

Hadis, *Mesh* (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahudiler Olabileceğine Dair Bir *Şahîhayn* Rivayetinin Tahlili*

SUAT KOCA

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

kocas@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0367-7319>

Öz

Bu makale dinî metinlerin değerlendirilmesinde kültürel bağlamın dikkate alınmasına yönelik çalışmalara bir katkı niteliğindedir. Çalışmada kadim zamanlarda Yahudi bir topluluğun başkalaşım geçirek fareye dönüştüğünü anlatan bir rivayet ele alınmakta ve hem klasik hadis literatürü zaviyesinden, hem de erken dönemin kültürel/çevresel kodları açısından değerlendirilmektedir. Bu bağlamda evrensel bir inanış ve tasavvur biçimi olarak metamorfoz olgusunun İslam düşüncesindeki yerine dikkat çekilmekte ve ilgili rivayeti çevreleyen kültürel atmosfer tasvir edilmektedir. Ayrıca ilginç ve yadırgatıcı bir içeriği olan rivayete yönelik eleştiri ve yorumlara temas edilmektedir. Sonuç olarak konuyla ilgili lehte ve aleyhteki yaklaşım ve söylemler, hadis literatürüyle bir diyalog sorunu yaşandığını düşündürmektedir. Makale bundan hareketle hadise ve hadis edebiyatına yönelik bakış açısının gözden geçirilmesini önermekte, özellikle Hz. Peygamber'in risalet görevi kapsamında olmayan ve sosyo-kültürel inanış ve kabulleri yansıtan rivayetlerin daha geniş ve bütüncül bir perspektifle ve insanlığın kadim tarihinin özgün bir parçası olarak okunmasını teklif etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, *Mesh*, Metamorfoz (Başkalaşım), Yahudiler, Fare, Kültürel Bağlam

Hadith, *Maskh* (Metamorphosis), and Cultural Context: A Study of a *Şahîhayn* Report on the Transformation of Jews into Mice

Abstract

This article deals with a hadith report about a Jewish community metamorphosed and turned into mice in ancient times, and aims at contributing to studies as to how to evaluate religious texts by taking into consideration the cultural context in which they came into being. Firstly, I attempt to make an assesment of the report both from the point of the classical hadith literature and the cultural/environmental codes of the early period. Then I examine the place of *maskh* (metamorphosis), as a universal belief and a mode of

* Bu çalışma 10-11 Aralık 2011 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı ortaklığıyla İSAM'da düzenlenen X. *Gerede Hadis Meclisi Uluslararası İhtisas Toplantısı*'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir. Çalışma konusu rivayete dikkatimi çeken ve ilk taslağı okuyup görüşlerini paylaşan Bünyamin Erul'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca eleştiri ve katkılarından dolayı Recep Gürkan Göktaş ve Yasin Meral'e müteşekkirim.

imagination, in the Islamic thought and describe the cultural atmosphere surrounding the report in question. I also touch upon the criticisms directed against and the comments on this report that has a rather odd yet fascinating content. The positive and negative discourses developed concerning the subject makes one think that there might be a dialogue problem between researchers and the hadith literature. For this reason, I suggest a reevaluation of the approaches towards hadith and its literature, and, in this regard, I offer a way of reading the narratives which were not part and parcel of the apostolic duty of the Prophet and which reflected the socio-cultural beliefs and assents of the time from a wider and more comprehensive perspective and as an original segment of the long human history.

Keywords: Hadith, *Maskh*, Metamorphosis, Jews, Mice, Cultural Context

Giriş: Kültür, Din ve Hadis

Hadis hakkında geliştirdiğimiz perspektif, genel anlamda varlık, bilgi, insan, toplum ve değer gibi kavramlara yüklediğimiz anlamlarla; özel olarak da vahiy, nübüvvet ve bilhassa din/İslam anlayışımızla ilişkili olarak şekillenir. Louis Gardet, “İslam özü itibariyle bir din olduğu gibi, bir din olduğundan kesinlikle ayrı düşünülemez bir şekilde bir ümmet, bir medeniyet ve bir kültürdür”¹ derken, İslam’ı, tarihsel tecrübe ve sosyo-kültürel gerçeklik açısından tanımlıyor ve onun temel dinî metinlerde ifadesini bulan dinsel gerçeklikten daha fazlasına tekabül ettiğini ima ediyordu. Buna göre İslam; inanç, ibadet ve ahlâka dair esaslardan oluşan bir dinî değerler manzumesi olduğu kadar, bu değerlerle ilişkili maddi ve manevi, bireysel ve sosyal, kadim ve modern tavır, tutum, görüş, zihniyet, inanış, alışkanlık ve tezahürlerin, kısacası bir kültürün adı olarak da anlaşılmaktadır. Bu kavrayış tarzı, İslami bilgiyi de münhasıran dinin temel kaynakları çerçevesinde değil, İslam kültür ve medeniyetinin geniş yelpazesi içinde konumlandırmayı salık vermektedir.

Dinî öğretilerin daima bir kültür evreni içinde insanlara ulaştırılmış olması, sosyo-kültürel sürekliliği bir zorunluluk haline getirmiştir. Hiçbir kültür boşlukta gelişmediği gibi, hiçbir din de boşlukta gelişmemiştir. Bu, din ve kültür arasındaki diyalektik ilişkinin doğal bir sonucudur. Öte yandan bu ilişkiyi tanımlarken her iki unsurun birbirinden bağımsız doğaları olduğunu dikkate almak önem arz etmektedir. Başka bir deyişle din ve kültürden her biri özgül ve farklı bir neliğe sahip olduğu gibi, bunların birbirlerine indirgenmesi, özellikle de dinin kültürle özdeşleştirilmesi mümkün

¹ Louis Gardet, “Din ve Kültür,” Peter Malcolm Holt, Ann Katherine Swynford, Bernard Lewis (ed.), *İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*, terc. İlhan Kutluer (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997) içinde, c.4, s.111.

değildir. Kültür, modern çağla birlikte bazı çevrelerde dinsel otoritenin konumunun mirasçısı olarak takdim edilse de,² böyle bir yaklaşım, aşkın bir değer sistemi olan dinin, ayırıcı vasfı beşer eliyle üretilmiş olmak olan kültüre³ indirgenmesi ve böylece dinin aşkın karakterini kaybetmesi gibi bir tehlike doğurabilir.⁴ Öte yandan dinlerin, tarih sahnesine çıktığında mevcut kültürel birikimi bütünüyle yok sayarak yeni baştan bir sistem ortaya koyduğunu düşünmek de beşeri, sosyal, tarihsel ve kültürel verilerin doğrulayabileceği bir yaklaşım değildir.⁵ Aksine, bir dinin yayılması ve taraftar bulması, ilk planda, o dinin öğretilerinin söz konusu toplumun kültür düzeyine uygun düşmesiyle bağdaştırılmıştır. Dinî öğretilerin, yayılmayı hedefledikleri ortamın kültür düzeyinin gerisinde yahut üstünde yer almaları, o dinin yaygınlaşma, tutunma ve gelişme potansiyelini olumsuz etkileyecektir.⁶ İslam da kendi öğretisini ilk muhataplara sunacağı zaman toplumsal gerçekliği ve tecrübeyi gözetken bir yol takip etmiş ve hiçbir konuda Arapların alışageldiği/bildiği şeylerin dışına çıkmamıştır.⁷ Bu bağlamda, Kur'an'da dinî idealleri ifade etmek için 'bilinen/tanınan' anlamına gelen *ma'rûf* kelimesinin tercih edilmesi manidar bulunmuştur.⁸ Kur'an'ın birçok konuda *ma'rûfa* göre hareket etmeyi onaylaması, İslam'ın sunduğu değer ve dünya görüşünün mevcut sosyo-kültürel koşullarla uyumlu bir şekilde inşa edildiği ve -dinin temel ilkelerini gözetmek kaydıyla- Müslüman birey ve toplumun sosyo-kültürel şartlar çerçevesinde kendi beşeri dünyalarını kurmada olabildiğince özgür bırakıldığı şeklinde yorumlanmıştır.⁹

Tefsir disiplinindeki olgu-nass ilişkisine dair geliştirilen çağdaş teoriler¹⁰ de, Kur'an'ın, nazil olduğu dönemdeki kültürel koşulları dikkate aldığı- nı vurgulaması açısından kayda değerdir. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber de içinde yaşadığı toplumla etkin bir şekilde iletişime geçebilmek için toplumun kültürel kodlarını dikkate almış ve mesajını erken dönem Arap top-

² Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, terc. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), ss.10-11.

³ Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2002), s.149.

⁴ Eagleton, *Kültür Yorumları*, ss.146-147.

⁵ Fatih Özkan, "Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki," *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016), s.314.

⁶ August Bebel, *Hız. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, terc. Veysel Atayman (İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2008), s.12.

⁷ Ebü İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Uşûli'ş-Serî'a*, tah. Ebü 'Ubeyde Âlu Selmân (el-Huber: Dâru İbn 'Affân, 1997), c.2, ss.76-79; Krş. *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*, terc. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), c.2, ss.7-11.

⁸ M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, terc. Ahmet Demirhan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), c.1, s.102.

⁹ Osman Eyüboğlu ve Mehmet Okuyan, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), s.213.

¹⁰ Nasr Hâmid Ebü Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, terc. M. Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2006), ss.47-52; 53-172.

lumunun aşına olduğu bir takım pratikler, değerler, mitler, inanışlar, alışkanlıklar, semboller ve gerçeklikler vasıtasıyla vermiştir.¹¹ Bu nedenle kaynaklarda aktarılan öyle rivayetler vardır ki, bunlar o günkü toplumun kendine özgü sosyo-kültürel yapısıyla ilgili olduğundan söz konusu rivayetlerin zahiri anlamlarıyla kabullenilmesi bazı sakıncaları da beraberinde getirebilmektedir.¹²

Din ve kültür münasebetinin doğal bir sonucu olarak, aslı nüvesini temel/sabit inançların ve fikirlerin oluşturduğu dinlerin hayatiyeti, değişim ve gelişimle karakterize edilen kültürel unsurları¹³ bünyesine entegre etme kabiliyetine bağlanmıştır. Buna göre, genelde dinleri özelde İslam'ı tam olarak anlamak isteyenler için onların dokusundaki değişik unsurları tespit etmek bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ Bu tespit, hadisleri anlamak için de izlenebilecek yöntemsel bir ima içermektedir. Çünkü mahiyeti itibarıyla dinî metinler olarak hadisler bir kültüre biçim verdikleri gibi, kendileri de bir kültür içinde biçimlenmişlerdir.¹⁵ Hadisler bu manada tarih içinde sayısız kültürel unsura kaynaklık etmiş, pek çok kültürel unsurdan da etkilenmiştir. Onların yapı ve dokusundaki farklı kültürel öğeleri belirlemek, geçmişte ve günümüzde, kendisine bir yön tayin etmek isteyenler için yardımcı bir unsur olarak değerlendirilmiştir.¹⁶

Kuşkusuz dinî bir metin olarak hadis ile beşerî bir olgu olarak kültür arasındaki diyalektik ilişki sofistike bir mahiyete sahiptir ve çok yönlü ve kapsamlı araştırmalara konu olabilecek derinlikte ve genişliktedir.¹⁷ Ancak hadisler özelinde mesele büyük ölçüde rivayetlerin vârit oldukları dönemin kültürüyle hangi düzeyde ve ne türden bir münasebet içinde oldukları noktasında düğümlenmektedir. Bu bağlamda genel hükümlerden ve yorumlardan hareketle bir sonuca varmak çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bunun yerine, hadis rivayetlerini tek tek ele alarak muhtevasını Cahiliye ve erken dönem İslam toplumuna özgü kültürel kodlar, unsurlar, inanışlar ve kabuller açısından değerlendirmek daha isabetli görünmektedir. Bu yakla-

¹¹ Yavuz Ünal, "Gelenek-Sünnet İlişkisi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), s.86.

¹² Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), s.356.

¹³ "Kültür hem düzenlemeye hem de kendiliğinden büyümeye, gelişmeye işaret eder. Kültürel olan değiştirilebilendir." Eagleton, *Kültür Yorumları*, s.13.

¹⁴ Ilse Lichtenstadter, *Islam and the Modern Age: An Analysis and an Appraisal* (New York: Bookman Associates, 1958), s.33.

¹⁵ Bu tespit Kur'an için de yapılmıştır. Bkz. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.52.

¹⁶ Yavuz Ünal, "Sünnetin Anlaşılmasında Kültürel Unsurların Rolü," Salih Karacabey (ed.), *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* (Bursa: KURAV Yayınları, 2005) içinde, s.247.

¹⁷ Bu konuda eleştirel bir sorgulama için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), ss.39-54.

şımdaki güçlük ise rivayetin muhtevastındaki dinsel unsurlar ile kültürel unsurların ayrıştırılmasıdır.¹⁸ Dinî öğretilerin bir kültür atmosferi içinde insanlara ulaştırılması, öğretinin özündeki dinî unsur ile onu çevreleyen kültürel unsurun ayırdını zorlaştırmaktadır. Öte yandan dinî öğretinin başka toplumsal kabullere aktarılmasında kültürel öğelerin ayrıştırılması daha da önemli hale gelmektedir, zira bu aşamada birbirine karıştırılma ihtimali daha fazla olmaktadır.¹⁹ Hatta bazı durumlarda kültürel öğelerin dinî öğeler olarak takdim edildiğinden söz etmek bile mümkündür; bu durumda iki öğeyi birbirinden ayırmak bir zorunluluk haline gelebilir. Bu meyanda bazı çalışmalarda hadis-kültür münasebetine dair gerçekçi ve tutarlı bir bilimsel yaklaşımın geliştirilmesine gereksinim bulunduğuy ifade edilmiş²⁰ ve bazı teklifler getirilmiştir.²¹

Hz. Peygamber'e nispet edilen ve hadis literatüründeki mevcut rivayetleri "Hz. Peygamber'in tebliğ etmekle mükellef olduğu risâlet kapsamında olan" ve "risaletin tebliğ kapsamında olmayan" şeklinde taksim eden eş-Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî (ö.1176/1762),²² rivayet malzemesini değerlendirirken Hz. Peygamber'in görevini, gönderiliş amacını ve bilgisinin kaynaklarını dikkate almayı salık veren bu yaklaşımıyla hadis-kültür münasebetine dair araştırmalar için epistemik ve metodik bir imkan sunmaktadır. Ed-Dihlevî'nin ilk grupta saydığı hadisler, ahiret ve melekût âleminin bilgisi, şer'î esaslar, ibadetlere ilişkin hususlar, *irtifâklar* (insani-sosyal ihtiyaçlar ve karşılanma yolları), mutlak hikmet ve maslahatlar, amellerin faziletleri ve menkibelerle ilgili olup, bunlar *muvaţta'*, *muşannef*, *sunen* ve *câmi'* gibi türler/adlar altında anılan ve ağırlıklı olarak fıkıhın ihtiyaçlarına hizmet edecek tarzda düzenlenmiş olan klasik hadis musannefâtının²³ omurgasını oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'den münhasıran beşer vasfıyla sadır olan

¹⁸ Dinî olanı kültürel olandan ayırt etmenin imkânı hakkında bkz. W. Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat*, terc. A. V. Taştan ve A. Kuşat (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), ss.18-19.

¹⁹ İbrahim Bor, "Vahiy-Kültür İlişkisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:1 (2011), s.124.

²⁰ Bkz. Talat Sakallı, "Cari Kültürün Hadis Rivayetine Tesiri," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: SDÜ Yayınları, 2002) içinde, ss.296-297.

²¹ M. Emin Özafşar, modern zamanların kurumsal yapısı içerisinde ortaya çıkan ve yürütülen bilimsel hadis faaliyetini dikkate alarak yeni bir adlandırma teşebbüsünde bulunmuş ve günümüz hadis biliminin *hadis kültürü bilimi* evresinde olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre hadis kültürü biliminin çerçevesine 'sosyal tarih', 'zihniyet ve ilim tarihi' ve 'edebiyat tarihi' gibi araştırma konuları dahil edilmelidir. Bkz. Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, ss.71-76.

²² Eş-Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, tah. es-Seyyid Sâbiğ (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), c.1, ss.223-224; krş. *İslâm Düşünce Rehberi*, terc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İmaj Baskı, 2003), ss.395-397.

²³ Bkz. Ömer Özpınar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20:2 (2005), ss.139-150.

ve daha çok zanna, kişisel görüşe ve tecrübeye dayalı bir içeriğe sahip olan ikinci gruptaki rivayetler de hadis literatürünün özgün bir parçasıdır. Hatta tarihte ve günümüzde hadise yönelik eleştirilerin odağında daha ziyade bu türden haberlerin yer aldığı bile söylenebilir. Bu haberlerden bir kısmı, Hz. Peygamber'in, içinde yaşadığı toplumda anlatılagelen şeylere dayalı olarak dile getirdiği (*mā zekerahu kemā kāne yezkuru kavmuhu*) "folklor kabilinden"²⁴ rivayetlerdir ve o günkü Arap toplumun kültürünü, geleneklerini, inanışlarını ve hayat tarzını yansıtan sözlü/yazılı ürünlerdir. Bu çalışma, bu kapsamda olduğunu düşündüğümüz bir rivayeti tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Makalede kadim zamanlarda Yahudi bir topluluğun başkalaşım geçirerek fareye dönüştüğünü anlatan bir rivayet ele alınacak ve hem klasik hadis literatürü zaviyesinden, hem de erken dönemin kültürel/çevresel kodları açısından değerlendirilecektir.²⁵

1. Rivayetin Kaynakları ve Tarikleri

Araştırmamıza konu olan rivayet, tespitlerimize göre, erken dönem hadis literatüründe farklı tariklerle on kaynakta nakledilmiştir. Bütün tarikler tek bir sahabiden, Ebū Hurayra'dan rivayet edilmiştir. Rivayeti aktaran en erken kaynak 'Abdurrazzâk'ın (ö.211/826) *el-Muşannef*'idir. Eserin *menâsik* bölümünde "Harem sınırları içinde öldürülebilen ve öldürülmesi *mekrūh* olan (hayvan)lar" babı altında kaydedilen rivayet, farenin harem sınırları içinde ve dışında öldürülmesi caiz olan hayvanlardan olduğunu belirten diğer haberlerle ilişkili olarak zikredilmiştir. *Mevkūf* olarak aktarılan rivayetin sonundaki diyalog, rivayetin izafe edildiği kaynak açısından dikkat çekicidir:

Fare *meshe* uğramıştır. Bunun alâmeti, önüne deve sütü konursa onu tatmaması, koyun sütü konursa onu içmesidir." (Bunun üzerine) Ka'b, Ebū Hurayra'ya, "Bu senin Rasulullah'tan işittiğin bir şey mi?" diye sormuş, Ebū Hurayra da, "Bana Tevrat mı indirildi?" cevabını vermiştir.²⁶

²⁴ Niteleme mütercim Mehmet Erdoğan'a aittir.

²⁵ Bu konuda savunmacı bir gaye ve yaklaşımla kaleme alınan bir makale neşredilmiştir. Makale, farelerin deve sütü içmediklerine dair rivayetteki bilgiyi bilimsel gerçeklere aykırılık açısından ele alması ve deneysel test yöntemiyle incelemeye tabi tutması açısından ilginç bir veri sunmaktadır. Bkz. Huzeyfe Şerif el-Hatib ve Mu'izzu'l-İslam 'İzzet Maḥmūd Fāris, "Dirāse Nakdiyye li'l-Ḥadīṣi'ş-Şerīf: Fukīdet Umme^{unn} min Benī İsrā'īl lā Yudrā mā Fa'alet ve İnnī lā Urāhā İllā'l-Fā'r," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27:27 (2012), ss.198-208.

²⁶ 'Abdurrazzâk b. Hemmām, *el-Muşannef*, tah. Ḥabīburrāḥmān el-A'zamī (Hind: el-Meclisu'l-İlmī-Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1403), c.4, s.447 (no.8399). Rivayetin Arapça metninde Ka'b yerine 'Hemmām ismi zikredilmiştir ki bu bir istinsah veya tahkik hatası olmalıdır. Rivayet aynı isnadla

Rivayet, el-Buḥārî'nin (ö.256/869) *el-Cāmi'u's-Şaḥîh*'inde daha geniş bir yapıyla, yeni ayrıntılarla, zanna dayalı bir üslupla ve *merfû'* olarak nakle edilmiştir:

İsrailoğulları'ndan bir topluluk/kabile (*ummet*) kaybolmuştur. Bu topluluğun ne işlediği bilinmiyor. Ben bu topluluğun fareden başka bir şeye dönüştüğünü sanmıyorum. Çünkü fare, önüne deve sütü konulursa onu içmez, koyun sütü konulursa onu içer. Ebū Hurayra demiştir ki: Ben bunu Ka'b'a anlattım. Ka'b ise bana "Sen Rasulullah'ı bunu söylerken işittin mi?" diye sordu. Ben de "evet" cevabını verdim. Ka'b bunu defalarca sorunca, ben de (sonunda) ona, "Ben Tevrat mı okuyorum?" dedim.²⁷

El-Buḥārî yaratılışın başlangıcına dair haberlere tahsis ettiği *Bed'u'l-ḥalk* bölümünde rivayete yer vermiştir. Rivayetin, ileride değinileceği üzere, farenin ilk defa varlık sahnesine çıkışını da anlattığı göz önüne alındığında bu tercihin nedeni anlaşılabilir. Ancak rivayet ile "Müslümanın en hayırlı malı dağ başlarında güttüğü koyundur" şeklindeki *bāb* başlığı (*terceme*) arasında bir mutabakat bulunduğunu söylemek zordur.

Şarih Bedruddin el-'Aynî (ö.855/1451) de söz konusu *bāb*'ın sadece koyunun zikredildiği ilk iki rivayet ile bir münasebetinin olabileceğini; deve, yılan, horoz, fare, keler ve yılandan bahseden müteakip rivayetlerinse bu *bāb*la bir mutabakat ve münasebeti olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu rivayetlerin, "...(Allah) Yeryüzünde her türden canlıyı var etti" (2/el-Bakara:164) ayetinin zikredildiği bir önceki *bāb*'ın altında olması daha uygundur. Nitekim bazı nüshalarda "Müslümanın en hayırlı malı dağ başlarında güttüğü koyundur" şeklinde bir *bāb* başlığı bulunmamaktadır.²⁸ Öte yandan rivayetin, 'Abdurrazzâk'ın *el-Muşannef*'indeki tasnif dikkate alındığında, "Beş hayvan vardır ki bunlar *fāsiḳ* olup haremde öldürülebilir" başlıklı izleyen *bāb*la ilişkili olduğu da düşünülebilir. Her halükarda mevcut durumu *tebvîb* tasarrufundan ziyade *istinsāḥ/nuşḥa* faktörüyle açıklamak daha doğru görünmektedir.

'Abdurrazzâk'tan naklen İbn Hānbel tarafından da aktarılmış ve mezkûr ifade bu rivayette Ka'b olarak kaydedilmiştir (İbn Hānbel, *el-Musned*, c.2, s.279, no.7736). *El-Muşannef*'in diğer baskısında hata düzeltilmiştir. Bkz. 'Abdurrazzâk b. Hemmām, *el-Muşannef*, tah. Merkezu'l-Buḥûş ve Takniyeti'l-Ma'lûmât (Kahire: Dāru't-Ta'şîl, 2015), c.4, s.209 (no.8557).

²⁷ El-Buḥārî, *Bed'u'l-Ḥalk*, 15 (no.3305).

²⁸ Bedruddin el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kāri Şerḥu Şaḥîhi'l-Buḥārî*, tash. 'Abdullāh Maḥmūd Muḥammed 'Umer (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.), c.15, s.263.

Muslim (ö.261/874), *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'inde yukarıda 'Abdurrazzāk ve el-Buḥārī'den aktardığımız iki rivayete de yer vermiştir.²⁹ Bunlar eserin *ez-zuhd ve'r-raḳā'ik* bölümünde farenin *mesḥe* uğradığına dair açılan *bābta* (*bāb fī'l-fa'r ve ennehu mesḥ*) peş peşe yer almaktadır. Muslim'in bu rivayeti *ez-zuhd ve'r-raḳā'ik*te zikretmesinin özel bir anlamı görünmemektedir. Anlaşılan o ki musannif, muhtelif konularda belirli bir başlığa hasredilemeyen, sayıları az olduğundan her biri için ayrı bir bölüm açılması mümkün olmayan hadisleri eserin son bölümü olan *kitābu't-tefsīr*den hemen önceki bu bölümde zikretmiş gibidir. Nitekim araştırmamıza konu olan rivayetin yer aldığı *bābın* öncesindeki konu, *bāb fī eḥādīs mütferriḳa* başlığını taşımaktadır.

Kronolojik olarak el-Buḥārī ve Muslim'den önce gelen İbn Ḥanbel'in (ö.241/855), hadisleri sahabi ravilerine göre düzenleyip tasnif ettiği *el-Musned*'inde altı tarikle kaydettiği rivayet, yukarıda aktarılan lafızlarla veya benzerleriyle nakledilmiştir.³⁰ Bir rivayette nispeten farklı bir lafız kullanılmıştır:

Ümmetlerden bir ümmet kaybolmuştur. Fare bu ümmet midir, değil midir, Allah daha iyi bilir. Görmez misiniz, deve sütü konulunca onu tatmaz/içmez.³¹

Benzer bir tasnif tarzına sahip olan eserinde el-Bezzār (ö.292/905), rivayetin üç farklı tarikine yer vermiştir. Bunların ilki, rivayetin muhtevasını dolaysız bir biçimde dile getiren metniyle dikkat çekmektedir: "Fare Yahudidir. Görmez misiniz, o deve sütü içmez."³² İkinci tarikte, rivayetteki bilginin kaynağına dair önemli bir ayrıntı paylaşılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'e farenin durumu sorulmuş, o da şu yanıtı vermiştir:

Denilir ki (*yukālu*) ümmetlerden bir ümmet kaybolmuştur. Fare bu ümmet midir, değil midir, bilmiyorum. Ancak farenin önüne deve sütü konulunca onu içmez.³³

Rivayetteki "denilir ki (*yukālu inne*)" ifadesinin rivayetin aslında bulunup bulunmadığı konusunda ravinin kuşkusu olmakla birlikte, bu ilave, söz konusu bilginin kaynağının bir "söylenti/anlatı" olabileceğini ima etmesi

²⁹ Muslim, *ez-Zuhd ve'r-Raḳā'ik*, 61, 62 (no.7496, 7497).

³⁰ İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.2, s.234 (no.7196); c.2, s.497 (no.10456); c.2, s.289 (no.7869); c.2, s.279 (no. 7736); c.2, s.411 (no.9315); c.2, s.507 (no.10602).

³¹ İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.2, s.497 (no.10456).

³² Ebū Bekr Aḥmed el-Bezzār, *el-Baḥru'z-Zaḥḥār*, tah. 'Ādil b. Sa'd (Medine: Mektebetu'l-'Ulüm ve'l-Ḥikem, 2009), c.17, s.280 (no.9986).

³³ El-Bezzār, *el-Baḥru'z-Zaḥḥār*, c.17, s.285 (no.9998).

bakımından önemlidir. Esasen konuya ilişkin diğer rivayetler³⁴ de bu ihtimali desteklemektedir. Rivayetin farklı bir isnada sahip diğer tarihini³⁵ de nakleden el-Bezzār, rivayetin metninin öncekiyle benzer olduğunu belirtmekle yetinmiştir.

El-Musned'inde Ebū Ya'lā el-Mevşilī (ö.307/919) rivayetin üç ayrı tarihini zikretmiştir. Birinci rivayet, el-Bezzār'dan aktardığımız ilk rivayetle aynı gibidir. Şu farkla ki bunun Hz. Peygamber'e *ref*'inde şüphe bulunmaktadır.³⁶ Diğer iki rivayetten biri³⁷ 'Abdurrazzāk'ın, diğeri³⁸ de el-Buḥārī'nin lafızlarıyla benzeşmektedir.

Rivayeti *ihtilāfu'l-ḥadīş* türünden bir eser olan *Şerḥu Muşkilī'l-Āşār*'ında aktaran Ḥanefī fakihî eṭ-Ṭaḥāvī'nin (ö.321/933) yaklaşımı ise, eserin tasnif amacı ve tarzına uygun olarak, oldukça farklıdır. Eṭ-Ṭaḥāvī, bu rivayetle çelişen, daha doğrusu bu rivayette dile getirilen hususu tashih ettiği düşünülen başka bir haberi³⁹ dikkate alarak rivayete şu *bāb* başlığı altında yer vermiştir:

Farenin *mesḥe* uğramış kimseler olmasından korktuğuna dair Hz. Peygamber'den nakledilen haberin müşkilinin beyanına dair *bāb*. Acaba sonradan Hz. Peygamber'in bu korkusunu ortadan kaldıracak bir şey olmuş ve farenin *mesḥe* uğramış kimselerden olmadığı ona aşikâr olmuş mudur?⁴⁰

Eṭ-Ṭaḥāvī'nin metnindeki tek farklılık, Hz. Peygamber'in, kayıp Yahudi kabilesinin fareye dönüşmüş olacağına dair zannının "korkarım ki bu kabile fareye dönüşmüştür" (*fe-aḥşā en tekūne'l-fa'r*) şeklinde ifade edilmesidir. *Bābta* eṭ-Ṭaḥāvī'nin naklettiği bir rivayet daha vardır. Buna göre Hz. Peygamber bir defasında fare görmüş ve şöyle demiştir: "Fare düzenbazdır (*ḥabb*)."⁴¹ Bildiğim bütün düzenbazlar ise Yahudilerdendir!"⁴² *Şerḥu Muşki-*

³⁴ Mesela bkz. Muslim, eṣ-Şayd ve'z-Zebā'ih, 50 (no.5043); İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.3, s.5 (no.11026); c.3, s.19 (no.11160).

³⁵ El-Bezzār, *el-Baḥru'z-Zaḥḥār*, c.17, s.285 (no.9999).

³⁶ Ebū Ya'lā el-Mevşilī, *el-Musned*, tah. Ḥuseyn Selīm Esed (Dimeşk: Dāru'l-Me'mūn, 1987), c.10, s.448 (no.6060).

³⁷ Ebū Ya'lā, *el-Musned*, c.10, s.449 (no.6061). Muhakkik rivayetin isnadının *da'if* fakat hadis *şahih* olduğunu belirtmiştir.

³⁸ Ebū Ya'lā, *el-Musned*, c.10, s.420 (no.6031).

³⁹ "Allah *mesḥe* uğrattığı kişiler için soy sop bırakmaz." Muslim, *el-Ḳader*, 32 (no.6770).

⁴⁰ Ebū Ca'fer eṭ-Ṭaḥāvī, *Şerḥu Muşkilī'l-Āşār*, tah. Şu'ayb el-Arnā'ūt (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2006), c.8, ss.325-327 (no.3273).

⁴¹ *Ḥabb*, insanların arasında fesat çıkarmak için çalışan dolandırıcı, sahtekâr ve düzenbaz gibi anlamlara gelir. Bkz. İbnu'l-Eşir, *en-Nihāye fī Ġaribi'l-Ḥadīş ve'l-Eşer*, tah. Ṭāhir Aḥmed ez-Zāwī ve Maḥmūd Muḥammed eṭ-Ṭanāḥī (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979), c.2, s.4.

⁴² Eṭ-Ṭaḥāvī, *Şerḥu Muşkilī'l-Āşār*, c.8, s.326. Müellif bu hadis de Allah'ın *mesḥe* uğrattığı kimseler için soy sop yaratmadığı bilgisini Hz. Peygamber'e bildirmesinden önce varit olduğunu ifade etmiş-

li'l-Āṣār'ın dışında hiçbir hadis kaynağında yer almayan rivayet, hem sened hem de metin açısından birinci rivayetten farklılaşmaktadır. İlk rivayette farelerle Yahudiler arasında deve sütü içmeyip koyun sütü içme bağlamında ser'î bir bağ kurulurken, ikinci rivayette aldatici ve hilekâr olma yönünden ahlaki bir ilgi kurulmaktadır. Ayrıca ilk rivayetin bütün tariklerinde haberi Ebū Hurayra'dan nakleden ravi Muḥammed b. Sīrīn (ö.110/729) iken, ikinci rivayeti Ebū Hurayra'dan aktaran kişi Ebū Seleme'dir (ö.94/712). Eṭ-Ṭahāvī'nin bu konuda asıl ayırıcı vasfı, rivayetlere yönelik bütüncül ve yorumsayıcı yaklaşımıdır. O, başkalaşım geçiren hayvanlar (maymun-domuz, fare ve keler) ile ilgili rivayetleri üç ayrı *bābta* toplayarak hem izah etmiş, hem de çelişkileri giderecek bir yorum çerçevesi geliştirmiştir. Eṭ-Ṭahāvī'nin konuyu ele alış tarzı bütünüyle klasik şerh literatüründeki yaklaşımla örtüşmektedir.

İbn Hıbbān (ö.354/965), hadis edebiyatının en özgün tasniflerinden olan *et-Teḳāsim ve'l-Envā'* adlı eserinde, rivayeti *aḥbār* bölümünde "İsrailoğulları'ndan kaybolan ve ne işlediği bilinmeyen topluluğun zikri" başlığı altında yorumsuz olarak nakletmiştir.

Eṭ-Ṭaberānī, (ö.360/971) rivayeti *el-Mu'cemu's-Şağīr*⁴³ ve *el-Mu'cemu'l-Evsat*'ında aynı isnadla zikretmiş ve rivayetin *ref'*inde ravilerden birinin *teferrudüne* ilişkin bir not düşmüştür.⁴⁴

2. Rivayetin İsnad Şeması

Rivayetin temel hadis kaynaklarındaki tarikleri ve ravileri bir şema halinde şöylece gösterilebilir:

tir. Eserin muhakkiki hadisin ravilerinden 'Umer b. 'Alī'nin *tedlīsle* itham edilmesi ve isnadın *mu'an'an* olması nedeniyle rivayetin *da'if* olduğunu belirtmiştir (1 no'lu dipnot).

⁴³ Eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu's-Şağīr*, tah. Muḥammed Şekūr ve Maḥmūd el-Ḥācc (Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1985), c.2, s.119 (no.886); eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, tah. Tāriḳ b. 'İvaḍullāh ve 'Abdulmuhsin b. İbrāhīm el-Ḥuseynī (Kahire: Dāru'l-Ḥarameyn, 1415), c.6, s.375 (no.6662).

⁴⁴ Not şöyledir: "Bu rivayeti İbn 'Avn'den (ö.151/768) *merfū'* olarak sadece İsmā'īl b. 'Ayyāş (ö.181/797), ondan da sadece Bakīyye b. el-Velīd (ö.197/813) nakletmiştir. Mūsā b. Eyyüb hadisi bu şekilde rivayet etmede tek kalmıştır."

3. Rivayetin İsnad Tenkidi

3.1. Rivayetin *Şihhat* Açısından Değerlendirilmesi

Rivayetin tariklerinin çoğu, klasik hadis usulünde yaygın olarak kabul gören ve bir hadisi *şahih* addetmeyi mümkün kılan teknik şartları taşıyor görünmektedir.⁴⁵ Ravilerin *cerh* ve *ta'dil* açısından hallerine ve isnadın *it-tişāl* ve *inkıṭā'* durumuna ilişkin kaynaklarda yer alan bilgiler, rivayetin *şihhati* hakkındaki genel kabulü değiştirecek bir veri sunmamaktadır. Makale hacmini artırmamak için bu bilgileri tekrar etmemek daha uygun olacaktır. Bununla birlikte rivayetin yadırgatıcı bir muhtevası olduğu ve Hz. Peygamber'e izafe edilmesinin kolay olmadığı kabul edilmelidir. Esasen rivayetin senedi konusundaki problem rivayetin *şihhati* hususunda değil, daha çok kaynağı (*merfū'* mu, *mevkūf* mu olduğu) hakkında olmuştur.⁴⁶ Öyle ki, rivayeti Ebū Hurayra'dan işiten Ka'bu'l-Aḥbār dahi hadisin Hz. Peygamber'den sadır olup olmadığını defalarca sormaktan kendini alamamıştır. Öte yandan rivayete yönelik klasik yaklaşım ve yorum tarzı, rivayetin *şihhati* hakkındaki değerlendirmelerin önemini görece ortadan kaldırmış gibidir. Şöyle ki, ilerleyen sayfalarda değinileceği üzere, hadis şarihleri ve münekkitle bu rivayetteki bilginin hatalı bir zanna dayalı olup başka bir rivayet ile düzeltildiği, dolayısıyla rivayetteki içeriğin geçersiz olduğu konusunda neredeyse görüş birliği içindedirler. Onlar bu suretle rivayeti işlevsiz/etkisiz hale getirmişlerdir. Bununla birlikte bu rivayetin de dahil olduğu *mesh* içerikli rivayetlerin *şihhatini* tartışmaya açıp reddeden, bunların Hz. Peygamber'e nispet edilmesine kuşkuyla bakan ve sorumluluğu ravilere havale eden değerlendirmeler de bulunmaktadır. Rivayetin isnadından ziyade yadırgatıcı muhtevasından hareketle geliştirilen bu eleştiri ve yorumlar, müstakil bir başlık altında kronolojik olarak ele alınacaktır.

Bu türden rivayetlerin münhasıran *şahih* olup olmaması üzerinden yapılacak spekülasyonların sınırlı bir faydası olacağını da burada ifade etmemiz gerekir. Hicri ilk asırların şartları muvacehesinde ve ağırlıklı olarak isnadı merkeze alarak geliştirilmiş bir bilgi tasnifinin, belli bir işleve sahip olmakla birlikte, sorumlulukları ve bakış açısı değişmiş, kavramsal çerçevesini ve yöntemsel arayışını geliştirmekle yükümlü olan günümüz akademik hadisçiliği açısından nihai bir ölçüt olarak kabul edilmesi eleştirilere konu

⁴⁵ Ebū Ya'lā, el-Bezzār ve eṭ-Ṭaberānī tarafından nakledilen bazı tarikler *şihhat* şartlarını taşımamaktadır.

⁴⁶ Hadis usulünde bir rivayetin *ref'i* ve *vakfi* konusundaki ihtilafın, o rivayetin *şihhat* ve *da'af* açısından durumuna etki etmeyeceği ifade edilmiştir. Bkz. el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Kifāye fī Ma'rifeti Uşūli 'İlmi'r-Rivāye*, tah. Māhir Yāsīn el-Faḥl (Riyad: Dāru İbni'l-Cevzī, 1435), c.2, s.232.

olmuştur.⁴⁷ Biz bu makalede, *şihhat* meselesine daha geniş bir perspektiften yaklaşmayı denemekte ve Hz. Peygamber'in teneffüs ettiği kültürel atmosferi ve bilgi kaynaklarını dikkate alarak onun -teorik olarak- böyle bir sözü söyleyip söylemeyeceğine odaklanmayı tercih etmekteyiz.

3.2. Ravilerin Sayısına ve Bölgelerine Göre Rivayetin Değerlendirilmesi

Rivayet, senedinin hem sahabe ve hem de tabiun tabakasındaki ravisinin *teferrudü* sebebiyle *ferd-i mutlak*tır; rivayeti sahabeden sadece Ebü Hurayra (ö.58/678)⁴⁸ rivayet etmiş, ondan da yalnız İbn Sîrîn (ö.110/729)⁴⁹ nakletmiştir. İbn Sîrîn'den ise Hişâm b. Hâssân (ö.148/765),⁵⁰ Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ' (ö.141/758),⁵¹ Eş'âş b. 'Abdilmelik (ö.142/759),⁵² Eyyüb

⁴⁷ Bkz. Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, ss.23-29, 52-53.

⁴⁸ Hakkında bkz. Şemsuddîn ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tah. 'Alî Ebü Zeyd ve Şu'ayb el-Arnâ'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1985), c.2, ss.578-632; Yaşar Kandemir, "Ebü Hüreyre," *DİA*, c.10, ss.160-167.

⁴⁹ Ebü Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Başrî, aralarında Ebü Hurayra'nın de bulunduğu otuz kadar sahabe ile görüşmüş meşhur bir tabiidir. *Ebü Hurayra'nın ashâbı* olarak nitelenen altı kişiden biri olup Ebü Hurayra'dan nakilde bulunan raviler içinde hiç kimsenin ona öncelenemeyeceği aktarılmıştır. Kaynaklarda İbn Sîrîn'in Ebü Hurayra'dan naklettiği haberlerinin yazılı olduğu bir kitaptan söz edilmiş, bu kitapta Hz. Peygamber ve Ebü Hurayra'ya ait hadisler ile eski parşömenlerden alınmış haberler olduğuna fakat İbn Sîrîn'in hadisleri kitaptan değil şifahi olarak naklettiğine dikkat çekilmiştir. Sadedinde olduğumuz rivayeti kendisinden nakleden altı ravi ondan hadis alan kişilerden bazılarıdır. *İmâm ve hâfız* gibi ünvanlarla anılan İbn Sîrîn'in güvenilir bir muhaddis olduğunda görüş birliği olduğu belirtilmiştir. O ayrıca tefsir, şiir, hesap bilgileri ve rüya tabirciliği ile de şöhret bulmuştur. Bkz. İbn Hibbân el-Bustî, *es-Sikât* (Haydarabad-Dekken: Dâ'iratu'l-Ma'ârifil-'Uşmâniyye, 1973), c.5, ss.349-350 (no.5162); İbn Ebî Hâtim er-Râzi, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Haydarabad-Dekken: Dâ'iratu'l-Ma'ârifil-'Uşmâniyye, 1952), c.7, ss.280-281; el-Haţib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, tah. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417), c.2, ss.415-422 (no.936); İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, tah. 'Amr b. Ğarâme el-Ğamrâvî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), c.53, ss.172-243 (no.6444); Ahmet Yücel, "İbn Sîrîn," *DİA*, c.20, ss.358-359.

⁵⁰ Ebü 'Abdillâh Hişâm b. Hâssân el-Ezdî el-Başrî, hadis münekkittleri tarafından genellikle *şika* olarak nitelenmiştir. El-Hâsen el-Başrî (ö.110/729) ve 'Atâ b. Ebî Rabâh'tan (ö.114/732) naklettiği hadisler konusunda tenkide uğramışsa da, özellikle İbn Sîrîn'den naklettiği rivayetler konusunda tevsik edilmiş, hatta İbn Sîrîn'den rivayette bulunan Hâlid el-Hazzâ ve el-Eş'âş b. 'Abdilmelik gibi ravilere tercih edilmiştir. Kaynaklarda İbn Sîrîn'in rivayetlerini en iyi hıfzeden ravinin Hişâm olduğuna, bu konuda hiç kimsenin Hişâm'a tercih edilemeyeceğine yönelik değerlendirmeler bulunmaktadı. Yine Hişâm'ın İbn Sîrîn'den naklettiği haberler konusunda titiz davrandığı, özellikle İbn Sîrîn'in Ebü Hurayra'dan naklettiği hadislerin *ref*'inde dikkatli olduğu aktarılmıştır. 'Alî b. el-Medînî (ö.234/848) de Hişâm'ın İbn Sîrîn'den naklettiği hadislerin *şahiḥ* olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebü'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1980), c.30, ss.181-93 (no.6572); İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, tah. İbrâhîm Zeybek ve 'Âdil Murşid (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2014), c.4, ss.268-269.

⁵¹ Ebü'l-Menâzil Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ' el-Başrî için kaynaklarda *sebt* ve *şika* tabirleri kullanılmıştır. Ebü Hâtim, "hadisi yazılı fakat *ihticâc* edilmez" demiştir. İdarecilerle görüşmesi ve ömrünün sonuna doğru hıfzının yayıflaması nedeniyle eleştirilse de genel olarak güvenilir kabul edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c.1, ss.334-335.

⁵² Eş'âş b. 'Abdilmelik el-Ħumrânî el-Başrî hakkında genel olarak güvenilir bir ravi olduğuna ilişkin kanaatler ağırlıktadır. Özellikle İbn Sîrîn'den rivayette bulunan kişiler içinde -İbn 'Avn'den sonra- sağlam ravi olarak değerlendirilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c.1, ss.181-182.

es-Sahtiyānī (ö. 131/749),⁵³ ‘Abdullāh b. ‘Avn (ö.151/768)⁵⁴ ve Hābīb b. eş-Şehīd (ö.145/762)⁵⁵ nakilde bulunmuş, böylece rivayet bu altı kişiden yayı-larak farklı tariklerle kaynaklarımızdaki yerini almıştır. Hadis usulünde bir haberin *ferd* olması onun sağlamlığı açısından mahzurlu görülme de,⁵⁶ sahabe ve tabiun tabakasındaki ravi sayısı birden fazla olan rivayetlerin böyle olmayanlara nispetle daha kuvvetli olacağı açıktır. Bununla beraber rivayetin *ferd-i mutlak* olarak nitelenmesi bir tenkit değil, tespit olarak an-laşılmalıdır.

Ravilerle ilgili tespitlerden biri de İbn Sīrīn’in rivayette *medāru’-isnād* (*müşterek ravi*) konumunda olmasıdır. Modern bir hadis tarihlendirme me-todu olarak *müşterek ravi teorisi*yle ünlenen ve bu türden rivayetlerin isna-dına ve ravilerine gerçek değil de kurgusal bir değer atfeden Gautier H. A. Juynboll’un yaklaşımına⁵⁷ göre bu rivayetin tedavüle çıkmasındaki sorumlu (*originator*) İbn Sīrīn’dir.⁵⁸ Juynboll’un teorisi, bir hadis hakkında metnine bakmaksızın sadece isnadını esas alarak bir sonuca ulaşması, aynı hocadan rivayette bulunan farklı öğrencilerin rivayetlerinin gerçek bir tarihsel süreç dahilinde gerçekleşme imkanını yok sayması gibi yönleri ve varsayımlarıyla sorunlu bir genelleme olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹ Peki bu rivayet bağla-mında söz konusu teoriyi doğrulayabilecek özel bir veriden söz edilebilir mi? Kaynaklarda yer alan bir habere göre, geçimini ticaretle sağlayan İbn Sīrīn satın aldığı 40.000 dirhem tutarındaki zeytinyağının içine fare düşme-

⁵³ Ebü Bekr Eyyüb b. Ebî Temîme es-Sahtiyānī el-Başrî, kaynaklarda *şika*, *şebt*, *hucet* ve ‘*adl* terim-leriyle tevsik edilmiş, İbn Sīrīn’in ashabından olan İbn ‘Avn ve Hālid b. Mihrān’dan üstün tutulmuş-tur. Kimi muhaddisler Ebü Hurayra’nın en güvenilir rivayetlerinin Hammād b. Zeyd ← Eyyüb es-Sahtiyānī ← İbn Sīrīn ← Ebü Hurayra isnadıyla gelenler olduğunu kabul etmişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, c.1, ss.200-201; Kandemir, “Ebü Hüreyre,” *DİA*, c.10, s.164.

⁵⁴ Ebü ‘Avn ‘Abdullāh b. ‘Avn b. Erţaban el-Başrî, hadis münekkitlerince adalet ve zabt yönünden övgüye değer bulunmuştur. İ’sā b. Yūnus (ö.187/803), onun İbn Sīrīn’den nakilde bulunan Hişām b. Hāssān’dan daha sağlam (*eşbet*) olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, c.2, ss.398-399.

⁵⁵ Ebü Muhammed Hābīb b. eş-Şehīd el-Başrî, hadis münekkitleri tarafından güvenilir olduğuna tanıklık edilmiştir. Yüz kadar hadis rivayet ettiği söylenmiş, akranlarına göre az hadis rivayet etme-si çok takva sahibi olmasına bağlanmıştır. Ebü Dāvūd, onunla Hişām b. Hāssān arasında bir tercih yapması gerekirse tercihinin Hābīb’ten yana kullanacağını ifade etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, c.1, s.351.

⁵⁶ Salahattin Polat, “Ferd,” *DİA*, c.12, s.368.

⁵⁷ Gautier H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, terc. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), s.8.

⁵⁸ Juynboll tikel raviler ve rivayetler bağlamında teorisini örneklendirdiği ansiklopedik eserinde İbn Sīrīn’in bu rivayetine yer vermemiştir. Bkz. *Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden: Brill, 2007), ss.426-429.

⁵⁹ Harald Motzki, “Rivayetlerin/İslamî Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot,” Bülent Uçar (ed. ve terc.), *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006) içinde, s.141; Fatma Kızıl, “Batı’da Hadis Çalışmalarında Tek Râvili Tarikler,” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10:2 (2012), s.22.

si üzerine yağın hepsini dökmüş ve yağ aldığı kimseye borcunu ödeyemeyince de hapse düşmüştür.⁶⁰ Bu hadisenin söz konusu rivayetin ortaya çıkmasında etkisinin olabileceği ileri sürülebilir. Ancak bu ihtimal pek makul ve mümkün görünmemektedir. Zira rivayetin içeriği ve tarihsel arka planı böyle bir yoruma imkan verecek bir dayanak taşımadığı gibi, İbn Sîrîn'in kendisi de hapse düşme nedenini otuz yıl önce bir adamı ayıplamasına bağlamıştır. İbn Sîrîn o kişiyi fakirlikle ayıplamış, en nihayet kendisi de aynı duruma düşmekten kurtulamamıştır.⁶¹ Ayrıca İbn Sîrîn'in hapse düşmesinin sebebi olarak farklı anlatımlar da yok değildir.⁶²

Ravilere ilişkin dikkate değer bir tespit de İbn Sîrîn'in ve ondan bu haberi aktaran altı ravinin hepsinin Basralı olmasıdır. Başka bir deyişle bu rivayet ilk olarak sadece Basra'da bilinmektedir ve Basralı raviler tarafından nakledilmiştir. Hadis rivayetinin gelişim aşamaları ve bölgeler arasındaki kısıtlı iletişim imkanları göz önüne alındığında, bu türden bölgesel isnadlara rastlanması doğal karşılanabilir. Diğer yandan söz konusu rivayetin, ravilerin faaliyette bulunduğu bölgede tedavüle çıkarılma olasılığını⁶³ da göz ardı etmemek gerekebilir. Kuşkusuz bu türden genel nitelikli değerlendirmeler, zayıf olsun kuvvetli olsun, bir rivayeti kabul ya da red için nihai ölçütler değildir. Bu nedenle her rivayeti kendi özel koşulları içinde ele almak ve bu suretle bir yargıda bulunmak en doğrusudur.

3.3. Rivayetin Kaynak/Söyleyen Açısından Değerlendirilmesi

Rivayetin kaynağıyla ilgili en dikkat çekici husus, senedin hem *merfū'* hem de *mevkūf* olarak zikredilmiş olmasıdır. Rivayet pek çok tarikte Hz. Peygamber'e isnaden *merfū'* bir hadis olarak; bazılarında ise Ebū Hurayra'ya atfen *mevkūf* bir haber olarak nakledilmiştir. Şimdi bu tarikleri daha detaylı olarak ele alalım. (Parantez içindeki sayılar isnad şemasındaki tarikleri göstermektedir.)

Merfū' tarikler: Rivayetin pek çok tariki (2, 3, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19) doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edilerek nakledilmiştir. Bu rivayetlerin bazılarında Ka'bu'l-Aḥbār tarafından Ebū Hurayra'ya sorulan, rivayetin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığı sorusuna yer verilirken (2, 8, 9, 16), bazılarında ise bu soru zikredilmemiştir (3, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18,

⁶⁰ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, c.53, s.227; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.4, s.608; Yücel, "İbn Sîrîn," *DİA*, c.20, s.358.

⁶¹ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, c.53, s.227; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.4, s.608.

⁶² İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, c.53, s.227; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.4, ss.613-616.

⁶³ Bkz. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, ss.62-63, 101.

19). Bir rivayette (14) de ravi, rivayetin Hz. Peygamber'e izafesinde kuşku olduğuna işaret etmiştir.

Mevkūf tarikler: Rivayetin bazı tarikleri (1, 4, 5, 6, 7, 10) Ebū Hurayra'ya nispet edilerek nakledilmiştir. Ancak bu rivayetlerin hepsinde Ka'bu'l-Aḥbār'ın, rivayetin Hz. Peygamber'den sadır olup olmadığına dair Ebū Hurayra'ya sorduğu soruya yer verilmiştir.

Doğrusu rivayetteki *ref* problemi hayli karmaşıktır. Bazı raviler rivayeti Ebū Hurayra vasıtasıyla Hz. Peygamber'e izafe ederek *merfū*⁶⁴, bazıları da doğrudan Ebū Hurayra'ya izâfeten *mevkūf* olarak rivayet etmişlerdir. Hatta aynı ravi, hadisi bir tarikten *merfū*⁶⁵, başka bir tarikten *mevkūf* olarak nakletmiştir. Rivayeti İbn Sīrīn'den nakleden altı ravinin rivayetleri şöyledir:

1. Hişām b. Ḥassān: Hişām'dan nakledilen beş tarik *mevkūf* (1, 5, 6, 7, 10), bir tarik *merfū*⁶⁵ (15), Eyyüb es-Saḥtiyānī ve Ḥabīb b. eṣ-Şehīd'le müştereken nakledilen iki tarikten biri *merfū*⁶⁵ (11) diğeri *ref* şüphesiyle (14) rivayet edilmiştir.

2. Ḥālid b. Mihrān: Ḥālid'e nispet edilen tariklerin (2, 8, 9, 12, 13, 16, 17, 18) hepsi *merfū*⁶⁵ olarak nakledilmiştir.

3. Eyyüb es-Saḥtiyānī: İki tarikin ravisi olan Eyyüb'dan bir tarik (4) *mevkūf* olarak, Hişām ve Ḥabīb ile müştereken nakledilen iki tarikten biri *merfū*⁶⁵ (11), diğeri ise *ref* şüphesiyle (14) rivayet edilmiştir.

4. Ḥabīb b. eṣ-Şehīd: Kendisinden Hişām ve Eyyüb ile müştereken nakledilen bir tarik *merfū*⁶⁵ olarak (11) nakledilmiş, diğer tarikte *ref* şüphesi (14) olduğu belirtilmiştir.

5. Eṣ'aş b. 'Abdilmelik: Kendisinden nakledilen tek rivayet (3) *merfū*⁶⁵'dur.

6. 'Abdullāh b. 'Avn: Kendisinden nakledilen tek rivayet (19) *merfū*⁶⁵'dur.

Buna göre ele aldığımız rivayet nasıl değerlendirilecektir? Hadisteki *ref* problemine ilk defa ünlü hadis münekkidi ed-Dāraḳuṭnī (ö.385/995) temas etmiştir. *El-İlel*'inde rivayetin *ref*'inde ihtilaf olduğunu belirten ed-Dāraḳuṭnī, haberin *merfū*⁶⁵, *mevkūf* ve ihtilafli tariklerine yer vermiş ve fakat bu konuda herhangi bir yorumda bulunmamıştır.⁶⁴

Klasik hadis usulü eserlerinde, *ref*'inde ve *vakf*'inde ihtilaf edilen haberlerin nasıl değerlendirileceğine dair kaydedilen teorik kaideler⁶⁵ de mevcut

⁶⁴ Ebū'l-Ḥasen ed-Dāraḳuṭnī, *el-İlelu'l-Vāride fi'l-Aḥādīsi'n-Nebeviyye*, tah. Zeynullāh es-Selefi (Riyad: Dāru Ṭaybe, 1985), c.10, s.36.

⁶⁵ Bu konuda bkz. İbnü's-Şalāh, *'Ulūmu'l-Ḥadīṣ*, ta'līk İsmā'īl Zermān (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle Nāşirūn, 2016), s.47; Ṭāhir b. Şāliḥ el-Cezā'irī, *Tevcihu'n-Nazar*, neşr 'Abdulfettāh Ebū Ğudde (Bey-

sorunun aydınlatılmasına katkı sağlamaktan uzaktır; zira bunlar hem çok genel, hem de kendi içinde ihtilafıdır.⁶⁶ Bu nedenle tatminkâr ve tutarlı bir sonuca ulaşmak için rivayetin sahâbi ravisi olan Ebû Hurayra'dan başlayarak rivayetin kaynağı hususunda ravilerin ne tür etkilerinin olabileceği üzerinde durmak ve bu suretle meseleyi derinleştirmek daha uygun olacaktır.⁶⁷

En çok hadis rivayet eden sahâbiler içinde ilk sıralarda yer alan Ebû Hurayra, hadis ezberlemeyi ve aktarmayı meslek haline getirmiş birisidir.⁶⁸ Ne var ki Allah Rasulü'nün bu güzide sahabisinin hadis tutkusu, hem kendi hayatında hem de sonrasında bazı tenkitleri de beraberinde getirmiştir. Biz burada ona yöneltilen tenkitleri tartışacak değiliz. Ancak konumuz olan rivayetin yaratılış ve *isrâ'iliyyâtla* ilgisi olması hasebiyle, Ebû Hurayra'nın bu konudaki rivayetlerine dair birkaç hususa temas etmekte fayda görüyoruz.

Ebû Hurayra'nın *isrâ'iliyyâta* karşı oldukça ilgili biri olduğu malumdur. Ka'bu'l-Ahbâr'a atfedilen, "Tevrat'ı okumadığı halde içindekileri Ebû Hurayra'dan daha iyi bilen kimse görmedim"⁶⁹ ifadesi, Ebû Hurayra'nın bu alandaki bilgisini ortaya koymaktadır. Ebû Hurayra Tevrat'ı okumamıştır ve fakat sahabe arasında Tevrat'ta bulunan bilgi ve hükümleri ondan daha iyi bilen kimse de bulunmamaktadır. Şu halde Ebû Hurayra'nın bu bilgileri Tevrat'ın ve Yahudiliğe ilişkin diğer kitapların muhtevalarını bilen kimselerden sözlü bir şekilde elde ettiği söylenebilir. Bu kimselerin başında ise kuşkusuz Ka'bu'l-Ahbâr gelmektedir.⁷⁰ Rivayete göre Ebû Hurayra ile Ka'b bir araya gelir, Ebû Hurayra ona Hz. Peygamber'den bazı hadisler nakleder, Ka'b da ona geçmiş kitaplardan bahsedermiş.⁷¹ Ne var ki Ebû Hurayra daha sonraları Ka'b'a ait sözleri Hz. Peygamber'in hadisleriymiş gibi nakletmekle itham edilmiştir. Kimilerine göre burada Ebû Hurayra'nın bir kasdı yokken,⁷² kimileri ise bunu Ka'b'ın telkinleriyle yaptığını ileri sürmüştür.⁷³

rut: Mektebetu'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 2009), ss.596-597; Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), c.1, ss.159-160.

⁶⁶ Bkz. Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), ss.74-88.

⁶⁷ Geçmiş kültür, gelenek ve inançları yansıtan haberlerin sahabe ve sonraki raviler tarafından Hz. Peygamber'e *ref* edilmesiyle ilgili olarak bkz. Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, ss.109-118.

⁶⁸ Hakkında bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, c.2, ss.578-632; Kandemir, "Ebû Hüreyre," *DİA*, c.10, ss.160-167.

⁶⁹ Ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, c.2, s.600.

⁷⁰ Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), s.31; Ebû Hurayra ile Ka'b ilişkisi için bkz. ss.312-321.

⁷¹ İbn Hânel, *el-Musned*, c.2, s.275 (no.7700).

⁷² Ebû Hurayra'nın meclislerinde hadis dinleyen Busr b. Sa'd'ın (ö.100/718) naklettiğine göre Ebû Hurayra bazen hem Hz. Peygamber'den hem de Ka'b'dan nakillerde bulunmuş. Ne var ki orada

Ancak bizim ele aldığımız rivayette tam aksi bir durum vardır. Rivayette Ka'b, Ebū Hurayra'ya değil, Ebū Hurayra Ka'b'a bir hadis nakletmekte, Ka'b da ona bu rivayeti Hz. Peygamber'den duyup duymadığını ısrarlı bir biçimde sormaktadır. Şu halde bu bilginin kaynağı Ka'b değilse, Ebū Hurayra bu bilgiyi nereden elde etmiştir? Bu sorunun cevabı, rivayetin pek çok tarikin-de bizzat Ebū Hurayra tarafından verilmiştir. O, Ka'b'ın bu haberi Hz. Peygamber'den duyup duymadığını sorması üzerine şu karşılığı vermiştir: "Bana Tevrat mı indirildi?" (1, 5, 6, 7, 10, 16) yahut "Ben Tevrat mı okuyorum?" (2, 4, 8, 9).

Dikkat edilirse burada Ka'b Ebū Hurayra'ya naklettiği haberi nereden öğrendiğini sormuş, Ebū Hurayra ise nereden öğrenmediğini söyleyerek yanıt vermiştir. Bu tarzli yanıtın söz konusu bilginin kaynağının Tevrat olmadığını sarahaten ifade ettiği açıksa da, bilginin kaynağının kim olduğu konusunda delâleti kesin bir ima içerdiğini söylemek zordur. Oysa hadis şarihleri bu bilginin kaynağını bir çırpıda tespit etmişler ve Ebū Hurayra'nın bu ifadesinin *istifhām-ı inkārī* olduğunu ve Yahudi mühtedisi Ka'b'a tarzide bulunmak suretiyle kendisinin Tevrat okumadığını ve dolayısıyla ondan nakilde bulunmadığını, söylediklerinin Hz. Peygamber'den işittiği haberler olduğunu ima ettiğini belirtmişlerdir.⁷⁴

Şüphesiz şarihlerin bu yorumunun bazı dayanakları olmalıdır. Bu çerçevede üç gerekçe ileri sürülebilir: İlk hadis zaten pek çok tarihte *merfū'* olarak nakledilmiştir; dolayısıyla bu, Ebū Hurayra'nın hadisi Peygamber'den işitmiş olduğunu gösterir. İkinci olarak rivayetin bağlamı (soru-cevap içeriği) böyle bir yoruma imkân tanımaktadır. Çünkü söz konusu ifade, haberin Hz. Peygamber'den işitilip işitilmediği sorusuna mukabil sarf edilmiştir. Üçüncü olarak, rivayet zaten yaratılışla ve geçmiş ümmetlerle ilgili bir bilgi içerdiğinden *mevkūf* bile olsa *hukmen merfū'* addedilmesi gerekir.⁷⁵

bulunanlardan bazıları bir süre sonra bunları karıştırarak sehven Hz. Peygamber'in hadislerini Ka'b'dan, Ka'b'ın sözlerini de Hz. Peygamber'den naklederlermiş. Busr bu yüzden insanlara "Allah'tan korkun ve hadisleri iyi belleğin" uyarısında bulunmuş. Bkz. İbn Keşir, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuhsin et-Turkī (Cize: Dāru Hecr, 2003), c.11, s.377. Ayrıca bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, ss.317-318.

⁷³ Bu konudaki ithamlar için bkz. Mahmud Ebū Reyve, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, terc. Muharrem Tan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), ss.227-231.

⁷⁴ İbn Hacer el-'Askalānī, *Fethu'l-Bārī*, neşr. Ebū Kuteybe Nazar el-Fārayābī (Riyad: Dāru Taybe, 2006), c.7, s.589; 'Aynī, *'Umdetu'l-Kārī*, c.15, s.193.

⁷⁵ İbn Hacer hadisin şerhinde şunu kaydetmiştir: "Ebū Hurayra bu hadisi Ehl-i Kitāp'tan almamıştır. Bir sahabi re'y ve ictihada mahal olmayan bir konuda bir hadis naklettiği zaman o hadis *hukmen merfū'dur*" (*Fethu'l-Bārī*, c.7, s.589).

Bu gerekçelere şu açılardan itiraz edilebilir. Öncelikle rivayetin sadece *merfū* değil, ayrıca *mevkūf* tarikleri de vardır. İkinci olarak rivayetin bağlamı, şarihlerin bu yorumuna kolaylıkla ve açıkça imkân sağlamamaktadır. Zira şarihlerin bu yorumu, zımnen, Tevrat okumayan Ebū Hurayra'nın sanki tüm bilgilerinin kaynağının Hz. Peygamber olduğu varsayımını⁷⁶ içermektedir ki, kaynaklarımızda Ebū Hurayra'dan nakledilen yüzlerce *mevkūfāt* bu varsayımın zayıflığını ortaya koymaya yetecektir. Üçüncü olarak haberin *hukmen merfū* kabul edilmesi bir takım çelişkileri de beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, önce rivayetin içeriğinin re'y ve içtihada konu olmayıp ancak vahiyle bilinebilecek bir mahiyeti olduğundan *hukmen merfū* olduğu ileri sürülmüş, sonra da bu rivayetteki bilginin Hz. Peygamber'in şahsî zannına dayandığı, bilahare vahiy kaynaklı başka bir haberle hükmünün kaldırıldığı ileri sürülmüştür.⁷⁷

Rivayeti iki ayrı parça halinde ele alıp rivayetin kaynağı hakkında iki ayrı değerlendirilmede bulunmak da mümkün görünmektedir. Buna göre ilgili rivayet, ravi tasarrufları sonucunda, birbirinden bağımsız iki rivayetin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş ve tek hadismiş gibi nakledilmiş olabilir. Bu takdirde rivayet "İsrailoğulları'ndan bir kabile kaybolmuştur" şeklinde genel bir ifade ile, kayıp kabilenin fareye dönüşmüş olabileceğine dair özel bir görüşten teşekkür etmektedir. Nitekim ilk ifade, kelerin *meshe* uğramış olması bağlamında başka sahabiler tarafından da *merfū* olarak nakledilmiştir.⁷⁸ Buna göre Hz. Peygamber bir Yahudi kabilesinin kaybolduğuna dair yaygın söylentiyi dile getirmiş, Ebū Hurayra da bu genel bilgiden hareketle özel bir çıkarımda bulunmuş olabilir.⁷⁹ Bu oldukça makul bir olasılıktır. Ancak bu durumda rivayetin ikinci kısmının doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edildiği tarihler (3, 14, 15, 19) göz ardı edilmiş olmaktadır.

Rivayetin *ref*'inde Ebū Hurayra'nın rolüyle ilgili olarak bu kadarla yetinelim ve problemi tahlil etmeye İbn Sîrîn'le ve ravileriyle devam edelim. Kaynaklardaki bazı haberler ve örnekler *ref* probleminin doğuşunda İbn Sîrîn'in beşeri özelliklerinin ve rivayet üslubunun etkisi olduğunu ortaya koymaktadır. Ed-Dāraḳuṭnî'nin naklettiğine göre İbn Sîrîn hadis naklederken o anki şevk ve halet-i ruhiyesinin durumuna göre hareket eder (*'alā ḥasebi neşāṭihi fī'l-ḥāl*), bu nedenle bir hadisi bazen açıkça *ref* eder, bazen

⁷⁶ Sahabilerin söz ve fiillerinin kaynağının her zaman Hz. Peygamber olması zorunlu değildir. Onlar hem kendi görüşlerini aktarmışlar, hem de değişik kaynaklardan nakilde bulunmuşlardır. Bkz. Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, s.42.

⁷⁷ 'Aynî, *Umdetu'l-Ḳārî*, c.15, s.193.

⁷⁸ İbn Hānbel, *el-Musned*, c.4, s.196 (no.17792); İbn Māce, eṣ-Şayd, 17 (no.3245).

⁷⁹ Bkz. Osman Oruçan, *Hadis ve Bilim* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), s.32.

kaynağını *ima* eder, bazen de *mevķūf* olarak rivayet ederdi.⁸⁰ Eṭ-Ṭahāvī'den nakledeceğimiz alıntı bu tespiti örneklendirmektedir. O, kedinin artığının temizliği meselesini tartışırken önce Ḳurre b. Ḥālid ← İbn Sīrīn ← Ebū Hurayra isnadıyla *merfūʿ* bir hadis nakletmiş, bu rivayetin Hişām b. Ḥassān ← İbn Sīrīn ← Ebū Hurayra senediyle nakledildiği *mevķūf* bir tarikinin olmasını ise şöyle izah etmiştir:

Bu *mevķūf* hadis, Ḳurre b. Ḥālid'in *merfūʿ* hadisinin fāsīd olmasını gerektirmez. Zira İbn Sīrīn Ebū Hurayra'dan naklettiği hadislerde bunu yapar, rivayeti Ebū Hurayra'dan *mevķūf* olarak naklederdi. Kendisine bu rivayet Hz. Peygamber'den mi, diye sorulunca da onu *refʿ* ederdi.⁸¹

İbn Sīrīn'in bu tavrı, ondan gelen rivayetlerin kaynağıyla ilgili ihtilaflara tatminkār bir açıklama getirmektedir. Bazı haberlerse *refʿ* probleminde İbn Sīrīn'le birlikte ondan nakilde bulunan ravilerin de sorumluluğu olduğunu göstermektedir.

Ḥammād b. Zeyd (ö.179/795) şöyle demiştir: Hişām b. Ḥassān, İbn Sīrīn'in Ebū Hurayra'dan rivayet ettiği hadisleri, "Rasulullah dedi ki..." şeklinde *refʿ* ederdi. Ben bu durumu Eyyūb es-Saḥtiyānī'ye anlatınca şöyle dedi: "Söyle Hişām'a, İbn Sīrīn rivayetleri *refʿ* etmezdi; sen de *refʿ* etme! O bunu *refʿ* konusundaki sorumluluktan kurtulmak için yapıyordu." Ben bu sözleri Hişām'a anlattım; o da *refʿ* etmeyi bıraktı.⁸² Hişām'ın anlattığına göre Eyyūb de hadis rivayet ederken tıpkı İbn Sīrīn gibi davranmaktaydı ve "bir hadisi *refʿ* etmeyebiliyorsa onu *refʿ* etmezdi."⁸³

Bu tavrın gerekçesinin, bir sözü Hz. Peygamber'e nispet etmeye tazim gösterme ve ayrıca hatāen de olsa Hz. Peygamber'e yalan isnadından korkma olduğu ifade edilmiştir.⁸⁴ Bu yaklaşımın son tahlilde rivayetlerin *refʿ*inde önemli sorunlara yol açtığı âşikardır.

İbn Sīrīn'in ashabından ve rivayetimizin ravilerinden 'Abdullāh b. 'Avn'ın dilinden aktarılan aşağıdaki açıklama⁸⁵ ise meseleye muayyen hadisler özelinde bir açıklama getirmektedir:

⁸⁰ Ed-Dāraḳuṭnī, *el-İllel'u'l-Vāride*, c.10, s.25.

⁸¹ Eṭ-Ṭahāvī, *Şerḥu Muşkilī'l-Āşār*, c.1, s.20.

⁸² El-'Uḳaylī, *ed-Ḍu'āfā'u'l-Kebīr*, tah. Emīn Ḳāl'acī (Beyrut: Dāru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), c.4, s.336.

⁸³ En-Nesā'ī, *el-Ġusl ve't-Teyemmum*, 1 (no.400).

⁸⁴ Nūruddīn es-Sindī, *Ḥāşiyetu's-Sindī alā'n-Nesā'ī*, tah. 'Abdulfettāḥ Ebū Ğudde (Haleb: Mektebetu'l-Maṭbū'āti'l-İslāmiyye, 1986), c.1, s.198.

⁸⁵ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātu'l-Kubrā*, tah. Muḥammed 'Abdulkādir 'Atā (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), c.7, s.144; el-'Uḳaylī, *ed-Ḍu'āfā'u'l-Kebīr*, c.4, s.336; İbn 'Asākīr, *Tārīḫu Dimeşḳ*, c.53, s.187; el-Mizzī, *Tehzibu'l-Kemāl*, c.25, s.50.

Muhammed b. Sîrîn Ebû Hurayra'dan naklettiği hadislerin sadece üçünü Hz. Peygamber'e *ref*^c etmiştir. Ondan sadece bu üç hadis *merfû*^c olarak gelmiştir: 1. Hz. Peygamber öğle veya ikindi namazlarından birini kıldırması...⁸⁶ 2. Yemenliler geldi...⁸⁷ 3. Hadisi ravi unutmuştur (veya zikretmemiştir).”

İbn ‘Avn’dan gelen bir başka haberde⁸⁸ ise üç hadis de zikredilmiş, ancak bir önceki rivayette yer alan iki hadisten sadece birine yer verilmiştir:

Muhammed b. Sîrîn Ebû Hurayra'dan naklettiği hadislerden sadece üçünü Hz. Peygamber'e *ref*^c etmiştir: 1. Hz. Peygamber öğle veya ikindi namazlarından birini kıldırması... 2. Bir kimse ayağa kalkarak Hz. Peygamber'e bir elbise içinde namaz kılmayı sordu. Hz. Peygamber de: “Sizin her birinizin iki elbisesi var mı ki?” buyurdu.⁸⁹ 3. Kadınlar ve erkekler cennette hangilerinin daha çok olacağı konusunda aralarında konuşup övünme yarışına giriştiler...⁹⁰

Haber zahiri itibarıyla muteber kaynaklarda İbn Sîrîn ← Ebû Hurayra isnadıyla gelen çok sayıdaki *merfû*^c rivayetin mevcudiyetiyle örtüşmeyen bir tespit içermektedir. Bu haberi, hadisleri *mevkûf* olarak nakletme itiyadında olan İbn Sîrîn'in her zaman açıkça *ref*^c ettiği istisnai hadisler olarak yorumlamak daha makul olacaktır. Ayrıca İbn Sîrîn'in ravilerinden Hâlid b. Mihrân, ondan şu sözü nakletmiştir: “Ebû Hurayra'dan naklettiğim her şey *merfû*^cdur.”⁹¹ Bu türden genel ifadeli haberlerin bazen çok özel bir bağlamı imledikleri, dolayısıyla kesin bir yargıya ulaşmak için her zaman elverişli bir veri sunmadıkları bilinmektedir. Ancak daha ikinci asrın başlarında İbn Sîrîn'in Ebû Hurayra'dan naklettiği rivayetler hakkındaki *ref*^c problemini yansıtan bu haberlerin, ilgili rivayetlerin kaynağı hususunda ihtiyatlı olmak gerektiğine işaret ettiğinde kuşku olmasa gerekir. Nitekim kaynaklarda İbn Sîrîn ← Ebû Hurayra isnadıyla sevk edilen ve senedindeki *ref*^c problemine temas edilen daha pek çok rivayet bulunmaktadır.⁹²

Sonuç olarak, araştırmamıza konu olan rivayetin kaynağı meselesini kesin ve tatminkâr bir sonuca bağlamak kolay görünmemektedir. Ancak bütünüyle somut verilerden hareket edilecek olursa, rivayetin *merfû*^c olduğunu

⁸⁶ El-Buḥārī, eṣ-Şalât, 88 (no.482); Muslim, el-Mesâcid, 97 (no.1288).

⁸⁷ Muslim, İman, 82 (no.182); İbn Hânel, *el-Musned*, c.2, s.488 (no.10227).

⁸⁸ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, c.53, s.187.

⁸⁹ El-Buḥārī, eṣ-Şalât, 4 (no.358); Muslim, eṣ-Şalât, 275 (no.1148).

⁹⁰ Muslim, *el-Cennet*, 14 (no.7147).

⁹¹ El-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, c.2, s.237; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, c.53, s.188.

⁹² Bkz. Muslim, Ru'yâ, 6 (no.5905); Ebû Dâvûd, eṭ-Ṭahâra, 132 (no.368); et-Tirmizî, el-Birr ve-ş-Şıla, 60 (no.1997); el-Fiten, 4 (no.2162); İbn Hânel, *el-Musned*, c.2, s.295 (no.7917).

gösteren verilerin daha açık ve kuvvetli olduğu söylenmelidir.⁹³ Aslında rivayet, kaynağı hakkındaki soruya Ebū Hurayra-Ka'b diyaloguyla kendi içinde cevap vermektedir. Bu diyalog aynı zamanda rivayetin kaynağına yönelik kuşkuvarın haklılığını dile getirmiş olduğu gibi, rivayetin Ebū Hurayra ile Ka'b arasındaki bilgi alışverişinin bir parçası olarak nakledildiğini ve rivayeti değerlendirirken bu noktayı daima göz önünde bulundurmaya imaya etmektedir.⁹⁴

4. Rivayetin Metin ve Muhteva Tahlili

Bu başlık altında, rivayet metinleri bir taraftan kendi içinde anlamlı parçalar halinde mukayese edilecek, diğer taraftan muhtevaları daha açık bir şekilde ortaya konulacaktır. (Parantez içindeki sayılar isnad şemasındaki tariklere işaret etmektedir.)

4.1. İsrailoğulları'ndan bir grup/kabile kaybolmuştur: Rivayetin bazı tariklerinde (2, 3, 4, 8, 13, 14, 15) "İsrailoğulları'ndan bir grup/kabile (*ummet, sibte*) kaybolmuştur" ifadesi yer almakta, diğer tariklerdeyse bu ifade bulunmamaktadır. Aslında bu ifade, daha önce değinildiği gibi, kelerin *mesh'e* uğramış olmasıyla ilgili olarak başka bir sahabe tarafından da nakledilmiştir. Yahudi bir kabilenin beşer tarihinden silinip yok olduğunu ifade eden bu cümle,⁹⁵ aynı zamanda kaybolan topluluğun başına ne geldiğinin bilinmediğini de ihtiva etmektedir.

İsrailoğulları'ndan bir topluluğun/kabilenin kaybolup tarih sahnesinden silindiğine dair bilginin kaynağı ve detayları hakkında hadis kaynaklarında herhangi bir açıklamaya tesadüf edilmemiştir. Bu konuda en açık bilgi Yahudi geleneğinde bulunmaktadır. İsrail'in kuzey krallığını oluşturan on kabilenin kaderine ilişkin bir efsane olan *kayıp kabile* veya *kayıp on kabile* miti, Yahudiliğin en etkileyici ve kalıcı efsanelerinden biridir. Buna göre İsrailoğulları Yakub'un on iki çocuğunun neslinden gelen on iki kabileden oluşmaktaydı. Bunlardan on tanesi milattan önce 930'da Kuzey İsrail Krallığını kurmuşlardır. Ancak krallık Asurluların işgaline (M.Ö. 720-721) maruz kalınca, on kuzey kabilesinin tamamına yakını sürgüne gönderilmiş veya yok edilmiştir. Bu olaylarla birlikte *kayıp on kabile* efsanesi doğmuştur. Kayıp on kabilenin kaderi yüzyıllarca pek çok varsayıma konu olmuştur.

⁹³ Bu yönde başka bir tespit için bkz. el-Ḥaṭīb ve Fāris, "Fuḳīdet Umme^{unn} min Benī İsrā'īl," s.197.

⁹⁴ İsrailiyat içerikli bir rivayeti Ebū Hurayra-Ka'b ilişkisini dikkate alarak değerlendiren bir örnek için bkz. Muhammet Emin Eren, "Tarihsel Bağlam ve İsrailiyatın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi: Nüzulü İsa ile Alâkalı Bir Rivayet Bağlamında," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:1 (2011), ss.283-284.

⁹⁵ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, c.9, s.68.

Yaygın kabule göre sürgün edildikleri bölgelerdeki halklarla evlilikler yaparak asimile olmuşlar ve böylelikle tarih sahnesinden silinmişlerdir. Ancak bu varsayımı ikna edici bulmayan ve onların hala Sambatyon nehrinin öte tarafında yaşadıklarını düşünen önemli bir kitle de bulunmaktadır.⁹⁶ Orta çağlar boyunca ve yakın zamanlara kadar kayıp on kabileyi keşfetmek için hem Yahudi hem de Yahudi olmayan gezginler tarafından girişimlerde bulunulmuş, ortaya oldukça ilginç öyküler çıkmıştır. Kimileri aksini savunsa da, günümüzde pek çok Yahudi ve Hristiyan on iki kabilenin tümünün gelecekteki Mesih döneminde bir kez daha vaat edilmiş topraklara geri dönmeklerine inanmaktadırlar.⁹⁷

Araştırmamıza konu olan rivayette Yahudi kabilelerinden birinin kayb olduğu şeklindeki söylenti/mit aktarılmakta, aynı zamanda kaybolan kabilenin başına ne geldiğinin bilinmediği ifade edilmektedir. Ancak rivayetin devamında, Yahudi tarihi boyunca ortaya atılan varsayımlardan bütünüyle farklı olarak kaybolan bu kabilenin aslında fareye dönüşmüş olabileceği ihtimali dile getirilmektedir. Buna göre rivayet, söz konusu kabilenin insan olmaları yönüyle artık tarih sahnesinden silindiğini anlatmış olmaktadır. Başka bir deyişle, rivayetteki “kayboldu” ifadesi “hayvana dönüştü” anlamında kullanılmıştır. Nitekim hadiste geçen İsrailoğulları’ndan bir topluluğun kaybolduğuna dair ifade (*fukidet umme^{en} min benī isrā’īl*), kelerin *meshe* uğramış olma ihtimaline değinen başka rivayetlerde de zikredilmiştir.⁹⁸ Ayrıca keler bağlamında zikredilen bazı rivayetlerde doğrudan “İsrailoğullarından bir topluluk *meshe* uğramıştır” (*inne ummet^{en} min benī isrā’īl musiḥat*) ifadesi kullanılmıştır.⁹⁹

4.2. Bu topluluğun ne yaptığı bilinmemektedir. Rivayetin bazı tarikelerinde (2, 8, 9, 13, 14, 15) söz konusu Yahudi topluluğunun ne türden bir günah işleyerek tarih sahnesinden silindiğinin bilinmediği anlatılmaktadır. Bu ifade kelerin *meshe* uğramış olma ihtimalinden söz eden bir rivayette de

⁹⁶ Sambatyon ırmağı ve kayıp kabile ile ilişkisi hakkında bkz. Baki Adam, “Sept Yahudileri,” Asife Ünal ve diğerleri (ed.), *Bütün Yönleriyle Yahudilik* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012) içinde, ss.123-124.

⁹⁷ Bkz. Lavinia ve Dan-Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, terc. Bilal Baş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), ss.42-44; Yusuf Basalel, “On Kabile (Kaybolmuş),” *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayın, 2001), c.2, ss.457-458; Louis Isaac Rabinowitz, “Ten Lost Tribes,” Fred Skolnik ve Michael Berenbaum (ed.), *Encyclopaedia Judaica 2nd* (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), c.19, ss.639-640.

⁹⁸ İbn Hanbel, *el-Musned*, c.4, s.196 (no. 17792) (*inne ummet^{en} min benī isrā’īl fukidet*); İbn Mâce, eş-Şayd, 17 (no.3245) (*inne ummet^{en} mine’l-umem fukidet*).

⁹⁹ Muslim, eş-Şayd ve’z-Zebā’ih, 50 (no.5043); Ebü Dâvüd, *Eḥ’ime*, 27 (no.3795); İbn Mâce, eş-Şayd, 16 (no.3238).

kullanılmıştır.¹⁰⁰ Kuşkusuz bu topluluğun böyle bir duruma düşmesinin bir nedeni olmalıdır. Kur'an'da maymun ve domuza dönüştürülenler hakkındaki ayetten anlaşıldığına göre, bir topluluğun *meshe* uğratılmak suretiyle Allah'ın gazabına ve lanetine uğramalarının temel nedeni insanların O'na isyan etmeleri ve doğru yoldan sapmalarıdır:

De ki: Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi? Onlar, Allah'ın lanetlediği ve gazap ettiği, bir kısmını maymunlara ve domuzlara çevirdiği, *tāgūta* tapan kimselerdir, İşte bunlar, yeri daha kötü olanlar ve doğru yoldan daha fazla sapmış bulunanlardır.¹⁰¹

Bir rivayette Hz. Peygamber de Yahudilerin maymun ve domuza dönüştürülmesi konusundaki soruya şu cevabı vermiştir: "Allah Yahudilere gazaplanınca onları maymun ve domuzlara dönüştürdü ve onları onlar gibi yaptı."¹⁰² Şu halde Yahudi topluluğunun fareye dönüştürülmesinin sebebi Allah'a karşı isyan olarak varsayılmalıdır. Onların nasıl bir isyan içinde olduklarıysa bilinmemektedir.

4.3. Kaybolan topluluk fareye dönüşmüş olabilir: Bu cümle kayıp kabilenin akıbeti hakkında bir spekülasyonu dile getirmektedir. Bazı rivayetlerde kaybolan topluluğun fareye dönüşmüş olabileceği zanna dayalı olarak (2, 3, 8, 9, 12, 14, 15, 16, 18), bazılarında ise kesin bir dille ifade edilmiştir (1, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 19). Burada önemli olan, Yahudi topluluğunun neden başka bir hayvana değil de fareye dönüşmüş olabileceğidir ve bir sonraki cümlede bunun yanıtı verilmektedir.

4.4. Kaybolan topluluğun fareye dönüşmüş olduğunun alameti şudur: Fare deve sütü içmez fakat koyun sütü içer. Buna göre farelerin deve sütü içmeyip koyun sütü içmekle aslında İsrailoğulları'na benzedikleri anlaşılmaktadır. Çünkü İsrailoğullarına deve eti ve sütü haram iken, koyun eti ve sütü helaldi. Rivayetteki kabule göre fareler tıpkı Yahudiler gibi yeme-içme konusunda helal-haram sınırını gözetmektedir ve durum onları aynı noktada birleştirmektedir. Buna dayalı bir ihtimal olarak Hz. Peygamber,

¹⁰⁰ Şābit b. Vedī'a'nın naklettiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e (yiyecek olarak) bir keler getirdi. Hz. Peygamber kelere bakıp onu evirip çevirdi ve şöyle dedi: "Bir topluluk *meshe* uğradı. Ne işledikleri bilinmiyor. Bu kelerin onlardan olup olmadığını bilmiyorum." Bkz. en-Nesā'i, el-Fera', 26 (no.4321).

¹⁰¹ 5/el-Mā'ide:60.

¹⁰² Ebū Dāvūd et-Ṭayālīsī, *el-Musned*, tah. Muḥammed b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī (Cize: Dāru Hecr, 1999), c.1, s.243.

“Sanmam ki kayıp İsrailoğulları fareden başka bir hayvana dönüşmüş olsun” demiştir.¹⁰³

Rivayetlerin çoğunda farenin deve sütü içmeyi koyun sütü içmesi beraberce zikredilirken (1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 18, 19) bazılarında sadece deve sütü içmemesine yer verilmiştir (3, 11, 12, 13). Ancak hepsinde kaybolan ümmetin fareye dönüşmüş olduğu/olabileceği bilgisi farelere dair bir gözlemlerle temellendirilmektedir. Farelerin koyun sütü içip deve sütü içmediklerini ifade eden bu gözleme yönelik kaynaklarımızda teyit yahut itiraz sadedinde herhangi bir kayda rastlamak mümkün olmamıştır. Günümüzde ise münhasıran rivayetteki gözlem bağlamında fareler üzerinde bir laboratuvar deneyi gerçekleştirilmiş ve ortaya çıkan sonuç rivayetteki varsayımı doğrulamamıştır. Aksine, deney farelerin ve sıçanların deve sütü içebileceklerini göstermiştir. Buna göre farelerin deve sütü içmekten kaçındıklarını gösteren herhangi bir bilimsel kanıt yoktur. Sonuç olarak rivayetteki varsayım Hz. Peygamber’in içtiği ve zannı cümlesinden olup geçerli değildir.¹⁰⁴ Deneyin sonucu bir takım soruları da beraberinde getirmiştir: Eğer farelerin deve sütü içmediğine dair bilgi doğru bir olgusal temele da-

¹⁰³ Ebû Zekerıyyâ en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Muslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâşî’l-‘Arabî, 1392), c.18, s.124; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, c.8, s.561; el-‘Aynî, *‘Umdetu’l-Kârî*, c.15, s.193; Miras, *Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, c.9, s.69.

¹⁰⁴ Farelerin deve sütü içmediğine dair hadiste dile getirilen hipotez, fare familyasından seçilen fare (*mus muscularis*) ve sıçan (*rattus rattus*) şeklinde iki ayrı kemirgen türünün kullanımıyla teste tabi tutulmuştur. Ürdün Üniversitesi Tıp Fakültesi’nden altı fare (üçü erkek, üçü dişi), Ürdün Üniversitesi Ziraat Fakültesi’nden de altı sıçan (üçü erkek, üçü dişi) temin edilmiştir. İlk deney Ürdün Üniversitesi Ziraat Fakültesi Beslenme ve Gıda Teknolojisi bölümüne bağlı hayvan deneyleri biriminde yapılmıştır. Deve sütü Amman’ın güney bölgesinden, koyun sütü de Amman’daki bir süt dükkanından satın alınmıştır. Sütler incelenmiş ve onaylanmıştır. Bu arada deney hayvanları dişili erkekli karıştırılıp dört gruba ayrılmıştır:

1. Grup: Üç fareye deve sütü verilmiştir (fareler-deve sütü).
2. Grup: Üç sıçana deve sütü verilmiştir (sıçanlar-deve sütü).
3. Grup: Üç fareye koyun sütü verilmiştir (fareler-koyun sütü).
4. Grup: Üç sıçana koyun sütü verilmiştir (sıçanlar-koyun sütü).

Her bir grup ayrı bir deney kafesine konmuştur. Açlık ve susuzluk faktörünü nötralize etmek için yiyecek ve su serbest bırakılmıştır. Ayrıca her gruba içmeye özel kaplarda 200 ml süt konulmuştur. Herhangi bir psikolojik faktörün veya nem ve ısı gibi unsurların hayvan davranışlarını etkilememesi için uygun deney koşulları oluşturulmuştur. Sonuç olarak, deneyin başlamasından beş gün sonra süt kapları deney hayvanlarının kafeslerinden alınmış ve hayvanların deneyin sonunda ne kadar süt içtikleri tespit edilmiştir. Sonuçlar şöyledir:

1. Grup: (fareler-deve sütü). İçilen süt miktarı 197 ml. Fare başı günlük 13.15 ml.
2. Grup: (sıçanlar-deve sütü). İçilen süt miktarı 182 ml. Sıçan başı günlük 12.15 ml.
3. Grup: (fareler-koyun sütü). İçilen süt miktarı 65 ml. Fare başı günlük 4.3 ml.
4. Grup: (sıçanlar-koyun sütü). İçilen süt miktarı 52.2 ml. Sıçan başı günlük 3.5 ml.

Bu noktada bir uyarı yapılmış ve koyun sütü verilen gruplardaki nispi düşüklük koyun sütünün yüksek yağ içeriğine bağlanmıştır. Zira deve ve inek sütüne nazaran daha yağlı olan koyun sütü, süt kaplarının yüzeyinde kümelenmeye yol açmış ve içme kanalından süt geçişine engel olmuştur. Sonuç olarak deney, farelerin ve sıçanların deve sütü içebileceklerini göstermiştir. El-Ḥaḫîb ve Fâris, “Fuḫîdet Umme^{unn} min Benî İsrâ’îl,” ss.204-206.

yanmıyorsa Hz. Peygamber bu bilgiyi nereden edinmiştir? Böyle bir gözlemi sahabeyle paylaştığında Hz. Peygamber'e neden itiraz edilmemiştir? Sonraki dönem âlimlerinin bu tespit karşısındaki sükûtları nasıl izah edilebilir? Yoksa o dönemdeki farelerle günümüzdeki fareler arasında bir farklılık mı bulunmaktadır? Hz. Peygamber'in kesin olarak bilmediği bir konuda gözlem yoluyla akıl yürütmesi nasıl mümkün olur?¹⁰⁵

Rivayet çerçevesinde araştırılmaya muhtaç ikinci mesele, İsrailoğulları'nın gerçekten deve sütü içmeyip koyun sütü içmeleri hususudur. Tevrat'ta deve eti hakkında bazı hükümlere yer verilmiş, geviş getirdiği halde çatal tırnaklı olmaması sebebiyle deve etinin İsrailoğulları'na haram kılındığı ifade edilmiştir:¹⁰⁶ Tevrat'taki hüküm Kur'an tarafından da doğrulanmıştır (6/el-En'âm:146).¹⁰⁷ Ancak ele aldığımız rivayette devenin etinden değil sütünden söz edilmektedir. Gerçekten İsrailoğulları deve sütü içmiyorlar mıydı? Bu sorunun yanıtı için şu ayetin (3/Âlu 'İmrân:93) tefsirine göz atmak gerekecektir: "Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in (Ya'küb'un) kendisine haram kıldıkları dışında, yiyeceğin her türlü süsü İsrailoğulları'na helaldi. De ki: Eğer doğru sözlü iseniz, o zaman Tevrat'ı getirip okuyun." Bu ayetin tefsiri bağlamında İbn 'Abbâs'tan aktarılan bir rivayete göre Yahudilerden bir grup Hz. Peygamber'e gelerek bazı konularda sorularının olduğunu söylemişler, eğer bu sorulara cevap verirse onun peygamberliğine inanacaklarını taahhüt etmişlerdir. Onların sordukları sorulardan biri de, ayette dile getirilen, Ya'küb peygamberin kendine haram kıldığı şeyin ne olduğudur. Hz. Peygamber bu soruya, Ya'küb'un siyatik (*irku'n-nesâ*)¹⁰⁸ hastalığından rahatsız olduğunu ve bu hastalıktan kurtulursa en sevdiği yiyecek ve içeceği kendisine haram kılmayı adadığını,¹⁰⁹ dolayısıyla en sevdiği yiyecek ve içecek olan deve eti ve sütünü kendisine haram kıldığını söyleyerek cevap vermiştir.¹¹⁰ Hz. Ya'küb'un kendisi için haram kıldığı deve eti ve sütü böylece daha sonra tüm İsrailoğullarına haram kılınmış olmaktadır. Şerhlerimiz-

¹⁰⁵ Sorular ve cevapları için bkz. el-Ḥaṭīb ve Fāris, "Fuḳidet Umme^{min} min Benī-İsrā'īl," ss.203-204.

¹⁰⁶ "Deve geviş getirir ama çatal tırnaklı değildir. Sizin için kirli sayılır." Levililer, 11:1-4; Tesniye, 14:7.

¹⁰⁷ "Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık..." (6/el-En'âm:146). Ayette haram kılındığı ifade edilen tırnaklı hayvanlara deve de dahildir. Ebū Ca'fer eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān fī Te'vīli'l-Kur'ān*, tah. Aḥmed Muḥammed Şākīr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2000), c.12, s.198.

¹⁰⁸ *İrku'n-nesā* baldırdan bacağıın ön yüzünün uyluk, diz ve topuğuna kadar uzanan bölgede görülen ağırlı bir hastalık olarak tanımlanmıştır. Bkz. İbnu'l-Eşīr, *en-Nihāye*, c.5, s.51.

¹⁰⁹ El-'Aynī, *Umdetu'l-Kārī*, c.18, s.147.

¹¹⁰ Et-Tirmizī, *Tefsīru'l-Kur'ān*, 13 (no.3117); İbn Ḥanbel, *Müsned*, I, 273 (no.2483). Hz. Ya'küb'un kendine haram kıldığı şeyin ne olduğu konusunda farklı rivayetler için bkz. eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān*, c.6, ss.13-15.

de İsrailoğulları'na deve sütünün haram kılınmasının sebebi olarak sadece bu rivayete atıfta bulunulmuştur.¹¹¹

Bu konuda Tevrat'ta daha açık bir bilginin yer aldığı düşünülebilir. Tevrat'ta et ve süt ürünlerinin bir arada tüketilmemesi/pişirilmemesi bağlamında "Oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız" şeklinde bir yasaktan söz edilmekte ve bu hüküm üç farklı yerde tekrar edilmektedir.¹¹² Bu hükümden deve sütü içmenin sadece etle birlikte tüketildiğinde sakıncalı olduğu gibi bir sonuç çıksa da, durum böyle değildir. Yahudiliğin yeme-içme ile ilgili düzenlemelerine göre deve sütü tek başına da meşru olmayan (*non-kosher*) bir içecek olarak sayılmaktadır.¹¹³ Günümüzde deve sütüne yönelik yasağın sağlık nedenleriyle istisnalarının olup olmayacağına dair sanal mecralarda karşımıza çıkan tartışmalar, bu konudaki düzenlemenin hala dikkate alındığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

4.5. Ebū Hurayra şöyle demiştir: Ben bunu Ka'b'a anlattım. Ka'b da bana, "Sen Rasulullah'ı bunu söylerken işittin mi?" diye sordu. Ben "Evet" cevabını verdim. Ka'b bunu defalarca sorunca ona, "Ben Tevrat mı okuyorum?" dedim.

Rivayetin pek çok tarikinde Ebū Hurayra ile Ka'b arasında geçen söz konusu diyaloga yer verilmiştir. Bu tariklerin bazılarında Ebū Hurayra, "Bunu sen Rasulullah'tan işittin mi?" sorusuna "Evet" dedikten sonra (2, 8, 9), diğer tariklerde (1, 4, 5, 6, 7, 10, 16) ise "Evet" demeksizin "Ben Tevrat mı okuyorum?" (2, 4, 8, 9) veya "Bana Tevrat mı indirildi?" (1, 5, 6, 7, 10, 16) karşılığını vermiştir. Bu diyaloga yer veren rivayetlerin bazılarında Ebū Hurayra'nın hadisi nakletmesinin hemen akabinde Ka'b'ın sorusu zikredilirken, bazılarında Ebū Hurayra, hadisi Ka'b'a tahdis ettiğini ayrıca belirtmiştir. Bir diğer husus, Ebū Hurayra ile Ka'b arasındaki diyalog bazı rivayetlerde doğrudan Ebū Hurayra'nın dilinden anlatılırken, bazılarında ise üçüncü şahıs tarafından hikâye edilmektedir. Bazı tariklerde (3, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19) ise anılan diyaloga yer verilmemiş, Ka'b'ın adı senedde ve metinde hiç zikredilmemiştir.

Hadis şarihlerine göre Ebū Hurayra'nın sorusu *istifhām-ı inkārî*dir. Bu soruyla o, önceden Yahudi olan Ka'b'a tarizde bulunmak suretiyle kendisinin Ka'b gibi Tevrat okumadığını ve dolayısıyla ondan nakilde bulunmadı-

¹¹¹ En-Nevevî, *el-Minhâc*, c.18, s.124; el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kārî*, c.15, s.193.

¹¹² Çıkış, 23:19; 34:26; Tesniye, 14:21.

¹¹³ Zushe Yosef Blech, *Kosher Food Production* (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2008), ss.107, 162; Salatiel Sidhu, *Holidays and Rituals of Jews and Christians* (Bloomington: Author House, 2013), s.50.

ğını, söylediklerinin Hz. Peygamber'den işittiği haberler olduğunu kastetmiştir. Ka'b'ın Ebū Hurayra'nın tarizli ifadesine karşı bir şey söylemeyip suskun kalması ise onun verâ sahibi biri olduğunu göstermektedir.¹¹⁴ Ka'b'ın Ebū Hurayra'ya hadisin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını ısrarla sorması aslında yersiz değildir. Çünkü genel kabule göre rivayette ifadesini bulan bilgi geçerliliğini yitirmiştir. Hz. Peygamber bunu kendi zannı/içtihamı ile söylemiş, bilahare kendisine hakikatin başka türlü olduğu bildirilmiştir.¹¹⁵ Ancak Ebū Hurayra'ya ve Ka'b'a bu durum (ikinci rivayet) ulaşmamış olacak ki,¹¹⁶ Ebū Hurayra bunu Ka'b'a bir açıklamada bulunmaksızın nakletmiş, Ka'b da itiraz etmemiştir. Rivayet kendisine aktarıldığında Hz. Peygamber hayatta olmadığı için¹¹⁷ ona sorma olanağı bulamayan Ka'b'ın, kuşku duyduğu rivayeti başka bir sahabiye arz etme yoluna gitmesi de dikkat çekicidir.

Bu diyalogda Ebū Hurayra, söz konusu haberi İbn Sîrîn'e aktarırken sadece haberin kendisini değil, İbn Sîrîn daha doğmadan vefat etmiş olan Ka'b'ın¹¹⁸ haberin kaynağı konusundaki kuşkusunu da aktarmış olmaktadır. Böylece Ka'b gibi düşüneceklerin şüpheleri peşinen bertaraf edilmek istenmiş gibidir. Bu diyalogun *merfū'* rivayetlerin bazılarında yer almayıp *mevkūf* rivayetlerinse tümünde zikredilmiş olması manidardır. Ancak kaynaklarımızda Ka'b ile Ebū Hurayra arasında geçen benzer başka diyalog örnekleri de bulunmaktadır ve bunlar ilgili diyalogun olağan karşılanabileceğini düşündürmektedir. Bunların birinde Ka'b, Hz. Peygamber'den "Her peygamberin müstecab bir duası vardır..." hadisini aktaran Ebū Hurayra'ya "Sen bunu Rasulullah'tan mı işittin?" diye sormuş, Ebū Hurayra, "Evet" demiştir.¹¹⁹ Bir başka örnekte Ka'b, Ebū Hurayra'nın Hz. Peygamber'den aktardığı hadise açıklama ve yorum getirmiştir.¹²⁰ Ka'b bir defasında da Ebū Hurayra'nın naklettiği rivayeti Kur'an'ın bir ayetine arz edip rivayetdeki bilgiyi tashih etmiştir.¹²¹

¹¹⁴ El-Aynî, *Umdetu'l-Kārî*, c.15, s.193; İbn Hacer, *Fethu'l-Bārî*, c.7, s.589.

¹¹⁵ Bu konu ilerleyen sayfalarda detaylı olarak ele alınacaktır.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bārî*, c.7, s.589.

¹¹⁷ Ka'b'ın Müslüman oluşu ve Medine'ye gelişi hakkında bkz. Yaşar Kandemir, "Kâ'b el-Ahbâr," *DİA*, c.14, s.1.

¹¹⁸ Ka'b 32/652 yılında vefat ettiğinde, İbn Sîrîn (d.31-34/651-654) henüz doğmamıştır veya en yüksek ihtimalle iki yaşındadır.

¹¹⁹ Muslim, *İmân*, 337 (no.490).

¹²⁰ Muslim, *Eymân*, 45 (no.4322).

¹²¹ İbn Hanel, *el-Musned*, c.2, s.416 (no.9377).

5. Rivayetin Anlaşılması ve Yorumlanması

Rivayetten anlaşıldığına göre kadim zamanlarda Yahudilerden bir kabile ilahi emirlere isyan ederek lanete uğramışlar ve fareye dönüştürülmüşlerdir. Başka bir Yahudi topluluğu Cumartesi günü avlanma yasağına uymamaları sebebiyle maymun¹²² ve domuza¹²³ dönüştürüldüğü halde, hangi yasağı çiğnediği bilinmeyen bu Yahudi topluluğu fareye çevrilmiştir. Bu türden cezaların mahiyeti (maddi/suri veya manevi/ahlaki olup olmadığı) ve bu cezalarla ne türden hikmetlerin gözetildiği yoruma açık olmakla birlikte, rivayet ilginç bir kabulü idraklere sunmaktadır: İnsan iken Allah'ın emirlerinden yüz çeviren ve bu sebeple başkalaşıma uğrayan Yahudiler, fareye dönüşünce artık Yahudi şeriatının gereklerini yerine getirmeye başlamışlardır. Öyle ki, kendilerine helal olan koyun sütünü içmekte bir sakınca görmezken, haram olan deve sütünü içmekten uzak durmaktadırlar. El-Buḥārī'nin, Yemenli muḥadram 'Amr b. Meymūn'a (ö.74/693[?])¹²⁴ nispet ederek naklettiği rivayette de aynı noktaya işaret vardır. 'Amr şöyle demiştir: "Cahiliye devrinde maymunların toplanıp zina etmiş bir maymunu recmettiklerini gördüm. Onlarla beraber ben de o maymuna taş attım."¹²⁵ Bu haberde de Yahudi şeriatının zina suçu hakkındaki kurallarına uyma ve onları uygulama konusunda titizlik gösteren bir maymun grubundan söz edilmektedir. Rivayet hakkında İbnu't-Tin (ö.611/1214) şu yorumu yapmıştır: "Muhtemelen bu maymunlar *meshe* uğrayan (Yahudi)lerin neslindendir ve bu (recm) hükmü onlar arasında (o güne kadar) süregelmiştir."¹²⁶

Bu tuhaf rivayeti savunmak ve *el-Cāmi'u-ş-Şaḥīḥ*'te yer almasını açıklamak hadisçiler için kolay olmamıştır. El-Ḥumeydī (ö.488/1095) rivayetin *el-Cāmi'u-ş-Şaḥīḥ*'in bütün nüshalarında bulunmayıp yalnızca bazı nüshalarında yer aldığını kaydettikten sonra, belki de bunun el-Buḥārī'nin eserine sokuşturulan rivayetlerden biri olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁷ Şerhlerdeyse rivayetin içeriğiyle ilgili farklı yorumlar geliştirilmiştir. Mesela maymunların teklife muhatap olamayacağı, rivayette sözü edilen hayvanların belki de maymun suretinde cinler olabileceği ifade edilmiştir. Ayrıca rivayetteki

¹²² 2/el-Bakara:65-66; 7/el-A'râf:163-166.

¹²³ 5/el-Mâ'ide:60.

¹²⁴ Hakkında bkz. M. Yaşar Kandemir, "Amr b. Meymūn," *DİA*, c.3, s.89.

¹²⁵ El-Buḥārī, *Menâkıbu'l-Enşâr*, 27 (no.3849).

¹²⁶ İbn Ḥacer, *Fethu'l-Bârî*, c.8, s.560.

¹²⁷ Muḥammed b. Futūḥ el-Ḥumeydī, *el-Cem' beyne-ş-Şaḥīḥayn*, tah. 'Alî Ḥuseyn el-Bevvâb (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2002), c.3, s.490. İbn Ḥacer, el-Ḥumeydī'nin görüşünün *merdûd* olduğunu belirtmiş ve buna gerekçeler sunmuştur. Bkz. *Fethu'l-Bârî*, c.8, ss.561-562.

taşlama olayının zina cezası şeklinde yorumlanmasının objektif bir gerçekliğe dayanmadığı, aksine öznel bir bakış açısının ifadesi olabileceği kaydedilmiştir.¹²⁸ Ne var ki rivayete ilişkin tenkitleri hafifletmeye yönelik tüm bu çabalar erken dönem kelimcilerinin istihza dolu eleştirilerine engel olmamıştır:

Siz maymunların zina ettiğinden dolayı bir maymunu recmettiğini rivayet ettiniz. Eğer maymunlar onu sadece evli olduğu için recmettilerse bu takdirde hadis daha da nükteli olur. Bu kıyasa göre kim bilir belki de maymunlar Tevrat'ın hükümlerinden pek çoğunu tatbik ediyorlardır ve belki de onların dini hala Yahudiliktir. Hatta eğer maymunlar Yahudi ise muhtemelen domuzlar da Hristiyandır.¹²⁹

Kuşkusuz bu rivayetler fare, maymun ve domuz gibi hayvanların ilk olarak Allah'ın lanetine uğrayan Yahudilerden türediğini ve şu an mevcut fare, domuz ve maymunların söz konusu Yahudilerin soyundan geldiğini varsayan bir kabule dayanmaktadır. Başka bir deyişle söz konusu hayvanların varlık âlemine çıkmaları ilk defa Yahudilerin başkalaşıma uğramalarıyla olmuştur ve hâlihazırdaki maymun, domuz ve fare türünden hayvanlar gerçekte Yahudilerden başkası değildir. Şarihlerin açıklamaları bu yöndedir:

Bu rivayet açıkça göstermiştir ki, fare *meshe* uğramıştır ve daha önceden (fare diye bir hayvan) yoktur. Aynı şekilde, *meshe* uğradığı söylenen hayvanların tümü böyledir. *Meshten* sonra olanlar da, onlardan türemiştir.¹³⁰

Ebū İshāk ez-Zeccāc (ö.311/923) ve Ebū Bekr İbnu'l-'Arabī (ö.543/1148), mevcut maymunların dönüşüme uğramış (Yahudiler)in neslinden geldiği görüşüne sahiplerdir. Ancak bu *şāz* bir görüştür.¹³¹

Endülüslü muhaddis Ebū Bekr İbnu'l-'Arabī'ye göre *meshe* uğrayan insanların soyunun devam edip etmemesi konusunda alimler arasında görüş ayrılığı vardır. Kimileri *memsūh*un neslinin devam etmediğine, kimileri de devam ettiğine kâil olmuştur. İbnu'l-'Arabī ikinci görüşün daha doğru olduğunu ileri sürerek bu konuda üç rivayeti delil getirmiştir. Bunlar kelerin ve farenin *meshe* uğradığını anlatan haberler ile bazı maymunların zina eden

¹²⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bārī*, c.8, s.561; el-'Aynī, *Umdetu'l-Ķārī*, c.16, s.300.

¹²⁹ İbn Kuteybe ed-Dīneverī, *Te'vīlu Muhtelifi'l-Hadīs*, tah. Muḥammed Zehrī en-Neccār (Beyrut: Dāru'l-Cīl, 1972), s.255; krş. *Hadis Müdafaası*, terc. M. Hayri Kırbaoğlu (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1989), s.68. İbn Kuteybe daha sonra kelimcilerin bu müstehzi eleştirilerine cevap vermeye çalışmıştır.

¹³⁰ El-'Aynī, *Umdetu'l-Ķārī*, c.15, s.194.

¹³¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bārī*, c.8, ss.560-561.

bir maymunu recmettiğini anlatan rivayettir. Ancak İbnu'l-'Arabî'nin sonraki açıklamaları daha çarpıcıdır:

Eğer, “(*Mesh*e uğrayanların neslinin devam ettiği kabul edilirse bu takdirde) sanki (*mesh*e uğrayan) hayvanlar arasında (Yahudi) şeriatının öğretileri nesilden nesile tevârüs etmiş ve ‘Amr (b. Meymûn)’un zamanına kadar süregelmiş oluyor” denirse, biz de şöyle deriz: “Evet, aynen böyle olmuştur. Zira Yahudiler recm cezasını değiştirip bozunca Allah da onlardan *mesh*e uğrayanlar arasında recm cezasını uygulamayı murad etti; ta ki inkar ve tağyir ettikleri şeylere karşı önemli/mübalağalı bir delil olsun; kitapları, hahamları ve *mesh*e uğrayanları onlar aleyhine şahitlik etsin; Allah’ın onların gizli ve aşıkâr yaptıklarını bildiğini, değiştirip bozduklarını hesap ettiğini, fark etmeyecekleri biçimde aleyhlerine delil getirdiğini ve -onlara yardım edilmeksizin- Allah’ın kendi peygamberine yardım ettiğini bilsinler.¹³²

İbn Kuteybe (ö.276/889) ise Yahudilerin *mesh*e uğramış maymunların ta kendisi olduğunu ve nesilden nesile çoğaldığını Kur’an’dan bile çıkarmanın mümkün olduğunu söyler. Ona göre 5/el-Mâ’ide:60 ayetinde geçen *el-kırade* (maymunlar) ve *el-ḥanāzîr* (domuzlar) kelimelerindeki *lām-ı ta’rif* bu kelimelerin *ma’rife* olduğuna ve dolayısıyla buradaki maymunun, hâlihazırda gördüğümüz maymunlar olduğuna delalet eder. Ancak *mesh*e uğrayanlar konusunda Umm Ḥabîbe hadisi¹³³ *şahîḥ* ise,¹³⁴ bu takdirde mesele Hz. Peygamber’in dediği gibi olur.¹³⁵

İşte incelediğimiz hadisle ilgili asıl sorun İbn Kuteybe’nin işaret ettiği bu noktada düğümlenmiştir. Zira bazı hayvanların ilk olarak *mesh* cezasıyla birlikte varlık sahnesine çıktığı ve soylarının çoğalarak varlığını sürdürdüğü düşüncesi hadis kaynaklarında ‘Abdullâh b. Mes’ûd’dan (ö.32/652)¹³⁶ gelen

¹³² Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳur’ân*, tah. Muḥammed ‘Abdulkâdir ‘Aṭâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), c.2, s.332.

¹³³ İbn Kuteybe’nin *Umm Ḥabîbe hadisi* dediği rivayet, şerhlerde *İbn Mes’ûd hadisi* olarak anılmaktadır. İbn Mes’ûd rivayette Hz. Peygamber ile Umm Ḥabîbe arasındaki bir diyalogu aktarmaktadır. Rivayette ecel, rızık ve kabir azabı gibi konuların yanında, bir soru münasebetiyle, Allah’ın *mesh*e uğrattığı insanlar için soy sop vermediği anlatılmaktadır. Bkz. Muslim, ez-Zuhd ve'r-Rakâ'ik, 32, 33 (no.6770, 6772).

¹³⁴ İlgili hadise yönelik değerlendirmesinde Osman Oruçan, hadisin hem senedinin hem de metninin problemli olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir grup içinde söylenen sözler sadece bir sahâbi tarafından nakledildiği gibi, rivayet dört tabaka boyunca yine birer ravi tarafından aktarılmıştır. Ayrıca rivayet kadercilik anlayışı içermekte ve kabir azabından söz etmektedir. Bkz. Oruçan, *Hadis ve Bilim*, s.450.

¹³⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muḥtelifi'l-Ḥadîs*, s. 257; *Hadis Müdafaası*, ss.390-391.

¹³⁶ El-'Aynî ve ondan nakilde bulunduğu için Kamil Miras, ravinin adını sehven Ebû Sa'îd olarak zikretmişlerdir ki, doğrusu İbn Mes'ûd olmalıdır. El-'Aynî, *Umdetu'l-Ḳârî*, c.15, s.194; Miras, *Tecrid*, c.9, s.69.

bir rivayetle açıkça çelişmektedir. Rivayete göre bir defasında Rasulullah'a maymunlarla domuzların *meshe* uğrayan insanların soyundan olup olmadığı sorulmuş, o da şöyle buyurmuştur: "Allah (*meshe* cezasıyla) bir toplumu helak ederse veya onlara azap ederse onlar için soy sop bırakmaz. Maymunlar ve domuzlar daha önce de vardı."¹³⁷

Şu halde İbn Mes'ud hadisiyle Ebü Hurayra hadisi arasında tezat bulunmaktadır. Ebü Hurayra rivayeti *meshe* olunanların aynen devam ve tenasülünü ifade ettiği halde, İbn Mes'ud rivayeti devam etmediğini bildirmektedir. İşte bu suretle hadisler arasında bir ihtilaftan söz edilmiş ve çoğunluk İbn Mes'ud rivayetini tercih ederek iki rivayeti şöyle *cem'* ve *te'lif* etmişlerdir:

Rasulullah evvela (işin hakikati kendisine vahyedilmeden önce)¹³⁸ *meshe* olunan toplulukları aynen devam eder zannederek farenin *memsüh* topluluğun aynen soyundan geldiğini haber vermiş ki hadisin metni bu zannı açıkça ifade etmektedir, sonra ona *meshe* uğrayanların neslinin devam etmediği [İbn Mes'ud'un naklettiği rivayet ettiği üzere] vahyedilmiştir.¹³⁹

Bu yoruma göre Hz. Peygamber ilk olarak kendi görüşüyle mevcut farelerin kaybolan Yahudi topluluğunun şekil değiştirmiş soyundan geldiğini söylemiş, ancak sonra kendisine *meshe* uğrayanların soyunun olmayacağı (üç günden fazla yaşamadıkları) vahyedilerek bu görüşü tashih edilmiştir.¹⁴⁰

Ne var ki hadisler arasındaki çelişkiyi kaldırmak için şarihler tarafından ileri sürülen bu yorumun kendisi de bir çelişki taşımaktadır. Daha önce değinildiği gibi, şarihlerimiz ilk önce Ebü Hurayra rivayetinin re'y ve içtihada mahal olmayan ve dolayısıyla ancak vahiyle bilinebilen bir konuyu ihtiva ettiğini ve bu nedenle *hukmen merfū'* olduğunu ileri sürmüşler,¹⁴¹ sonra da bu rivayetdeki hükmün Hz. Peygamber'in şahsi zannıyla ifade edildiğini ve bilahare vahiy eseri olan başka bir rivayetle kaldırıldığını iddia etmişlerdir.

¹³⁷ Muslim, *ez-Zuhd ve'r-Raḳā'ik*, 32, 33 (no.6770, 6772). Bu konuda İbn Abbās'tan gelen *mevkūf* bir rivayet de şöyledir: "*Meshe* uğrayanlar sadece üç gün yaşamışlardır; bu süre içinde onlar ne yemişler, ne içmişler ne de üremişlerdir." Ebü Ca'fer eṭ-Ṭaberī, *Tehzīb'u'l-Āṣār (Musnedu 'Umer b. el-Ḥaṭṭāb)*, tah. Muḥammed Ṣākir, (Kahire: Mektebetu'l-Ĥāncī, 1375), c.4, s.194. Musannif haberin isnadının iki *'illetten* dolayı *ḍa'if* olduğunu belirtmiştir.

¹³⁸ İbn Ḥacer, *Fethu'l-Bārī*, c.8, s.561.

¹³⁹ El-'Aynī, *'Umdetu'l-Kārī*, c.15, s.194; Miras, *Tecrīd*, c.9, s.70.

¹⁴⁰ Eṭ-Ṭahāvi, *Şerhu Muşkili'l-Āṣār*, c.8, s.327; el-'Aynī, *'Umdetu'l-Kārī*, c.15, s.193. El-'Azīmābādī (ö.1911) rivayetin şerhinde yukarıdaki yorumların yanı sıra, el-'İzz b. 'Abdisselām'ın (ö.660/1261) şu yorumunu da kaydetmiştir: "Hz. Peygamber bazı şeyleri önce *mucmel* olarak haber verir, bilahare onu beyan ederdi; tıpkı *deccāl* hadislerinde olduğu gibi..." Bkz. *'Avnu'l-Ma'būd* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), c.10, s.191.

¹⁴¹ İbn Ḥacer, *Fethu'l-Bārī*, c.7, s.589.

Şu halde hadisteki bilginin kaynağı ve mahiyetini vuzuha kavuşturmaya çalışmak ve buradan hareketle yorum yapmak uygun olacaktır.

Rivayetteki bilginin neliği ve kaynağıyla ilgili olarak birkaç ihtimalden söz edilebilir. İlk olarak, haberin eski ümmetlere yönelik bir bilgi içermesinden hareketle *ğaybî* bir mahiyetinin olduğu ve içeriğinin kişisel görüş ve yorumla bilinebilecek türden olmadığı söylenebilir. Zira önceki peygamberlere ve ümmetlere ait haberler, Hz. Peygamber'in kendisinin elde edebileceği bilgi sahasına girmez. Bunlar Hz. Peygamber'in kendisine Allah tarafından vahyedilen bilgiler cümlesindedir. Hatta yaratılışın başlangıcı ve geçmiş peygamberler ve ümmetleri hakkında maziye ait sahabe haberleri Hz. Peygamber'e izafe edilmese bile -bu haberler vahiyle bilinebileceğinden- *hukmen merfû'* olarak kabul edilmiştir.¹⁴² İşte sözünü ettiğimiz problem bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü kişisel görüşe dayanması pek mümkün görünmeyen bir konudaki hadisin içeriği, Hz. Peygamber'den gelen başka bir hadisle çelişmektedir. Bu durum karşısında şarihlerimiz hemen ilk hadisteki hükmün ikinci hadisle kaldırıldığını söylemişlerdir. Ancak bu durumda vahiy kaynaklı olması beklenen bir haber, yine vahye dayalı olduğu söylenen başka bir haber tarafından iptal edilmiş olacaktır ki, böyle bir durumun vahyin tabiatına muhalif olduğu ortadadır.¹⁴³

Aslında bu konudaki sorun, geçmiş ümmetler hakkındaki haberlerin tek kaynağının sadece vahiy olduğunun düşünülmesinden doğmaktadır. Oysa gerek Hz. Peygamber ve gerekse sahabe, içinde yaşadıkları toplumun birer ferdi olmaları itibarıyla Câhiliye ve Ehl-i Kitâb kültürüyle ilişki içindeydiler bu doğal etkileşimin bir sonucu olarak bu kültürler içinde var olan geçmiş ümmetlere ait bilgilerden şu veya bu ölçüde haberdar idiler.¹⁴⁴ Bu bağlamda bilhassa Yahudi kültürüne ait çok sayıda efsane, masal, gelenek ve uygulamanın çeşitli uyarlamalar ve formlarla hadis rivayetleri arasına girdiği tespit edilmiştir.¹⁴⁵ Müslümanlarla diğer kültürler arasındaki ilişkinin ve etkileşimin sınırlarını bütünüyle tayin etmek son derece güç olsa da, tek tek rivayetler özelinde bu etkileşimin izlerini sürmek mümkündür. Bu konuda

¹⁴² Celâluddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, tah. Ebû Kuteybe Nazar el-Fârâyâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1985), c.1, s.217; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), s.161. *Hukmen merfû'* kavramının sınırları ve eleştirisi için bkz. Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, ss.35-42.

¹⁴³ Rivayetlerde ifadesini bulan bilgi, *neşhe* konu olabilecek bir içeriğe sahip olmadığından burada *neşhten* söz etmek isabetli değildir. *Neşhin* mahalli şer'î-amelî hükümlerdir. Bkz. Abdurrahman Çetin, "Nesih," *DİA*, c.32, s.579.

¹⁴⁴ Nihad M. Çetin, "Ahbâr," *DİA*, c.1, s.87; Özcan Hıdır, "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3:1 (2005), s.31.

¹⁴⁵ Ali Kuzudüşli, *İsrailiyatın Hadise Girişi* (Ankara: Kitap & Cafe Serüven, 2016), ss.241-242.

aşağıdaki rivayetlerden hareketle birtakım ipuçlarına ulaşmak mümkündür:

Bana İsrailoğulları'ndan bir topluluğun *meshe* uğradığı *söylendi*.¹⁴⁶

Bana İsrailoğulları'ndan bir topluluğun yeryüzündeki bir takım hayvanlara dönüştüğü *anlatıldı*.¹⁴⁷

Bana İsrailoğulları'ndan bir topluluğun yeryüzündeki birtakım hayvanlara dönüştüğü (haberi) *ulaştı*.¹⁴⁸

Bu rivayetlerde İsrailoğulları'ndan bir grubun *meshe* uğradığını Hz. Peygamber'e söyleyen/anlatan/ulaştıran kişi ya da kişilerin kimliği hakkında herhangi bir sarahat yoktur. Belki de bu bilgi, meçhuliyet üzerine bina edilen, kaynağı ve nedeni hakkında bir soruşturmaya gerek duyulmadan toplum bünyesinde korunan anonim bir halk inanışıdır.¹⁴⁹ Buna göre kayıp kabileye dair zikrettiğimiz mit/efsane, Hz. Peygamber'in kulağına da gelmiş olmalıdır. Bazı araştırmacılar sadece geçmiş ümmetlerle alakalı olması nedeniyle rivayetin kaynağının Kur'an dışı vahiy olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁰ Peki, gerçekten bu rivayetin kaynağı vahiy midir, yoksa Hz. Peygamber'e söylenen/anlatılan/ulaşan bilginin lafızlardan anlaşıldığı şekliyle bir *söylenti* niteliği taşıdığını söylemek de mümkün müdür? Bu hususta daha açık bir fikir sahibi olmak için mevcut yorumların bir adım daha ötesine geçmek ve rivayetin anlam çerçevesini teşkil eden *meshe* düşüncesinin rivayetlerde nasıl bir referans alanına sahip olduğunu -imkân ölçüsünde- tasvir etmek gerekecektir.

6. Rivayetin Sosyo-Kültürel Bağlamı

İslam öncesi Araplar arasında ve antik Yunan mitolojisinde yaygın biçimde kabul gören ve çoğunlukla ilahi bir cezalandırmanın sonucu olarak kimi insanların hayvanlara, taşlara ve yıldızlara dönüştüğü inancına işaret eden *meshe* (metamorfoz, mutasyon, başkalaşım),¹⁵¹ bir şeyin dışsal görünüş ve yaratılış (sûret, zahir, hilkat) yahut içsel nitelikler (sîret, batın, ahlak) itibarıyla çirkinleşmesi veya dönüşmesi şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵² Er-

¹⁴⁶ Muslim, eṣ-Şayd ve'z-Zebā'ih, 50 (no.5043); İbn Hanel, *el-Musned*, c.3, s.5 (no.11026).

¹⁴⁷ Eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, tah. Ḥamdī b. 'Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), c.4, s.102 (no.3797).

¹⁴⁸ İbn Hanel, *el-Musned*, c.3, s.19 (no.11160).

¹⁴⁹ Halk inançlarının anonim karakterli kaynağı hakkında bkz. Ali Çelik, *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları: Hicaz Bölgesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), s.26.

¹⁵⁰ Aynur Uraler, "Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4:2 (2006), s.89.

¹⁵¹ Ch. Pellat, "Maskh," *Encyclopaedia of Islam* (second edition), c.6, s.736.

¹⁵² Cemāluddīn İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, "msh" (Beyrut: Dāru Şādir, 1414), c.3, s.55.

Râğib el-İşfehânî (ö.5/11.yy ilk çeyreği) *sûreten/hilkaten* değişimin zaman zaman, *sûreten/ahlaken* değişimin ise her zaman mümkün olduğunu söylemiştir. İkincisi, insanın bazı hayvanların huyları gibi kötü huylara sahip olmasıyla olur. Mesela kişinin aşırı hırslı olmada köpek gibi, oburlukta domuz gibi ve bölünükte öküz gibi olması böyledir.¹⁵³

Kur'an'da İsrailoğulları'ndan bir grubun maymuna¹⁵⁴ ve domuza¹⁵⁵ dönüştürüldüğünü bildiren ayetler *mesh* kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁵⁶ *Meshin sûreten/bedenen* mi yoksa *sûreten/ahlaken*¹⁵⁷ mi olduğu erken dönemlerden itibaren tartışmalara konu olmuştur.¹⁵⁸ Klasik dönem tefsirlerinde *mesh* ağırlıklı olarak maddi ve fizyolojik bir biçimde, çağdaş tefsir çalışmalarında ise manevi veya mecazi bir mahiyette kabul edilmiştir.¹⁵⁹ Konuya ilişkin hadis rivayetlerinde *meshin* büyük ölçüde zahiri ve hakiki anlamıyla kavrandığı tartışmasızdır.

Bugün elimizde bulunan *Eski Ahit*'te içindeki kitaplarda İsrailoğulları'nın maymuna ve domuza çevrilme hadisesine yer verilmemişse de, Batılı araştırmacı F. Viré, Kur'an'da bahsedilen *mesh* olayının Yahudi geleneğindeki izini sürerek bunun Yahudi sözlü dinî edebiyatının en önemli eseri kabul edilen Talmud'da aktarılan ünlü bir efsaneden kaynaklandığını ileri sürmüştür.¹⁶⁰ Talmud'un Sanhedrin bölümünde (109a)¹⁶¹ anlatıldığına göre göğe ulaşarak Allah'a kafa tutmak amacıyla Babil kulesini inşa etmeye teşebbüs eden ve üç gruba ayrılan bir grup maymunlara dönüştürülmüş-

¹⁵³ Er-Râğib el-İşfehânî, *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, tah. Şafvân 'Adnân Dâvüdî (Dimesşk: Dâru'l-Kalem-Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), s.768.

¹⁵⁴ 2/el-Bakara:65-66; 7/el-A'râf:163-166.

¹⁵⁵ 5/el-Mâ'ide:60.

¹⁵⁶ Bu konuda bkz. Yusuf Ağkuş ve Abdullah Altuncu, "Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6:5 (2017), ss.2775-2794.

¹⁵⁷ Erken dönem müfessirlerinden Mucâhid'in (ö.103/721) *meshi* zihni/kalbî olarak yorumladığı bilinmektedir. Ancak ed-Demîrî (ö.808/1405), Mucâhid'in bu görüşüyle Müslümanların tamamından ayrılıp tek kaldığını ifade etmiştir. Bkz. *Hayâtu'l-Hayavâni'l-Kubrâ*, tah. İbrâhîm Şâlih (Dimesşk: Dâru'l-Beşâ'ir, 2005), c.2, ss.252-253.

¹⁵⁸ Ahmet Coşkun, "Mesh," *DİA*, c.29, s.303. Bu konuda ilginç ve farklı yaklaşımlardan birisi el-Câhiz'a (ö.255/868) aittir. O, evrimci yaratılış teorisinin izlerinin olduğu *el-Hayavân* adlı eserinde *mesh* ile çevresel etkenler arasında ilişki kurmuştur. Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), ss.55-59.

¹⁵⁹ Bkz. Ağkuş ve Altuncu, "Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi," ss.2785-2790. Makale yazarları *meshin* manevi ve mecazi olduğuna dair görüşleri delil açısından zayıf bulmuşlardır. Onlara göre ayetin zahiri, konuyla ilgili hadis ve tefsir rivayetleri, ayetin bağlamı, dilsel karineler ve Tanah'taki konuyla ilgili ifadeler *meshin* fizyolojik olarak gerçekleşmiş olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca cezanın büyük ve ibretlik olması dönüşümün maddi olarak gerçekleşmesine bağlıdır (s.2791).

¹⁶⁰ F. Viré, "Kird," *Encyclopaedia of Islam* (Second edition), c.5, ss.131-134.

¹⁶¹ http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_109.html (Erişim: 10.07.2018).

tür.¹⁶² Kur'an'daki *mesħ* ayetlerinden yola çıkarak yazdığı makalesinde Ilse Lichtenstadter ise Kur'an'da bahsedilen maymun ve domuza dönüştürülme cezasının Hint ve Yunan kültürlerindeki izini sürmüş ve bu kültürlerdeki *mesħ* anlayışının Arap yarımadasına ve Hz. Peygamber'e ulaştığını iddia etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber zamanında egemen olan dinî ve kültürel atmosfer içinde maymun ve domuzlar bugünkünden farklı olarak tanımlanmakta ve algılanmaktadır. Bu bağlamda domuzlar putlara kurban olarak sunulduklarından putperestlikle ilişkilendirilmiş ve bu yüzden Kur'an onların yenmesini yasaklamıştır. Maymunlar ise antik kaynaklarda kötülük ve şeytanla ilişkilendirilmiş, Peygamber zamanında da sapkınlığın ve gayr-i ahlakiliğin simgesi olarak betimlenmiştir. Dolayısıyla cumartesi yasağına uymayanlara aslında çok sert bir ceza verilmiştir. Onlar sadece maymuna dönüşmekle kalmamış, insan topluluğundan da ihraç edilerek Allah'ın karşıtı olan şeytanın sınıfına sokulmuşlardır.¹⁶³

El-Câhiz (ö.255/868) ise Ehl-i Kitâp'tan hiç kimseyi Allah Teala'nın bir insanı domuza ya da maymuna çevirdiğini kabul ederken görmediğini, ancak Lût peygamberin karısının taşla çevrildiği konusunda¹⁶⁴ görüş birliği içinde olduklarını kaydetmiştir.¹⁶⁵ Hıristiyan kaynaklarında ise *mesħ* kapsamında nitelendirilebilecek herhangi bir olaydan söz edilmemiştir.¹⁶⁶

Mesħ konusunda özellikle hadis rivayetlerinde geniş ve renkli bir içerik vardır. Bu konuda en çok bilinen rivayetler, kertenkele benzeri bir sürün-

¹⁶² Ch. Pellat, "Maskh," *Encyclopaedia of Islam* (Second edition), c.6, s.736.

¹⁶³ Ilse Lichtenstadter, "And Become Ye Accursed Apes," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), ss.153-175. Makalede ayrıca kuzey Hint kültürüne ait kaynaklarında geçen köpek başlı insan topluluklarından da bahsedilmektedir (s.166). Bazı rivayetlerde de namaz kılarken imamdan önce başını rukû veya secdeden kaldıran insanlar, başlarının eşek başına veya köpek başına çevrilmesiyle tehdit edilmiştir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fî'l-Ahâdis ve'l-Âşâr*, tah. Muḥammed 'Avvâme (Cidde: Şeriketu Dâri'l-Kible-Dimeşq: Mu'essesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, 2006), c.5, s.64 (no.7224, 7225); el-Buhârî, el-Ezân, 53 (no.691).

¹⁶⁴ Yaratiş, 19:26.

¹⁶⁵ El-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayavân*, c.2, s.21.

¹⁶⁶ Michael Cook, "İbn Qutayba and the Monkeys," *Studia Islamica* 89 (1999), s.69. İslam kaynaklarında Hıristiyanların *mesħe* uğraması konusunda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Et-Tirmizî'nin 'Ammâr b. Yâsir'den naklettiğine göre insanlara gökten et ve ekmekten oluşan bir sofraya indirilmişti ve onlara hainlik yapmamaları ve yarın için yiyecekleri biriktirmemeleri emredilmişti. Onlarsa hainlik ettiler, yiyecekleri biriktirdiler ve böylece maymun ve domuzlara çevrildiler." Et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5 (no.3061). Rivayette sözü edilenler Hıristiyanlar olarak yorumlanmıştır. Eṭ-Ṭaberî'nin naklettiği bir rivayette ise ebeveynlerinin olumsuz davranışları sonucunda Hz. İsa'nın bedduasıyla domuzlara dönüştürülen çocuklardan söz edilmiştir (*Câmi'u'l-Beyân*, c.6, s.435). Bu konuda geç dönem kaynaklarında da bazı haberler vardır. Ed-Demirî'nin aktardığına göre Hz. İsa bir grup Yahudi ile karşılaşmış, onu gören Yahudiler de "Sihirbaz kadının oğlu sihirbaz geldi" deyip ona ve annesine dil uzatmışlardı. Hz. İsa bu sözler üzerine onlara beddua ve lanet etti. Allah da onları domuzlara çevirdi. Yahudileri korkutan bu olay çarımha gerilme hikayesine kadar giden olayların fitilini ateşlemiştir. Bkz. *Hayâtu'l-Hayavâni'l-Kubrâ*, c.2, ss.252-253.

gen olan *keler* (*dabb*) hakkında olanlardır.¹⁶⁷ Keler etinin yenilip yenilemeyeceği konusunda literatürdeki ihtilaflı haberler,¹⁶⁸ hadis şarihlerini hayli meşgul etmiştir. Kaynaklar Hz. Peygamber'in keler yemediğinde birleşmişlerse de, keler etinin helal olup olmaması konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu konudaki rivayetlerden bazıları Hz. Peygamber'in keleri, kendi yöresinde bulunan bir hayvan olmadığı ve ondan tiksindiği¹⁶⁹ yahut meleklerle konuşurken kokusundan onların rahatsız olacağı¹⁷⁰ için yemediğini; bazıları ise kelerin *meshe* uğramış ümmetlerden olabileceğinden şüphelendiği için yemediğini anlatmaktadır. Son gruptakilerden bazıları şöyledir:

Bir namaz sonrası Suffa ehlinde bir adam Rasulullah'a seslenerek, "Ey Allah'ın Rasulü! Bizim arazimiz keleri bol bir arazidir. Keler (eti yeme) konusunda ne buyurursun?" dedi. Hz. Peygamber, "Bana kelerin *meshe* edilmiş bir ümmet olduğu haberi ulaştı" buyurdu. Sonra keler eti yemeyi ne emretti ne de yasak etti.¹⁷¹

Bir adam Rasulullah'a (yemesi için) bir kertenkele getirdi. Rasulullah da şöyle dedi: "Bir ümmet *meshe* uğradı. [Keler de bu ümmetten olabilir] Yine de en doğrusunu Allah bilir."¹⁷²

Hız. Peygamber [neden keler eti yemediğine dair bir soru üzerine] şöyle demiştir: "Ümmetlerden bir ümmet kaybolmuştur. Beni şüpheye düşüren bir hayvan gördüm [keler bu hayvan olabilir]." O [neden tavşan eti yemediğine dair soru üzerine de] şöyle demiştir: "Tavşanın hayız gördüğü bana haber verildi (*nubbi'tu*)" buyurdu.¹⁷³

Keler yemenin haramlığını tartışan Ebü Bekr İbnu'l-'Arabî gibi kimi alimler, buna gerekçe olarak kelerin *meshe* uğramış olduğunu/olabileceğini ifade eden rivayetleri zikretmişlerdir. Rivayetlerde kelerin *meshe* uğramış olma ihtimalinin zikredilmesinin temel nedeni, *meshe* uğrayan Yahudilerin keler suretinde nesillerini devam ettirmelerinin düşünülmesidir. Başka bir deyişle keler ilk defa *meshe* cezası neticesinde varlık bulmuş ve üreyip çoğa-

¹⁶⁷ Bu konudaki rivayetlerden bazılarını hadis-kültür ilişkisi çerçevesinde değerlendiren bir çalışma için bkz. Sakallı, "Cari Kültürün Hadis Rivayetine Tesiri," ss.285-297.

¹⁶⁸ Keler etinin yenmesi konusunda Sunnî ve Şîî literatürdeki rivayetleri tahlil eden bir çalışma için bkz. Michael Cook, "Early Islamic Dietary Law," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), ss. 222-231.

¹⁶⁹ El-Buĥârî, el-Et'ime, 10 (no.5391).

¹⁷⁰ El-Muvaĥĥa', el-İsti'zân, 4 (no.1774)

¹⁷¹ İbn Mâce, eş-Şayd, 16 (no.3238).

¹⁷² En-Nesâî, el-Fera', 26 (no.4321).

¹⁷³ İbn Mâce, eş-Şayd, 17 (no.3245). Tavşan eti yeme hakkındaki rivayetler de keler rivayetleri gibidir. Bu rivayetlerin bazılarında Hz. Peygamber'in kendisine takdim edilen tavşanı hayız kanı gördüğünü düşünerek yemediği anlatılmaktadır. Bkz. Ebü Dâvüd, Et'ime, 26 (no.3792).

larak Hz. Peygamber zamanına kadar gelmiştir. Bu durumda keler yemenin Yahudi eti yemekten farkı yoktur.¹⁷⁴ Ancak İbnu'l-‘Arabî’ye göre kelerin bir zamanlar insan olması yine de onun haram olmasını gerektirmez:

Kelerin *meshe* uğramış olmasının sabit olması, onun yenilmesinin haram olmasını gerektirmez. Zira kelerin Ademoğlundan olmasının hükümü ortadan kalkmış ve buna dair hiçbir iz kalmamıştır. Hz. Peygamber’in keler etini yemeyi kerih görmesi, tıpkı Şemüd kavminin (bölgesinden geçerken orada bulunan kuyunun) suyundan içmeyi kerih görmesi gibi¹⁷⁵ kelerin (vaktiyle bir Yahudi iken) Allah’ın gazabına uğramış olmasındandır.¹⁷⁶

İbnu'l-‘Arabî’nin dışındaki şarihler ise kelerin yenilmesini konu alan rivayetlerdeki hükmün, *meshe* uğrayanların neslinin olmadığı, dolayısıyla bugünkü hayvanların *meshe* uğrayanların soyundan gelmediği (ve haliyle insan olmadığı) konusundaki Muslim’in İbn Mes’ud’dan naklettiği rivayet¹⁷⁷ ile kaldırıldığını ifade etmişlerdir. Ancak İbnu'l-‘Arabî bu görüşe katılmamış ve şöyle demiştir:

İnsanların, ‘*memsühun* nesli yoktur’ sözü (mesnedsiz) bir iddiadır. Çünkü bu akılla bilinebilecek bir konu değildir. Bu ancak nakil yoluyla bilinebilir. Bu konudaysa kendisine itibar edilecek herhangi bir şey (delil) yoktur.

İbn Hacer ise “*memsühun* nesli yoktur” sözünün kuru bir iddia olarak nitelenmesini hayret verici bulmuş, İbnu'l-‘Arabî’nin sanki yanında Muslim’in *el-Câmi‘u’s-Şaḥih*’i yokmuş gibi konuştuğunu ifade ederek yukarıda anılan yaygın yoruma tabi olmuştur.¹⁷⁸

Bizse bu hususta farklı bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Yukarıda zikredilen rivayetlerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber kelerin Yahudilerden *meshe* uğramış bir topluluğun soyundan gelmesi konusunda şüphesini

¹⁷⁴ Ebü ‘Uşmân el-Câhiz, *Kitâbu'l-Ḥayavân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1424), c.2, s.96. Maymunlar ve domuzlar için de aynı şey düşünülmüştür. El-Belâzurî’nin (ö.279/892) anlattığına göre Yezîd b. Mu‘âviye’nin *Ebû Kays* künyesini verdiği bir maymunu varmış. Yezîd onun için, “Bu maymun aslında İsrailoğullarından yaşlı bir kimsedir. Bir hata işlemiş ve sonucunda *meshe* uğramış” dermiş. O, maymuna şarap içirir ve sarhoş olan hayvanın yaptıklarıyla eğlenirmiş. Bkz. *Ensâbu'l-Eşraf*, tah. Suheyl Zekkâr ve Riyâd Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), c.5, s.287. El-Câhiz da domuz etinin haram olma illetini tartışırken bunun *ta‘abbudî* olduğunu ifade etmiş ve şöyle demiştir: “Biz domuzun ne *meshe* uğrayan bir insan olduğunu ve ne de o insanların neslinden geldiğini düşünüyoruz.” Bkz. *Kitâbu'l-Ḥayavân*, c.4, s.310. Kuşkusuz o, domuzun bir zamanlar insan olduğuna inanmadığını söylerken kendi zamanında var olan bir düşüncüyü reddediyordu.

¹⁷⁵ Muslim, *ez-Zuhd ve'r-Rakâ'ik*, 40 (no.7466).

¹⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, c.8, s.560.

¹⁷⁷ Muslim, *el-Kader*, 32, 33 (no.6770, 6772).

¹⁷⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, c.12, s.527-528.

izhar etmiştir. Peki, Hz. Peygamber neden başka bir hayvandan değil de kelerden kuşkulanmıştır yahut kaybolan grupla keler arasında nasıl bir alaka kurmuştur? Bu soruların yanıtını kelerle ilgili rivayetlerin detaylarında bulmak mümkündür:

Sābit b. Vedī'a (ö.?) anlatıyor: Biz Hz. Peygamber'le beraber askerî bir seferde bulunuyorduk. Keleri bol olan bir araziye geldik. Bir keler yakalayıp kızarttıktan sonra Hz. Peygamber'in önüne koydum. Hz. Peygamber bir hurma dalını alıp onunla kelerin parmaklarını saymaya başladı. Sonra şöyle dedi: "İsrâ'îloğullarından bir topluluk yeryüzünde bir hayvana (*dābbe*) çevrilmiştir. Ben onların hangi hayvana dönüştürüldüğünü [ve kelerin bu topluluk olup olmadığını]¹⁷⁹ bilmiyorum." Sonra Hz. Peygamber ne yedi ne de yemeyi yasak etti.¹⁸⁰

Anlaşılabileceği üzere, Hz. Peygamber keler ile *meshe* uğramış topluluk arasında alaka kurarken zahirdeki karinelere bakmış¹⁸¹ ve kelerin parmaklarıyla insan parmakları arasında bir benzerlik kurarak¹⁸² kelerin *meshe* uğramış Yahudilerden olabileceğini düşünmüştür. El-Cāhiz'in kaydettiklerine bakılırsa bu konuda Hz. Peygamber yalnız değildir. Halk arasında zaten yaygın birtakım inanışlar ve söylentiler vardır ve bunlar kitaplarda yerini almıştır:

Halk keler hakkında şöyle der: Keler *meshe* uğramıştır; onun avucuna ve parmaklarına baksanıza (nasıl da insanınkine benziyor!).¹⁸³

Keler etini tiksindirici bulan bazı insanlar, "Kelerin *meshe* uğradığının delili, avuçlarının insan avucuna benzemesidir" demiştir.¹⁸⁴

Halkın inancına göre keler ve Süheyl yıldızı (Conopus) vaktiyle (zalim birer) vergi tahsildarı idiler. (Zulümlerinden dolayı) Allah ikisinden birini yeryüzünde (kelere) çevirdi; diğerini de gökyüzünde (Süheyl yıldızına) çevirdi.¹⁸⁵

Keler Yahudi'dir; bu yüzden kıssacılarından biri keler yiyen birine, "İsrâ'îloğulları'ndan bir ihtiyarı yediğini bil" demiştir.¹⁸⁶

¹⁷⁹ En-Nesā'î, el-Fera', 26 (no.4321).

¹⁸⁰ Ebū Dāvūd, el-Et'ime, 27 (no.3795).

¹⁸¹ El-'Azīmābādī, 'Avnu'l-Ma'būd, c.10, s.191.

¹⁸² İbn 'Abdiberr, *et-Temhīd li-mā fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-Ma'ānī ve'l-Esānīd*, tah. Muṣṭafā b. Ahmed el-'Alevī ve Muḥammed b. 'Abdilkebir el-Bekrī (Mağrib: Vizāratu 'Umūmī'l-Evkāf ve's-Şu'uni'l-İslāmiyye, 1387), c.17, s.66.

¹⁸³ El-Cāhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.4, s.310.

¹⁸⁴ El-Cāhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.356.

¹⁸⁵ El-Cāhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.395.

¹⁸⁶ El-Cāhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.356.

Birtakım insanlar keler yemenin haram olduğuna hükmettiler ve şunu rivayet ettiler: İki topluluk (*ummet*) *meshe* uğramıştır. Bunlardan biri karadadır ki bu kelerdir; diğeri de denizdedir ki bu da yılan balığıdır.¹⁸⁷

Görüldüğü gibi kelerin *meshe* uğradığı ve bazı yönleriyle insana benzediği inancı Araplar arasında oldukça yaygındır. İşte sorun esas itibariyle burada düğülenmektedir: Hadis rivayetlerindeki ifadeler mi halk arasındaki bu inanışa vücut vermiştir; yoksa halkın inanışları mı hadislerde kendine yer bulabilmiştir? Şimdi bir taraftan bunun yanıtı için gerilere giderek cahiliye kültürüne bakalım, bir yandan da rivayetimizin izini sürmeye devam edelim.

Hicri üçüncü asrın önemli isimlerinden İbn Kuteybe'ye göre hadislere üç yönden karışıklık ve bozukluk girmektedir. Bunlardan ilki zındıkların İslam'ı tahrif etmek maksadıyla çirkin ve akıl dışı görülen haberleri İslam'a sokuşturarak onu lekelemeye çalışmalarıdır. İkincisi geçmişteki kıssacılar ki bunlar avamın dikkatlerini kendilerine çekerler ve *munker*, *ğarib* ve uydurma hadislerle insanları aldatırlar.¹⁸⁸ Üçüncüsü ise cahiliye kültürüdür. Sonuncusuyla ilgili olarak İbn Kuteybe şunları kaydeder:

Hadislere bozukluk arız olmasının üçüncü sebebine gelince, o da cahiliye devrinde insanların anlattıkları hurafeye benzer haberlerdir. Mesela onların, "Keler (aslında) âsi bir Yahudi idi; Allah da onu *meshe* uğrattı (uğratarak kelere çevirdi)" sözü böyledir. Bu sebeple de insanlar (günlük konuşmalarında), "kelerden daha âsi" deyimini kullanırlar. Araplar bu sözü, keler acıktığı zaman yumurtadan çıkan yavrusunu yediği için söylemişlerdir. (...) Yine onların dediklerine göre Istakoz (bir zamanlar) terzi imiş ve fakat iplikleri çaldığı için *meshe* uğramıştır (istakozla dönüşmüştür). Yılan balığı da Yahudi imiş fakat *meshe* olunmuştur.¹⁸⁹

Cahiliye'de Yahudilerin sadece çeşitli hayvanlara dönüşmesiyle değil, cansız nesnelere dönüşmeleriyle ilgili de inanışlar bulunmaktaydı.¹⁹⁰ Araplar Şakif kabilesinin putu olan Lât'ın aslında Tâ'if'te kavut yoğuran bir Yahudi olup sonradan kendisine tapınılan bir taşla dönüştürüldüğüne inanırlardı.¹⁹¹ Cahiliye kültüründe fare ve kertenkelelerin kötü insanların ölümlerinden sonra yeniden bedenlenmiş hali olduğu şeklinde bir inanış da bulu-

¹⁸⁷ El-Câhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.356.

¹⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te'vīlu Muḥtelifil-Ḥadīṣ*, s.279; *Hadis Müdafaası*, s.421.

¹⁸⁹ İbn Kuteybe, *Te'vīlu Muḥtelifil-Ḥadīṣ*, ss.284-285; *Hadis Müdafaası*, ss.428-429.

¹⁹⁰ Cahiliye dönemine ilişkin inanışları anlatan eserlerin geç bir dönemde kaleme alındığı bir gerçektir. Bu nedenle bu eserlerde yer alan cahiliyeye yönelik bilgi ve tespitlerin belli bir ihtiyat payı bırakılarak okunması ve değerlendirilmesi uygun olacaktır.

¹⁹¹ Cevād 'Alī, *el-Mufaṣṣal fī Tārīhi'l-'Arab Kable'l-İslām* (Beyrut: Dāru's-Sākī, 2001), c.7, s.145.

nuyordu.¹⁹² Araplar'ın horoz, karga, güvercin, kirpi, tavşan, tarla faresi, deve kuşu, ceylan ve yılan gibi hayvanlar hakkında da tuhaf inançları vardı. Onlardan kimi bu hayvanlarla cinler arasında bir alaka olduğuna, kimi bu hayvanların cinlerden bir tür olduğuna, kimi de bunların cinlerin bineği olduğuna inanırlardı.¹⁹³ Bunlardan bir kısmı hadislere de yansımıştır.¹⁹⁴ *Mesh* konusunda cahiliyedeki en meşhur inanışlardan biri de Curhum kabilesinden İ'sâf ve Nâ'ile hakkında anlatılanlardır. Söylentiye göre bu ikisi bir gün Kabe'nin içine girerek zina ettiler ve bu günahları sebebiyle taşla çevrildiler. Kureyşliler daha sonra bunları Kabe'nin içinden çıkarıp birini Şafâ' tepesine diğerini de Merve'ye dikti. İnsanlar hac yaparken tazimen bu putlara ellerini sürerlerdi.¹⁹⁵

Literatürde konuya ilişkin en zengin malzeme, hicri üçüncü asrın sıradışı isimlerinden olan el-Câhiz'dan nakledilmektedir. Onun aktardığı bilgi ve haberler, rivayetlere yansıyan *mesh* olgusu ile erken dönem toplumunda kabul gören dönüşüm inanışları arasında¹⁹⁶ karşılaştırma yapmaya olanak vermektedir. O *Kitâbu'l-Ḥayavân*'ında "Yahudilerle ilişkilendirilen hayvanlar (*mâ yuḏâfu ilâ'l-yehūd mine'l-ḥayavân*)" başlıklı bir bölüm açmış ve şunları kaydetmiştir:

Çocuklar çita gördükleri zaman "Ey Yahudi" diye bağırırlar. Yılan balığı için de böyle söylediklerini biliyoruz. *Halkın inanışına göre fare bir zamanlar sihirbaz bir Yahudi imiş.* Yine insanların inanışına göre ağaç kurdu da Yahudi imiş; bu yüzden insanlar ağacın gövdesine devenin içyağını sürerlermiş. [Devenin içyağı Yahudilere haramdır.] Keler de Yahudi imiş; bu yüzden kıssacılardan biri keler yiyen birine, "İsrailoğulları'ndan yaşlı birini yediğini bil" demiştir. Ben Arapların Hıristiyanlara herhangi bir yırtıcı ve haşere cinsinden bir hayvanı izafe ettiklerini görmedim.¹⁹⁷

El-Câhiz'in başka bir vesileyle aktardığı aşağıdaki bilgiler de doğrudan veya dolaylı olarak bizi ilgilendirmektedir:

¹⁹² Kürşat Demirci, "Hayvan," *DİA*, c.17, s.84.

¹⁹³ El-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab* (Kahire: Dârul-Kutubi'l-Ḥadîşîyye, tsz), c.2, s.360.

¹⁹⁴ "Maymunlar İsrailoğullarından dönüştüğü gibi, yılanlar da cinlerden dönüşmüştür." İbn Hânel, *Musned*, c.1, s.348 (no. 3254).

¹⁹⁵ Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), s.167.

¹⁹⁶ Bu konuda ayrıca bkz. el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, c.2, ss.360-367.

¹⁹⁷ El-Câhiz, *Kitâbu'l-Ḥayavân*, c.6, ss.573-574.

Hayvanlardan *meshe* uğrayanlar: Rivayet ettiğinize göre yılanbalığı ve keler *meshe* uğramış ümmetlerdir. Bazılarının anlattığına göre ıstakoz da (bir zamanlar) iplik çalan bir terzi imiş ve *meshe* uğramıştır; ne tür bir hırsızlık yaptığına alamet ve delil olsun diye de iplikleriyle bırakılmıştır. Yine sizin rivayetinize göre *vaktiyle fare bir değirmenci imiş*, Süheyl Yıldızı Yemenli bir vergi tahsildarı imiş. Yılanlar da vaktiyle deve suretinde imiş. Ne zaman ki deve İblis'i Adem'e vesvese vermesi için karnının içinde cennete sokmak için taşımış, Allah da onu cezalandırarak yere yapıştırmış ve cezasını on parçaya taksim etmiştir. Yine siz zehirli kör kertenkele (kertiş) ve dev kertenkele hakkında da (bunların *meshe* uğradıklarını) söylediniz. Yine develerin şeytanların yanlarından yaratıldığını ileri sürdünüz ve üstelik çok kötü bir şekilde de tevil ettiniz. Yine siz köpeklerin *meshe* uğramış cinlerden bir ümmet olduğunu ileri sürdünüz...¹⁹⁸

İnsanlar şuna inanır: yılan *meshe* uğramıştır; keler *meshe* uğramıştır; köpek *meshe* uğramıştır; ıstakoz *meshe* uğramıştır; *fare meshe uğramıştır*.¹⁹⁹

Araplar şuna inanırlar: Allah bütün zalim vergi tahsildarları ile haraç toplayıcıları *meshe* uğratır. Bunlardan birisini kurda, diğerini de sırtlarına çevirir.²⁰⁰

El-Câhiz *meshe* uğrayıp hayvana dönüşen canlılar hakkında kendi dönemine ait başka bilgiler de vermektedir:

İnsanlar başkalaşım geçirmiş (*memsüh*) canlılar hakkında çeşitli sözler söylemişlerdir. Kimileri onların üreyemeyeceğini ve sadece insanlara bir ibret ve öğüt olacak kadar (kısa bir süre hayatta) kalacağını ileri sürerek, bunların (Allah'ın varlığının ve kudretinin) kesin belgesi olacaklarına hükmetmişlerdir. Kimileri de *meshe* uğrayarak değişim geçirmiş canlının uzun süre yaşayabileceğini ve üreyebileceğini ileri sürmüştür. Onlara göre keler, yılan balığı, tavşan, köpek ve bunların dışındaki bazı hayvanlar eskiden bu suretlere çevrilmiş toplulukların soyundan gelmektedir. Yılanlar hakkında da böyle söylenmiştir. Bazıları kertişin (bir tür kertenkele) atasının vaktiyle İbrahim peygamberin ateşine üflediği için zehirli ve kör bir canlı haline getirildiğini bu yüzden ona *sâm ebraş* dendığını, bugün gördüğümüz zehirli kör kertenkelenin o kertenkele-

¹⁹⁸ El-Câhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.1, s.196.

¹⁹⁹ El-Câhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.357.

²⁰⁰ El-Câhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.392.

nin yavrusu olduğunu hatta onu öldürmenin büyük sevap olduğunu ifade etmişlerdir. Yine insanlar Suheyl Yıldızı (Canopus), Zühre Geze-
geni (Venüs), Hârût ve Mârût, Zü'l-karneyn'in ebeveyni olan Kîrî ile 'Îrî
ve Curhum hakkında da (bunların *mesh*e uğradıklarını) söylemişler-
dir.²⁰¹

*Mesh*e dair aktarılanlar arasında el-Câhîz'ın özellikle dikkatini çeken bir problem vardır. Yaşadığı dönemdeki cahil insanlar zehirli kertenkeleyi (*el-vezağ*), ataları bir zamanlar İbrâhîm peygamberin ateşine üflediği ve odun taşıdığı gerekçesiyle öldürmektedirler. Bunu tuhaf bulan el-Câhîz, ironik bir şekilde rivayeti eleştirmiştir. Zira rivayetdeki varsayıma göre zehirli kertenkelenin ataları gerçek peygamberle sahte peygamber arasındaki ayrımı bilmekte, yahut işin aslını bilmeden İbrâhîm'in düşman olduğuna inanmakta, ya da her şey açığa çıktıktan sonra da inkarda inat etmektedirler. O ayrıca, "Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez" ayetini (6/el-En'âm:164) zikretmek suretiyle rivayeti Kur'an'a arz etmiş ve keler yavrularının atalarının yaptıklarından sorumlu tutulmasının doğru olmadığını belirtmiştir. El-Câhîz'a göre bu rivayetin kabulü, teklife muhatap olmayan bir hayvanın nübüvvet ve rububiyeti inkâr ettiğini ileri sürmek anlamına gelecektir.²⁰²

Ne var ki hadis literatüründe bu konuda pek çok hadis vardır.²⁰³ El-Buḥârî'nin Umm Şerîk'ten naklettiğine göre Hz. Peygamber zehirli kör kertenkelenin öldürülmesini emretmiş ve "O İbrâhîm'in ateşine üflüyordu" demiştir.²⁰⁴ Bu rivayetlerle el-Câhîz'ın eleştirileri arasında bir uzlaşım mümkün müdür? Esasen el-Câhîz bu konudaki haberlerden haberdardır ve bunlara karşı dört ihtimal ileri sürmüştür:

Belki Hz. Peygamber bu sözyle –eğer böyle bir söz söylemişse– toplumdaki söylentileri hikaye etmiş olabilir. Belki bu sözün o gün bilinen bir anlamı vardı ve insanlar (bu sözü aktarırken sözün söylenme) illetini (anlatmayı) terk etmiş ve haberi, haberin varit olma illetini zikretmeksizin rivayet etmiş olabilir. Belki bu hadisi Peygamber'den işiten, sözün sonunu işitmiş fakat başını işitmemiştir. Belki de Hz. Peygamber bu sözü, aralarında

²⁰¹ El-Câhîz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.4, s.295.

²⁰² El-Câhîz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.1, s.201.

²⁰³ Bu konudaki rivayetlerin değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Hüseyin Akyüz, "Kertenkelenin Öldürülmesi ile İlgili Hadislerin Tahlil ve Tenkidi," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13:1 (2013), ss.173-214.

²⁰⁴ El-Buḥârî, *Eḥdîṣu'l-Enbiyā'*, 8 (no.3359). Umm Şerîk'ten gelen başka bir rivayette "Rasulullah kertenkelenin öldürülmesini emretti" ifadesi geçmektedir. Bkz. el-Buḥârî, *Bed'u'l-Ḥalk*, 15 (no.3307). Bazıları da keler öldürmenin sevabından bahsetmektedir. Bkz. İbn Mâce, *eş-Şayd*, 12 (no.3229).

daha önce bir şeyler konuştuğu birtakım ashabına yönelik söylemiştir. Tüm bunlar mümkün ve caiz olan, inkâr ve reddedilemeyen şeylerdir.²⁰⁵

Çağdaş alimlerden Mevdûdî (1903-1979) de adalet ve insafa sığmadığı gerekçesiyle yukarıdaki el-Buĥârî rivayetini tenkit etmiştir. Ona göre ker-tenkelenin Hz. İbrâhîm'in ateşine üflemesi olayı halka ait bir hikâye olup rivayetlere karışmış olabileceği gibi, rivayette Hz. Peygamber sadece ker-tenkelenin insanlara zarar verebileceğine dikkat çekmiş de olabilir.²⁰⁶ Anılan rivayet bağlamında cari kültürün hadisler üzerindeki etkisine değinen Talat Sakallı ise, başlangıçta özel bir bağlam içinde ortaya çıktığı düşünülen rivayetin zamanla toplumsal muhayyiledeki unsurlarla genişleyip dönüşüm geçirdiğini, böylece kadim kültürün ürettiği halk inançlarının rivayet üzerinden yazılı literatüre girdiğini ifade etmiştir.²⁰⁷

Sonuç olarak kültür tarihine ilişkin kaynaklardaki *mesĥ*le ilgili haberler konuya ilişkin bakış açımızı genişletip zenginleştirmekte ve rivayetin göndermede bulunduğu dünyaya nüfuz etmemizi kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda ilgili hadisle halk inanışları arasındaki en önemli farkın, farenin Yahudi olduğunun alameti meyanında deve sütü içmeyip koyun sütü içtiğinin ifade edilmesi görünmektedir. Hadis kaynaklarındaki bir diğer haberde ise, daha önce zikredildiği üzere, hilekâr ve aldatıcı olması bakımından Yahudilerle fareler arasında bir ilişki kurulmuş ve farelerin Yahudilerden olduğu ima edilmiştir.²⁰⁸ Kaynaklarımızda farenin Yahudilerden dönüştüğünü gösterebilecek başka herhangi bir yoruma tesadüf edemediğimiz gibi, vaktiyle değirmencilik yahut sihirbazlık yaparken fareye çevrildiği bildirilen Yahudilerin niçin bu cezaya çarptırıldıklarına dair bir görüşle de karşılaşmadık.

Özetle hem Cahiliye döneminde hem de sonrasında genelde *mesĥ* olgusuna özelde de farenin *mesĥ*e uğradığına ilişkin inanışlar vardır ve bunlar anonim bir söylenti biçiminde yaygın olarak dolaşımdadır. Bu çalışmada, kaynaklardaki tarihsel malzemenin imkan verdiği ölçüde ve makale sınırları içinde, söz konusu rivayetin tedavülde bulunduğu dünyayı çevreleyen referans noktaları açıklığa kavuşturulmaya çalışılmış ve *mesĥ* inanışının ne tür bir sosyo-kültürel gerçekliğin parçası olduğu ortaya konulmuştur. Konunun daha geniş ve teorik bir temele oturtulması içinse antropoloji ve arkeozooloji

²⁰⁵ El-Câhiz, *Kitâbu'l-Ĥayavân*, c.1, s.201.

²⁰⁶ Yavuz Köktaş, "Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadîs Tahlilleri Üzerine (II)," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), ss.145-168.

²⁰⁷ Sakallı, "Cari Kültürün Hadîs Rivayetine Tesiri," ss.288-296.

²⁰⁸ Eţ-Ĥahâvî, *Şerĥu Muşkilil-Āşâr*, c.8, s.326.

gibi bilim dallarının ve bir bütün olarak dinler tarihinin ortaya koyduğu bilgi, yorum ve değerlendirmelere ihtiyaç bulunmaktadır.²⁰⁹

7. Rivayetin Eleştirisi ve Değerlendirilmesi

İncelememize konu olan rivayet, varlık ve bilgi tasavvurunun sınırlarını zorlayan içeriğiyle geçmişte ve bilhassa günümüzde bazı eleştiri, tartışma ve değerlendirmelerin konusu olmuştur. Rivayet hakkındaki en erken değerlendirme, İbn Kuteybe'nin, kelimcilerin muhaddislere yönelik ithamlarına cevaplar verdiği *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs* adlı eserinde yer almaktadır. İbn Kuteybe, kelimcilerin *ehlu'l-ĥadîse* karşı suçlayıcı ve alaycı bir tavır takınmalarına fırsat veren rivayetlere yer verdiği mukaddimesinde kelimcilerin saçma bulduğu rivayetlerden bazılarına değinmiş; bu meyanda farenin *meshe* uğradığını bildiren rivayetin de dahil olduğu *meshe* dair bazı rivayetleri zikretmiştir.²¹⁰ Kelamcılara göre hadisçiler bütün bu saçma rivayetlerle İslam düşmanlarını kışkırtmış, zındıkları güldürmüş, İslam'a girmeye meyli olanları soğutmuş, şüphede olanların şüphelerini artırmışlardır.²¹¹ İbn Kuteybe bazı rivayetler özelinde bu ithamlara cevaplar vermiş; mesela maymunların zina eden başka bir maymunu recmetmelerini anlatan *maqtû'* haberi çeşitli açılardan müdafa etmiştir. Onun, hadisçilerin farenin Yahudi olduğuna dair bir rivayet naklettiklerini söylediği halde bu rivayeti kitabında ele almaması dikkat çekicidir. Onun bu rivayeti Hz. Peygamber'e ait bir hadis olarak bilmediği yahut kabul etmediği düşünülebilir. Bu konudaki benzer hadisleri ele alması bu rivayete değinmesini engellemiş de olabilir.

Hicri beşinci asrın önemli isimlerinden İbn Ĥazm'ın (ö.456/1063) değerlendirmesi ise dolaylı olup genel bir hükümden hareketle yapılan çıkarıma dayanmaktadır. O *el-Muĥallâ*'sında şöyle der: "*Meshe* uğrayanlar konusunda maymun ve domuz(a dönüştürülme) dışında gelen haberlerin hepsi batıl ve uydurulmuş yalandır."²¹² Buna göre fareyle ilgili rivayet *merdûd* ve *mevdû'* haberler kapsamındadır. İbn Ĥazm'ın rivayetler hakkındaki hükmü genellemeci ve özensiz bulunabilir. Ancak onun bir eserin zâti değeri ile o

²⁰⁹ Bkz. Demirci, "Hayvan," *DİA*, c.17, s.81. Aynı maddedeki şu tespitler *mesh* olgusunun anlaşılması için önemlidir: "İptidai kozmolojide tabiatın insana doğru gelişen bir sürecin varlığına inanılması, ontolojik olarak insanın hayvanı tabiatla kendisi arasında bir aracı ve bir ara kategori şeklinde görmesine yol açmıştır. Bu durumda hayvan bir yandan tabiatın, bir yandan da insanın kendisine dönüşebildiği ya da bazen tam aksine, kendisinin her iki ontolojik kategoriye geçebildiği bir metamorfoz objesi haline gelmiştir. Hayvanlar hakkındaki pek çok inanç muhtemelen bu temel anlayışın etkisi altında geliştirilmiştir."

²¹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs*, s.9; *Hadis Müdafaası*, ss.68-69.

²¹¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs*, s.8; *Hadis Müdafaası*, s.68.

²¹² İbn Ĥazm, *el-Muĥallâ bi'l-Āşâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), c.6, s.111.

eserdeki rivayetlerin epistemik değeri arasında bir ayırım yapabildiğini belirtmek gerekir. O hem el-Buḥārī ve Muslim'in *el-Cāmi'u's-Şaḥiḥ*'leri için "hadis kitaplarının en sahihi ve en yücesi" nitelemesinde bulunmuş, hem de bu iki eserde yer alan bazı rivayetleri çeşitli sebeplerle batıl, yalan, hatalı, *'illetli, merdūd, şaḥiḥ* değil, *maḳbūl* değil gibi ifadelerle tenkit etmiştir.²¹³

Rivayetle ilgili olarak şarihlerin değerlendirmelerini de göz önünde bulundurmak gerekir. Onların yaklaşımları rivayetin başka bir rivayetle tearuz halinde olmasına odaklanmıştır. Şarihlere göre aynı konuda birbirine zıt iki rivayet bulunmaktadır ve bunlardan ilki Hz. Peygamber'in zannına dayalı olup hatalı²¹⁴ iken, ikincisi vahye dayalı olup isabetlidir. Burada vurgulanması gereken, iki rivayet arasında bağ kuranların genellikle şarihler olmasıdır.²¹⁵ 'Abdurrazzāk ve el-Buḥārī bu iki rivayet arasında böyle bir bağ kurmamış olmaları ki, kitaplarında ikinci rivayete yer vermemişlerdir.²¹⁶ Şarihler her ikisi de Hz. Peygamber'e izafe edilen iki rivayet arasında kalınca, çareyi ikinci rivayeti tercih edip ilk rivayetteki hatayı -ravilere değil de- Hz. Peygamber'e mal etmekte bulmuşlar, böylece ilk rivayeti işlevsiz/etkisiz hale getirmişlerdir. Onların bu tavrının ilk tahlilde tutarlı olduğunu ifade etmek gerekir. Onlar hadis ilminin geleneksel sınırları içinde kalmışlar ve rivayetin sıhhat ve sübutu hususunda herhangi bir şüphe izhar etmemişlerdir. Çünkü rivayet, senedi itibariyle, kolayca reddedilmeye imkân vermeyecek kadar sağlam görünmektedir. Nitekim rivayeti reddedenler bunu salt klasik hadis ilminin sınırları içinde kalarak yapmamaktadırlar. Ayrıca şarihler ile şerhettikleri kitapların karizmaları arasındaki ilişki göz önüne alındığında onlardan bugün olduğu gibi serbest ve bağımsız bir yaklaşım içinde olmalarını beklemek haklı bir talep olmasa gerektir. Bununla birlikte şarihlerin rivayetin senedi ve metniyle ilgili sorunlarla yüzleşmede pek de istekli olmadıkları aşikârdır.

Rivayet, yadırgatıcı muhtevasından olsa gerek, en çok modern zamanlarda gündeme getirilmiş, çeşitli eleştiri ve değerlendirmelere konu edilmiştir. Rivayeti Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları açısından değerlendiren

²¹³ Bkz. Selman Başaran, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı," *İslâmî Araştırmalar* 2:6 (1988), ss.7-21.

²¹⁴ Şerhlerde Hz. Peygamber'e doğrudan 'hata' sözcüğünün izafe edilmemesi ve bunun zimnen varsayılması noktasında açık bir özenin bulunduğu gözden kaçmamaktadır.

²¹⁵ İki rivayet arasında bağ kurarak tezada dikkat çeken ilk kişi İbn Kuteybe olmalıdır. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ḥadîs*, s.257; *Hadis Müdafaası*, ss.390-391.

²¹⁶ Bu durumu ikinci hadisin bu musannıfların sıhhat şartlarına uygun olmadığı için almadıklarıyla izah etmek yeterince tatminkâr görünmemektedir. Çünkü musannıflar hadisleri tercih ve tasnif ederken senede ait *sıhhat* kriterlerinin yanında hiç şüphesiz kendi metin ve muhteva anlayışları doğrultusunda hareket ediyorlardı.

Bünyamin Erul, şerhlerdeki malumatın yanı sıra çevre kültürünün etkisine de dikkat çekmiş ve isabetli bir varsayım geliştirmiştir.²¹⁷

Hadis ve Bilim adlı çalışmasında Osman Oruçan, bu rivayetin de dahil olduğu *mesh* içerikli rivayetleri “mitolojik kaynaklı, ya da eski kültür ve uygarlıklardan nakledildiği anlaşılan, geçmişte doğru kabul edilmiş olma ihtimali bulunan bilgiler” kapsamında değerlendirmiş ve rivayetlerin *şihhatine* ve Hz. Peygamber’e nispet edilmesine yönelik kuşkularını dile getirmiştir. Bu bağlamda rivayetlerin zaman içinde raviler tarafından ortaya çıkarılmış olabileceğini, hatta rivayetlerde değinilen *meshin* hakiki anlamıyla değil de bir tür benzetme olarak anlaşılabilceğini ileri sürmüştür.²¹⁸

Mesh rivayetlerine dair en kapsamlı değerlendirme M. Hayri Kırbasoğlu’na aittir. Bu konudaki rivayetleri genel anlamda *mitolojik* olarak nitelendiren Kırbasoğlu, muteber addedilen kaynaklarda yer alan ve kimisi doğrudan Hz. Peygamber’den, kimisi ise bazı sahabe ve tabiinden nakledilen efsanevi/mitolojik anlatımların İslam’ın yayıldığı coğrafyadaki diğer mahalli din ve kültürlerden kaynaklanmış olmasının yüksek bir olasılık olduğunu belirtmiştir.²¹⁹ Ona göre elimizdeki mevcut hadis rivayetlerinin gerçekten Hz. Peygamber’e mi ait olduğu, yoksa bölgedeki mitolojilerin, halk hikâyelerinin, efsanelerin ve halk muhayyilesinin ürünlerinin hadisleşmiş şekilleri mi olduğu sorusuna cevap aramak için mitolojik anlatımlarla rivayetler arasında mukayese yapmak gerekir. Peygamberlik misyonunun dışında kalan mitolojik mahiyetteki rivayetlerin Hz. Peygamber, sahabe ve tabiun adına uydurulmuş olmaları muhtemel olduğu gibi, onların bu bilgileri toplumda hazır bulmaları ve onları benimseyerek kendi kanaatleri olarak sunmaları da mümkündür. Her halükarda bu türden rivayetlere dinî bir değer atfetmek yerine onların araştırma ve eleştiriye açık bilgiler olarak görülmesini salık veren Kırbasoğlu,²²⁰ bahse konu rivayetin yabancı kültürlerin ürünü olduğunu, rivayetin ya Hz. Peygamber’e yalan yere izafe edildiğini yahut Hz. Peygamber’in bunu onlardan naklen aktarmış olabileceğini belirtmiş,²²¹ rivayeti mitolojik bir unsurun hadisleşmesi olarak değerlendirmiştir.²²² Kırbasoğlu’nun, özellikle Hz. Peygamber’in çevresinden elde edip yeri geldiğinde aktardığı, isnad açısından güvenilir görünen fakat muh-

²¹⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), ss.246-247.

²¹⁸ Oruçan, *Hadis ve Bilim*, ss.449-451.

²¹⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), s.262.

²²⁰ Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, ss.311-312.

²²¹ Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s.266.

²²² M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), s.286.

teva itibariyle yanlış olup kabulü mümkün olmayan rivayetler için *maṭrūh* teriminin kullanılmasına yönelik önerisi de dikkat çekicidir. Bu türden rivayetler dinî açıdan bir değer ifade etmese de, tarihî, sosyolojik ve antropolojik açıdan önemli bilgiler sunabilirler.²²³

İlgili rivayet bağlamında kaydedilen görüşlerden bazılarıysa ideolojik ve önyargılı bir bakış açısının ürünü olarak dile getirilmiş görünmektedir. Başka bir deyişle rivayet, seküler öğretilerin kapsamı dışındaki her bilgi, düşünce ve inancı yok saymaya şartlanmış çevrelerce bir istismar aracı olarak kullanılmıştır. Böylece kelamcıların, bu tür rivayetlerin kötüye kullanılacağı düşüncesiyle din ve dindarlar adına duydukları kaygıların pek de yersiz olmadığı ortaya çıkmıştır. İlhan Arsel'in rivayete ilişkin yorumları şöyledir:

Soru: "Farelerin deve sütü içmeyi ancak koyun sütü içtiğine; çünkü vaktiyle deve sütü içmeyen Yahudi kavimlerinden birinin, Tanrı tarafından fare cinsine dönüştürüldüğüne dair İslâmî inanca katılır mısınız?" Böyle bir soru karşısında, muhtemelen şöyle diyeceksinizdir: "*Hayır katılamam! İslâm'da böyle şeylerin olduğuna da inanmam. Çünkü insanları bu tür inançlarla yetiştirmek, onları beyinsiz kılmak demektir.*" Ne var ki bunu dediğiniz takdirde Muhammed'in söylediklerini inkâr etmiş ve Müslümanlık sınavında başarısız kalmış olursunuz (...) Başta Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları olmak üzere temel İslam kaynaklarına göre Muhammed'in konuşması aynen şöyle...²²⁴

Bu yukarıda belirtilen hükümler, Müslüman kişilerin inanç ve imanlarını sağlayan şeriat verilerinden sadece bir kaçıdır ki, akli başında olan her insanı yerinden sıçratmaya yeter. Ne yazık ki şeriat eğitimi tümüyle gökten inme ve akli dışlayan bu tür verilerin öğreniminden ibaret olup her yönü ile insan denilen varlığı düşünemez hale getirme amacını içerir.²²⁵

Kendine özgü bir dil, üslup, yapı ve içeriğe sahip olan ve anlaşılmalari için okuyucudan belli düzeyde bilimsel/yöntemsel birikim talep eden hadis literatürünün²²⁶ yüzeysel biçimde ve kasd-ı mahsusla okunmasıyla üretilmiş söz konusu eleştirinin dikkate alınacak bir tarafı yoktur. Buna mukabil ilgili rivayet üzerinden dini müdafaa için ileri sürülen argümanlar da bilim-

²²³ Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, ss.137-139.

²²⁴ İlhan Arsel, *Müslümanlık Sınavı* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2002), ss.14-15.

²²⁵ İlhan Arsel, *Toplumsal Geriliklerimizin Sorumluları Din Adamları* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996), s.98.

²²⁶ Bu konuda bkz. Ali Dere, "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi," *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) içinde, ss.651-652.

sel düzey açısından düşündürücüdür. Mesela “Din Bu!” diyerek ilgili rivayeti bir istismar vesilesi olarak kullanan Turan Dursun’a²²⁷ karşı, “Gerçek Din Bu” başlığıyla savunmaya geçen Süleyman Ateş’in müdafaa makamında sarf ettiği sözler, neredeyse tüm rivayet geleneğini yaralamaktadır:

Hadisin aslına baktık ve şöyle olduğunu gördük: Hadisi rivayet eden, Ebû Hureyre’dir. Bu zatın, olayları nasıl karıştırdığı, önce Peygamberden bir hadis rivayet edip, sonra onun tamamen tersi bir hadis rivayet ettiği, bu durum kendisine hatırlatıldığında, önceki rivayetini inkar ettiği, “rivayet ettim ama şimdi vazgeçtim” dediği, önceki bölümlerimizde anlatılmıştı. Bunun rivayeti başka rivayetlerle desteklenmedikçe kanaatimizce kuşkuludur. Dursun’un, iddiasına kaynak yaptığı rivayet, işte Peygamber’in sadece son üç yılında gelip müslüman olmuş, Yemenli Ebû Hüreyre’den gelen kişi (vahid) haberidir (...). Turan Dursun, bu tür tek kişi haberlerine dayanarak Hz. Peygamberle alay etmektedir. Oysa bu tür haberlerin derlenmesi, Peygamber’den tam bir asır sonra başlamış, büyük derleyiciler ise 3. asırda yetişmişlerdir.²²⁸

Ateş, bazı isabetli tespitlerine rağmen, hadis literatürünün yapı ve gelişimini yeterince dikkate almayan yaklaşımıyla ve genellemeci üslubuyla önce *haber-i vâhid*leri,²²⁹ sonra da *haber-i vâhid*lerden oluşan hadis edebiyatını sathi bir biçimde ve bağlamından koparılmış terimlerle değerlendirmiştir.²³⁰

8. Rivayetin Pratik ve Aktüel Değeri

Araştırmamıza konu olan rivayet, *mesh* içerikli ayet ve rivayetlerle beraber tarih boyunca Müslümanların Yahudilerle ilişkisi üzerinde etkili olmuştur. Dinî metinlerdeki ifadelerin saikiyle geçmişte ve günümüzde maymun, domuz ve fare gibi hayvanlarla Yahudiler arasında ilişki kurulmuş ve bu ilişki etnik bir tahkir unsuru olarak Müslümanlarca Yahudiler üzerinde kullanılmıştır.²³¹ 5/el-Mâ’ide:60 ayeti nazil olunca Müslümanların Yahudi-

²²⁷ Turan Dursun, *Din Bu I: Tabu Can Çekişiyor* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991), s.167.

²²⁸ Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu II* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, tsz.), ss.46-50.

²²⁹ *Haber-i vâhid* teriminin hadis usulü açısından bir tenkit değil tespit terimi olması ve Ateş’in bu terimi kullanımıyla ilgili bir eleştiri için bkz. Yavuz Ünal, “Tenkit Terimlerinin Tarihsel Kökenleriyle Yüzleştirilmesi,” Abdülhamit Birşık ve diğerleri (ed.), *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu* (Ankara: İslami Araştırmalar Yayınları, 2006) içinde, ss.121-124.

²³⁰ Bu modern tavrın tahlil ve tenkidi için bkz. Yavuz Ünal, “Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine,” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1:2 (2003), ss.21-22.

²³¹ Bkz. Cook, “Ibn Qutayba and the Monkeys,” s.52. Bu konuda bir makale kaleme alan İsraili araştırmacı Aluma Solnick, özellikle Arap ülkelerindeki vaaz, hutbe ve televizyon konuşmaları ile diğer medya araçlarında Yahudiler için kullanılan nitelemelere ve bunların dinî-tarihi kökenlerine işaret etmiştir. Müslümanların Yahudiler için kullandığı ifadelerden bazıları şöyledir: Maymun ve domuzların soyu, dünyanın fareleri/sıçanları, insan ırkının yüz karası, Allah düşmanları, peygamber katil-

lere “maymunların ve domuzların kardeşleri” diye hitap etmeye başladıkları nakledilmiştir.²³² Bir rivayete göre de Hz. Peygamber, Medine Sözleşmesi’ne uymayan ve kendisine ihanet eden Yahudi Benü Qurayza kabilesini ordusuyla kuşatma altına aldığı anda onların kendisi hakkındaki ağır hakaretlerini işitmiş, bunun üzerine onlara “Ey maymunların ve domuzların kardeşleri!” diye seslenerek antlaşmayı bozduklarını ve bunun karşılığını görecüklerini ifade etmiştir.²³³

İslam dünyasındaki Yahudiler üzerine yaptığı çalışmasında Bernard Lewis İslam toplumunda Yahudilere maymun, Hıristiyanlara da domuz demenin yaygın bir tavır olduğunu söyler ve bunu belli bir dinin mensuplarının diğerlerine yönelik tutumundaki küçümseme duygusuyla açıklar. Lewis’e göre İslam toplumunda Yahudilere beslenen düşmanlığın teolojik bir yanı yoktur. Yahudilere ve Yahudiliğe karşı yöneltilen İslam polemigi büyük ölçüde Hıristiyan kaynaklardan gelmiş, oradan beslenmiş ve Hıristiyanların kitleler halinde İslam’ı kabul etmeleriyle birlikte İslami muhite taşınmıştır.²³⁴ İlginçtir, sapkın bir ideoloji olan anti-semitizmin yeşerdiği İkinci Dünya Savaşı öncesi Almanya’sında da Yahudilerle fareler arasında ilişki kurulmuş ve Yahudiler şehirlere pislik ve hastalık yayan kirli ve istenmeyen fareler olarak nitelenmiştir.²³⁵

Hadis literatüründeki *mesħ* içerikli rivayetlerin bazıları, *mesħi* tarihte olmuş bitmiş bir hadise olarak değil, şimdi ve burada da karşılaşılabilecek bir cezalandırma biçimi olarak takdim etmektedir. Ancak bu kez *mesħe* uğrayacak kimseler Müslümanlar olacaktır. Hatta bunun için Müslümanların Yahudiler gibi büyük bir günah işlemelerine gerek de yoktur. Rivayetlere bakılırsa cemaatle namaz kılan bir Müslümanın biraz dalgın davrandığı takdirde bir eşeğe dönüşmesi işten bile değildir. Ebū Hurayra’dan *merfū’* olarak nakledilen rivayet bunu anlatmaktadır: “Sizden biri (rukû ve secde) imamdan önce başını kaldırdığı zaman Allah’ın başını eşek başına veya

leri. Bkz. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/muslim-clerics-jews-are-the-descendants-of-apes-pigs-and-other-animals> (Erişim 01.06.2018).

²³² El-Ḳurṭubî, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, tah. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkī (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 2006), c.8, s.79.

²³³ Mucāhid b. Cebr, *Tefsīru’l-İmām Mucāhid b. Cebr*, tah. Muḥammed ‘Abdusselām Ebū’n-Nil (Kahire: Dāru’l-Fikri’l-İslāmī el-Ḥadīse, 1989), s.207; İbn Sa’d, *eṭ-Ṭabaḳātu’l-Kubrā*, c.2, s.50; el-Ḳurṭubî, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, c.17, s.84.

²³⁴ Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984), ss.33, 85-86; Krş. *İslam Dünyasında Yahudiler*, terc. B. Sina Şener (Ankara: İmge Yayınları, 1996), s.45 vd.

²³⁵ Juliana Wetzel, “Antisemitism among Right-Wing Extremist Groups, Organizations, and Parties in Postunification Germany,” Hermann Kurthen, Werner Bergmann, Rainer Erb (ed.), *Antisemitism and Xenophobia in Germany After Unification* (New York: Oxford University Press, 1997) içinde, s.166.

suretini eşek suretine çevirmesinden korkmuyor mu?"²³⁶ Rivayetteki suç-
ceza dengesizliği ve pratikteki sonuçları dikkate alınarak, rivayetteki dönü-
şüm çoğunluk tarafından ahlaki/mecazi biçimde yorumlanmıştır. Öte yan-
dan bu dönüşümü hakiki anlamıyla anlayanlar da olmuş, hatta sureten böy-
le bir dönüşüme maruz kalmış bir kişiyi görenler bile çıkmıştır.²³⁷

Bu konudaki rivayetlerden bazıları ise İslam ümmetinin gelecekte *meshe* uğramasının kaçınılmaz olacağını bildirmektedir. Farklı sahabilerden gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Ümmeti-
min son zamanlarında (kıyametin kopmasına yakın²³⁸) yere batırılma (*hasf*), başkalaşım (*mesh*) ve taşlanma (*kazf*) olacaktır."²³⁹ Bazı rivayetler sözü edilen cezalara uğrayacak kişilerin özelliklerini²⁴⁰ ve ne tür günahlar işleyerek²⁴¹ bunu hak edeceklerini dile getirmektedir. Bir rivayet açık adres vermekte ve henüz o dönemde kurulmamış olan Basra şehrini işaret etmektedir. Burada yaşayanlar akşam yatacaklar, sabah maymun ve domuzlar olarak kalkacaklardır.²⁴² Bu konuda el-Buhârî'nin naklettiği gaybi nitelikli bir haberde zina etmeyi, ipek giymeyi, içki içmeyi ve çalgı aletleriyle eğlenmeyi (*el-me'âzif*) helal sayanların ve ihtiyaç sahiplerini bugün git yarın gel diye oyalayıp geri çevirenlerin *meshe* uğrayacağı anlatılmaktadır. Allah onları ansızın yerle bir edecek, kalanları da kıyamete kadar domuza çevirecektir.²⁴³

İslam mensuplarının gelecekte *meshe* uğrayacağını haber veren rivayet-
lerin, geçmişte birtakım toplulukların dönüşüm geçirdiğini anlatan haber-
lerden ayrı olarak değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. İstikbale atıfta
bulunan ve çoğunlukla eskatolojik ve apokaliptik bir mahiyete sahip olan bu

²³⁶ El-Buhârî, el-Ezân, 53 (no.691); Muslim, eş-Şalât, 114 (no.963).

²³⁷ Anlatıldığına göre bir kişi meşhur bir şeyhten hadis öğrenmek için Dimesşk'a gitmiş ve uzunca bir süre şeyhi perde arkasından dinlemiş. Şeyh bir gün kendi isteğiyle perdeyi kaldırıncı başının eşek başı olduğu ortaya çıkmış. Hadisteki cezanın vukuunu hafife aldığı için başına böyle bir hal geldiğini anlatan şeyh, öğrenciye imamdan önce hareket etmeme konusunda dikkatli olmasını tenbihlemiş. Bkz. el-Mubârafürî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, neşr Râ'id b. Şabrî (Amman: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, tsz.), s.840.

²³⁸ İbn Mâce, el-Fiten, 29 (no.4059).

²³⁹ İbn Mâce, el-Fiten, 29 (no.4060).

²⁴⁰ İbn Mâce, el-Fiten, 29 (no.4061).

²⁴¹ Et-Tirmizî, el-Fiten, 38 (no.2211, 2212); İbn Mâce, el-Fiten, 22 (no.4022).

²⁴² Ebû Dâvûd, el-Melâhim, 10 (no.4307). Benzer başka bir rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, Cihâd, 3 (no.2482).

²⁴³ El-Buhârî, el-Eşribe, 6 (no.5590). Rivayet üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Salih Özer, "Bir Buhârî Hadisi Üzerine Mülâhazalar," Salih Özer ve Sabri Kızılkaya (ed.), *Hadis Literatürü Araştırmaları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007) içinde, ss.289-307.

rivayetler, mesaj, işlev, anlam ve değer açısından farklı bir tasavvur ve gerçeklik düzeyine göndermede bulunmaktadır.²⁴⁴

Sonuç

İsrailoğullarından bir topluluğun/kabilenin kaybolup dönüşüme uğradığını ve farelerin dönüşüme uğramış bu topluluk olabileceğini aktaran rivayet, temel hadis kaynaklarının önemli bir kısmında kendine yer bulmuştur. İlk tabakalarındaki ravilerin adedi itibariyle *ferd-i muṭlaḳ* olan rivayeti sahabeden sadece Ebū Hurayra, ondan da yalnız İbn Sīrīn nakletmiştir. Klasik hadis kaynakları rivayetin *subūtu* ve *ṣiḥḥati* hakkında genellikle olumlu bir yaklaşım sergilemişlerdir. Rivayetin senedine ilişkin tartışmalar daha ziyade onun kaynağı/söyleyeni hakkında olmuştur. Bu konuda kesin ve tatminkâr bir yargı bildirmek kolay değildir. Bununla beraber rivayetin *merfūʿ* olduğunu gösteren verilerin daha güçlü ve dolaysız olduğu söylenebilir. Hadisin iki ayrı rivayetin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş olması da ihtimal dâhilindedir. Bu çerçevede İsrailoğulları'ndan bir kabilenin kaybolduğuna ilişkin genel ifade *merfūʿ* olarak, kayıp kabilenin fareye dönüşmüş olabileceğine dair yorum da *mevkūf* olarak değerlendirilebilir. Bu takdirde Hz. Peygamber anonim ve yaygın bir söylentiye dile getirmiş, Ebū Hurayra da bundan hareketle kişisel bir çıkarımda bulunmuş olmaktadır. Her halükarda rivayetin Ebū Hurayra ile Ka'b arasındaki bilgi alışverişinin bir parçası olarak nakledildiğini göz önünde bulundurmamak ve rivayeti bu münasebeti dikkate alarak değerlendirmek en doğrusu olacaktır. Rivayete temas eden modern çalışmalarda ise rivayetin sıhhatine ve kaynağına kuşkuyla bakıldığı ve sorumluluğun ravilere havale edildiği dikkati çekmektedir. Bu değerlendirmelerdeki yaklaşım tarzı, rivayet metnindeki yadırgatıcı içeriğin yanı sıra kişisel ön-anlamanın ve çağdaş/yeni bağlamın rivayet hakkındaki görüşleri etkilediğini düşündürmektedir.

Rivayet günümüzün varlık ve bilgi tasavvuruyla açıklanması zor birtakım bilgi ve inanışlar içermektedir. Hadis metninin İsrailoğullarından bir kabilenin kaybolup tarih sahnesinden silindiğini ve akıbetinin bilinmediğini ifade eden ilk parçası, İsrail'in kuzey krallığını oluşturan on kabilenin kade-rine ilişkin *kayıp kabile* mitini hatırlatmaktadır. Rivayetlerdeki bazı detaylardan bunun bir söylenti olarak dolaşımında bulunduğu ve böylelikle Hz. Peygamber'e kadar ulaştığı anlaşılmaktadır. Kayıp kabilenin akıbetine dair

²⁴⁴ İsraili şarkiyatçı Uri Rubin, bu içerikteki haberleri konu alan çalışmasında ilgili rivayetlerin Yahudi ve Hıristiyanlara ait unsurların İslam toplumuna sızması ve gerçek İslami kimliği tehdit etmesi üzerine tedavüle çıktığını ileri sürmektedir. Uri Rubin, "Apes, Pigs, and the Islamic Identity," *Israel Oriental Studies* 18 (1997), ss. 89-105.

tarihte ve günümüzde pek çok varsayım üretilmiştir. Ancak bunların hiç biri kayıp kabilenin fareye dönüşme olasılığını dillendiren rivayetimiz kadar çarpıcı ve tartışmalı değildir. Rivayetteki açık kabule göre kayıp kabile Allah'a isyan etmeleri nedeniyle metamorfoz geçirip bir hayvana dönüşmüşlerdir. Rivayetteki örtülü kabule göre ise bu hayvan -hangisiyse- yeryüzünde ilk defa *mesh* cezasıyla varlık sahnesine çıkmıştır ve o cinsten bütün hayvanlar onların soyundan gelmektedir. Bu, konuyla ilgili rivayetlerin anlaşılması için kritik bir bilgidir. Kayıp kabile üyelerinin hangi hayvana dönüşükleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, bazı hayvanların fiziksel ve davranışsal özellikleri bu konuda spekülasyon yapılmasına imkan tanımıştır. Pençeleri insan parmaklarını andıran *keler* en çok gündeme gelen hayvan olmuştur. Olası hayvanlardan biri de faredir. Rivayetin ikinci parçasına göre, deve sütü içmeyip koyun sütü içen fareler tıpkı kendilerine deve sütünün haram kılındığı Yahudiler gibi yeme-içme konusundaki şer'î sınırları gözetiyor görünmektedirler. Başka bir deyişle insanken Allah'ın emirlerinden yüz çeviren ve bu nedenle *meshe* uğrayan Yahudi topluluğu, fareye dönüşünce dinlerinin gereklerini yerine getirmeye başlamışlardır. Böylece rivayet kayıp kabilenin akıbetine ilişkin bir olasılığı dile getirdiği gibi, farenin yaratılış öyküsünün başlangıcını da açığa çıkarmaktadır. Bu kabule göre fare ilk defa bu kabilenin *meshe* uğramasıyla yaratılmıştır ve gördüğümüz bütün fareler gerçekte kayıp kabilenin neslinden gelmektedirler. Fareler (ayrıca keler, domuz ve maymun gibi hayvanlar) şekil değiştirmiş Yahudiler olarak görüldüğünden, teklife muhatap olmayan diğer hayvanlardan ayrı tutularak insanlar gibi değerlendirilmiştir.

Geleneksel yaklaşım hem rivayetimizde hem de konuyla ilgili diğer rivayetlerde içkin bulunan örtülü kabulün, İbn Mes'ud'dan nakledilen ve *meshe* uğrayanların soylarının devam etmediğini (bunların en fazla üç gün yaşadıklarını) ve bu hayvanların daha önce de yeryüzünde bulunduğunu bildiren başka bir rivayetle geçersiz kılındığını kabul etmiştir. Böylece araştırmamıza konu olan hadis büyük ölçüde etkisiz ve işlevsiz bir hale gelmiştir. Şarihler göre Hz. Peygamber kişisel düşüncesiyle kayıp kabilenin fareye dönüşmüş olabileceğini düşünmüş, ancak kendisine vahiy yoluyla *meshe* uğrayanların neslinin olmadığı bildirilmiştir. Bu yoruma göre kayıp kabilenin herhangi bir hayvana dönüşmüş olması yine mümkün görülmektedir. Ancak böyle bir şey olmuşsa bu hayvanlar kısa bir süre sonra ölmüşler, arkalarında soy bırakmamışlardır. Bu durumda fareler dahil yaşayan hiçbir hayvanın Yahudi olması söz konusu değildir. Hayvanlar *mesh* hadisesinden bağımsız olarak yaratılmışlardır. Klasik yoruma göre hayvanların bazı özel-

liklerinden ve davranışlarından hareketle kayıp kabileyile hayvanlar arasında irtibat kuran bütün rivayetler geçerliliğini yitirmiştir.

Çağdaş varlık ve bilgi algısını zorlayan rivayetin pek çok tartışmaya konu olduğunu tahmin etmek zor değildir. Ancak rivayet özelinde geliştirilen yaklaşımlar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan saldırı ve savunma söylemleri, nitelik ve düzey açısından bu türden rivayetlerle bir diyalog sorunu yaşadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu gerçeklik, hadise ve hadis literatürüne yönelik bakışımızı yeniden gözden geçirmemiz için bir fırsat sunmaktadır.

Hadis rivayetleriyle erken dönem İslam toplumunun toplumsal, tarihsel ve kültürel gerçeklikleri arasında sıkı bir irtibat bulunduğu aşikârdır. Arap toplumunun kendine özgü düşünce, inanış, kabul ve tutumlarıyla onların hayata ve insana yükledikleri değer ve anlamı kapsayan kültür alanı, yine bu kültüre ait bir dil sistemi içinde şekillenmiş olan hadis rivayetlerine de yansımıştır. Bu yargı, söz konusu rivayetleri tahlil ve tahkik etmek için onların *şihhati* ve *subûtu* hakkında verilmiş hükümlerle iktifa etmenin bizi tatminkâr bir sonuca götürmeyebileceğini, bir ilim olarak hadisin bugün itibariyle artık bir haber ve rivayet bahsinden çok daha fazlasına tekabül ettiğini ima etmektedir. M. Emin Özafşar'ın adlandırmasıyla hadis ilmi günümüzde *hadis kültürü bilimi* ('*ilmu şekâfeti'l-ḥadîs*) evresine girmiş bulunmaktadır.²⁴⁵ Binaenaleyh hadis rivayetleri ve bu rivayetlerde ifadesini bulan anlam ve imkanlar, yalnızca hadis ilminin kendine özgü *naḥdu's-sened* ve *naḥdu'l-metn* perspektifiyle tüketilmemelidir.

Temel hadis kaynakları, dinî bilgiye esas oluşturan malzeme ve girdinin yer aldığı ana metinler olmalarının yanında, satırlarında ve satır aralarında erken dönem kültürüne ilişkin inanışları, fikirleri, kabulleri ve mücadeleleri de aktarırlar. Belli bir *uṣûl* çerçevesinde seçilip tercih edilen ve ağırlıklı olarak dinen arzu edilen yaşantıya ilişkin hüküm, değer ve norm ifade eden rivayetlerden oluşan hadis kitapları, bununla yetinmeyip bir kültürün ve dünya görüşünün tüm unsurlarını da belleklere kazımaya çalışırlar. Rivayetlerde şaşırtıcı ölçüde renkli ve zengin bir anlam ve değer dünyasıyla karşılaşmamız bu nedenledir. Dinin temel esaslarından metafizik varlıkların türlerine, geçmişin bilgisinden geleceğe yönelik öngörülere, ilk neslin fıkıh, zühd ve edebiyata dair sözlerinden farklı kültür ve medeniyetlerden devşirilen bilgi ve değerlere, Kur'an'ın anlam ve yorumuna dair örneklerden kadim öykü, mitoloji ve biyografilere, ülkelerin yönetiminden bireysel ve

²⁴⁵ Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, ss.71-76.

toplumsal hayatın ayrıntılarına varıncaya kadar dine, varlığa, hayata, insana, topluma, kültüre, siyasete dair konular, rivayetlerin kuşattığı alanın içindedir.²⁴⁶ Bu zengin malzeme, bir toplumun yüzyıllar boyunca oluşturduğu geleneği derleyip aktarırken, aynı zamanda gelecek nesiller için referans noktaları oluşturmakta ve insanın anlam ve köken arayışına rehberlik edip ona açıklamalar sunmaktadır. Bu malzemenin bir parçası da, insanın ve eşyanın nereden gelip nereye gittiğine ilişkin köken bilgisi sağlayan mitolojik anlatılardır.

Mitleri insan uygarlığının temel bir ögesi olarak konumlandıran ve bütün büyük dinlerin mitolojisinin olduğunu belirten Mircea Eliade'in *Mitlerin Özellikleri* eserinde kaydettikleri, incelememize konu olan rivayetin ve türdeşlerinin nasıl bir anlam ve işleve sahip olduklarını göstermesi açısından kıymetlidir. Karmaşık bir kültür gerçekliği olan *mit*, dünyanın, hayvanların, bitkilerin ve insanın kökenini ve nasıl *var olmaya* başladığını dile getiren yaratılış öyküleridir.²⁴⁷ Özellikle toplum bünyesinde 'yaşayan' mitler "boş bir olaylar dizisi değildir."²⁴⁸ Mitler sayesinde insan varlıkların kökenindeki sırrı öğrenir. Hatta sadece nesnelere var olma aşamasına geldiği zamanı değil, aynı zamanda ortadan kaybolduklarında nerede bulunacakları ve nasıl yeniden ortaya çıkarılabilecekleri de bu yolla öğrenilebilir.²⁴⁹

Hadis kaynaklarının *fiten*, *melâhim*, kıyamet alametleri, cennet ve cehennem, ahiret ahvali, *fağâ'il*, *menâkıb*, peygamberler, yaratılışın başlangıcı, *zuhd* ve *rekâ'ik* gibi bölümlerinde kültürel unsurların ve mitolojik anlatıların diğerlerine nispetle daha yoğun olduğu bilinmektedir. Müstakil hadis eserleri ve zengin içerikli *edeb* antolojileri de bu konudaki zengin kaynaklar arasındadır. Modern zamanlarda dinin temel kaynaklarının arkaik ve mitolojik unsurlardan arındırılması bağlamında söz konusu malzemeye karşı katı bir tasfiyeci tavır sergilendiği bir gerçektir. Oysa bu türden rivayetlerin kültürel, antropolojik ve sosyo-psikolojik işlevlerini tespit ve tahlil etmeden onları *bid'at*, *hurafe*, *batıl*, *uydurma*, *asılsız* gibi nitelermelerle tüketip işlevsiz hale getirmek belki salt hadis ilmi açısından doğru olabilir; ancak bu kültür tarihi açısından kolaycı bir yaklaşımdır ve bugüne kadar müspet bir sonuç

²⁴⁶ Bkz. el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *Şerefu Aşhâbi'l-Ḥadîs*, tah. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1991), ss.8-9 (no.10).

²⁴⁷ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, terc. Sema Rifat (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), ss.17, 23.

²⁴⁸ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.34.

²⁴⁹ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.27.

vermemiştir.²⁵⁰ Günümüzde gerek hadis ilminde geline nokta, gerekse din bilimlerindeki ve sosyal bilimlerdeki gelişmeler çağdaş araştırmacıları ilgili rivayet malzemesine karşı daha farklı bir yaklaşım geliştirmeye ve hadis literatürüyle daha kuşatıcı bir diyalog kurmaya zorlamaktadır.²⁵¹

Farklı varlık, anlam ve kültür dünyalarına ait metinlere yönelik analitik yaklaşımın önemine vurgu yapan günümüz sosyal bilimler düşüncesi, anlamın doğası, yorumun niteliği, kültürün neliği ve toplumun yapısı gibi karmaşık konuları sürekli gündemde tutarak farklı kültürlerle ve bu kültürlerle ait metinsel ürünlerle ne türden bir diyalog kurulacağına dair alternatifler geliştirmeye odaklanmaktadır. Bu alandaki bilimsel çalışmaların kadim dinî metinlere ilgi duyan araştırmacılar için en öğretici yanı, metinlerin tarihsel ve kültürel bağlamlarını ortaya koymanın gereğine yaptığı vurgu kadar, ortaya çıkan tabloyu belli bir diyalektik içinde değerlendirmenin önemine dair tespitlerdir. Çağdaş sosyal bilimler paradigması, dinî veya gayr-i dinî gelenekler aracılığıyla aktarılan kültürel birikimi “dünyanın şu ya da bu yöresinde çok uzun sürelerde yaşanmış insan deneyimlerinin zenginliğinden seçilerek türetilmiş bir sonuç”²⁵² olarak değerlendirmekte ve kendini bu kültürel birikimin mirasçısı olarak konumlandırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bu türden metinleri *akıldışı, mitolojik veya arkaik* nitelendirmeleriyle tüketmenin günümüzün bilimsel perspektifi açısından pek bir değeri yoktur.²⁵³ Fiziksel dünyayı metafizik sebeplerle açıklamaya yatkın olan, örneğin gök gürültüsünü bulutlardan sorumlu meleğin kamçısıyla, gün batımını güneşin secdeye gitmesiyle, yaz sıcaklığını cehennemden kükreyişiyle izah eden bir tasavvurun,²⁵⁴ pek çok hayvana ilişkin olarak bir dönüşüm/başkalaşım tasavvuru geliştirmesi ve bunu sosyo-kültürel mirasının bir parçası olarak nesilden nesile aktarmış olması olağan karşılanmalıdır.

Yüzyıllarla ifade edilen uzun bir süreçte ve karmaşık birtakım dinsel, kültürel ve toplumsal etkileşimlerin sonucunda oluşturulmuş bir dünya görüşünün aynası olarak kadim dinî metinler, anlam ve işlevlerinin ortaya çıkarılması için okuyucudan belli bir zihinsel-entelektüel hazırlık ve birikim talep ederler. Bu bağlamda kültürel gerçekliği ve bunun bir parçası olan

²⁵⁰ Aynı minvalde genel bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “İslâm’ın Temel İnançları Etrafında Oluşan “Mitolojik” Kültür: İslâm Mitolojisi Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir ‘mise-en-question’ Denemesi),” *Milel ve Nihal* 6:1 (2009), s.153.

²⁵¹ Bkz. Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, ss.51-54.

²⁵² Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, terc. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), s.11.

²⁵³ Bkz. Sakallı, “Cari Kültürün Hadis Rivayetine Tesiri,” ss.296-297.

²⁵⁴ Bkz. Enbiya Yıldırım, “Hz. Peygamber’in Evren Tasavvuru,” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4:1 (2006), ss.69-90.

mitolojiyi yadsıyan veya hafife alan yüzeysel bir paradigmadan, bu metinlerin ufkuyla buluşmasını ve onların anlam dünyasına nüfuz etmesini beklemek gerçekçi olmayacaktır. Bu yüzden İslam'ın insanlığa teklif ettiği öğretiyi anlama, yorumlama ve güncelleme çabaları etrafında bilimin ve tarihsel tecrübenin sesine kulak veren herkes kabul edecektir ki, hadislerde ifadesini bulan olgu ve tasavvurların kültürel kökenlerini kavrama yolunda atılacak her adım değerli ve önemlidir. Bu konudaki çabaların niteliğinin, hadis mirasıyla kurulacak diyalogun niteliğiyle doğrudan ilişkili olduğu bile söylenebilir.

Sonuç olarak İslam'ın ilk dönemlerindeki varlığa anlam verme biçimi, varlık hakkında bilgi edinme yolları ve buna bağlı olarak geliştirdiği değer tasavvuru, dinî öğretinin ve kültürün geniş ve renkli şemsiyesi altında tutarlı bir bütünlük arz etmektedir. Bu bütünün bir parçası olan her bir rivayet daima yekpare bir tablonun tekil bir karesi gibi değerlendirilmelidir. Özellikle Hz. Peygamber'in risalet görevi kapsamında olmayan ve sosyo-kültürel inanış ve kabulleri yansıtan rivayetler daha geniş bir perspektifle ve insanlığın kadim tarihinin özgün bir parçası olarak okunmalıdır. Onların hadis kitaplarında yer almaları bu gerçeği değiştirmez.

KAYNAKÇA

- ‘Abdurrazzāk b. Hemmām. *el-Muşannef*. 10 c. Tah. Ḥabiburrahmān el-A‘zamī. Hind: el-Meclisu'l-‘İlmī-Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1403; 9 c. Tah. Merkezu'l-Buḥūş ve Takniyeti'l-Ma'lūmāt. Kahire: Dāru't-Ta‘şil, 2015.
- el-‘Aşkalānī, İbn Ḥacer. *Fethu'l-Bārī*. 17 c. Neşr Ebū Kuteybe Nazar el-Fārayābī. Riyad: Dāru Ḥaybe, 2006.
- *Tehzību't-Tehzīb*. 4 c. Tah. İbrāhīm Zeybeḳ ve ‘Ādil Murşid. Beyrut: Mu‘essesetu'r-Risāle, 2014.
- el-‘Aynī, Bedruddīn. *‘Umdetu'l-Ḳārī Şerḩu Şaḩīḩi'l-Buḩārī*. 25 c. Tashih. ‘Abdullāh Maḩmūd Muḩammed ‘Umer. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, tsz.
- el-‘Azīmābādī, Ebū't-Ṭayyib Muḩammed Şemsu'l-ḩaḩḩ b. Emīr ‘Alī. *‘Avnu'l-Ma‘būd*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1415.
- Adam, Baki. “Sept Yahudileri,” Asife Ünal, Hüsamettin Karataş, Yasin Meral, Dilek Özbey (ed.), *Bütün Yönleriyle Yahudilik* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012) içinde, ss.121-127.
- AḒkuş, Yusuf ve Abdullah Altuncu. “Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi,” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6:5 (2017), ss.2775-2794.
- Akyüz, Hüseyin. “Kertenkelenin Öldürülmesi ile İlgili Hadislerin Tahlil ve Tenkidi,” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13:1 (2013), ss.173-214.
- el-Ālūsī, Ebū'l-Meālī Cemāluddīn Maḩmūd Şukrī b. ‘Abdillāh b. Maḩmūd. *BulūḒu'l-Ereb fī Ma‘rifeti Aḩvālil-‘Arab*. 3 c. Kahire: Dāru'l-Kutubi'l-ḩadīşiiyye, tsz.

- Arsel, İlhan. *Müslümanlık Sınavı*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2002.
- . *Toplumsal Geriliklerimizin Sorumluları Din Adamları*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996.
- Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Ateş, Süleyman. *Gerçek Din Bu II*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, tsz.
- Babanzâde Ahmed Naim. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Basalel, Yusuf. "On Kabile (Kaybolmuş)," *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayın, 2001), c.2, ss. 457-458.
- Başaran, Selman. "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı," *İslâmî Araştırmalar* 2:6 (1988), ss.7-21.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Bebel, August. *Hız Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*. Terc. Veysel Atayman. İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2008.
- el-Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-Eşrâf*. Tah. Suheyl Zekkâr ve Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed. *el-Baḥru'z-Zaḥḥâr*. 18 c. Tah. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh-Âdil b. Sa'd-Şabrî 'Abdulḥâlik. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Blech, Zushe Yosef. *Kosher Food Production*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2008.
- Bor, İbrahim. "Vahiy-Kültür İlişkisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:1 (2011), ss.121-141.
- el-Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. Tah. 'İzzuddîn Dillî, 'İmâd eṭ-Ṭayyâr ve Yâsir Ḥasan. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2014.
- el-Câḥîz, Ebû 'Usmân 'Amr. *Kitâbu'l-Ḥayavân*. 7 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424.
- Cevâd 'Alî. *el-Mufaṣṣal fî Târîḫi'l-'Arab Ḳable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- el-Cezâ'irî, Ṭâhir b. Şâlih. *Tevcihu'n-Nazar*. Neşr 'Abdulfettâḫ Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebetu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmiyye, 2009.
- Cook, Michael. "Early Islamic Dietary Law," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), ss. 217-277.
- . "İbn Qutayba and the Monkeys," *Studia Islamica* 89 (1999), ss.43-74.
- Coşkun, Ahmet. "Mesh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.29, ss.303-304.
- Çelik, Ali. *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları: Hicaz Bölgesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.32, ss.579-581.
- Çetin, Nihad M. "Aḥbâr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.1, ss.486-489.
- ed-Dâraḳuṭnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Umer b. Ahmed. *es-Sunen*. 5 c. Tah. Şu'ayb el-

- Arnâ'ût ve diğerleri. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2003.
- . *el-İleu'l-Vârîde fî'l-Ahâdîsi'n-Nebeviyye*. 15 c. Tah. Zeynullâh es-Selefi. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh. *el-Musnedu'l-Câmi'*. Tah. Nebîl b. Hâşim el-Gamrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2013.
- Demirci, Kürşat. "Hayvan," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.17, ss.81-85.
- Dere, Ali. "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi," *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002) içinde, ss.639-652.
- ed-Dihlevî, eş-Şâh Veliyyullâh. *Huccetullâhi'l-Bâliğa*. 2 c. Tah. es-Seyyid Sâbiğ. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005.
- . *İslâm Düşünce Rehberi*. Terc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İmaj Baskı, 2003.
- Dursun, Turan. *Din Bu İ: Tabu Can Çekişiyor*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991.
- Eagleton, Terry. *Kültür Yorumları*. Terc. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî. *es-Sunen*. Tah. Yâsir Hasan, 'İzzuddîn Dillî ve 'İmâd eţ-Tayyâr. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2013.
- Ebû Reyve, Mahmud. *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*. Terc. Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Terc. M. Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2006.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikler*. Terc. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Eren, Muhammet Emin. "Tarihsel Bağlam ve İsrâiliyyâtın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi: Nüzulü İsa ile Alâkalı Bir Rivayet Bağlamında," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:1 (2011), ss.255-292.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Eyüboğlu, Osman ve Mehmet Okuyan. "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), ss.175-213.
- ed-Demîrî, Ebûl-Beķâ' Kemâluddîn. *Hayâtu'l-Hayavâni'l-Kubrâ*. 4 c. Tah. İbrâhîm Şâlih. Dimeşq: Dâru'l-Beşâ'ir, 2005.
- Gardet, Louis. "Din ve Kültür," Peter Malcolm Holt, Ann Katherine Swynford, Bernard Lewis (ed.), *İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*. Terc. İlhan Kutluer (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997) içinde, c.4, ss.111-143.
- Gulbenkian Komisyonu. *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*. Terc. Şirin Tekeli. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- el-Ĥaţîb el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî Ma'rifeti Uşûli 'İlmi'r-Rivâye*. 2 c. Tah. Mâhir Yâsîn el-Faĥl. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435.
- . *Şerefu Aşhâbi'l-Ĥadîs*. Tah. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- . *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. Tah. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. 24 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.

- el-Ḥaṭīb, Ḥuzeyfe Şerif ve Mu'izzu'l-İslām 'İzzet Maḥmūd Fāris. "Dirāse Nakḍiyye li'l-Ḥadīşī'ş-Şerif: Fuḳidet Umme^{unn} min Benī İsrā'īl lā Yudrā mā Fa'alet ve İnnī lā Urāhā İllā'l-Fā'r," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27:27 (2012), ss.193-208.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- , "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3:1 (2005), ss.7-37.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*. 3 c. Terc. Ahmet Demirhan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- el-Ḥumeydī, Muḥammed b. Futūh. *el-Cem' beyne'ş-Şaḥīḥayn*. 4 c. Tah. 'Alī Ḥuseyn el-Bevvāb. Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 2002.
- İbn 'Abdilberr, Ebū 'Umer Cemāluddīn Yūsuf b. 'Abdillāh b. Muḥammed. *et-Temhīd li-mā fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-Ma'ānī ve'l-Esānīd*. 24 c. Tah. Muşṭafā b. Aḥmed el-'Alevī ve Muḥammed b. 'Abdilkebīr el-Bekrī. Mağrib: Vizāratu 'Umūmī'l-Evkāf ve'ş-Şu'ūnī'l-İslāmiyye, 1387.
- İbn 'Asākīr, Ebū'l-Kāsim. *Tārīḫü Dimeşḳ*. 80 c. Tah. 'Amr b. Ğarāme el-Ğamrāvī. Beyrut: Dāru'l-Fıkr, 1995.
- İbn Ebī Ḥātim, 'Abdurrahmān b. Muḥammed er-Rāzī. *el-Cerḥ ve't-Ta'dīl*. 9 c. Haydarabad: Dā'iratu'l-Ma'ārifī'l-'Uşmāniyye, 1952.
- İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekr 'Abdullāh b. Muḥammed. *el-Muşannef fi'l-Aḥādīs ve'l-Āşār*. 26 c. Tah. Muḥammed 'Avvāme. Cidde: Şeriketu Dāri'l-Ḳible-Dimeşḳ: Mu'essesetu 'Ulūmī'l-Ḳur'ān, 2006.
- İbn Ḥanbel, Aḥmed. *el-Musned*. 6 c. Kahire: Mu'essesetu Ḳurtuba, tsz.
- İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed 'Alī b. Aḥmed b. Sa'īd. *el-Muḥallā bi'l-Āşār*. 12 c. Beyrut: Dāru'l-Fıkr, tsz.
- İbn Ḥıbbān, Ebū Ḥātim Muḥammed b. Aḥmed el-Bustī. *eş-Şıḳāt*. 9 c. Haydarabad-Dekken: Dā'iratu'l-Ma'ārifī'l-'Uşmāniyye, 1973.
- İbn Keşīr, Ebū'l-Fidā' 'İmāduddīn. *el-Bidāye ve'n-Nihāye*. 21 c. Tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī. Cize: Dāru Hecr, 2003.
- İbn Ḳuteybe, Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muslim ed-Dīneverī. *Te'vīlu Muḥtelifi'l-Ḥadīs*. Tah. Muḥammed Zehrī en-Neccār. Beyrut: Dāru'l-Cīl, 1972.
- , *Hadis Müdafası*. Terc. M. Hayri Kırbasoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989.
- , *Uyūnu'l-Aḥbār*. 4 c. Tah. Yūsuf 'Alī Ṭavil. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1986.
- İbn Māce, Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. Yezīd. *es-Sunen*. Tah. 'İmād eṭ-Ṭayyār, Yāsir Ḥasan ve 'İzzuddīn Ḍillī. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013.
- İbn Manzūr, Cemāluddīn. *Lisānu'l-'Arab*. 15 c. Beyrut: Dāru Şādir, 1414.
- İbn Sa'd, Ebū 'Abdillāh Muḥammed. *eṭ-Ṭabaḳātu'l-Kubrā*. 8 c. Tah. Muḥammed 'Abdulḳādir 'Aṭā. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- İbnu'l-'Arabī, Ebū Bekr. *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*. 4 c. Tah. Muḥammed 'Abdulḳādir 'Aṭā. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

- İbnu'l-Eşîr, Mecduddîn. *en-Nihâye fî Ğarîbî'l-Ĥadîş ve'l-Eşer*. 5 c. Tah. Tâhir Aĥmed ez-Zâvî ve Maĥmûd Muhammed eĥ-Ĥanâhî. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979.
- İbnu's-Şalâh, Ebû 'Amr Taĥiyyuddîn 'Uşmân b. Şalâhiddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-Ĥadîş*. Ta'lik İsmâ'il Zermân. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2016.
- Juynboll, Gautier H. A. *Encyclopedia of Canonical Ĥadith*. Leiden: Brill, 2007.
- . *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. Terc. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.10, ss.160-167.
- . "Kâ'b el-Ahbâr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.14, ss.1-3.
- Kırbaşoĝlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- . *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Kızıl, Fatma. "Batı'da Hadis Çalışmalarında Tek Râvili Tarîkler," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10:2 (2012), ss.7-22.
- Koçyiĝit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Köktaş, Yavuz. "Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadîs Tahlilleri Üzerine (II)," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), ss.145-168.
- el-Ĥurtubî, Muĥammed b. Aĥmed. *el-Câmi' li-Aĥkâmi'l-Ĥur'ân*. 24 c. Tah. 'Abdullâh b. 'Abdulmuĥsin et-Turkî. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.
- Kuzudişli, Ali. *İsrailiyatın Hadise Girişî*. Ankara: Kitap & Cafe Serüven, 2016.
- Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- . *İslam Dünyasında Yahudiler*. Terc. B. Sina Şener. Ankara: İmge Yayınları, 1996.
- Lichtenstadter, Ilse. "And Become Ye Accursed Apes," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), ss.153-175.
- . *Islam and the Modern Age: An Analysis and an Appraisal*. New York: Bookman Associates, 1958.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdillâh. *el-Muvaĥĥa' (Rivâyetu Yaĥyâ b. Yaĥyâ el-Leysî)*. Tah. Kulâl Ĥasan 'Alî. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1998.
- el-Mevşîlî, Ebû Ya'lâ. *el-Musned*. 13 c. Tah. Ĥuseyn Selîm Esed. Dimeşĥ: Dâru'l-Me'mûn, 1987.
- el-Mizzî, Ebû'l-Ĥaccâc. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'î'r-Ricâl*. 35 c. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1980.
- Motzki, Harald. "Rivayetlerin/İslâmî Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot," *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, Bülent Uçar (ed.) (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006) içinde, ss.127-147.
- el-Mubârakfûrî, Ebû'l-Ulâ Muĥammed 'Abdurrahmân b. 'Abdirrahîm. *Tuhfetu'l-Aĥvezî*. Neşr Râ'id b. Şabrî. Amman: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, tsz.
- Mucâhid b. Cebr. *Tefsîru'l-İmâm Mucâhid b. Cebr*. Tah. Muĥammed 'Abdusselâm Ebû'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Ĥadîşe, 1989.

- en-Nesâ'î, Ebü 'Abdirrahmân Aḥmed. *es-Sunen*. Tah. Yâsir Ḥasan, 'İzzuddîn Dîllî ve 'Îmâd eṭ-Ṭayyâr. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2014.
- en-Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî Şerhi Şaḥîhi Muslim b. el-Haccâc*. 18 c. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1392.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: İslâm Mitolojisi Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)," *Milel ve Nihal* 6:1 (2009), ss.137-163.
- Oruçhan, Osman. *Hadis ve Bilim*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- . *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Özer, Salih. "Bir Buhârî Hadisi Üzerine Mülâhazalar," Salih Özer ve Sabri Kızılkaya (yay. haz.), *Hadis Literatürü Araştırmaları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007) içinde, ss. 289-307.
- Özkan, Fatih. "Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki," *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016), ss.299-314.
- Özlem, Doğan. *Felsefe Yazıları*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2002.
- Özpınar, Ömer. "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20:2 (2005), ss.129-150.
- Pellat, Ch. "Maskh," *Encyclopaedia of Islam* (Second edition), c.6, ss.725-727.
- Polat, Salahattin. "Ferd," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.12, ss.368-369.
- Rabinowitz, Louis Isaac. "Ten Lost Tribes," Fred Skolnik ve Michael Berenbaum (ed.), *Encyclopaedia Judaica 2nd Edition* (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), c.19, ss. 639-640.
- er-Râğib el-İşfehânî. *el-Mufredât fî Ğarîbî'l-Ķur'ân*. Tah. Şafvân 'Adnân Dâvüdî. Di-meşq: Dâru'l-Ķalem-Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Rubin, Uri. "Apes, Pigs, and the Islamic Identity," *Israel Oriental Studies* 18 (1997), ss. 89-105.
- Sakallı, Talat. "Cari Kültürün Hadis Rivayetinde Tesiri," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002) içinde, ss.285-297.
- Sherbok, Lavinia ve Dan-Cohn. *Yahudiliğin Kısa Tarihi*. Terc. Bilal Baş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Sidhu, Salatiel. *Holidays and Rituals of Jews and Christians*. Bloomington: Author House, 2013.
- es-Sindî, Nüruddîn. *Hâşiyetu's-Sindî 'alâ'n-Nesâ'î*. 8 c. Tah. 'Abdulfettâh Ebü Ğudde. Haleb: Mektebetu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlere Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *Tedribu'r-Râvî*. Tah. Ebü Ķuteybe Nazar el-Fârayâbî. Riyad: Dâru Ṭaybe, 1985.
- eş-Şâṭibî, Ebü İshâk. *el-Muvâfaḳât fî Uşûli's-Şerî'a*. 7 c. Tah. Ebü 'Ubeyde Âlu Selmân. el-Ḥuber: Dâru İbn 'Affân, 1997.

- . *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*. Terc. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- eṭ-Ṭaberānī, Ebū'l-Kāsim Suleymān b. Aḥmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-Kebīr*. 25 c. Tah. Ḥamdī b. 'Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- . *el-Mu'cemu's-Şağīr*. 2 c. Tah. Muḥammed Şekūr ve Maḥmūd el-Ḥācc. Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1985.
- . *el-Mu'cemu'l-Evsat*. 10 c. Tah. Ṭāriḳ b. 'İvaḍullāh ve 'Abdulmuḥsin b. İbrāhīm el-Ḥuseynī. Kahire: Dāru'l-Ḥarameyn, 1415.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi'u'l-Beyān fī Te'vīli'l-Kur'ān*. 24 c. Tah. Aḥmed Muḥammed Şākīr. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2000.
- . *Tehzību'l-Āşār (Musnedu 'Umer b. el-Ḥaṭṭāb)*. Tah. Aḥmed Muḥammed Şākīr. Kahire: Mektebetu'l-Ḥāncī, 1375.
- eṭ-Ṭahāvī, Ebū Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selāme. *Şerḫu Muşkili'l-Āşār*. 16 c. Tah. Şu'ayb el-Arnā'ūt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2006.
- eṭ-Ṭayālīsī, Ebū Dāvūd. *el-Musned*. 4 c. Tah. Muḥammed b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī. Cīze: Dāru Hecr, 1999.
- et-Tirmizī, Muḥammed b. 'İsā. *es-Sunen*. Tah. 'İzzuddīn Ḍillī, 'İmād eṭ-Ṭayyār ve Yāsir Ḥasan. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013.
- el-'Uḳaylī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. 'Amr b. Mūsā. *eḍ-Du'afā'u'l-Kebīr*. 4 c. Tah. Emīn Ḳal'acī. Beyrut: Dāru'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1984.
- Uraler, Aynur. "Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4:2 (2006), ss.81-106.
- Ünal, Yavuz. "Gelenek-Sünnet İlişkisi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), ss.79-96.
- . "Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1:2 (2003), ss.7-42.
- . "Sünnetin Anlaşılmasında Kültürel Unsurların Rolü," *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* (Bursa: KURAV Yayınları, 2005) içinde, ss. 241-248.
- . "Tenkit Terimlerinin Tarihsel Kökenleriyle Yüzleştirilmesi," *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu* (Ankara: İslami Araştırmalar Yayınları, 2006) içinde, ss.119-126.
- Viré, F. "Kird," *Encyclopaedia of Islam* (Second edition), c.5, ss.131-134.
- Watt, W. Montgomery. *Dinlerde Hakikat*. Terc. A. V. Taştan ve A. Kuşat. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Wetzell, Juliana. "Antisemitism among Right-Wing Extremist Groups, Organizations, and Parties in Postunification Germany," Hermann Kurthen, Werner Bergmann, Rainer Erb (ed.), *Antisemitism and Xenophobia in Germany After Unification* (New York: Oxford University Press, 1997) içinde, ss.159-173.
- Yıldırım, Enbiya. "Hz. Peygamber'in Evren Tasavvuru," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4:1 (2006), ss.69-90.
- Yücel, Ahmet. "İbn Sîrîn," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.20, ss.358-359.

ez-Zebîdî, Zeynuddîn Aḥmed b. Aḥmed b. ‘Abdillaṭîf. *Saḥîḥ-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîḥ Tercemesi ve Şerhi*. 12 c. Terc. ve Şerh Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.

ez-Zehbî, Şemsuddîn. *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*. 25 c. Tah. ‘Alî Ebû Zeyd ve Şu‘ayb el-Arnâ’ût. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1985.

http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_109.html (Erişim: 10.07.2018).

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/muslim-clerics-jews-are-the-descendants-of-apes-pigs-and-other-animals> (Erişim: 01.06.2018).