriklerinin, Kur'an ile ilgili Hz. Peygamber'i hedef alan ithamlarıyla da irtibatlandırmak mümkündür. Meselâ Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Benî Beyâda el-Hadramî'nin, kendi dillerinde Tevrat'ı okuyan Yemenli iki kölesinden öğrendiğine dair müşriklerin iddiası için bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, ts., V, 148.

⁹ Kâtib Çelebi'nin, İsrâilîoğulları'nın geçmiş peygamberlerin hayat hikâyelerine özel önem verdiğini ve âlimlerinin, peygamberler ve dünyanın yaratılışı konusunda insanların en bilgisi olduğunu ve İslâm âlimlerinin söz konusu bu bilgileri onlardan aldıklarını belirtmesi, yahudi kültürünün bu tür bilgilere kaynaklık ettiğini göstermesi bakımından önem arz eder (bk. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1360/1941, I, 32).

¹⁰ Bu iddialara konu olan beş hadis tarafımızdan incelenmiştir (bk. *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)*, s. 350-370)

¹¹ Nakra et-Tehâmî, "el-Kur'an ve'l-müsteşrikün", *Menâhicü'l-müsteşrikîn fi'd-dirâsâti'l-Arabiyye'l-İslâmiyye* (nşr. el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-ulûm), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 21.

A. YAHUDİ KÜLTÜRÜNÜN HADİSLERE ETKİSİ İDDİALARI

Hadislerin kaynağının/kökeninin yahudi kültürü (yahudi-hıristiyan kültürü/Kitâb-ı Mukaddes metinleri) olduğunu iddia eden ilk şarkiyatçının kim olduğunu tesbit etmek oldukça güç olsa da, Fransız şarkiyatçı Barthelmy d'Herbelot'un (ö. 1695), başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hadis musannefâtının birçok bölümünün Talmud'dan alındığına dair görüşü,¹² bu alanda ilk iddia olarak anılabilir. Daha sonraki dönemlerde Alois Sprenger (ö. 1893),¹³ Ignaz Goldziher (ö. 1921) ve Georges Vajda'nın ortaya atıp geliştirdikleri fikir ve iddialar, bu konuda bir çığır açmıştır. Goldziher'in *Muhammedanische Studien* ile bilhassa "Ueber Bibelcitate in Muhammedanischen Schriften", "Ueber Judische sitten und hebraische aus Muhammedanischen Schriften" adlı makalelerinin yanı sıra "Hadith and New Testament" başlığı altında¹⁴ dile getirdiği görüşler, daha sonraki şarkiyatçılara hadislerle yahudi-hıristiyan kültürü arasında irtibat kurma arayışında yönlendirici bir etkiye bulunmuştur.¹⁵

Yahudi kültürü ile hadislerin doğrudan irtibatını kuran ilk çalışmalardan biri de G. Vajda'nın "Juifs et Musulman Selon le Hadit (Hadislerde yahudiler ve müslümanlar)" adlı makalesidir. Bu makalesinde Vajda önce Yahudiliğin ve

¹² d'Herbelot'un bu iddiaları için bk. Ahmed von Denffer, *Literature on Hadith in European Languages A Bibliography*, Leicester 1401/1981, s. 13.

¹³ Alois Sprenger, "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muslims", *JASB*, XXV (1856), s. 303-329, 375-381.

¹⁴ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, London 1967, II, 346. Hıristiyan kutsal kitaplarının veya hıristiyan kültürünün hadislerle olan etkisine dair, aşağıda ilgili görüş ve iddiaları zikredilecek olan A. Guillaume ile genel olarak İslâm'a yahudi tesirinden ziyade hıristiyan etkisini öne çıkaran K. Ahrens ve Richard Bell gibi şarkiyatçılar tarafından değişik çalışmalarda ortaya atılmış pek çok görüş ve iddianın yanında, sırf bu konuyu ele alan müstakil çalışmalar da bulunmaktadır. Goldziher'in yukarıda zikri geçen "Hadis ve Yeni Ahit" adlı çalışmasının dışında W. H. T. Gairdner'in "The Hadith and the Injil" (bk. *MW*, V (1915), 349-379) adlı incelemesi ile yakın tarihlere ihtida eden N. Robinson'un "Varieties of Pronouncement Stories in *Sahih Muslim*: A Gospel Genre in the Hadith Literature" (bk. *ICMR*, V/2 (1994), s. 123-146) isimli makalesi bu konudaki müstakil çalışmalardan sadece bazılarıdır. Zira yine Th. W. Juynboll da, Goldziher'in görüşleri çerçevesinde, hıristiyan inanç esasları ve İncil ile birlikte bu kültüre ait birtakım apokrif/muteber olmayan kitapların bölümleri, yahudi fikriyatı ve Yunan filozoflarının nazariyeleri gibi belli müslüman muhitlerinde rağbet bulan her şeyin peygamberin sözleriymiş gibi hadislerde yer bulduğunu ileri sürmüştür (bk. "Hadis", *IA*, V, 48). A. Guillaume de Goldziher'in görüşleriyle önemli ölçüde paralel görüşler ortaya atmıştır. Onun bu yöndeki görüş ve iddiaları için bk. İzziyye Ali Tâhâ, *Difâ'un ani'sünneti'n-nebviyyeti's-şerife*, Küveyt 1410/1990, s. 41. Öte yandan Ahmed Emin Goldziher'in hıristiyan kültürüne ait bazı sözlerin hadis olarak Hz. Peygamber'e nisbet edildiği görüşüne genelde katılmakla birlikte, onun iddiasına örnek verdiği bütün sözlerin hıristiyan kültürüne ait olduğu kanaatini paylaşmaz (bk. *Duha'l-İslâm*, I, 360). Hıristiyan kültürünün genelde hadislerle ve özelde de zühd ile ilgili literatüre etkisi ve bazı hadislerle İncillerdeki birtakım sözlerin karşılaştırılmasına dair bir çalışma halen tarafımızdan yürütülmektedir.

¹⁵ Goldziher'in yahudi rabbilerin ve hıristiyan rahiplerin Hz. Peygamber'e hocalık ettiğine dair görüşleri için bk. *el-Akide ve's-şer'i'a fi'l-İslâm*, Beyrut 1946, s. 13-14, 17-18, 51-52. Ayrıca bk. *Muslim Studies*, II, 346.

geçmiş kültürlerin İslâm'a etkisi iddialarını dile getiren bazı çalışmalara işaret etmiş,¹⁶ ardından da İslâm'da, Yahudilik hakkındaki kanaatin oluşumunda şüpheli ve güvenilir olmayan dokümanlar olduğunu düşündüğü hadislerin önemli bir rolü bulunduğunu iddia etmiştir.¹⁷ Vajda çalışmasında *Kütüb-i Sitte*'ye ilâveten İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki hadisleri dikkate almıştır. O bu hadis kaynaklarındaki Yahudilikle ilgili rivayetlerin, yahudi kültürü ile ilgili hadisler ve müslümanların onlara karşı tavrı, yahudilerin Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı tavrı ve müslümanların yahudilere karşı tavrı olmak üzere genel olarak üç grupta toplanabileceğini söyler.¹⁸ Ancak bu çalışmasında Vajda'nın daha ziyade hadislerde yahudiler ve yahudi kültürüne bakışı ele aldığı, hadislerde önemli oranda yahudi kültürü tesirinden bahsetmediği ayrıca kaydedilmelidir. Buna karşılık Papaz H. Lammens hadis mecmuaları arasında Tevrat ve İncil'den çalıntı ve alıntılar bulmanın şaşırtıcı olmadığını,¹⁹ hadis edebiyatında yabancı kaynaklardan ödünç alınan pek çok bilgi ve rivayetin Hz. Peygamber veya sahâbîlere nisbet edildiğini öne sürer.²⁰ H. A. R. Gibb de önemli ölçüde uydurmalarla yaygınlaşan hadislerin, bazan sahih bir hadise ekleme yapılarak, bazan da uydurmalarla çoğaldığını, çoğu zaman ise yahudi-hıristiyan kültürü ve Yunan felsefesine ait hikmetli sözlerin, hadis diye peygamberin ağzından nakledildiğini iddia etmiştir.²¹

Tesbitlerimize göre, Yahudiliğin hadislere tesirini bilhassa öne çıkaran ilk müstakil çalışma, özellikle Buhârî'nin *Sahih*'indeki bazı hadislerle Talmud ve birtakım Midraş metinlerindeki 'aggadik'/hukukî olmayan rivayetleri karşılaştırıp Buhârî'deki bir kısım hadislerin 'aggadik' rivayetlerin uzantısı olduğunu isbata çalışan W. R. Taylor'a ait "Al-Bukhârî and the Aggadah" adlı makaledir. Genelde hadis külliyyatında özeldede Buhârî'nin *Sahih*'inde yahudi 'aggadası'na ait pek çok unsurun bulunduğunu ileri süren Taylor, bu unsurların hadislere intikal şeklini ve yollarını araştırır. Onun iddiasına göre Talmud ve Mişna'nın derlenişi sırasında, özellikle "İsrâiloğulları'ndan 'şöyle şöyle diyorlar' diye nakilde bulunmanızda sakınca yoktur..."²² hadisiyle birlikte, yahudi kültürüne ait şifahi birçok kıssa, hikâye ve folklorik bilgi, Arap Yarımadası'nda bulunan yahudiler, kilise babaları ve diğer hıristiyanlar aracılığıyla İslâm kaynaklarına

¹⁶ Georges Vajda, "Juifs et Musulmans Selon le Hadîth", *JA*, CCXXIX (1937), s. 58.

¹⁷ Vajda, a.g.m., s. 58, 59, 60.

¹⁸ Vajda, a.g.m., s. 60, 62.

¹⁹ Henri Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, London 1929, s. 72.

²⁰ Lammens, a.g.e., s. 83.

²¹ Hamilton A. Roskeen Gibb, *Muhammedanism An Historical Survey*, Oxford 1949, s. 75. Gibb ayrıca ilk dönem kaynakların bunu doğrular şekilde, Batı Asya medeniyetine ait birçok malzeme ile şekillendiğini iddia etmiştir (bk. *Muhammedanism*, s. 82). Benzer bir iddia için ayrıca bk. Th. W. Juynboll, "Hadis", *İA*, V, 48.

²² Buhârî, "Enbiyâ", 50; Tirmizî, "İlim", 13.

girmiştir.²³ S. Rosenblatt'ın "Rabbinic Legends in Hadith" adlı makalesi de, hadislerde geleneksel yahudi anlayışı temsil eden Rabbânî/Ortodoks Yahudiliğe ait pek çok bilgi ve rivayetin bulunduğu temel teziyle hareket edip bunların hadislere intikal sürecine dair öngörülerde bulunur. Taylor gibi Rosenblatt'a göre de Rabbânî Yahudiliğe ait bilgi ve rivayetler, benzer yollarla özellikle Ârâmîce vasıtasıyla İslâm bölgelerine yayılmış ve neticede müslüman râvi ve müellifler tarafından hadis kaynaklarına -ki yazar bu kaynakları "Muhammedî Midraş (Muhammedan Midrash)" olarak niteler-, tefsir ve tarihle ilgili eserlere sokulmuştur. Rosenblatt daha sonra, çalışmasındaki esas amacının, Mûsâ'nın şeriatının takipçileri ile "Muhammed'in dini"ne bağlı olanlar arasındaki sıkı kültürel irtibatı göstermek olduğunu belirtir.²⁴

Peşin hükümlü hareket ettiği makalesinin isminden de anlaşılın Rosenblatt, Yahudilik için "Mûsâ'nın şeriatı" ifadesini kullanırken, -belki de Hz. Peygamber'in oluşturduğu bir din olduğunu ima için- İslâm hakkında "Muhammed'in dinî (the religion of Mohammed)" demeyi tercih etmiştir. Şayet İslâm'ın vahiy irtibatından kopuk, Hz. Peygamber tarafından ortaya konulmuş bir din olduğu tezi kabul görürse, yazara göre bu dinin kaynakları olan Kur'an ve hadislerin dış tesirlerden ve özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilâhî kaynaklı iki eski dinden derlenmiş olması tabiidir. Daha sonra Rosenblatt Hz. Âdem, Hz. İbrâhim ve Hz. Mûsâ ile ilgili rivayetler başta olmak üzere hadislerle -ki o tarih ve tefsir kaynaklarındaki rivayetleri de hadislerden sayar- Yahudiliğe ait kitaplarda bulunan ortak veya benzer temaları öne çıkararak,²⁵ söz konusu peygamberlerle ilgili bilgi ve rivayetlerin yahudi kökenli olduğunu ispata çalışmıştır.

Hadisleri geçmiş kültürler ve özellikle de yahudi kültürü ile irtibatlandırmaya çalışan birçok şarkiyatçı, tıpkı genel olarak "İslâm'ın yahudi kökeni teorisi"ne dair iddialarında²⁶ olduğu gibi, Kur'an ve hadisleri filolojik/lengüistik açıdan inceleyerek, Sâmi diller ailesine mensup İbrânîce ve Süryânîce'den Arapçaya girmiş kelimeleri, Kur'an ve hadislere etki açısından tahlil etmişlerdir. Onların iddialarına göre bu kelimeler her ne kadar ilk bakışta Arapçaymış gibi görülseler de, yapılacak bir araştırma onların başka kültürlerden tevarüs edildiğini ortaya koyar. Zira bu kelimeler lafız olarak Arapça olsalar bile, köken itibarıyla yabancıdır ve çoğunlukla Hz. Peygamber ve Kur'an'a en büyük etkinin sahibi olarak varsaydıkları Hicaz yahudilerinin eseridir.²⁷ Çünkü Arapçalaşmış İbrânîce ve Süryânîce kökenli bu kelimeler,

²³ W. R. Taylor, "Al-Bukhârî and the Aggadah", *MW*, XXXIII/3 (1943), s. 191, 193, 194, 198-201.

²⁴ Samuel Rosenblatt, "Rabbinic Legends in Hadith", *MW*, XXXV/3 (1945), s. 237, 238.

²⁵ Rosenblatt, "Rabbinic Legends in Hadith", s. 238 vd.

²⁶ Bu iddialar için bk. Özcan Hıdır, "İslâm'ın Yahudi Kökeni Teorisi İle İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi*, III/1 (1998), s. 155-169.

²⁷ A. S. Yehuda, "A Contribution to Qur'an and Hadith Interpretation", *Ignace Goldzihier Memorial Volume*, Budapeşte 1948, I, 280.

Medine'deki Arapça konuşan yahudiler arasında oldukça yaygın olup onların dinî ritüel ve âyinlerinde kullanılmaktaydı. Bu kelimeler hadislere Hz. Peygamber ve daha sonraki devirlerdeki hadisçiler tarafından dâhil edilmiştir.²⁸ Meseleyi bu açıdan ele alan bazı şarkiyatçıların, hadislere liguistik açıdan tabii bir süreç içerisinde, yahudi-hıristiyan kültürünün tesirinden bahsettikleri görülür. Bu yaklaşım biçiminin en azından XIX ve XX. yüzyılın ortalarına kadarki şarkiyat çalışmalarının pek çoğu için geçerli olduğu söylenebilir. Bu itibarla onlar tıpkı Kur'an'daki yabancı kökenli bazı kelimeleri öne çıkararak, Kur'an'ın kaynağını başka kültür ve dillerde aradıkları gibi, hadislerde bulunan ve ilk bakışta yabancı kültürlerle ait olduğu izlenimi veren kelime, kavram ve anlayışlardan hareketle de hadislerin kaynağını bu kelime ve kavramların ait olduğu kültürlerle irtibatlandırmışlardır. Medine yahudileriyle, İslâm'ın ilk yıllarında ihtida eden yahudi bilgilerinin bu kelime ve kavramların intikalinde önemli rol oynadıklarını ileri sürmüşlerdir ki, bu konu aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

Liguistik unsurlar yoluyla yahudi kültürünün hadislere etkisinin varlığını savunan görüşlerin yanında, sosyo-kültürel ve coğrafi faktörlerin de hadislere olan etkide rol oynadığını ileri süren görüşler bulunmaktadır. Yahudi tarihi, Yahudiliğin Arap Yarımadası'nın kültürel yapısı ve Kur'an'a etkisine dair çalışmaları ile tanınan J. Finkel, Câhiliye dönemi Arap kabilelerinin pek çoğunun Yahudiliği benimsediklerini ve dolayısıyla yahudi hukuk ve kültürünü hayatlarında tatbik ettiklerini iddia eder. Ona göre yahudi hukuku ve kültürü pek çok Arap kabilesi ile Hz. Peygamber tarafından da benimsenmiş ve sonuçta bunların çoğu Hz. Peygamber'in ağzından dinî öğretiler (hadisler) olarak takdim edilmiştir.²⁹ Aynı kanaatin C. C. Torrey ve A. Katsh tarafından da benimsendiği görülür.³⁰ Diğer taraftan F. Buhl ise, İran/Pers kültürünü de ekleyerek hadislere olan etkinin boyutlarını genişleterek şöyle demiştir:

“Hızla yayılışı sırasında İslâm (müslümanlar), Yahudilik, Hıristiyanlık ve İran kültüründen pek çok fikir ile kültürel unsuru almış ve peygamberinin ağzından hadis diye nakletmiştir; Kur'an bunların bazılarına açıkça muhalefet etmektedir.”³¹

A. S. Yahuda doğrudan bir etki iddiasını gündeme getirmeden önce, Kur'an ve hadislerin yahudi din ve kültürünün etkileri açısından değerlendirilmesinin oldukça önemli olduğunu belirtir. Ona göre, ancak bu yolla Kur'an ve hadis-

²⁸ Yehuda, a.g.m., s. 281. Öte yandan Yehuda'nın belirttiğine göre şarkiyatçılar, İbrânice kökene sahip “halak”, “sekîne”; Süryânice kökenli “kîssîs” ve “kîyâme” ve Habeşçe “havâriyyûn” ve “mişkât” kelimelerini bu konuda örnek olarak zikretmektedirler.

²⁹ Joshua Finkel, “Old Israelitish Tradition in the Koran”, *PAAJR*, 1930-31, s. 7-8; a. mlf., “Jewish, Christian and Samaritan Influences on Arabia”, *The MacDonald Presentation Volume*, New York 1968, s. 147-148.

³⁰ Charles Cutler Torrey, *Jewish Foundation of Islam*, New York 1967, s. 42-45; Abraham Katsh, *Judaism in Islam*, New York 1954, s. xviii.

³¹ F. Buhl, “The Character of Muhammad as a Prophet”, *Muslim World*, I/4 (1911), s. 356.

lerdeki ifadelerin İbrânî kaynaklara ait olup olmadığını anlayabiliriz. Zira o şöyle demiştir:

“Eğer Arap Yarımadası yahudilerinin elinde Kitâb-ı Mukaddes’in herhangi bir bölümüne ait yazılı bir metin bulunmuyorsa, Kur’an ve hadislerde bulunan yahudi kültürüne ait bilgilerin sözlü olarak aktarıldığında şüphe bulunmamaktadır.”³²

Bu ifadeleriyle Yehuda aslında yazılı metinden olan etkiye şüpheyle bakmakta, ancak sözlü tesiri savunmaktadır. Ancak sözlü de olsa böyle bir etkinin varlığını ispat sadedinde o, Ebû Hüreyre (ö. 58/677) tarafından rivayet edilen, yahudilerin Tevrat’ı İbrânîce okuyup onu müslümanlara Arapça olarak açıkladıklarını ifade eden hadis³³ bu konuda ışık tuttuğunu söylemekten başka delil gösterememiştir.

D. S. Margoliouth da Hz. Peygamber’in bazı hadislerini, Kitâb-ı Mukaddes ve apokrifleriyle irtibatlandırmanın mümkün olduğunu belirtir.³⁴ A. L. de Premare ise Allah’ın cennette mü’min kulları için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hayal bile edilemeyecek şeyler hazırladığını bildiren kudîsi hadisi³⁵ söz konusu ettiği “Comme il est écrit l’histoire d’un texte” adlı makalesinde bu hadisin, yahudi ve hıristiyan kültürüne ait çeşitli apokrif kitaplarla alâkasını kurmaktadır. Ona göre yahudi ve hıristiyan misyonerlerin yanında bazı Arap tüccarları, özellikle Hîre’li hıristiyanlarla olan ticarî faaliyetleri sırasında bu tür fikir ve sözlerin etkisinde kalıp onları benimsemişlerdir. Premare ayrıca, bu hadiste görüldüğü üzere, geçmiş kültürlere ait fikirlerin İslâm’ın zuhuru yıllarında Arap Yarımadası’nda bulunduğunu ileri sürmüştür.³⁶ Netice olarak da o bu hadisin kelime kelime önceki kutsal metinlerin ürünü olduğunu iddia etmiştir.³⁷

Eserlerinde genelde İslâm ve özelde hadislere Hıristiyanlığın etkisinin daha yoğun olduğu temel tezini işleyen A. Guillaume, Hz. Peygamber’in Kur’an’da bizi âşına kıldığı Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan alınmış bazı kavram, söz ve hükümlerin, hadis kitaplarında da izlerine rastlandığını söyler. Ona göre

³² Yehuda, “A Contribution to Qur’an and Hadith Interpretation”, s. 281.

³³ Buhâri, “İ’tisâm”, 25, “Tevhid”, 51, “Tefsir”, 2/11.

³⁴ D. S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, London 1914, s. 90. Margoliouth’un bu iddialarını Zwemer de tekrarlar (bk. “So-called Hadith Qudsi”, *Muslim World*, XII, 1922, s. 269). Margoliouth’un İslâm hukukunun bazı prensiplerini de yahudi hukukunun kaynağı Mişna’ya dayandırması, Yahudiliğin bu açıdan İslâm’a tesiri iddiaları bakımından ayrıca dikkat çekicidir.

³⁵ Buhâri, “Bed’ül-halk”, 8, “Tefsir”, 32/1, “Tevhid”, 35; Müslim, “İmân”, 312, “Cennet”, 2-5; İbn Mâce, “Zühd”, 39; Dârimî, “Rikâk”, 105; Ahmed b. Hanbel, V, 334.

³⁶ Premare, a.g.m., s. 40. Premare’nin bu hadisle ilgili iddiaları aşağıda ayrıca tetkik edilecektir. Ayrıca aynı hadisin Kâ’b el-Ahbâr’in Ebû Hüreyre’ye bildirdiği yahudi ve hıristiyan kültürünün uzantısı olduğu H. Yûsuf el-Atyar tarafından da ortaya atılmıştır (bk. *el-Bidâyetü’l-ülâ li’l-İsrâiliyyât fi’l-İslâm*, Kahire 1412/1991, s. 84-93).

Kindî'nin (ö. 260/873), Abbâsî Halifesi Me'mûn (199/814–218/833) döneminde kaleme alınan bir risâlesinin³⁸ de ispatladığı gibi, İslâm ile Hıristiyanlık arasında karşılıklı fikir alış-verişinde bulunmak için önemli fırsatlar olmuştur ve hadis literatürü, Kur'an'da var olan Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan alınmış bu unsurların örneklerini verir.³⁹ Buradan hareketle Guillaume çok sayıda hadisin sonraki dönemlerde ortaya çıktığını ve çoğunluğu yahudi kültüründen⁴⁰ olmak üzere Hıristiyanlık ve eski Yunan felsefesinden alındığını ileri sürer. Meselâ abdest, teyemmüm gibi temizliğe dair ibadetlerin esas itibarıyla Yahudilikte var olup Arap âdetleri yoluyla İslâm'a girdiğini söyleyen Guillaume, Talmud ve hadisler arasında bu konularda yakın benzerlik bulunduğunu söyler. Yine ona göre Hz. Peygamber Yahudiliğin etkisinde kalmıştır ve hadis edebiyatında yahudi kültürünün etkisini açıkça görmek mümkündür.⁴¹ Semâvî dinlerin ortak değerler içerdiği gerçeğini tamamen göz ardı eden bu yaklaşım⁴² hadislerin kaynağı hakkında ciddi yanlışlara kapı açmıştır.

Yahudi kültürünün hadislere etkisi konusu son yıllarda bilhassa Almanya ve İsrail'de özel bazı çalışmalarda gündeme getirilmektedir.⁴³ Bu tetkiklerde genel olarak yaratılış, geçmiş peygamberler, geçmiş dinlerde bulunan ve İslâm'da da varlığını sürdüren birtakım hükümlerin yanında kudsî hadisler, hadislerin yazılması, isnad sistemi gibi konuların yanı sıra bazı hadisler, Yahudilik ve diğer kültürlerdeki kökeni ve paralellikleri açısından incelenmektedir. XIX ile XX. yüzyılın ilk dönemindeki şarkiyatçıların ön yargılı ve mesnetsiz iddialarının bulunduğu eserler, tamamı için söylenemese de, sözü edilen bu çalışmalarda yerini nispeten insafılı ve tarafsız olmaya gayret eden eserlere bırakmıştır. İsrail'li Meir Jacob Kister'in İslâm öncesi ve İslâm'ın zuhuru yılları Arap Yarımadası'nın dinî-kültürel durumunun yanında Hz. Peygamber'in

³⁸ Bu risâle Halife Me'mûn'un huzurunda İslâm ve Hıristiyanlık ile ilgili bir münazaranın anlatımından ibarettir. Risâlede kelâm ilmine dair bilgilerle hicri 300 senesinden sonrasına ait bazı istihlakların yer aldığı belirtilir (bk. Massignon, L., "Kindî", *IA*, VI, 812).

³⁹ Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Oxford 1924, s. 132–133.

⁴⁰ Guillaume, "The Influence of Judaism on Islam", *The Legacy of Israel* (ed. Edwin R. Bewan - Charles Singer), Oxford 1928, s. 129–171.

⁴¹ Guillaume, a.g.m., s. 160-167. Guillaume ayrıca Câhiliye Arapları, yahudiler ve diğer milletlerin (hıristiyanlar, İranlılar) örf ve kültürlerinde var olan ahlâkî, eğitici ve öğretici/didaktik sözlerin, İslâm'ın teşekkül dönemine ve hadislere intikal etmek suretiyle, hadis musannefâtında bulunan pek çok hadisin ortaya çıktığını iddia etmiştir. Ona göre bu şekildeki hadisler ilk olarak mevkuf hadisler olarak karşımıza çıkmıştır (bk. *The Traditions of Islam*, s. 142).

⁴² Konuyla ilgili olarak bk. Salih Karacabey, "İsrâiliyyat'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi," *UÜİFD*, XII/1, Bursa 2003, s. 71–104.

⁴³ Almanya ve İsrail İslâmî ilimlere dair çalışmalarla son yıllarda özellikle dikkat çeker. Ancak bu iki ülkede yapılan ilgili çalışmaların çoğu İngilizce ve Arapça gibi dillere çevrilmediğinden gündeme gelmez. Bu çalışmalar genel hadis konularıyla ilgili olmasının yanında yahudi kültürünün İslâm, Kur'an ve hadislere etkisini gündeme getirmesi açısından da önem arz etmektedir.

Yahudilik ve bu din mensuplarına karşı tutumu ve yahudi kültürü ile irtibatlı görülen bazı hadisleri tek tek incelediği çalışmaları⁴⁴ buna örnek gösterilebilir. Zira o bu çalışmalarında doğrudan ithamlardan kaçınmış, ancak ele aldığı konu ve hadislerin yahudi kültürü ile ilgisini kurma gayreti içinde olmaktan da geri durmamıştır.

Diğer taraftan H. Shwarzbaum hadislerde var olduğunu ileri sürdüğü yahudi kültürüne ait Kitâb-ı Mukaddes dışı kültürel ve folklorik unsurları açıklamaya çalışmıştır. Bu konunun şarkiyatçılar ve kültür tarihçileri tarafından araştırılmadığını söyleyen⁴⁵ Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature* adını verdiği eserinde “Kur’an’daki Kitâb-ı Mukaddes’e ait Unsurlar”, “Hadis Literatüründe Kitâb-ı Mukaddes’e ait Unsurlar” ve “Tarih Kitaplarında Kitâb-ı Mukaddes’e ait Unsurlar” başlıkları altında, Yahudiliğin İslâmî ilimlere etkisini konu edinmiştir. Ancak Schwarzbaum’un iddiaları Kister’inkilere göre ilmilikten uzak olup polemik içeren bir üslûba sahiptir ve ayrıca görüşlerini tamamen şarkiyatçıların çalışmalarına dayandırmakta, temel İslâm kaynaklarına istinad etmemektedir. Öte yandan hadislerin, Kitâb-ı Mukaddes dışında kalan yahudi-hıristiyan kültürüne ait aggadik ve pseudepigrafik (mevzûat literatürü) bazı metinlerdeki bilgi ve rivayetleri ihtiva ettiği iddiasının⁴⁶ sahibi S. Wasserstrom da genel hatlarıyla Schwarzbaum’un tutumuna benzer bir tavır ortaya koymuştur.

Hadislerin genel olarak geçmiş kültürlerden, özellikle de yahudi kültüründen etkilendiği iddiası, yakın dönemlerde kaleme alınan, hadis dışındaki İslâmî ilimlerle ilgili bazı çalışmalarda bir ön kabule dönüşmüştür. *The Philosophy of Kalam* adlı önemli çalışmasının girişinde H. A. Wolfson, İslâm kelâmına olan çeşitli dış tesirlerden bahsettikten sonra Yahudiliğin kelâma etkisi konusuna girerken şu ifadelerle yer vermiştir:

“Nihayet hakkında hiçbir problem bulunmayan Kur’an ve hadis üzerindeki yahudi tesirinden ayrı olarak, Kelâm üzerine yahudi tesiri vardır.”⁴⁷

İlk dönem şarkiyatçılarının çalışmalarının etkisi, M. Ebû Reyve’nin *Advâ’ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye’si* başta olmak üzere İslâm dünyasında bu iddiaları sıklıkla dile getiren araştırmacı ve akademisyenlerin çalışmalarında da

⁴⁴ M. J. Kister’in çalışmalarının toplu bir listesi için bk. *JSAI*, IX (1987). Ayrıca Kister’in hadisle ilgili çalışmalarının yanı sıra İsrail oryantizminin kuruluşu ve gelişim seyri konusunda bk. Özcan Hıdır, “İsrail’de Hadis Çalışmaları ve M. J. Kister”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, Ankara 2003, s. 275–285. İsrail oryantizmi ve oryantistleri konusunda kapsamlı bir çalışma ayrıca tarafımızdan yürütülmektedir.

⁴⁵ Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends*, s. 29.

⁴⁶ Steven Wasserstrom, “Jewish Pseudepigrapha in Muslim Literature”, *Tracing the Threads*, Atlanta 1994, s. 88.

⁴⁷ H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1996, s. 84.

görülür. Meselâ Ebû Reyeye “Hadiste İsrâiliyyat ve Mesîhiyyat” başlığı altında⁴⁸ konuyu tamamen şarkiyatçıların bakışıyla, hatta zaman zaman iddialarının ötesine geçen argümanlarla ele almıştır.⁴⁹ Yine Ahmed Emîn (ö. 1954) hadislerin, Tevrat metinleri, yahudi kültürüne ait diğer eserler ve hıristiyan kaynaklı haberlerle dolu olduğunu ileri sürerek, bu tür hadislerin kaynaklara Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlere mensup kimselerce sokulduğunu iddia etmiştir.⁵⁰

Öte yandan hadislere yahudi tesirinin olduğu iddiasına, yakın dönemde Türkiye’de yapılan bazı çalışmalarda da dikkat çekilmiştir. Ancak Türkiye’deki çalışmalarda yahudi kültürü tesirinden ziyade, hıristiyan kutsal kitaplarının hadislere -özellikle kudsi hadislere- tesirinden söz edilir. Bu yaklaşımı Tayyip Okıç’ın şu sözlerinde bulmak mümkündür:

“Yahudi ve hıristiyan mukaddes kitaplarından çıkarılan birtakım sözlerin hadis diye ortaya atıldığı mâlumdur. Bundan başka Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan ihtida edenlerin bu husustaki mühim rollerini biliyoruz.”⁵¹

Sözlerinin akabinde Okıç, bu tür hadislerin çoğunun, menşe’ olarak muhaddislerce tesbit edildiği iddiası ile yaklaşımına gelenekten destek aramaktadır. “İsrâiliyyat’ta mezkûrdur”, “Tevrat’ta geçmektedir” gibi tabirlerle⁵² muhaddislerin, bu hadislerin yahudi kültürüne ait olduğuna işaret ettiğini söyleyen Okıç, “Münafık istediği zaman ağlamak için iki göze mâliktir” apokrif (uydurma) hadisi için Şevkânî’nin (ö. 1250/1834), “Sabit değil, fakat Tevrat’ta geçmektedir”⁵³ değerlendirmesini, âlimlerin bu rivayetleri teşhisine örnek gösterir.

Sonuç olarak Goldziher, G. Vajda ve S. Rosenblatt’ın müstakil çalışmalarla temellerini attığı, yahudi kültürünün hadislere etkisi iddiaları, daha sonraki yıllarda pek çok şarkiyatçı tarafından geliştirilerek savunulmuştur. İslâm dünyası ve Türkiye’de de son yıllarda etkisi görülen bu iddialar, önemli bir hadis problemi olarak görülmektedir. Konunun daha ziyade açıklığa kavuşabilmesi için, Yahudiliğin genelde İslâm, özelde hadislere tesiri iddialarında sıklıkla dile getirilen, İslâm’ın ilk yıllarındaki ihtida hareketi ile ilk mühtedi yahudi bilginlerinin rolünün yanında bu etkide öne sürülen diğer bazı faktörlerin tetkiki gerekir.

⁴⁸ Mahmû Ebû Reyeye, *Advâun ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, Kahire, ts., s. 118-165.

⁴⁹ Ebû Reyeye’nin ilgili görüş ve iddiaları, aşağıda İslâm’ın ilk yıllarında ihtida eden yahudi bilginlerinin hadislere intikalindeki rolü konusunda ayrıca ele alınacaktır.

⁵⁰ Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, Kahire, ts., 128-129.

⁵¹ Tayyip Okıç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri* (nşr. Hayati Yılmaz), İstanbul 1995, s. 232.

⁵² “İsrâiliyyâtandır” gerekçesi ile mevzû olduğuna hükmedilen bazı hadisleri de kapsayan mevzû hadislerin yahudi kültürü ile irtibatı konusunda bk. Özcan Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)*, s. 327-329.

⁵³ Okıç, a.g.e., s. 232.

B. YAHUDİ KÜLTÜRÜNÜN HADİSLERE ETKİSİ İDDİALARINA SEBEP OLAN FAKTÖRLER

Yahudi kültürünün hadislere etkisini ispat amacıyla ortaya atılan iddiaların satır araları okunduğunda bazı sebeplerin öne çıkarıldığı görülür. Bu sebeplerin başında, İslâm'ın ilk yıllarında Yahudilikten -veya diğer dinlerden- ihtida eden sahâbî ve tâbîilerin varlığı gelir. Sözü edilen dönemdeki ihtida hareketinin, genelde İsrâiliyat'ın İslâm kaynaklarına intikali sürecinde etkili olduğu belirtilse de, burada konu daha ziyade yahudi kültürünün hadislere sirayetinde ilk mühtedi yahudi bilginlerinin rolü çerçevesinde ele alınacaktır.

1. İslâm'ın İlk Yıllarında İhtida Olgusu ve Mühtedi Yahudi Bilginleri

İslâm'ın ilk yıllarında ihtida eden ve isimleri yahudi kültürünün hadislere intikali iddialarında öne çıkarılan Abdullah b. Selâm, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi sahâbî ve tâbîilerle ilgili bilgi ve rivayetlerde, onların hayatlarındaki fikrî, ruhî ve dinî değişimden söz edilip, bir anlamda ihtida psikolojileri üzerinde -az da olsa- durulmuştur.⁵⁴ Bunun yanında İslâm'ın ilk yıllarında ihtida edenlerin, tamamen tabii bir süreçte yeni katıldıkları dinî ortama, önceki kültürel birikimlerini kattıkları iddia edilerek, bu katkıların daha sonra hadis, tarih, tefsir kaynaklarına yansıdığı yönünde iddialar bulunmaktadır.⁵⁵ Bu iddiaların gerçeği yansıtıp yansıtmadığı bir yana, İslâm'ın ilk yıllarında yaşanan ihtidaların dinî, siyasî, sosyo-kültürel ve psikolojik yönlerinin incelendiği çalışmalara⁵⁶ şiddetle ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu itibarla ihtida sürecinde mühtedinin, kendi şahsında yaşadığı dinî ve kültürel değişimin boyutları ile önceki dinindeki öğretileri ne oranda yeni dinine taşıyabileceği, hadislerdeki İsrâilî bilgilerin kaynağını tesbit açısından oldukça önem arz eder.

Kavram olarak bir inanç sisteminden diğerine geçiş tecrübesini tanımlamak için kullanılan "ihtida",⁵⁷ gerek bu anlamı gerekse günahkâr olduktan sonra

⁵⁴ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Abdülvehhâb Fütüh), Kahire 1414/1993, I, 17.

⁵⁵ Bu tür görüşler için bk. E. I. J. Rosenthal, *Judaism and Islam*, London-New York 1961, s. 8, 9; Gordon Daniel Newby, *The Making of the Last prophet*, Columbia 1989, s. 10-11; Ebû Reyze, *Advâün ale'sünneti'l-Muhammediyye*, s. 118. Ayrıca krş. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 121.

⁵⁶ Bir dinden diğerine geçişle ilgili sosyolojik ve psikolojik ağırlıklı çalışmalara bugün Batı'da oldukça önem verilir. Bu anlamda W. M. Watt'ın "Conversion to Islam at the Time of the Prophet" (*JAAR*, XLVII/4 -Thematic issues- [1980], s. 721-31) adlı çalışması konumuz açısından, Türkçeye *Neden İslâm'ı Seçiyorlar* (İstanbul 1997) ismiyle çevrilen ve yetmiş civarında İngiliz mühtedinin ihtidalarının arka plânının araştırıldığı Ali Köse'nin İngilizce *Conversion to Islam* (Londra 1996) ismiyle yayımlanan doktora çalışması da genel ihtida psikolojisi açısından önem arz eder.

⁵⁷ "Din değiştirme (ihtida)" veya "dinî değişim (religious conversion)" bir kavram olarak oldukça geniş bir alanı içine alır. Mensubu bulunduğu dinin kendisine yüklediği görev ve sorumlulukları yerine getiremeyen bir kimsenin bu tavrından vazgeçmesi, kendisini "inançsız" olarak niteleyen bir

tövbekâr olma manasında, Kur'an'da -ve hatta ilk İslâm kaynaklarında- kullanılmamıştır. Buna karşılık aynı olguyu ifade için "esleme" (müslüman oldu) kelimesi kullanılmıştır. Asr-ı saâdet'te Yahudilik, Hıristiyanlık ve putperestlik başta olmak üzere, değişik din ve kültürlerden pek çok kimse müslüman olmuş, buna karşılık İslâm'dan da irtidat edenler çıkmıştır. İlk bakışta her ikisi de mahiyet itibariyle din değiştirme gibi görülen bu iki olguyu İslâm birbirinden ayırmış ve özellikle İngilizce literatürde kullanılan "conversion"⁵⁸ kelimesinde olduğu gibi bir tek kelimeyle izah etmemiştir.

İslâm'ın teşekkül dönemi göz önüne alındığında, müslüman olanların tamamını birer mühtedi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira İslâm'ın gelişile birlikte onu kabul edip etmeme yani Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen Allah'ın mesajını benimseyip benimsememe önem kazanmış, bu mesajı ya doğru kabul veya reddetme söz konusu olmuştur. Ne var ki "din değiştirme/ihtida" farklı sonuçları doğuran değişik şekil ve şartlarda gerçekleşebilir. Bir kimse samimi ve içten bir motivasyonla kendi toplumunun dinî değerlerini reddederek başka dinlerde gerçeği arayabileceği gibi, psikolojik, sosyolojik, coğrafi, siyasî ve kültürel sâiklerle de dinini değiştirebilir. Bu itibarla mühtedileri din değiştirmeye sevkeden dinamiklerin neler olduğu, ihtidanın hangi şart, zaman ve zeminde gerçekleştiği, sosyolojik, siyasî ve kültürel olarak ihtidanın arka plânındaki gerçeklerin neler olduğu önem kazanır. Meselâ Hz. Peygamber döneminde müslüman olanların İslâm'ı seçmelerinin sebepleri, modern zamanlardaki ihtida hareketlerinden tarihi, ilmî, siyasî, sosyo-kültürel ve her şeyden önemlisi Hz. Peygamber'in hayatta olması gibi birçok açıdan farklılıklar gösterir.

Bu itibarla Asr-ı saâdet'te başta Yahudilik olmak üzere diğer dinlerden ihtida edenlerin pek çoğu samimi olarak İslâm'ı seçmişler ve yeni katıldıkları İslâm toplumunda büyük oranda kabul görmüşlerdir. Ancak daha sonraki yüzyıllarda ihtida edenler arasında sadece dinî sâiklerle hareket etmeyip zaman zaman siyasî, sosyo-kültürel vb. sebeplerle İslâm'ı kabul edenler de olmuştur.⁵⁹

Şu halde dinî ve kültürel arka plânı ne olursa olsun İslâm'ın teşekkül dönemindeki mühtedilerin dinî-kültürel geçmişlerinin ihtida sonrası hayat telakkilerini, fikirlerini, dini anlama ve yorumlamalarını ne derece etkilediği önem arz eder. Tabii olarak önceki kültürün ihtida ile birlikte tamamen terk edilemeyeceği ve şuur altında yerleşmiş önceki bilgilerin zaman zaman ortaya

kişinin kendi toplumunun dinî kurallarını kabul ederek dindarlaşması veya bir dini reddedip bir başka dine inanması "ihtida" olarak tanımlanır (bk. Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar?*, s. 5).

⁵⁸ "Conversion" kelimesinin tanımları için bk. Köse, *a.g.e.*, s. 5.

⁵⁹ Mahmûd Mikdâd, *el-Mevâli ve nizâmü'l-velâ*, Dimaşk 1408/1988, s. 149. Nitekim Bağdat'lı bir yahudi olup önce Filistin, daha sonra da Mısır'da yerleşen Ya'kûb b. Killis'in (ö. 381/991) ihtidasının böyle olduğu belirtilmektedir (bk. İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber*, Beyrut 1399/1979, II, IV, 9, 16, 55; V, 546).

çıkabileceği söylenebilirse de, İslâm'ın ilk yıllarındaki mühtedilerin, zihinlerindeki önceki telakki ve değer yargılarını yeni katıldıkları dine sunmalarında esasen tabiiyet ve gayri şuûrîlik söz konusudur. Zira bu mühtediler olabildiğince yeni dinlerine ittibaya gayret etmiş, ancak tamamen tabii olarak ve kasıtlı olmaksızın önceki duygu, düşünce ve telakkilerini yeni dinlerine taşımışlardır.⁶⁰ Dinin tahriften korunması konusunu işlerken Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762/1176) milletlerin/dinlerin ayırt edilemeyecek şekilde birbirlerine karışmasını tahrife götüren bir sebep olarak görmüş ve şöyle demiştir:

“Bir insan herhangi bir dine inanır ve kalbi mensup olduğu zümrenin din bilgisiyle dolar. Sonra İslâm'a girer, ancak kalbinde hala o eski diniyle ilgili bilgiler mevcuttur ve onlara karşı sürekli bir meyli bulunur. Bunun sonucunda, eski diniyle ilgili bilgilere İslâm'da -zayıf ya da uydurma bile olsa- bir yer bulmaya çalışır. Bu sebeple, hadis uydurma ve mevzû hadisleri rivayet etmeyi câiz gördüğü bile olur.”

Dihlevî daha sonra İbn Mâce ve Dârimî'nin *es-Sünen*'lerinde yer alan bir hadisi⁶¹ bu görüşüne delil olarak zikreder ve dinimize sokulanlar arasında, İsrâilî haberler, Câhiliye dönemi hatiplerinin öğütleri, Yunan felsefesi, Bâbil kalıntıları, Pers tarihi ile ilgili bilgilerin bulunduğu söyler. Ona göre huzurunda Tevrat nüshası okununca Resûlullah'ın kızması ve Hz. Ömer'in (r.a.) Dânyâl'in kitaplarını arayan kimseyi dövmesi, başta İsrâilî haberler olmak üzere zikri geçen diğer dinî-kültürel bilgi ve rivayetlerin İslâm'a sızmasını önlemeye yönelik bir tedbirdir.⁶²

Bir Ehl-i kitap mensubunun ihtidası ile bir müşriğin müslüman olması ve ihtida sürecini yaşayışları, bu süreçte rol oynayan faktörler, ihtida sonrası hayatları açısından ayrı ayrı telakki edilmelidir. Aynı şekilde Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilâhî kaynaklı dinler ile ilâhî kaynaklı olmayan dinlerden ihtida edenler de farklı şekillerde değerlendirilmelidir. Zira kişinin ihtida ettiği yeni dininin, önceki diniyle temel bazı referanslar ile dinî-kültürel yönelişlerin bir kısmında uyuşması, ilk anda olmasa bile, bir müddet sonra mühtedinin geçmiş din ve kültürüyle yeni dininin bazı inanç ve uygulamalarını mukayese edip, zaman zaman önceki dinine atıfta bulunması sonucunu doğurabilir. Bu itibarla İslâm'ın ilk yıllarında özellikle yahudi asıllı sahâbî ve tâbiîlerin ihtida etmelerinin, İsrâilî haberlerin yaygınlaşması ve genelde İslâm kaynaklarına, özelde de hadis kitaplarına girmesiyle yakından ilgisi olduğu görüş ve iddiaları, şarkiyatçılar ile İslâm dünyasındaki bazı araştırmacılar⁶³ tarafından dile getirilmektedir.

⁶⁰ Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986, s. 71-72.

⁶¹ İbn Mâce, “Mukaddim”, 8; Dârimî, “Mukaddime”, 17.

⁶² Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetüllâhî'l-bâliğa* (nşr. Muhammed Şerîf Sükker), Beyrut 1410/1990, I, 352.

⁶³ Selâhaddin el-İdlibî, *Menhecü nakdi'l-metn inde ulemâi'l-hadisi'n-nebevî*, Beyrut 1403/1983, s. 64.

Reşid Rızâ (ö. 1935) yahudi iken müslüman olan Kâ'b'ı, özellikle tefsir ve tarih olmak üzere İslâm kaynaklarındaki asılsız ve çarpıtılmış İsrâilî haberlerin en önemli taşıyıcısı olarak görür.⁶⁴ Ahmed Emîn (ö. 1954) yahudi kültürünün müslümanlar arasında yayılmasında en kayda değer hususun, Yahudilikten ihtida eden, özellikle de Yemen kökenli Kâ'b el-Ahbâr, Vehb. Münebbih vb. kimseler olduğunu söyleyerek, yahudi kültürünün bu yolla İslâm kaynaklarına olan etkisine dikkat çeker.⁶⁵ İslâm fetihleri neticesinde çeşitli din, kültür ve milletlere mensup kimselerin köle olarak satın alındıktan sonra müslüman olup Araplar arasına karıştığını söyleyen Ahmed Emîn, müslüman olan bu kimseler arasında şiir, edebiyat, hikmetli söz ve darb-ı meseller konusunda mâhir kimseler bulunduğunu belirtir. Ona göre ayrıca bu kimseler, tedvîn edilmiş ilim ve kitaplara sahiptirler ve İslâm'da kabul gördükten sonra ilmî metotlarını tatbika koyulmuşlardır. Ahmed Emîn daha sonra akîde de dâhil, İslâmî ilimlerin, müslüman olan bu kimselerin etkisinde kaldığını ileri sürerek sözlerini şöyle sürdürür:

“Zanneder misiniz ki müslüman olan İranlı ile Bizanslı, Suriyeli bir hıristiyan veya bir Kıptî mühtedi, yüzyıllar boyu baba ve atalarından tevarüs ettiği itikad ve inançlarından bir anda vazgeçmekte ve İslâm'ı, İslâm'ın öngördüğü şekilde anlamaktadır. Asla! Zira bu her şeyden önce psikolojinin verilerine aykırıdır.”⁶⁶

Ahmed Emîn'e göre bir İranlı'nın ilâh anlayışı ile Bizanslı bir hıristiyanın ilâh anlayışı aynı olmadığı gibi, cennet, cehennem, melek, şeytan, âhiret ve peygamber anlayışları da dinlere göre farklı ve birbirine muhalif anlamlara sahiptir. Ona göre samimi ve ihlâslı olanlar dâhil, diğer din ve milletlerden İslâm'a giren bu kimseler, İslâm'ı Arapların anladığı gibi değil, eski dinî anlayış ve alışkanlıklarını da katarak anlamışlardır. Ayrıca onlar, yeni katıldıkları İslâm'daki dinî terimleri eski dinlerindeki anlamlara yakın bir manada algılamışlardır.⁶⁷ İslâm-yahudi polemîği denince akla ilk gelen isimlerden olan M. Perlmann da Ahmed Emîn'in görüşleri ile paralellik arz eden iddialarda bulunmuştur. Ancak Perlmann mühtedilerin İslâm'a dâhil ettiği kültüre bir tepki olarak, hicrî I. yüzyıldan sonra Yahudiliğe ve yahudi kültürüne karşı İslâm âlimleri tarafından polemik türü eserlerin kaleme alınmaya başladığını belirtmiştir.⁶⁸

Ahmed Emîn'in iddiaları, yukarıdaki değerlendirmeler ışığında ele alınacak olursa, esasen onun ihtida psikolojisinin bir yönüne işaret ettiği anlaşılır. Zira

⁶⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Fikr, yy, I, 9; VIII, 356, 449; IX, 190, 472-76; X, 328.

⁶⁵ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire, ts, I, 350.

⁶⁶ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, ts., s. 94.

⁶⁷ Ahmed Emîn, *a.g.e.*, s. 94.

⁶⁸ Perlmann, “Polemics Between Islam and Judaism”, *Religion in a Religious Age*, Cambridge 1974, s. 104. Perlmann ayrıca Yahudiliğe karşı yazılan polemiklerin, ihtida edenlerin verdikleri bilgiler ile hıristiyanların Yahudiliğe karşı kaleme aldıkları polemiklerden beslendiğini iddia eder (bk. *a.g.m.*, s. 106).

bir fenomen olarak ihtidayı tetkik konusu eden çalışmaların da gösterdiği üzere, samimi ve bilinçli olarak ihtida eden kimsenin, ihtidasını anlamlandırması için her şeyden önce ve titizlikle yeni dininin gereklerini öğrenip uygulamaya çalışacağı muhakkaktır. Bu anlamda Ahmed Emîn'in, "Samimi olarak müslüman olanların bile İslâm'ı Arapların anladığı gibi bütün yönleriyle anlamadığı ve onu eski inanç ve alışkanlıkları ile birlikte anladığı" iddiasının kayıtsız kabulü mâkul değildir. Zira siyasî, iktisadî ve psikososyal sebepler gibi değişik amaçlarla İslâm'ı benimseyenler bulunabilir ve bunlar, zaman zaman geçmiş dinî-kültürel birikimlerini müslüman olduktan sonra dile getirebilirler. Ancak isim zikredilmeden genel bir ifadeyle ileri sürülen bu görüş mevâlden sayılan, başta Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656) ve Bilâl-i Habeşî (ö. 20/640) gibi sahâbiler olmak üzere pek çok tâbiî ve tebeu't-tâbiîyi zan altında bırakır. Aynı şekilde bazı şarkiyatçıların, bu ve benzeri mühtedi sahâbilerin, çoğunlukla Hz. Peygamber ile birlikte buldukları ve onunla aralarındaki konuşmaların genelde yahudi-hıristiyan kültürü ile Tevrat ve İncil etrafında döndüğü yönündeki iddiaları⁶⁹ da ciddi delillere istinad etmedikçe kabul edilemez.

Diğer taraftan Tayyib Okıç yahudi ve hıristiyanlara ait mukaddes kitaplardan alınan birtakım sözlerin hadis diye ortaya atıldığının bilindiğini belirttikten sonra, "Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan ihtida edenlerin bu husustaki mühim rollerini de biliyoruz" diyerek yahudi ve hıristiyan mühtedilerin sözü edilen süreçteki rollerine dikkat çekmekte ve bu yolla kaynaklara girdiğini düşündüğü bazı hadisleri sıralamaktadır.⁷⁰ Tayyib Okıç'ın bu kanaate, referansından anlaşıldığı üzere, özellikle Goldziher'in görüş ve iddialarından hareketle vardığı görülmekteyse de asıl itibarıyla onun bu konunun ehemmiyetini gündeme getirip tetkik edilmesinin, dolayısıyla uluorta konuşmaktan kaçınılmasının lüzumuna işaret etmeyi amaçladığını düşünmekteyiz. Yine E. I. J. Rosenthal İslâm'ın ilk yıllarında ihtida edenlerin oynadığı çok mühim rollerine işaret eder.⁷¹ Hicrî I. yüzyılda, özellikle yahudilerin dinî merkezleri durumundaki Irak bölgesinde, gözle görülür ve hissedilir oranda yeni dine girişlerin (ihtida) olduğunu belirten Rosenthal, bu mühtedilerin daha sonra Talmud hukuku ve **halakhah**ı İslâm hukuku ve diğer İslâmî ilimlerle mukayese ettiklerini söyler. Ayrıca o Hz. Peygamber'in, yahudi öğretilerini Kitâb-ı Mukaddes, Talmûd ve Midraş okuyarak değil, o dönemde İslâm'a ihtida eden sahâbiler sayesinde elde ettiğini iddia eder.⁷² Her ne kadar isim vermese de Rosenthal'ın Abdullah b. Selâm gibi bazı sahâbileri kastettiği açıktır. Ona göre bu mühtediler sadece Yahudiliğe ait hukukî öğretileri İslâm'a taşımakla kalmamışlar, pek çok folklorik bilgi, rivayet ve kıssanın yanında Kitâb-ı Mukaddes'te ismi geçen kimselerle

⁶⁹ Bu yöndeki iddialar için bk. Sâdık el-Emîn, *Mevkîfü'l-medreseti'l-akliyye*, s. 487.

⁷⁰ Okıç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, s. 232 vd.

⁷¹ Rosenthal, *Judaism and Islam*, s. x.

⁷² Rosenthal, *a.g.e.*, s. 8, 9.

ilgili efsanevî haberlerin naklinde de rol oynamışlardır.⁷³ G. D. Newby ise İslâm'ın teşekkül döneminde ihtida edenlerin önemli bir kısmını yahudilerin oluşturduğunu ve bu çağın en popüler kıssalarını bunların yaydıklarını söyleyerek görüşlerini şöyle sürdürmüştür:

“Bir dinin ne olması gerektiği şeklinde müslümanların beklentilerini oluşturan moral motivasyon ve ruh, İslâm'ı kabul eden bu kimseler tarafından kazandırılmıştır. Dolayısıyla İslâm'ın oluşumunda yahudi örneğinin önemli bir rolünün olduğunu söyleyebiliriz.”⁷⁴

Meseleyi aynı doğrultuda ele alan B. Lewis ve S. Wasserstrom da İsrâiliyyâtın İslâmileştirilip İslâm kaynaklarında revaç bulmasında ilk mühtedilerin rollerine işaret etmişlerdir.⁷⁵

Bu görüş ve iddialar doğrultusunda, müslüman olduktan sonra Kâ'b'ın, huzurunda naklettiği Ehl-i kitap'tan İslâm'a uygun düşen bilgi ve rivayetleri Hz. Ömer'in, onun kalbinin İslâm'a ısınması için dinleyerek hoşlandığını belirttiğini anlatan haber⁷⁶ önem arz eder. Bu haberi naklettikten sonra İbn Kesîr (ö. 774/1372), Hz. Ömer'in bu tavrını göz önüne alarak pek çok sahâbî ve tâbiînin, Kâ'b'ın aktardığı bu haberlerin naklini câiz addettiklerini, halbuki onun -daha sonraki yıllarda- aktardığı bu tür haberlerinin çoğunun hatalarla dolu olduğunu⁷⁷ söyler ki, İsrâilî haberlerin meşruiyet kazanmasına bu haberlerin zemin hazırladığı söylenebilir. Hadis rivayetindeki *taharrî* ve *tesebbütü* bilinen ve İsrâilî nitelik arz eden nakillere karşı son derece titiz olan Hz. Ömer, huzurunda gerçekleşen bu hâdisede yeni ihtida etmiş Kâ'b'ın psikolojik durumunu göz önüne alarak onu İslâm'a ısındırmak düşüncesiyle naklettiği haberlere tepki göstermemiş, onun bu tür haberlerin naklinden vazgeçmesini zamana bırakmıştır. Hz. Ömer'in bu tavrı İsrâilî rivayetlerin zararlı sonuçları açısından mahzurlu olsa da, neticede Kâ'b'ın gönlünü kazanma amacına yönelik bir tebliğ metodu ve stratejisi olarak değerlendirilebilir.

2. Mevâlî

İslâm'ın dışındaki din ve kültürlerin genel olarak İslâm'a, özelde de hadislerle sirayet ettiği iddialarında öne sürülen argümanlardan biri de, “Arap olmayan müslümanlar”ın kastedildiği⁷⁸ ve özellikle Emevîler'in son dönemlerine doğru İslâm toplumunun ilmî, idarî ve siyâsî hayatında önemli görevler icra

⁷³ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 10.

⁷⁴ Newby, *The Making*, s. 10-11.

⁷⁵ Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984, s. 70; Steven M. Wasserstrom, “Jewish Pseudepigrapha in Muslim Literature”, s. 90, 91.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 17.

⁷⁷ İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 17. Bu rivayeti İbn Kesîr farklı lafızlarla fakat aynı manayı destekleyecek tarzda da nakleder (bk. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, Beyrut 1408/1988, IV, 19).

⁷⁸ Necdet Hammâş, *el-İdâre fî'l-asri'l-Ümevî*, Dımaşk 1980, s. 338; Mikdâd, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ*, s. 135.

eden⁷⁹ *mevâlinin* bu konudaki rolleridir.⁸⁰ Mevâlî konusu hadis usulü kaynaklarında da yer bulmuş ve “ma‘rifetü’l-mevâlî mine’r-ruvât ve’l-ulemâ” başlığı altında tetkik edilmek suretiyle⁸¹ mevâlînin tanınmasının hadisleri değerlendirmedeki önemine vurgu yapılmıştır.

İbn Mâce ve Dârimî’nin tahrîc ettiği bir hadiste, İsrâiloğulları’nın dalâlete düşme sebepleri arasında, milletlerin ayırt edilemeyecek biçimde birbirine karışacağına, melez ve yabancı unsurlardan oluşan bir toplum yapısının ortaya çıkarak, bunların reyle hüküm vereceklerine dikkat çekilir. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“İsrâiloğulları’nın işleri düzgün gitmekteydi. Nihayet içlerinde muhtelif milletlerin esirlerinin çocukları, yani İsrâiloğulları’nın başkalarından esir aldığı kadınların çocukları olan mezeller büyüdü ve onların içinde, (kendi) görüşleriyle hüküm verdiler. Böylece onları saptırdılar.”⁸²

Bu rivayette her ne kadar İsrâiloğulları’ndan bahsediliyorsa da, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin de işaret ettiği gibi,⁸³ bütün milletlerin birbirine karışması neticesinde benzer mahzur ve sonuçların ortaya çıkması mümkündür.

Şarkiyatçılar XIX. yüzyılın ikinci yarısından beri genelde İslâm, özelde de hadis, kelâm ve fıkıh ilminde geçmiş kültürlerin etkisini incelerken mevâlînin rolüne işaret ederler. Mevâlînin bu husustaki rolüne ilk değinenlerden biri Goldziher’dir ki o, Arapların ilmî sahadaki varlıklarının sınırlı kaldığını ve gerek nitelik gerekse nicelik bakımından ilmî alanda esas olarak mevâlînin etkisinin bulunduğunu ileri sürer.⁸⁴ Fransız şarkiyatçı G. V. Vloten (ö. 1903) mevlâlık ile ihtida hareketi arasında bu anlamda bir ilişkinin varlığına vurgu yapar.⁸⁵

P. Crone İslâm fetihlerinin ardından Arap olmayanların Arap müslüman toplumuna kazandırılma sürecinin yaşandığını ve “kısa zamanda bunların

⁷⁹ Abdülaziz Muhammed Lümeylim, *Vaz‘u’l-mevâlî fi’l-devleti’l-Ümeviyye*, Beyrut 1993, s. 84, 85–86.

⁸⁰ Mevâlînin hadislere ve hadis ilimlerine etkisi konusu Mustafa Öztürk tarafından *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri (Hicri I. ve II. Asır)* adlı doktora tezinde ele alınmıştır (2002, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

⁸¹ Hâkim, Ebû Abdullah en-Nisâbüri, *Ma‘rifetü ulûmi’l-hadis* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut 1397/1977, s. 196–202; İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, *Ulûmü’l-hadis* (nşr. Nüreddin İtr), Dımaşk 1984, s. 358–362.

⁸² İbn Mâce, “Mukaddime”, 8; Dârimî, “Mukaddime”, 17. İbn Mâce ve Dârimî’nin tahrîc ettiği birbirini manaca destekleyen bu iki rivayet farklılık arz eder. Zayıf bir rivayet olduğu belirtilen İbn Mâce hadisi, Abdullah b. Amr b. Âs kanalıyla Hz. Peygamber’den nakledilirken Dârimî rivayeti Urve b. Zübeyr’den nakledilmekte, ancak Hz. Peygamber’e isnad edilmemektedir. Yani rivayet mevkuttur. Lafız olarak ise bu iki rivayet küçük farklılıklarla birbirine mutabiktir.

⁸³ Dihlevî, *Hüccetü’lâhi’l-bâliğa*, I, 352–53.

⁸⁴ Goldziher, *Müslim Studies*, London 1967, I, 112, 113.

⁸⁵ G. V. Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar* (trc. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1986, s. 25.

Arapları etkiler duruma geldiklerini”, ilmî ve kültürel alanda “üstünlüklerini kabul ettirdiklerini” ve “İslâm inanç esaslarının belirlenmesinde önemli rol oynadıklarını” öne sürer.⁸⁶ Crone’nin fetihlerle birlikte ele geçen topraklardaki Arap olmayan unsurların önceki bilgi ve hünerlerini yeni katıldıkları toplumun hizmetine sunarak müslüman bir toplum oluşturma yönünde asimile oldukları şeklinde de anlayabileceğimiz bu görüşü kanaatimizce doğrudur. Ancak H. Motzki’nin de belirttiği gibi, biyografi kaynaklarının bu açıdan tetkiki Arap kökenli âlimlerin sayısının sanıldığı kadar az olmadığını gösterir. Motzki’ye göre Arap olmayan unsurların İslâmî ilimlerin gelişip şekillenmesinde dominant/baskın olduğu şeklindeki görüş meseleyi basite indirgemektir. Bu anlayışın -zımnen de olsa- İslâm kültürünün üstün yapısının, antik dünyanın gelişmiş medeniyetlerinin uzağında yaşayan bir halkın ürünü olamayacağı teziyle ilişkili olduğunu belirten Motzki, İslâm kültürünün bu başarısında Arap olmayan unsurların birinci derecede rol oynadığını öne süren V. Kramer ve Goldziher’in de netice itibarıyla bu kanaati taşıdıklarını söyler.⁸⁷

Yine G. D. Newby Ehl-i kitaba ait unsurların İslâm kaynaklarına intikalinde rol oynayan en önemli kimselerin mevâlî olduğunu iddia eder. Ona göre mevâlînin doğum yeri ve dinî-kültürel kökenleri göz önüne alındığında onlar, yahudi, hristiyan ve İran kültürünü tabîi olarak elde etmişlerdir. Newby her ne kadar daha çok tefsir ile ilgili rivayetlerde mevâlî vasıtasıyla geçmiş kültürlerin etkisinin görüldüğünü söylüyorsa da, aynı mantığın hadisler için de geçerli olduğunu ima etmekten kaçınmaz. Bu mevâlîye örnek olarak Newby, “İran’lı bir kölenin oğlu” diye takdim ettiği ve daha sonra gerek muhaddis gerekse zâhid, kelâmcı ve ıslahatçılığıyla temayüz eden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile ismi daha çok tefsirle ilgili rivayetlerde öne çıkan ve “Hasan-ı Basrî’nin Kur’an tefsiri konusundaki rekabetçisi” olarak nitelendirdiği Basralı tâbiî Katâde b. Diâme’nin (ö. 117/735)⁸⁸ isimlerini verir.⁸⁹ Oysa Hasan-ı Basrî mevâlîden ise de⁹⁰ Katâde’nin Arap kökenli olduğu ve aynı zamanda mevâlîden hoşlanmadığını gösteren kayıtlar bulunmaktadır.⁹¹

⁸⁶ Patricia Crone, “Mawlâ”, *EI*²(İng.), VI, 877.

⁸⁷ Harald Motzki, “The Role of Non-Arab Converts in Early Islamic Law”, *ILS*, VI/3 (1999), s. 294–295.

⁸⁸ Hayatı hakkında bk. Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, Beyrut 1388/1968, VII, 229; Şemsüddin ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1406/1986, V, 269; Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, Beyrut 1412/1991, IV, 540.

⁸⁹ Gordon Daniel Newby, “The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur’an and Tafsir”, *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, s. 21.

⁹⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VII, 156; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif* (nşr. Servet Ukkâşe), [baskı yeri yok] 1992, s. 440.

⁹¹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 273.

Newby'nin bu iddiaları, diğerlerinden farklılık arzettiği izlenimi verse de, esasen İslâm dünyasında meseleye dikkat çeken âlimlerden olan Ahmed Emîn'in (ö. 1954) konuyla ilgili görüşleriyle paralellik arz eder. Fetihlerle birlikte pek çok din ve millete mensup kimsenin savaş esirleri olarak Araplara karıştığını belirten Ahmed Emîn, zamanla bu kimselerin Arapçayı öğrenerek Arap örf ve âdetleri ile kendi kültürel arka plânlarını mezcettiklerini söyler. Ona göre böylece Pers/İran ve Bizans kültürü başta olmak üzere değişik kültürler Kur'an ve Sünnet'in ortaya koyduğu hükümlere karışmış; yine bu milletlere ait hikmetli söz ve felsefî ifadeler, Arapların hikmetli sözlerine karışmıştır.⁹² Ahmed Emîn'in bu görüş ve iddiaları aslında ihtida hareketi ile mevâlî arasında kısmî bir ilişkinin varlığını da gösterir. Zira mevâlîlik, genel olarak olmasa bile, bir yönüyle ihtida sonucu kazanılmış bir statüdür.

Mevâlînin doğrudan hadis rivayetine etkisinden söz eden en önemli şarkiyatçı A. L. de Premare'dir. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/677) hadis nakledenlerin Arap râviler değil, bilakis mevâlî olduğunu söyleyen Premare, mevâlînin, köleler gibi toplumdaki alt gruplardan teşekkül ettiğini ve bunların, hadis rivayetinde oldukça etkin rol oynadığını ileri sürer. Premare'ye göre Ebû Hüreyre'den hadis nakleden mevâlî, değişik bölgelere dağılmış ve neticede **çok kültürlü (intercultural)** bir çevre ile karşılaşmışlardır. Bu görüşüne örnek olarak o, Allah Teâlâ'nın, "Mü'min kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hayal dahi edilemeyecek şeyler hazırladım"⁹³ buyurduğu kudsî hadisin râvileri arasında bulunan Süfyân b. Uyeyne'yi (ö. 198/814) gösterir. Ona göre Süfyân başta Yemen olmak üzere farklı bölgelerde, söz konusu hadisin iki farklı tarikini rivayet etmiş olan⁹⁴ A'meş (ö. 148/765) ve Abdürrezzâk (ö. 211/826) ile bir araya gelmiştir. Premare'nin bu hadisin râvilerinden hareketle Ebû Hüreyre'den hadis nakledenlerin mevâlîden râviler olduğu yönünde bir genellemeye gitmesinin, Ebû Hüreyre'nin sahâbe arasında hadis rivayet niceliği bakımından ilk sırada yer alması⁹⁵ olgusu göz önüne alındığında, ilmi, sosyolojik ve rasyonel bir izahının bulunmadığı açıktır. Öte yandan İsrail'li M. J. Kister de "Hadis rivayeti, kıssacılık, geçmiş peygamber ve

⁹² Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 93. Ayrıca onun genel olarak mevâlînin Arap örf ve âdeti, siyasî, idarî, fikrî, dinî ve sosyo-kültürel hayatına etkisi konusu ile ilgili görüş ve iddiaları için bk. *a.g.e.*, s. 84-96, 152-158.

⁹³ Buhârî, "Bedü'l-halk", 8, "Tefsîr", 32/1, "Tevhîd", 35; Müslim, "Cennet", 2-5; Tirmizî, "Tefsîr", 32, 56; İbn Mâce, "Zühd", 39; Dârimî, "Rikâk", 105; Ahmed b. Hanbel, II, 313, 438, 466, 495. Hadis ayrıca yahudi kültürü etkisiyle hadis musannefâtına girdiği öne sürülen hadislerdendir. Bu açıdan hadisin genel bir tetkiki için bk. Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)*, s. 358-363.

⁹⁴ A. Louis de Premare, "Comme il Est Ecrit: L'Histoire D'un Texte", *SI*, LXXX (1989), s. 42-43.

⁹⁵ Ebû Muhammed b. Ali İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 37; Abdurrahman b. İbnü'l-Cevzî, *Telkihu fuhûmi ehli'l-eser*, Kahire, ts., s. 363; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 265; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, II, 632.

din büyüklerine ait kıssalar, İslâm'a ihtida edenler sayesinde yayılmıştır ki, bunlar arasında mevâlî çoğunluğu oluşturur” diyerek, mevâlinin geçmiş kùltùrlere ait bilgilerin hadislere etkisindeki rolüne işaret etmiştir.⁹⁶

Emevîler dönemiyle birlikte mevâlinin bilhassa “Arap olmayan unsurlar” anlamında kullanılması,⁹⁷ yahudi kùltürünün İslâm kaynaklarına taşınmasında, Arap olmayan bir unsur olarak Şîa'nın rolüne de vurgu yapmayı gerektirir.⁹⁸ Zira yahudi ve hıristiyan kùltürüne ait bilgi ve rivayetler II ve III. hicrî yüzyıllarda özellikle Irak bölgesinde bulunan bazı Şîilerce kabul görmüştür.⁹⁹ Bu anlamda yaşadıkları siyasî, sosyal ve kùltürel sıkıntıların da etkisiyle Şîiler'in, İsrâiloğulları'nın mâruz kaldığı sıkıntı ve zorluklarla kendi yaşadıkları arasında paralellik kurlmaları ve bunun sonucu olarak İsrâiloğulları'nın peygamberlerine önem verip onları birer kahraman gibi görmeleri etkili olmuştur.¹⁰⁰ Şîa rivayet geleneği üzerinde etkili olan pseudepigrafik literatüre dâhil *Book of Jubilees* bu anlamda önem arz eder.¹⁰¹ Şu halde yahudi ve hıristiyan kùltürünün izlerini taşıyan bilgi ve rivayetlerin, daha hicrî I. yüzyıldan itibaren İslâm kaynaklarına intikalinde Şîa'nın önemli rolünün olduğu söylenebilir de bunun daha somut delillere dayandırılması gerektiği açıktır.

3. Şiir ve Câhiliye Örf ve Âdetleri

Câhiliye şiirinin otantik olmayıp sonradan uydurulduğu iddialarının¹⁰² yanı sıra, Câhiliye örf ve âdetleri ile yine bu dönemdeki şairler ve şiirlerinin Kur'an, Hz. Peygamber ve dolayısıyla hadisleri etkilediği yönünde iddialar da bulunmaktadır. Aslında Kur'an daha ilk nâzil olmaya başladığı yıllarda Mekke müşriklerinin Kur'an'ın kaynağıyla ilgili olarak yönelttikleri iddialar arasında, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı şairlerin öğrettiği iddiasının da bulunduğu, Kur'an'ın bu iddiayı reddetmesinden anlaşılmaktadır.¹⁰³

⁹⁶ Meir Jacob Kister, “... *Lâ takra'û'l-qur'âna ala l-mushafıyyîn wa-lâ ala tahmilû l-ilme ani l-sahafıyyîn*: Some Notes on the Transmission of Hadith”, *JSAI*, XXII (1998), s. 162.

⁹⁷ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. Zeki Mugâmiz), İstanbul 1974, IV, 91.

⁹⁸ Şîa ile yahudi kaynakları arasında gözlenen fikrî benzerlik, İsrâilî rivayetlerin İslâm kaynaklarına sirayet etmesinde oldukça önemli role sahiptir. Nitekim son yıllarda bazı şarkiyatçılar Şîi kaynakları ile yahudi kaynakları arasında var olduğu belirtilen benzerliğe dikkat çekmektedir. Bu husustaki en hacimli çalışma, “Jewish Arabic Studies” (bk. *JQR* (1912), s. 481–516) adıyla I. Friedlaender'e aittir. Oldukça önemli addettiğimiz bu konu tarafımızdan ayrıca makale konusu yapılacaktır.

⁹⁹ Wasserstrom, “Jewish Pseudepigrapha in Muslim Literature”, s. 92.

¹⁰⁰ Uri Rubin, “Prophets and Progenitors in the Early Şîa Tradition”, *JSAI*, I (1979), s. 55; Wasserstrom, a.g.m., s. 92.

¹⁰¹ Rubin, a.g.m., s. 56–58.

¹⁰² Bu iddialar için bk. Muhammed Mustafa Hedârah, “Mevkifu Margoliouth mine'-ş-şî'ri'l-Arabî”, *Menâhicü'l-müsteşrikîn fi'd-dirâsâti'l-Arabiyye el-İslâmiyye*, I, 396.

¹⁰³ Yâsîn 36/70; el-Hâkka 69/41–42.

Nisbeten insafılı şarkiyatçılardan Nabia Abbott Kitab-ı Mukaddes'teki bazı bilgilerin Câhiliye şiiri ve kültüründe yer aldığını belirterek şu görüşlere yer verir:

“Kitâb-ı Mukaddes'in tamamı veya büyük bir kısmının İslâm öncesi bir tercümesinin olup olmadığı bir yana, Kitâb-ı Mukaddes'e ait fikir ve düşüncelerin Câhiliye şiirleri ile o dönemdeki putperest kültüre (Câhiliye kültürü) sızmış olduğunu gösteren önemli deliller bulunmaktadır.”¹⁰⁴

Bu görüşüyle Abbott Câhiliye şiir ve kültürünün Hz. Peygamber, Kur'an ve hadislere etkisinin aslında genelde geçmiş kültürler, özelde de yahudi kültürünün Hz. Peygamber ve hadislere etkisini gösterdiğini ima eder. C. Brockelmann gibi bazı şarkiyatçılar da özellikle Kur'an kıssalarına Câhiliye dönemi şair ve şiirlerinin etkisini dile getirmişlerdir¹⁰⁵ ki, bu aynı zamanda Hz. Peygamber'e bir etki anlamına gelir.

İçerisinde Câhiliye şiirinden pasajların yer aldığı hadisleri rivayet tekniği açısından inceleyen en önemli çalışma, kanaatimizce “On the Origins of the Poetry in Muslim Tradition Literature” adıyla G. H. Juynboll'a aittir. Juynboll Câhiliye şiirinin hadislere doğrudan bir etkisinden söz etmese de hadis kaynaklarında bulunan şiirle ilgili veya içerisinde bazı şiirlerden pasajlar bulunan hadislerin menşeiini, ilk olarak J. Schacht tarafından kullanılan¹⁰⁶ ve daha sonra kendisinin yeniden gözden geçirerek sınırlarını çizdiği¹⁰⁷ “common link/ortak veya anahtar râvi”¹⁰⁸ ve hadis tarihlendirme metodlarını¹⁰⁹ kullanarak tesbite çalışır. Bu metodu kullanarak şiirle ilgili hadislerin râvileri konusunda yaptığı araştırma sonunda “Sizden birinin karnını irinle doldurması şiirle doldurmasından daha hayırlıdır”¹¹⁰ hadisinin râvileri arasında bulunan A'meş'in (ö. 147/764), söz konusu bu rivayetlerin kendisine izâfe edildiği ilk ortak râvi olduğu kanaatine varan Juynboll, daha sonra buna bir reaksiyon olarak Hz. Peygamber'in ağzından “Muhakkak (bazı) şiirde hikmet vardır”¹¹¹ hadisinin

¹⁰⁴ Nabia Abbott, *Studies in Early Arabic Literary Papyry*, Chicago-London 1967, II, 5.

¹⁰⁵ Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî* (trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî v.dğr.), Mısır 1993, I, 114.

¹⁰⁶ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 171.

¹⁰⁷ Brown, *Rethinking Tradition: Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakistan*, Cambridge 1996, s. 85.

¹⁰⁸ “Common link” metodundan ne kastedildiği ve uygulaması için bk. Juynboll, G. H., “Islam's First Fuqahâ”, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadîth*, Variorum 1996, s. 294.

¹⁰⁹ Hadis tarihlendirme metodları ve Goldziher, Schacht, Juynboll vb. şarkiyatçıların bu metodları kullanımı ile ilgili eleştirel bir inceleme için bk. Özcan Hıdır, “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metodları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1 (2003), s. 97-115.

¹¹⁰ Buhâri, “Edeb”, 92; Müslim, “Şiir”, 7-9; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 87; Tirmizî, “Edeb”, 71; İbn Mâce, “Edeb”, 42; Dârimî, “İsti'zân”, 69; Ahmed b. Hanbel, I, 175, 177, 181; II, 39, 96, 288, 331, 355, 391.

¹¹¹ Buhâri, “Edeb”, 90; Tirmizî, “Edeb”, 69; İbn Mâce, “Edeb”, 41; Dârimî, “İsti'zân”, 68; Ahmed b. Hanbel, I, 269, 273; 303, 309, 313, 327, 332; III, 456; V, 125; İbn Ebû Şeybe, VI, 171. Hadis, “hikmet” kelimesinin çoğuluyla da rivayet edilmiştir (bk. Tirmizî, “Edeb”, 69; İbn Ebû Şeybe, VI, 171, 172).

uydurulduğunu iddia eder.¹¹² Ancak bu rivayeti ilk olarak kimin uydurduğu ile ilgili bilgi vermeyip hadis uydurma faaliyetlerinin yoğun olarak görüldüğünü belirttiği hicrî II. yüzyılda ortaya atıldığını söyleyip bu iddiasını temellendirmek için bazı deliller öne sürer. Daha sonra ise esasen Câhiliye şairlerinden İmruü'l-Kays ve Tarafe ile sonradan müslüman olan Lebîd'e (ö. 41/661)¹¹³ ait olan ve hadislerde zikri geçen mısraları inceler. Bu meydana Lebîd'in oldukça meşhur "Elâ küllü şey'in mâ hala'llâhu bâtilun"¹¹⁴ mısraını ilk olarak ele alır. Amacının Lebîd'in şairliğini sorgulamak olmadığını, bilakis onun şiirini ilk olarak hadislerle taşıyanın kim olduğunu tesbite çalıştığını belirten Juynboll, bu sözyle Hz. Peygamber'in söz konusu ifadeleri kullanmadığını ima eder. Juynboll daha sonra Tarefe'ye ait mısralarla¹¹⁵ Hz. Peygamber'in Hayber ve Hendek gazveleri sırasında dile getirdiği rivayet edilen¹¹⁶ ve doğrudan Hz. Peygamber'in kendisine ait¹¹⁷ olan mısraları inceler.

İslâm'ın zuhurundan yaklaşık üç yüzyıl öncesinde Arapların Arap yazısını kullandıkları söylene de,¹¹⁸ Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmeyen anlamında ümmî olduğu ve Kitâb-ı Mukaddes'i okumadığı -şarkiyatçıların büyük çoğunluğunun görüş ve iddialarına rağmen- bilinen bir husustur.¹¹⁹ Kaynaklardaki bilgiler, birkaç istisna dışında,¹²⁰ Resûlullah'ın hicretten önce geçmiş kültürle ait kitapları görüp okuduğu¹²¹ veya Ehl-i kitap ile fikir teatisinde bulunduğu konusunda iyimser olmamızı engellemektedir. Yine Hz. Peygamber

¹¹² G. H.A. Juynboll, "On the Origins of the Poetry in Muslim Tradition Literature", *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadîth*, ed. G.H.A. Juynboll, Great Britain 1996, s. 183-188.

¹¹³ Sahâbeden olan Lebîd b. Rebi'a'nın hayatı hakkında bk. İbn Hacer el-Askalâni, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Beyrut 1327, III, 326-327.

¹¹⁴ Buhârî, "Şiir", 2-3; Tirmizî, "Edeb", 70; Ahmed b. Hanbel, I, 393.

¹¹⁵ Tirmizî, "Edeb", 70; Ahmed b. Hanbel, VI, 31, 138, 146, 156, 222.

¹¹⁶ Buhârî, "Cihâd", 34, "Megâzi", 29, 38, "Edeb", 90, "Deavât", 19, "Temenni", 7; Müslim, "Cihâd", 123-125, 132; Nesâi, "Cihâd", 29; Dârimî, "Siyer", 19; Ahmed b. Hanbel, III, 431; IV, 47, 48, 50, 52, 282, 285, 291, 302.

¹¹⁷ Buhârî, "Megâzi" 38, "Edeb", 90.

¹¹⁸ Nâsirüddin el-Esed, *Mesâdirü's-şi'ri'l-Câhili*, s. 33.

¹¹⁹ Hz. Peygamber'in ümmiliği ile yahudi ve hristiyan kutsal kitapları karşısındaki durumu konusunda bk. Özcan Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, s. 82-88. Ayrıca bk. Salih Karacabey, *Hz. Peygamber'de Nebvî ve Beşerî Bilgi*, İstanbul 2002, s. 72-74.

¹²⁰ Resûlullah'ın Mekke döneminde Ehl-i kitaba mensup kimselerle görüşüp görüşmediği geçmiş, kültürle ait kitaplara aşinalık kazanıp kazanmadığı konusu II. bölümde etraflıca ele alınmıştır.

¹²¹ İkinci bölümde de zikri geçen, Hz. Peygamber'in Medine'de bulunan Evs kabilesine mensup şeref ve asaleti ile ünlü Süveyd b. Sâmî ile Mekke'de karşılaştığı, onun elinde bulunan *Mecelletü/Hikmetü Lokmân* adlı kitap/sahifeyi kendisine okuduğunu, onu beğenmesine rağmen kendi yanında bulunanın (Kur'an) daha güzel olduğunu bildiren haber (bk. İbn Hişâm, *Sîre*, I, 427; Taberî, *Tefsîr*, IV, 46-47) hariç tutulursa, Mekke döneminde Hz. Peygamber'in ahlâki, ictimai, hukukî ve dinî bir eserin muhtevâsından haberdar olduğuna dair kaynaklarda bilgi tesbit edememiş bulunuyoruz.

ediplerin meclislerine devam ederek bir kitap da dinlememiştir.¹²² Ancak özellikle C. C. Torrey gibi bazı şarkiyatçıların ileri sürdüğü¹²³ gibi Hz. Peygamber'in şifahi olarak Câhiliye dönemindeki bazı yahudi ve hıristiyan Arap şairlerinden dinî ve kültürel anlamda etkilendiği ihtimali üzerinde durulmaktadır. Ancak Kur'an Hz. Peygamber'i şiirle ilgisi olmayan ve şiiri de ona yaraşmayan bir oyun olarak kabul eder.¹²⁴ Ayrıca Kur'an'da Kur'an'ın şair sözü olmadığı¹²⁵ ve şairlere sapıkların uyacağı bildirilmekle birlikte, iman edip sâlih amel işleyen şairler bundan ayrı tutulmuştur.¹²⁶ Bununla birlikte akıl ve fikir bakımından şairlerin en üst seviyede kabul edildiği ve tabiat üstü bir kuvvete sahip olduğuna inanıldığı¹²⁷ ve ictimâî hayatında şairlerin önemli bir yeri bulunan¹²⁸ Câhiliye toplumuna ait şiirlerden Hz. Peygamber için ne tür bir öğretinin çıkacağı konusu da tetkik edilmelidir.

Câhiliye şiirinde genel olarak iki tür muhtevaya tanık olmaktadır: A'şâ gibi bazı şairler, kilisenin örf ve âdetlerini tavsif ederek, dikkatlerini özellikle şarap üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Halbuki Kur'an ve Sünnet bunu kesin bir şekilde yasaklar. O halde Kur'an ve Sünnet'in bu tür şairlerin şiirlerine izâfe edilmesi düşünülemez. Bununla birlikte Câhiliye'de tamamen dinî konulara tahsis edilmiş şiir örnekleri bulunur. Geçmiş kutsal kitapları okuduğu, Şam, Yemen gibi muhtelif din ve kültürlerin bulunduğu bölgelerde yahudi ve hıristiyanlarla bir araya geldiği bildirilen,¹²⁹ zayıf bir senedle nakledilse de hakkında Hz. Peygamber'in, "Onun şiiri iman etmiş fakat kalbi inkâr etmiştir"¹³⁰ buyurduğu ve şiirlerini dinlemekten hoşlandığı¹³¹ hatta bazı şiirlerini terennüm edip onayladığı¹³² rivayet edilen Ümeyye b. Ebû's-Salt'ın (ö.

¹²² Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle fi isbâti'n-nübüvveti'n-nebiyyi Muhammed* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 104.

¹²³ Charles Catler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1967, s. 36-37, 39, 41, 46, 47.

¹²⁴ Yâsin 36/69.

¹²⁵ el-Hâkka 69/41-42.

¹²⁶ eş-Şuarâ 26/224-227.

¹²⁷ Şevki Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, Kahire, ts., I, 138.

¹²⁸ Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 9.

¹²⁹ İsfahânî, Ali b. Hüseyin el-Kuraşî, *Kitâbü'l-Egâni* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1394/1974, IV, 1334-1338. Öte yandan İsfahânî ayrıca onun Allah'ın indirdiği ilk kitabı okuduğunu söylerken (bk. IV, 1335) Münâvî onun yahudi olduğu yönünde bir nakilde bulunur (bk. *Fezû'l-kadir şerhu Câmî's-sagir* [nşr. Ahmed Abdüsselâm], Beyrut 1415/1994, I, 76).

¹³⁰ Münâvî, *Fezû'l-kadir*, I, 76; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muahammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1405/1985, I, 19. Ayrıca bk. İsfahânî, *el-Egâni*, IV, 1344. Münâvî bu rivayetin zayıf bir rivayet olduğunu kaydeder.

¹³¹ Müslim, "Şiir", 1; İbn Mâce, "Edeb", 41; Ahmed b. Hanbel, IV, 388, 389, 390.

¹³² Ebû Bekir Abdullah İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409, VI, 172; Ebû Abdullah Muhammed b. İshak el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadisih* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah Dehiş), Beyrut 1414, III, 203.

5/626)¹³³ şiirleri bu konuda en dikkat çekici olanlarıdır. Âhîret hayatı, cennet tasviri ve geçmişe ait dinî kıssalar, Ümeyye'nin mısralarında rastlanan ve çok defa Kur'an üslûbuyla işlendiği belirtilen¹³⁴ en önemli iki temadır. Kureys'in âlim ve şairlerinden olduğu bildirilen¹³⁵ Varaka b. Nevfel'e nisbet edilen şiirlerde de¹³⁶ bu temaları görmek mümkündür. Bu gibi temalardan hareketle özellikle A. Sprenger¹³⁷ ve C. Brockelmann (ö. 1956) Ümeyye'nin mısralarını Kur'an ile Kitâb-ı Mukaddes arasında bir irtibat noktası olarak kabul ederler. Meselâ C. Brokelman Hz. Peygamber'in Mekke döneminde özellikle nübüvvetten önceki ibadet şekillerini, Hira mağarasında inzivaya çekilip tefekküre dalmasını Ümeyye'nin etkisiyle izah etmiştir.¹³⁸

Her şeyden önce bu tür iddialar Ümeyye'nin Hz. Peygamber'i etkilediğini gösteren delillerin ortaya konmasıyla amacına ulaşacaktır. Kaynaklarda bunu doğrulayacak deliller bulunmadığı gibi, Ümeyye'nin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hak olduğunu söylediği, üstelik Bedir Gazvesi sırasında müslüman olmak için Şam'dan yola çıktığı ancak dayısının oğlunun öldürüldüğünü duyunca bundan vazgeçtiği bildirilmiştir.¹³⁹ Hz. Peygamber'in onun hakkında "Neredeyse müslüman oluyordu"¹⁴⁰ buyurması da onun müslüman olmaya azmettiğini gösterir. Ümeyye'nin şiirlerindeki Kur'an ile örtüşen temalar, onun ilâhî vahiyden izler taşıyan geçmiş kutsal kitapları okumuş olması ve Yahudilik ile Hıristiyanlığın gerçek öğretilerini muhafaza etmiş kimselerle görüşmesiyle izah edilebilir. Öte yandan Ümeyye'nin Hz. Peygamber'e etkisi tezi, Ümeyye'nin şiirlerinin kesin olarak ona nisbetinden emin olmayı gerektireceği gibi, bir metnin kendisine benzeyen başka bir metne asıl kabul edilebilmesi için, onun sadece mevşûk olması yetmeyip kendisine benzeyen metinden önce mevcut olması da gerekir. Ümeyye'nin şiirlerinin Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadislerinden önceliği meselesini tarihî olarak çözmek oldukça zordur. Zira Hz. Peygamber ile Ümeyye muâsır olup yaklaşık aynı yaşta idiler. Bununla birlikte tarihî kayıtların ışığında Mekkî olan son âyetin nüzûlünden sonra Ümeyye'nin sekiz yıl daha yaşadığı ve bu süre zarfında şiir yazmaya devam

¹³³ Ümeyye b. Abdullah b. Ebû's-Salt b. Ebû Rebia es-Sekafi, Tâiflidir ve Câhiliye dönemi şairlerindir. Şiirlerinde hikmetli ifadelerinin bulunduğu bildirilen Ümeyye'nin geçmiş kutsal kitaplara da vâkıf olduğu belirtilir. Hz. Peygamber ile buluşmuş ancak ona iman etmemiştir (bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, 225-233; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, XI, 171).

¹³⁴ Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 148. Onun cennet tasviri için bk. İbn Hallâd, *Emsâlû'l-hadîs*, s. 77-78. Ölüm anında söylediği İslâmî temalı mısraları için de bk. Abdullah el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî), Beyrut 1985, VI, 121.

¹³⁵ Aynî, *Umdetü'l-kâri*, I, 71.

¹³⁶ İsfahânî, *el-Egâni*, III, 965-968.

¹³⁷ Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohamet*, I, 78.

¹³⁸ Brockelmann, *History of the Islamic People*, s. 14.

¹³⁹ İsfahânî, *el-Egâni*, IV, 1345; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut 1990, II, 23.

¹⁴⁰ Müslim, "Şiir", 4; İbn Ebû Şeybe, VI, 172, 173.

ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴¹ Kaldı ki Ümeyye peygamberlik iddiasında olmadığı gibi,¹⁴² Hz. Peygamber ve Kur'an'ı itham için hiçbir fırsatı kaçırmayan Mekke müşrikleri de, Hz. Peygamber'e karşı Ümeyye'nin şiirlerini bir argüman olarak ileri sürmemişlerdir. Ayrıca Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın şiirlerinin dâhilî bir tenkidi, onun şiirlerinde bir dizi farklı kaynağın bulunacağını gösterir. Meselâ o bazan cehennemden bahsederken Kitâb-ı Mukaddes'in üslûbunu taklit etmiş, cenneti tavsifte bulunurken Kur'an ifadelerine başvurmuş, tarihî olayları anlatırken de çoğu kere halk efsaneleri ve mitolojik kaynaklardan yararlanmış-tır.¹⁴³

Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla onun hadislerine etki iddialarında öne çıkarılan bir diğer unsur da eski din ve mitolojilere dayanan birtakım Câhiliye örf ve âdetleridir. Her şeyden önce Hz. Peygamber'in içerisinde yaşadığı Câhiliye halkının inanış, örf, âdet ve fikirlerinden habersiz olmadığı tesbit edilmelidir. Resûlullah'ın sosyal hayatın dışında bir uzlet hayatı yaşadığını düşünmek mâkul ve tutarlı değildir. Kur'an'daki birtakım âyetlerle pek çok kaynağın verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Câhiliye döneminde yaşamış bazı kişiler, geçmiş din, millet ve kültürler hakkında bilgi sahibidir.¹⁴⁴ Nitekim onlar Hz. Peygamber'den, önceki peygamberlerin gösterdiği bazı mucizeleri göstermesini talep etmiş,¹⁴⁵ tevhid inancı karşısına Hıristiyanlığı çıkarmış,¹⁴⁶ bu dinde Hz. İsa'ya yapılan ibadeti kendi putlarına yapılan ibadetle bir tutmuşlardır.¹⁴⁷

Bu sebeple Arap Yarımadası'nda bulunan muhtelif dinler ile Kitâb-ı Mukaddes'teki bazı dinî ve kültürel anlayışlar Câhiliye halkı arasında yayılmıştır. Ancak Hz. Peygamber o dönemin kültürüne daima şüphe ile bakmış ve ondan azamî derecede uzak durmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in halk arasındaki bu inançları benimsemesi düşünülemez. En azından İslâm'ın başlangıç yılları için bunu söylemek mümkündür. Daha sonra ise Hz. Peygamber'in Câhiliye'deki olayların zikredilmesinde sakınca görmediği bazı rivayetlerden¹⁴⁸ anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Câhiliye örf ve âdetleri İslâm'da

¹⁴¹ krş. Erdiñç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, İstanbul 2002, s. 128.

¹⁴² Bununla birlikte Ümeyye'nin hayatına dair bilgi veren bazı kaynaklarda peygamberlik beklentisi içinde olduğunu gösteren işaretler de vardır (bk. Ahatlı, *a.g.e.*, s. 128-129).

¹⁴³ Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 150.

¹⁴⁴ Bunlar arasında Varaka b. Nevfel, bazı hanîfler ve Ümeyye b. Ebü's-Salt, Nâbîga ez-Zübeynî gibi şiirlerinde geçmiş din ve kültürlere ait temalara özellikle yer veren şairler ile Kur'an'daki bazı kıssalara nazire yapmak isteyip insanlara Pers krallarının efsaneleri, Rüstem ve İsfendiyar'ın kahramanlıklarını anlattığı söylenen Nadr b. Hâris (bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 300) sayılabilir.

¹⁴⁵ el-Enbiyâ 21/5.

¹⁴⁶ es-Sâd 38/7.

¹⁴⁷ ez-Zuhruf 43/57-58.

¹⁴⁸ Tirmizî, "Edeb", 70; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VI, 173. Ayrıca bk. Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şeria* (nşr. Abdullah Draz), Mısır, ts., IV, 72.

Kur'an ve Sünnet ışığında değerlendirilerek kabul veya reddedilmiştir. Bu amaçla meselâ ölünün arkasından ağlamak Câhiliye âdetlerinden sayılarak reddedilmiş,¹⁴⁹ cenazenin ardından yemek verilmesi Câhiliye âdeti olarak görülmüştür.¹⁵⁰ Bu anlamda Goldziher'in (ö. 1921) Hz. Peygamber'in zeki bir gözlemci ve yaratılışı gereği ahlâkî değerlere önem veren biri olarak, çıktığı seferlerde karşılaştığı ve hoşuna giden fikir ve uygulamaları kendi toplumuna adapte ettiği iddiası, Resûlullah'ı vahiy kaynağından koparıp tamamen beşerî kaynaktan beslenen biri olarak görme eğilimini yansıtır. Yine sünnete dair görüşlerinde çoğunlukla Goldziher ve Schacht'tan (ö. 1969) etkilenen M. Hodgson (ö. 1968) ile H. Lammens, D. S. Margoliouth ve J. Schacht'ın, sünnetin büyük ölçüde İslâm öncesi Arap örf ve âdetlerinden kaynaklandığı iddialarını da¹⁵¹ bu yönde değerlendirmek gerekir. Ne var ki bütün bu iddialar tarihî ve ilmî olarak gerçeği yansıtmaz. Zira Hz. Peygamber'in geçmiş ümmet ve toplumlara -ki Câhiliye toplumu da buna dâhildir- yönelik tavrının ana hatlarını esasen Kur'an belirlemiştir.¹⁵²

Diğer taraftan müşrikler, Sâbiiler, Mecûsiler, yahudiler, hıristiyanlar gibi birbirine çoğu zaman zıt çeşitli dinlerin bir araya geldiği Arap Yarımadası'nda bulunan fikir ve inançların tek bir akım meydana getirmesi mümkün değildir. Zira bu dinî grupların her biri hakikati kendisinde görmüştür. Şayet Hz. Peygamber, bunların hepsini birden tercih edip anlatsaydı Kur'an ve Sünnet'te karmakarışık bir manzara ile karşılaşırız.¹⁵³ Kaldı ki Hz. Peygamber'in Allah'ın sayısız sıfatlarını, şehâdet ve gayb âlemi ile olan münasebetlerini, ölümden sonra insanın âkıbetini ve bunun gibi bütün hakikatleri hiçbirinden rüçû etmeksizin hangi ışıkla keşfettiği sorusunun cevaplandırılması gerekir. Vahiyle yönetilmeyen bir aklın bu kadar emin ve basiretli bir şekilde yürüyemeyeceği aşikârdır. Nitekim Kur'an, ilk vahiy aldığı sırada Hz. Peygamber'in kitabın ve imanın ne olduğundan habersiz olduğunu bildirerek¹⁵⁴ bunu teyit etmektedir.

4. Kısâ ve Kısâcılar (Kussâs)

Kısâ değişik amaçlarla muhtelif konulardaki haberleri rivayet edip değişik olayları arz etmek, geçmiş kavimlerin karşılaştıkları iyi veya kötü durumları nakletmek, zarif ve nükteli fıkralar anlatmak veya gerçeğe hiç ilgisi olmayan uydurma masallar düzmekten ibaret hikâyemsi edebî türlerden biridir.¹⁵⁵

¹⁴⁹ İbn Ebû Şeybe, III, 389–390.

¹⁵⁰ İbn Ebû Şeybe, III, 290.

¹⁵¹ Marshall G. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (trc. Alp Eker v.dğr.), İstanbul 1993, I, 280–281. Lammens, Margoliouth ve Schacht'ın iddiası için de bk. Fazlur Rahman, *Tarihte İslâmî Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 17.

¹⁵² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (trc. Alparsalan Açıkgenç), Ankara 1996, s. 262.

¹⁵³ en-Nisâ 4/82.

¹⁵⁴ eş-Şûrâ 42/52; Ayrıca bk. ed-Duhâ 93/7.

¹⁵⁵ Hasan Cirit, *Hadiste Vaaz, Kısâcılık ve Kussâs*, İstanbul 2004, s. 45.

Edebî, ilmî, sosyolojik pek çok yönleri bulunan kıssa ve kıssacılığın çalışmamız açısından önemi, Câhiliye Arapları arasında edebî, ictimai ve sosyo-kültürel hayatın tezahürleri arasında şiir ve hitâbetin yanında, genellikle geçmiş din ve kültürlerden mülhem kıssaları anlatıp dinleme geleneğinin de önemli bir yere sahip olmasıdır.¹⁵⁶ Zira her Arap kabilesinin şair, hatip ve kâhini aynı zamanda birer **kâs**/kıssacı kabul edilmektedir.¹⁵⁷

İslâm'ın zuhuru ile birlikte Araplardaki kıssa geleneğinin, Hz. Peygamber'in de tasvibiyle, devam ettiğini gösteren bilgiler kaynaklarda zikredilir.¹⁵⁸ Böylece Câhiliye Araplarının kıssa anlatma geleneği gerek üslup gerekse tarz olarak şifahi bir şekilde İslâm sonrasında da devam etmiştir. Bu itibarla kıssacıların fetihlerle birlikte yahudiler başta olmak üzere Arapların yakın temas kurduğu yabancı kültürlerden beslendiği söylenebilir. Ayrıca Kur'an ve hadislerde oldukça ehemmiyetli bir yer tutan kıssaların, böyle bir ortamda önemli bir ilgi odağı haline gelip¹⁵⁹ İsrâîlî rivayetlerin yayılmasına zemin hazırladığı¹⁶⁰ da söylenebilir.

Kur'an ve Sünnet'teki kıssalar tetkik edildiğinde, bunların büyük çoğunluğunun İsrâiloğulları ve onlara gelen peygamberlerle alakalı olduğu görülür. Nitekim A. Geiger ve J. Horovitz başta olmak üzere bazı şarkiyatçılar,¹⁶¹ Yahudiliğin Kur'an'a etkisi iddialarında temel olarak, İsrâiloğulları'na ait bu kıssa ve isimlerin Kur'an'daki varlığını gösterirler ve bunların Hz. Peygamber tarafından yahudi kültüründen miras alındığını ileri sürerler.

Kıssacılığın ve kıssacıların yahudi kültürünün hadislere intikalindeki rolüne işaret eden tesbit edebildiğimiz ilk ve en önemli şarkiyatçı Goldziher'dir. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in telifi olduğuna inandığından olsa gerek, Hz. Peygamber'in Kur'an'da "kasas" ifadesini kullandığını söyleyen Goldziher, kıssacılığın ilk (resmî) uygulamalarını Hz. Ömer dönemine götürür. Ona göre Hz. Ömer, insanlara kıssa anlatması için ilk gerçek kâs olan Temim ed-Dârî'ye (ö. 40/660) izin vermiş,¹⁶² Hz. Muâviye'nin hilâfeti döneminde ise kıssa anlatma işini Kâ'b el-Ahbâr sürdürmüştür.¹⁶³ Daha sonra Goldziher kıssacılığın

¹⁵⁶ Cirit, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁵⁷ Cirit, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁵⁸ Bu konuda delil olabilecek bir rivayet için bk. Nesâî, "Sehv", 99. Ayrıca Kureyş'in meşhur kıssacılarından Nadr b. Hâris'in Kur'an'a nazire olarak İran hükümdarlarının haberlerini aktarması için de bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 300.

¹⁵⁹ Nihat M. Çetin, "Arap", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, III, 292-293; Cirit, *Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussâs*, s. 48.

¹⁶⁰ Ebü'l-Abbas Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddimetün fi usûli't-tefsîr* (nşr. Mahmûd Nassâr), Kahire, ts., s. 42.

¹⁶¹ Geiger, *Judaism and Islam*, s. 73-156; Joseph Horovitz, "Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran", *HUCA*, 1925, II, 150-184.

¹⁶² Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 158, 159.

¹⁶³ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 152.

toplumda yaygınlaşarak dinî algılayışları etkilediğini ve hadisler için de tehlike arzettiğini, bunu farkedene âlimlerin ise kıssacıların faaliyetlerini boşa çıkarmak için onları Hâricilikle suçladıklarını iddia eder.¹⁶⁴

Goldziher bu iddialarına örnek olarak, kıssacılardan olduğu bildirilen¹⁶⁵ ve ‘mestûr’ bir râvi olarak görülen Nevf b. Fadâle el-Bikâli hakkında İbn Abbas’ın “Allah düşmanı yalan söylüyor” sözünü gösterir. Buna göre Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713) Abdullah b. Abbas’a müracaat ederek, Nevf’in Kehf sûresinde zikri geçen¹⁶⁶ Hz. Mûsâ ile Hızır kıssasındaki şahsın İsrâiloğulları’na gönderilen Mûsâ peygamber olmadığını¹⁶⁷ iddia ettiğini söylemiş ve bunun üzerine Abdullah b. Abbas, “كذب عدو الله/Allah düşmanı yalan söylüyor” diyerek Nevf’i tenkit etmiştir.¹⁶⁸ Ne var ki İbn Abbas’ın bu sözünün, Nevf’i ta’n etme amacı taşımadığı, bilakis sadece nakledilen bu sözün yanlışlığını ortaya koymaya yönelik abartılı bir anlatım tarzı olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁹

N. Abbott hadislerin yayılmasında vâiz ve kıssacıların rollerine dikkat çektikten sonra, bu kıssacıların, Kur’an’daki kıssaları, geçmiş millet ve peygamberlerle ilgili bazı olayları, Kitâb-ı Mukaddes’te bulunan efsanevî hikâye ve folklorik unsurlarla destekleyerek anlattıklarını söyler. Gerek mevâlî gerekse Araplardan olsun, bu kıssacıların kendiliğinden ve gayri resmî olarak ortaya çıktıklarının ve toplum tarafından benimsendiklerinin altını çizen Abbott, Hz. Muâviye ve Abdümelik b. Mervân (65–86/685–705) gibi Emevî halifelerinin de resmî kussâs tayin ettiklerini belirtir. Sözü edilen kıssacıların duygu yüklü anlatımlarla özellikle terğîb ve terhîb konularını işlediklerini ve bu durumun söz konusu rivayetlerin yayılmasına yol açtığını ve neticede bu temaları konu edinen rivayetlerin, tabiatında zaten değişkenlik bulunan sünnete dâhil olduğunu ileri sürer.¹⁷⁰ J. Pedersen kussâsın geçmiş kültürlerle ilgili haberlerin İslâm kaynaklarına intikalindeki rollerine, J. Knappert ise geçmiş peygamberlerle ilgili kıssaların Kur’an ve Sünnet’teki kıssalarla paralelliklerine işaret edip bu kıssaların kaynağını geçmiş kültürlerde aramıştır.¹⁷¹ G. H. A. Juynboll ise

¹⁶⁴ Goldziher, *a.g.e.*, II, 154.

¹⁶⁵ Cirit, *Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussâs*, s. 142–143.

¹⁶⁶ el-Kehf 18/60–82.

¹⁶⁷ Nesâî’nin naklettiği bir rivayette de Hızır’dan ilim talep eden söz konusu Mûsâ’nın, Mûsâ b. İmrân olmadığı, bilakis Hz. Yûsuf’un torunlarından Mûsâ b. Mişâ yani İbn İfrâsım b. Yûsuf olduğu belirtilir (bk. Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VI, 387. Ayrıca bk. Mübârekfûri, *Tuhfetü’l-ahvezi*, VIII, 588–89).

¹⁶⁸ Buhârî, “Tefsîr”, 18/2–3; Müslim, “Fezâil”, 170; Tirmizî, “Tefsîr”, 18; Ahmed b. Hanbel, V, 117, 118. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethü’l-bâri şerhu Sahihi’l-Buhâri* (nşr. Abdülaziz b. Bâz), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), VIII, 262–265. Müslim’in bir rivayetinde ise İbn Abbas’ın “كذب عدو الله/Allah düşmanı” ifadesini kullanmayıp yalnızca “كذب/Nevf yalan söylüyor” dediği bildirilir (bk. Müslim, “Fezâil”, 171).

¹⁶⁹ İbn Hacer, *Feth*, VIII, 265; Mübârekfûri, *a.g.e.*, VIII, 589.

¹⁷⁰ Abbott, *Studies*, II, 14–15.

¹⁷¹ Pedersen, “The Islamic Preacher, wâ’iz, müdhakkir, qâss”, *I. Goldziher Memorial Volume*, Budapeşt 1948, I, 226–254; Knappert, *Islamic Legends*, s. 2–3.

İsrâilî rivayetlerle kıssacı râvilerin ilişkisini öne çıkarır ve geçmiş kültürlerle ait bilgi ve rivayetlerin hadis kaynaklarında yer almasında kussâsın önemli rolünün bulunduğunu söyler.¹⁷² Öte yandan Ahmed Emîn kussâsın başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere pek çok milletin efsanevî ve asılsız haberini müslüman zihinlere taşıdığını ve pek çok yalan haberin hadislere intikaline kapı açtığını söyler; bütün bu bilgilerin kaynağı olarak da başlıca Kâ'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'i gösterir.¹⁷³

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Münâvî'nin (ö. 1031/1621) de aralarında yer aldığı bazı İslâm âlimleri, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmanızda sizin için bir sakınca yoktur..."¹⁷⁴ hadisindeki "nakilde bulunma" ifadesini kıssacıların önünü açacak tarzda yorumlamışlardır.¹⁷⁵ Belki de hadise yönelik bu tür yorumların bir neticesi olarak İsrâilî rivayetlerin, kussâsın fazlasıyla ihtiyaç duyduğu fantezi malzemeler olarak tüketildiğini söylemek mümkündür.¹⁷⁶ Ali el-Kârî bu hadisteki anlamın, "öğüt ve ibret maksadıyla, Kur'an'da zikredilen kıssaların teferruatlı anlatımı ve bazı şaşırtıcı olaylarla ilgili kıssaları kitlelere nakletmek" olduğunu söylerken¹⁷⁷, Münâvî "Kıssa ve mev'iza türü bilgileri senedsiz bile olsa İsrâiloğulları'ndan nakletmenizde sakınca yoktur..." diye izah etmiştir.¹⁷⁸ Bu ifadelerin yahudi kültürü ile ilgili haberler arasında yer alan kıssa ve mev'iza türü rivayetlerin naklinde zararlı sonuçları beraberinde getirebilecek müsamahakâr bir tutum olduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim İbn Hacer, mutasavvıfların bu anlayışla terğîb ve terhib konusunda hadis uydurmayı mübah görmelerini cahillikten kaynaklanan hatalı bir tutum olarak görür. Zira ona göre "terğîb ve terhib", şer'î ahkâma dâhildir.¹⁷⁹ Son devir

¹⁷² Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, s. 11-14.

¹⁷³ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 160. Muâsir âlimlerden Ebû Şehbe de kussâsın İsrâilî haberlerin yayılmasındaki rolüne işaret ederek Abdullah b. Selâm, Temîm ed-Dârî, Kâ'b ve Vehb gibi Ehl-i kitap mühtedilerinden yapılan nakillerin bu süreçte etkili olduğunu belirtir (bk. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât fi kütübî't-tefsîr*, Kahire 1408, s. 89-91).

¹⁷⁴ Buhârî, "Enbiyâ", 50; Tirmizî, "İlim", 13; Dârimî, "Mukaddime", 46. Hadisin muhtelif yorumları için bk. Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, s. 134-144.

¹⁷⁵ Ali el-Kârî, Nûrüddin Ali b. Sultan, *Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-mesâbih*, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 218; Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *Fezû'l-kadîr Şerhu Câmiu's-sagîr* (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Beyrut 1415/1995, III, 499.

¹⁷⁶ İsrâilî rivayetler ile hakîm ve filozofların sözlerinin kussâs tarafından hadis olarak nakledildiğine dair bk. Süyûtî, Celâlüddin, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1399/ 1979, I, 287.

¹⁷⁷ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, I, 218. Ayrıca bk. Kettâni, Muhammed Abdülhay, *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbü'l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1990, III, 46.

¹⁷⁸ Münâvî, *Fezû'l-kadîr*, III, 206-207; Kettâni, *a.g.e.*, III, 46.

¹⁷⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu'n-nuhbe Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbetü'l-fiker* (nşr. Nûruddin İtr), Dimaşk 1414/1993, s. 43.

hadis âlimlerinden Ebû Zehv de zikri geçen hadisin yorumunda bazı âlimlerin gösterdiği müsamahakâr tutumu onaylamamıştır.¹⁸⁰

GENEL DEĞERLENDİRME

Hadislerdeki yahudi kültürü etkisinden bahseden şarkiyatçılar, iddialarını temellendirmek için yahudi kültürünün genelde Kur'an, Hz. Peygamber ve İslâm'a etkisini, özelde de hadislerle tarih, fıkıh, kelâm, tefsir ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin yanında İslâm kültürünün bütün alanlarına etkisini dile getirmektedirler. Bu iddiaların başta geleni, Hz. Peygamber'in geçmiş kültürlerden, özellikle de yahudi kültüründen istifadeyle Kur'an ve Sünnet'i oluşturduğudur.

Hadislerin Kitâb-ı Mukaddes metinleri ile ilgisini kuran ilk şarkiyatçının tesbiti güçtür. Ancak Fransız Barthelmy d'Herbelot'un (ö. 1695) *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere hadis eserlerindeki pek çok bölümün Talmud'dan alınarak oluşturulduğu yolundaki görüşü konuyla ilgili ilk iddialardandır. Daha sonraları ise A. Sprenger, I. Goldziher, G. Vajda ve S. Rosenblatt'ın görüş ve iddiaları bu konuda bir çığır açmış ve sonraki yıllarda pek çok şarkiyatçı tarafından yeni argümanlar eklenerek savunulmuştur. İslâm dünyası ve Türkiye'de de son zamanlarda etkisi görülen bu iddialarda, İslâm'ın ilk yıllarındaki mühtedi yahudi bilgileri, Arap olmayanlar (mevâlî), geçmiş kutsal kitapları okuduğu belirtilen Câhiliye şairleri ve kıssacıların rol oynadığı ileri sürülmüştür.

İhtida sonrası Kâ'b el-Ahbâr'ın, Hz. Ömer'in huzurunda İslâm'a uygun düşen bilgi ve rivayetleri Ehl-i kitap'tan naklettiği ve Hz. Ömer'in de kalbi İslâm'a ısınсын diye onun anlattıklarını dinleyerek hoşlandığını belirten haber, yahudi asıllı mühtedilerin İsrâilî bilgi ve rivayetlerin yayılmasındaki rolü açısından önem arz eder. Zira bu haberi naklettikten sonra İbn Kesîr (ö. 774/1372) Hz. Ömer'in bu tavrını göz önüne alarak pek çok kimsenin -sahâbî ve tâbiînin-Kâ'b'ın aktardığı bu haberlerin naklini câiz addettiklerini, halbuki onun -daha sonraki yıllarda- verdiği bu tür haberlerinin çoğunun yanlış ve hatalarla dolu olduğunu söyler ki, İsrâilî haberlerin meşruiyet kazanmasına bu haberlerin zemin hazırladığı söylenebilir. Hadis rivayetindeki taharrî ve tesebbütü bilinen ve İsrâilî nitelik arz eden nakillere karşı son derece titiz olan Hz. Ömer, huzurunda gerçekleşen bu hadisede yeni ihtida etmiş Kâ'b'ın psikolojik durumunu da göz önüne alarak onun kalbini İslâm'a ısındırmak maksadıyla naklettiği İsrâilî haberlere tepki göstermemiş ve kendisinin bu tür haberlerin naklinden vazgeçmesini zamana bırakmıştır. Ne var ki Hz. Ömer'in bu tavrının daha sonraki yüzyıllarda İsrâilî rivayetlerin sonuçları açısından belli mahzurları beraberinde getirdiği de söylenmelidir.

Diğer taraftan İsrâilî rivayetleri nakletmeleriyle tanıyan kimselerin kıssacılıkla da şöhret bulmaları veya kıssacıların çoğunlukla geçmiş (kutsal) kitapları

¹⁸⁰ Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*, Beyrut 1404/1984, s. 190.

okuduklarının bildirilmesi, kıssacı vâizlerin bu süreçte önemli rol üstlendiklerini gösterir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî kussâsın zararlı ve asılsız rivayetleri aktarmada oynadıkları role dikkat çeken nakillerde bulunur. Mescidlerde veya halka açık yerlerde vaaz veren kıssacı vâizler, Kur'an'da kısa ve özlü olarak temas edilen özellikle yaratılış, geçmiş din, millet ve peygamberlerle ilgili hususların açıklanmasında büyük ölçüde yahudi ve hıristiyan kaynaklarına başvurmuşlardır. Neticede İslâm ile ilgisi olmayan pek çok efsane ve hurafenin müslümanlar arasında yayılmasına ve daha sonra bunların tarih, tefsir ve bazı hadis kaynaklarında yer almasına sebep olmuşlardır. Nitekim ilk Kur'an müfessirlerinden olan ve Merv Camii'nde kıssa anlattığı bildirilen Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinde, aklın ve şeriatın kesin olarak reddettiği yahudi kültürüne ait birtakım bilgi ve rivayetlere yer verdiği kaydedilmektedir.

Bu açıdan bakılırsa Goldziher'in kıssacılığın ve kıssacıların yahudi kültürünün hadislere intikalindeki rollerine işaret eden görüş ve iddialarına bir ölçüde katılmak mümkündür; ancak onun bütün kıssacıları art niyetlilikle itham etmesi kabul edilemez. Zira hadis münekkitleri, asılsız ve yahudi kültürü ile ilgili görüşlerini kuvvetlendirip geçerlilik kazandırmak için, sened zincirini kullanmaya kalkışan Mukâtil b. Süleyman'ı neredeyse ittifakla yalancı ve metrûk bir râvi olarak değerlendirmişlerdir. Yine bu hadis münekkitleri “قرأ” şeklinde, eserlerine aldıkları râvilerin genel olarak geçmiş kutsal kitapları, özel olarak da yahudi kutsal kitapları ile irtibatlarını da, belki de sonraki nesillere bir tenbih ve uyarı olarak, özellikle belirtmişlerdir. Ancak istisnalar bir yana bırakılırsa, münekkitlerin bir râvinin geçmiş kutsal kitaplardan ve kültürlerden nakilde bulunmasını başlı başına bir cerh sebebi saymadıkları belirtilmelidir.

“Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi Tartışmaları”

Özet: Yahudi kültürünün hadislere etkisi veya Kitâb-ı Mukaddes metinleri ile hadislerin ilgisi olduğuna dair tespit edebildiğimiz ilk iddia, Fransız Barthelmy d'Herbelot'un (ö. 1695) *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere hadis eserlerindeki pek çok bölümün Talmud'dan alındığı yönündeki iddiasıdır. Sonraları A. Sprenger, I. Goldziher, G. Vajda ve S. Rosenblatt'ın ortaya atıp geliştirdiği fikir ve iddialar, bu konuda bir çığır açmış ve sonraki yıllarda pek çok şarkiyatçı tarafından geliştirilerek savunulmuştur. İslâm dünyası ve Türkiye'de de son yıllarda etkisi görülen bu iddialar, önemli bir hadis problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm'ın ilk yıllarındaki ihtida hareketi ile ilk mühtedi yahudi bilgilerinin rolünün yanında özellikle Emevîler döneminde “Arap olmayan unsurlar” olarak görülen mevâlî ile başta Ümeyye b. Ebû's-Salt olmak üzere, geçmiş kutsal kitapları okudukları belirtilen Câhiliye şairleri ve kıssacılar ise bu etkide rol oynadığı ileri sürülen faktörlerdir. Bu çalışmada sözü edilen iddialar ve bu iddialarda öne çıkan/çıkarılan faktörler, İslâm âlimlerinin İsrâilî rivayetlere bakışı çerçevesinde incelenecektir.

Atf: Özcan HİDİR, “Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları”, *Hadis Tedkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 7–38.

Anahtar kelimeler: yahudi kültürü, hadis, İsrâiliyyat, ihtida, mevâlî, kıssa-kussâs.