

Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır

Mustafa ÖZTÜRK, Dr.*

“Mawâli narrators of Hadîth and
the Influence of pre-Islamic
Cultures on the Hadîth: The First
Two Century of Hijrah”

Abstract: It is generally argued and implied that at the very beginning of the 2nd year of the Hijrah, the Mawaali established a superior position in religious sciences and through them a foreign influence entered into the hadîth literature. A careful study of the number of the narrators from among the early stage would reveal that the first is not true. This study also considers that there are two positions as far as the mawaali narrators are concerned: one is that those, like Abdullah b. Salam and Salman al-Farisi, who continued narrating under the influence of their pre-Islamic religious culture; the other is those non-Arab narrators, such as Mâlik b. Dînâr, Ibn Ishak and Ibn Juraij, of second or third generation whose fathers or grandfathers converted to Islam that transmitted ahadîth with various elements from foreign religious and cultural environments.

Citation: Mustafa ÖZTÜRK, “Mawâli narrators of Hadîth and the Influence of pre-Islamic Cultures on the Hadîth: The First Two Century of Hijrah” (In Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (HTD), IV/1, 2006, pp. 7-37.

Key words: Mawâlî, fabricated hadîth, orientalism, Abdullah b. Salâm, Salmân al-Fârîsî, Taabioon.

GİRİŞ

Hız. Peygamber ve ilk muhatapları Arap olsa da, İslâm bütün insanlığı hedef edinmiş ve bunun gerçekleşmesi için müntesiplerini sorumlu tutmuştur. Nitekim söz konusu durumu kavrayan ilk müslüman nesillerin azim ve gayretleriyle, o gün mevâlî diye tabir edilen gayri Arap milletler¹ de yeni dinin men-

* İLAM, Araştırmacı, İstanbul, ozturk69@hotmail.com

1 Bir âlimin gayri Arap kökenli olduğunu tesbit etmenin en kolay yolu, onun kaynaklarda açıkça mevâlî olarak geçip geçmediğini belirlemektir. Araştırmamızda takip edilen genel metot budur. Zira her ne kadar mevâlî/mevâlî terimi, bidayette etnik bir kökene değil de sosyal bir statüye işaret etse de, Hulefâ-i Râşidîn devrinin sonlarına doğru özellikle Emevîlerle birlikte münhasıran Arap olmayan müslümanları ifade etmeye kullanılmıştır. Ne var ki bu açık ve keskin ayırım muhtevasında bir kısım problemleri de barındırmaktadır. Çalışmamız boyunca bu problemler de dikkate alınarak ihtimali bilgiler titizlikle incelenmiştir. Ancak İslâm öncesi devirde Yemen’de yerleşip, baba cihetiyle Fars kökenli olduğu bilinen ve ebnâvî diye tanıtılan ancak mevâlîlik durumları hakkında hiçbir bilgi verilmeyen bazı râviler bu ça-

subu olmuşlardır. İslâmiyet’in ırkçılık ve kabile taassubunu zemmederek yegâne üstünlüğün ilim ve takva ile sağlanabileceğine dair getirdiği esasın bir sonucu olarak, yeni mühtediler dini anlayıp yaşamak için ilme yönelmişlerdir. Öyle ki daha hicrî II. asrın başlarında Arap olmayan müslümanların İslâmî ilimlerdeki üstünlüklerinden sitayişle bahsedilirken, Arapların azınlıkta kaldığına vurgu yapılmaktadır. Nitekim biyografi türü eserler kabaca incelendiğinde ‘mevlâ’ diye kaydedilen ve râvî, muhaddis, fakih, müfessir, âlim gibi vasıflarla nitelendirilen şahısların çokluğu dikkat çeker. Hadis usûlü kitaplarında da ‘ma’rifetü’l-mevâlî mine’r-ruvât ve’l-ulemâ’ başlığı altında² mevâlî râvî ve âlimlere yönelik özel bir bölüm ayrılması meseleye atfedilen değeri gösterir. Bununla birlikte bazı kaynak ve araştırmalarda İslâm dışı din ve kültürlerin genelde İslâmî ilimlere özelde hadislere sirayet ettiği ve bunun da bilhassa mevâlî eliyle gerçekleştiği iddia edilmektedir. Dolayısıyla bu makalede geçmiş din ve kültürlerin hadislere etkisi iddiaları bağlamında mevâlî râvilerin rolünün ne derece tesirli olduğu tartışılacaktır.

Araştırmamızda muhaddislerin tesbitinde, Zehebî’nin (ö. 748/1347) *Tezkiretü’l-huffâz*’ında biyografisine yer verilen bütün mevâlî muhaddislerle ilâveten, *Siyer*’inde ‘muhaddis’ veya ‘hâfiz’ diye tanıtılan mevâlî çerçeve olarak esas alınmış, ancak söz konusu çerçeveye girmelerine rağmen, sayıları az da olsa, haklarında ‘kalîlü’l-hadis’, ‘leyse hüve bi’l-müksir’, ‘leyse hüve min ehli’l-hadis’ ‘lem yekün sâhibü hadis’ gibi kayıt bulunan şahıslar istisna edilmiştir.³ Ayrıca bu araştırmada geçmiş kültürlerin İslâm’a aktarılmasında rolleri olduğu ifade edilen, ancak hadis rivayetinde otorite sayılmayan, sadece râvî denilebilecek şahıslar da ilâve edilerek incelenmiştir.

A. GEÇMİŞ KÜLTÜRLER VE MEVÂLÎ

Geçmiş kültürlerin İslâmî ilimlere tesiri üzerinde duranların başında bazı batılı araştırmacılar gelmektedir. Bu araştırmacılar söz konusu tesirle ilgili olarak gerek keyfiyet gerekse kemiyet açısından bilhassa hicrî I. ve II. asırda yaşamış olan mevâlînin rolüne daima atıfta bulunmaktadırlar.

Mevâlînin İslâmî ilimlere, bilhassa fıkıhın oluşumundaki katkılarına vurgu yapanlardan biri Goldziher’dir. Ona göre hicrî I. asırda her çeşit durumu düzenleyebilecek yeterli miktarda hadis mevcut değildi. Eksik malzemeyle hukukun bütün yönlerini karşılamak mümkün olmadığı için sistemin temelle-

ışmaya dâhil edilmemiştir. Mevâlî kavramı hakkında bilgi için bk. Öztürk, Mustafa, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri* (doktora tezi, 2002), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2-14.

² bk. Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadis*, Beyrut 1397/1977, s. 196-202; İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezürî, *Ulûmü’l-hadis* (nşr. Nüreddin İtr), Beyrut 1401/1981, s. 358-362.

³ İlgili örnekler için bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 14 (78. dipnot).

ri, hadislere değil, âlimlerin fikrî faaliyetlerine dayandırıldı. Fikhî kurallar o devirde fethedilen ülkelerdeki hukukçular yoluyla İslâm dünyasına kadar serbestçe ulaşmıştı. Yine bazı genel prensipler, istidlâl mefhumları hatta fukahaya tanınan hareket serbestliği bile varlığını şüphesiz çoğunlukla Roma hukukuna borçludur. Dolayısıyla nahiv ve kelâm ilmi gibi fıkıh da Arap aklının ürünü değildi. Hatta ilk dönem müslümanları fıkıhın bu ithal edilmiş karakteri hakkında açık bir bilince sahiplerdi. Goldziher bütün bu kanaatlerini mevâlîyle ilişkilendirdiği Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/712) şu sözüyle teyit etmektedir:

“İsrâilîogulları'nın durumu itidal üzere devam etmekteydi. Ancak içlerinde Benî İsrâil'den olmayan cariye çocuklarından melezler türedi de re'yle hüküm verdiler ve bu şekilde onları saptırdılar.”⁴

Ayrıca hukuk ilminde daha ziyade mevâlî tarafından geliştirilen gayri Arap metoda karşı beslenen nefretin bu sözle maskelendiğini fakat tamamıyla gizlenmediğini belirten Goldziher müslümanlar içerisindeki ehl-i re'yin en eski ve en mühim temsilcilerinin gayri Arap olduğunu söyleyerek iddiasını Fars asıllı diye takdim ettiği Ebû Hanîfe ismini örnek vermek suretiyle destekler. Sonuç itibarıyla Goldziher, Renan'ın Arap zekâsının orijinal bir semeresi olarak kabul ettiği ve daha eski bir Fransız yazarın da 'çöl'ün bir mahsulü diye nitelendirdiği olgunun gerçek fâillerinin mevâlî olduğunu söylemektedir.⁵ Bir diğer Batılı araştırmacı Schacht da Goldziher'in görüşleri doğrultusunda Arap-İslâm medeniyeti üzerindeki İran ve Helenistik kültürün etkilerinin başlangıç tarihini hicrî ilk asrın ikinci yarısı olarak göstermekte ve bu sürecin ikinci asırda zirveye çıktığını, semerelerini de öncelikle hukuk alanında verdiğini belirtmektedir. Schacht'a göre İslâm hukuku Irak'ta hicrî II. yüzyıl civarında başlamıştır. Zira o vakitte İslâm medeniyetinin kapısı ardına kadar İslâm'a ihtida eden gayri Arap eğitilmiş potansiyel taşıyıcılara açılmıştı. Dolayısıyla ona göre hıristiyan doğu kiliselerinin kilise hukuku ile İslâm hukuku arasındaki paralellğe muhtemelen müslüman olan hıristiyanlar sebep olmuştur.⁶ Arap olmayan âlimlerin kültürel arka plânına değinen Newby ise kitap ehlinden rivayet edilen tefsir rivayetlerinin naklinde yer alan şahısların çoğunun mevâlî olduğunu kaydederek iddiasını şöyle delillendirmektedir:

“Öyle ki onların ailevi arka plânı ve memleketleri kendilerine yahudi, hıristiyan ve Mecûsî kaynakları hakkında özel bilgi vermiş olabilir. Fârisî bir kölenin oğlu olan ve İslâm'ın önde gelen âlim, kelâmcı, vâiz ve Kur'ân tefsiri nâkilerinden biri olarak şöhret bulan Hasan-ı Basrî ile yine Basralı ve Kur'ân bilgisinde Hasan-ı Basrîyle

rekabet eden Katâde (ö. 118/736) mevâlî idiler ve her ikisi kendi zamanlarının güvenilir Kur'ân müfessirleri olarak kabul edilmekteydi.”⁷

Aslen Arap olan Katâde'yi mevâlî diye yanlış takdim eden Newby⁸ ardından, meselenin modern araştırma bakış açısıyla tetkik edildiğinde Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin Kitab-ı Mukaddes ve diğer metinlerde de bulunan Kur'ân'daki bazı figürleri yorumlarken yahudilik ve hıristiyanlıktan rivayetleri nakletme hususunda önemli bir güvenilirlik ve sadakat göstermiş olabileceklerini ifade eder. Diğer taraftan o, bu iki zatın Kitab-ı Mukaddes ve şerhleri hakkında kitap satıcıları ve sahaflarca dağıtılan tercüme vasıtasıyla mâlumat sahibi olduklarını da söylemektedir.⁹ Müslüman âlimlerden Ahmed Emîn, fetihlerle birlikte pek çok din ve millete mensup kimsenin Araplar'la karıştığına, bunların Arap örf-âdetleriyle kendi kültürlerini mezgettiklerine dikkat çeker. Ona göre bilhassa Fars ve Bizans kanunları Kur'ân ve Sünnet'in ortaya koyduğu hükümlerle karışmış, ayrıca bu milletlere ait hikmetli söz ve felsefi ifadeler Arap kültürüyle imtizaç etmiştir.¹⁰ M. J. Kister de söz konusu etkileşimde mevâlînin rolüne şu sözleriyle imada bulunur:

“Hadis rivayeti, kıssacılık, geçmiş peygamber ve veliler hakkındaki kıssalar ve menkıbeler yeni ulemâ nesli tarafından (ikinci asrın başından itibaren) yayılmıştır ki muhtemelen bunlar arasında mevâlî çoğunluğu oluşturur.”¹¹

Hadislerin yazılmasında Zührî'nin (ö. 124/741) faaliyetlerinden detaylı bir şekilde bahseden N. Abbott ise doğu illerinden gelen Fars kökenli mevâlî başta olmak üzere Arap olmayan âlimlerin İslâm kültür hayatına her geçen gün artan bir sayıda katılımının o dönemde yaşayan bir çok âlim gibi bir Arap olarak Zührî'yi de endişelendirdiğini belirtir. Aynı zamanda Zührî'nin kişisel ilişki kurmadığı bir çok mevâlî muhaddisin bulunduğu dikkat çeken Abbott, onun Mekhûl (ö. 112/730), A'rec (ö. 117/735) ve Nâfi' (ö. 117/735) gibi mevâlî muhaddislerden rivayet etmesine rağmen sadece Araplardan hadis almakla suçlandığını söyler. Ancak Abbott, Zührî'nin bu suçlamayı 'ensar ve mühacir âlimlerinden rivayet bulamadığında mevâlîden hadis aldığı' ifade eden

⁴ bk. Dârimî, “Mukaddime”, 17; İbn Mâce, “Mukaddime”, 8.

⁵ bk. Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), New York 1977, II/78, vd.

⁶ bk. Schacht, Joseph, “Foreign Elements in Ancient Islamic Law”, *Journal of Comparative Legislation (JCL)*, third series, XXXII, London 1950, s. 13.

⁷ Newby, Gordon D. “The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur'an and Tafsir”, *Studies in Islamic and Judaic Traditions (SIJT)* (ed. W. M. Brinner-S. D. Rick), Atlanta 1986, s. 21.

⁸ Katâde'nin Arap kökenli olduğu bilinmekte ve hatta onun mevâlîye kızdığı nakledilmektedir. bk. Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaüt v.dğr.), Beyrut 1404/1986, V, 273.

⁹ Newby, “The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur'an and Tafsir”, *SIJT*, s. 21.

¹⁰ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1975, s. 93.

¹¹ Kister, M. J. “... Lâ taqra'u'l-qur'âne 'alâ l-mushafiyîn wa-lâ tahmilü l-'ilme 'ani l-sahafiyîn... Some Notes on the Transmission of Hadith”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAL)*, XXII, Jerusalem 1988, s. 162.

sözüyle¹² kısmen reddettiğine de vurgu yapar. Bunun yanında Abbott, Arapların aksine İranlı ve diğer mevâlînin aşırı derecede gururlu olmayıp ayrıca hâfızalarına da güvenmedikleri için hadis ve fıkıh malzemelerini yazıya geçirdiklerini ve onların birçok Arap muhaddis ve âlimden alınan biricik nadir ve derleme nüshalarının neredeyse yegâne sahibi olduklarını kaydeder.¹³ Yine Abbott, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/737) ile Rabiâtü'r-Re'y (ö. 136/753) örneklerinde görüldüğü üzere mevâlînin, ehl-i hadis destekçilerine karşı büyük oranda ehl-i re'y liderlerini çıkartan bir grup olduğunu söylemektedir. Öyle ki ona göre bu durum, Zührî'nin hadisleri ve sünneti yazmaya karar vermesinde büyük bir rol oynamıştır. Zira Zührî'nin kitâbet ve tedvîne yönelmesi, ortaya çıkan edebî entelektüel rekabete karşı bir koruma niteliği taşımaktadır. Ayrıca Abbott, Medine'yi terketmesi sebebiyle eleştirilen Zührî'nin cevaben 'şehir halkının -her ikisi de mevlâ olan- özellikle Ebü'z-Zinâd (ö. 130/747) ve Rabiâtü'r-Re'y tarafından fikren bozulduğunu ve insanların değiştiğini' ifade eden sözünü nakletmektedir.¹⁴

Mevâlî'nin doğrudan hadis rivayetindeki etkinliğine değinen A. L. de Premare ise Ebû Hüreyre'den rivayet eden râvilerin ekserisinin gayri Arap olduğunu iddia etmektedir. Premare sened zincirinin çoğunluğu mevâlîden oluşan ve Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen "Sâlih kullarım için hiç bir gözün görmediği hiçbir kulağın işitmediği ve insan kalbinin tasavvur edemeyeceği şeyler hazırladım"¹⁵ meâlindeki kutsî hadisle meseleye dikkat çekmekte ve söz konusu durumun bu rivayetle sınırlı olmadığını, genelde hadis ilminin mevâlîye çok şey borçlu olduğunu söylemektedir. Ayrıca Premare'nin ifadelerine göre müslümanların Arap yarımadası dışına yayılmasıyla güçlenmek için müsait bir ortam bulan hadis metinlerinin oluşumunun kültürler arası karakterini Hicaz, Yemen, Suriye, Irak ve Mısır bölgelerine sürekli yapılan seyahatler

yanında mevâlînin hadis rivayetindeki etkinliği de güçlendirmiştir.¹⁶ Premare'nin mevâlînin hadis rivayetindeki müessir rolüne vurgu yapması tabii olmakla beraber bilhassa Ebû Hüreyre'den (ö. 58/677) rivayette bulunan râvilerin ekserisinin mevâlî olduğunu iddia etmesi tartışmaya açıktır. Zira Ebû Hüreyre'den rivayette bulunan birçok mevâlî muhaddisle birlikte azımsanamayacak sayıda Arap kökenli râvinin de bulunduğu görülür.¹⁷ Premare'yi söz konusu kanaate sevk eden şey ise Ebû Hüreyre'nin çok sayıda mevâlî râvisi yanında yine onun rivayetleri hususunda Ebû Sâlih es-Semmân (ö. 101/719) ve A'rec (ö. 117/735) gibi bazı mevâlî muhaddislerin ön plâna çıkması,¹⁸ hatta Ebû Hüreyre'nin en sahih senedinin yine mevâlîden meydana geldiğini (Ebü'z-Zinâd an A'rec an Ebû Hüreyre) gösteren kayıtların bulunması olsa gerektir.¹⁹

İslâmî ilimler yanında İslâm inancının oluşumunda mevâlînin büyük bir etkinliği olduğuna dikkat çeken Patricia Crone ise, Ortadoğu'daki müslüman fetihlerinin ardından toplumlar arasında bir bütünleşme sürecinin başladığına ve bu süreçte kısa zaman içinde Arap olmayanların hayatın her alanına etki eden, ilim dünyasına hâkim olan, İslâm inancının oluşmasında çok önemli rol üstlenen bir konuma geldiklerine dikkat çekmiştir.²⁰ Bir başka oryantalist H. Motzki, Batılı meslektaşlarının gayri Arapların İslâmî ilimlere hâkimiyetleri hususundaki görüşlerinin, çoğunlukla -zaman zaman imalı bir şekilde- 'İslâm kültürünün yüksek seviyesinin antik dünyanın gelişmiş medeniyetlerinin uzağında kalmış bir halkın ürünü olamayacağı' fikriyle örtüştüğünü belirtir. Müsteşriklerin bu konudaki genel ifadelerinin ilk plânda makbul görüldüğünü ve yakın zamana kadar söz konusu görüşleri benimsediğini söyleyen Motzki yoğun bir şekilde biyografi literatürü okuduktan sonra Arap ulemânın sayısının düşünüldüğü kadar az olmadığını belirterek niceliğe yönelik değerlendirmelerin öncelikle tenkit edilebileceğini ifade eder ve bu izlenimini İslâm hukukçuları sahasındaki bir istatistikî araştırmayla teyit etmeye çalışır.²¹ Diğer taraftan Motzki, Arap-İslâm medeniyeti üzerindeki yabancı kültürlerin tesirinde Arap olmayan ulemânın kritik rollerini bilhassa gündeme getirenlerin Goldziher ve Schacht olduğuna dikkat çekerek özellikle hukuk alanındaki yabancı tesire dair Schacht'ın yönelttiği iddiaları²² tenkit eder. Yine, Şîrâzînin

¹² Zührî'nin sözü için bk. Râmeihürmüzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 409.

¹³ Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyr, Historical Text, Qur'anic Commentary and Tradition*, Chicago-London 1967, II, 34. Söz konusu derlemeler için Medine'deki Alâ' b. Abdurrahman (ö. 138/755), Şam bölgesindeki Şuayb b. Ebû Hamza (ö. 162/778) ve İsmâil b. Ayyâş (ö. 181/797) gibi mevâlî muhaddislerin hadis nüshaları örnek gösterilebilir (Bilgi için Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 175, 178). Diğer taraftan Abbott, Arapların yarı okuryazar bir toplumdaki tamamen okuryazar bir topluma kısa zamanda başarılı bir şekilde geçerken Arap olmayan komşularından birçok terimi ödünç aldığını belirtir. Ödünç alınan bir kısım kelimelerin kaçınılmaz olarak yeni çağrışımlar kazandığını ifade eden Abbott, Batılı araştırmacıların bunları görmeme eğiliminde olduğunu ve üstesinden gelemedikleri bazı karışıklıklara yol açtıklarını söylemektedir (bk. Abbott, *Studies*, II, 57).

¹⁴ Abbott, *Studies*, II, 34, 35. Ayrıca Zührî'ye nisbet edilen söz için bk. İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih ve mâ yenbegî fi rivâyetihi ve hamlih* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1418/1997, II, 385.

¹⁵ Buhârî, "Tefsîr", 32/1, "Tevhîd", 35; Müslim, "İmân", 312, "Cennet", 2, 3, 4.

¹⁶ Premare, A. Louis de, "Comme il Est Ecrit: L'histoire D'un Texte", *Studia Islamica (SI)*, LXX, Paris 1989, s. 42.

¹⁷ bk. Zehebî, *Siyer*, II, 579, vd.; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1412/1991 VI, 480, 481.

¹⁸ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 126, 128.

¹⁹ bk. Zehebî, *Siyer*, V, 446; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963, II, 418.

²⁰ Crone, P., "Mawlâ", *EL* (İng.), VI, 874-882, özellikle 877.

²¹ Motzki, Harald, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society (ILS)*, VI/3, Leiden 1999, s. 295.

²² Motzki, a.g.e., s. 295, 296.

Tabakâtü'l-fukahâ'sına dayandırdığı çalışmasında gayri Arap kökenli fukahânın kültürel arka planını da ele alan Motzki bu konudaki kanaatlerini şöyle ifade eder:

“Arap olmayan âlimler müslüman Arap toplumuna giriş tarihlerine göre sıralanacak olursa yalnız çok azının ilk nesil mühtedilerinden olduğu görülür. Örnekleme-
mizde bu tür şahıslar beşten fazla değildir. Mezkûr ulemânın çoğu ikinci tabaka-
dandır. Yani bunlar, vaktiyle babaları Arap müslüman toplumuna girmiş kimseler-
dir. Yirmi âlimin durumu kesin böyledir. Diğer on üçü ise mevâlînin üçüncü taba-
kasına aittir. Kalanlar hakkında verilen mâlumat bir sınıflandırma yapmak için çok
yetersizdir. Ben ilk döneme ait önde gelen bir fıkıh âliminin hukuk eğitimi bir tara-
fa, normal eğitimini dahi kendi kültür kökeni içerisinde alıp daha sonra müslüman
bir hukukçu olduğuna dair herhangi bir delil bulabilmiş değilim.”²³

Dikkat çektiği durumun kaynaklardaki bilgi yetersizliğinden de meydana gelmiş olabileceğine değinen Motzki, kendi asıl kültürleri içerisinde eğitimleri-
ni alan ve eski hukuk sistemlerini İslâm fıkıhına taşımış olan âlimlerin bulun-
masının da muhtemel olabileceğini belirtmekte, ancak bu tür kimselerin bizzat
gösterilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁴ Bizim de biyografilerini incelediği-
miz 147 mevâlî muhaddisin büyük çoğunluğunun baba veya dedeleri sebebiyle
İslâm toplumunda ikamet ettikleri ve kendi eski kültürel ortamlarında değil de
müslüman Arap muhitinde yetiştikleri anlaşılmaktadır.²⁵ Bununla birlikte
gerek mevâlî râvilerin sayısı ve etnik kökenleri, gerekse geçmiş kültürlerle
ilgilenen bazı mevâlî râvilerin mevcudiyeti de dikkati çekmektedir ki aşağıda
bu hususlar ele alınacaktır.

B. MEVÂLÎ RÂVİLERİN SAYISI VE ETNİK KÖKENLERİ

1. Mevâlî râvilerin sayısı

Mevâlînin İslâmî ilimlerdeki başarıları, bazı araştırmacılarca, Araplar'ın ka-
bile asabiyeti ve toplumdaki yüksek statülerine karşı ortaya konulan bir gayret-
tin ürünü olarak takdim edilmektedir.²⁶ Bunun yanında ilim ehli olmanın
göçebe hayatı yaşayan ümmî Arapların değil yerleşik hayatı benimsemiş me-
denî toplumların işi olabileceğine vurgu yapanlar da bulunmaktadır. Nitekim
İbn Haldûn (ö. 808/1405), Hz. Peygamber'in ve başlangıçta İslâm'ı kabul eden
kavmin aslen Arap olmasına rağmen gerek şer'î ilimler gerekse aklî ilimler
sahasındaki ulemânın çoğunun gayri Arap olduğunu ifade etmekte, bunu da
Araplar'ın bedevî hayatı yaşamasına bağlamaktadır. Ona göre, dinin emir ve
yasakları başlangıçta Arap râviler tarafından ezberden nakledilmiştir. Zira
Araplar sahâbe ve tâbiîn döneminde eser yazmak ve tedvîn faaliyetinde bu-

lunmak gibi aktivitelerden habersizlerdi. Dolayısıyla daha ilk dönemlerde bile
hadis âlimleri ve râvilerinin çoğu Arap olmayanlardandı. Hatta Arap kökenli
muhaddisler bile dil ve eğitim bakımından acemleşmişlerdi. Ayrıca diğer
İslâmî ilimlerdeki âlimlerin çoğunun da gayri Arap olduğunu kaydeden İbn
Haldûn Resûlullah'a nisbet ettiği “İlim göğün etrafına asılmış olsa dahi Fârisi-
ler'den bir grup ona ulaşabilir”²⁷ meâlindeki hadisin doğruluğunun ortaya
çıktığını ifade etmektedir.²⁸

Batılı araştırmacıardan Paul de Legarde ise 1866 yılında neşredilen eserin-
de önde gelen müslüman âlimler arasında Sâmi kökenli hiç bir kimsenin
bulunmadığını belirtir.²⁹ Alfred von Kremer konuyla ilgili olarak “öyle görü-
nüyor ki bu ilmî çalışmalar (kıraat, tefsir, hadis rivayeti ve fıkıh) ilk iki asırda
ağırlıklı olarak mevâlî tarafından yürütülmüştür”³⁰ diyerek meseleye biraz daha
ihtiyatlı yaklaşmaktadır. Bu yargıya bir kısım Araplar'ın ilimle meşgul oldukla-
rını kabul eden, ancak onların çok azının başarılı olduğunu düşünen Goldziher
de katılır³¹ ve bu mesele hakkında yapılacak istatistikî bir çalışmanın mezkûr
iddiayı ispat edebileceğini öngörür.³² Muhtemelen bu ve benzeri görüşlere,
İslâm toplumunda henüz ilk dönemlerde temayüz etmiş bazı gayri Arap
kökenli âlimlerin mevcudiyetiyle birlikte, mevâlînin ilimdeki üstünlüğünden
bahseden bir kısım rivayetler kaynaklık etmektedir. Hicrî II. asırda genel
olarak mevâlî ulemânın Arap kökenli âlimlerden daha fazla olduğunu günde-
me taşıyan rivayetlerin en yaygın Abdülmelik (ö. 86/705) ile Zührî (ö.
124/741) arasında geçtiği nakledilen uzunca bir diyalog ve Abdurrahman b.
Zeyd b. Eslem'den (ö. 182/798) aktarılan bir haberdur.³³ Ancak Zehebî (ö.
748/1347) bu rivayetin münker olduğunu belirterek, sened ve muhteva yönün-
den tenkit etmektedir. Şöyle ki ona göre zikri geçen rivayeti Zührî'den nakle-

²³ Motzki, *a.g.e.*, s. 314, 315.

²⁴ Motzki, *a.g.e.*, s. 315, vd.

²⁵ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 94–316.

²⁶ bk. Abbott, *Studies*, II, 16; Mikdâd, Mahmûd, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ mine'l-Câhiliyye ilâ evâhiri'l-asri'l-Ümevî*, Dımaşk 1408/1988, s. 222.

²⁷ Mezkûr hadisi İbn Haldûn'un naklettiği şekliyle kaynaklarda bulabilmiş değiliz. Ancak Selmân-ı Fârisî hakkında rivayet edilen şu meâalde bir hadis vardır: “İmân süreyya yıldızında olsa dahi bunlardan bazı kimseler ona ulaşabilir.” (Buhârî, “Tefsir”, 62/1; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 231). Yine muhtemelen Selmân hakkında vârid olmuş benzer bir rivayette “îman” yerine “din” kelimesi kullanılmaktadır. bk. Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 230.

²⁸ İbn Haldûn'un görüşleri için bk. *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), Kahire, ts., III/1257 vd.

²⁹ Paul de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, [baskı yeri yok] 1866, s. 8, dipnot 4. Ayrıca bk. Goldziher, *Muslim Studies*, I, 105.

³⁰ Alfred von Kremer *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig 1873, s. 16. Ayrıca bk. Goldziher, *Muslim Studies*, I/105.

³¹ Goldziher, *Muslim Studies*, I/ 108.

³² Goldziher, *a.g.e.*, I/109.

³³ Bu haberlerden en meşhuru meşhur tâbiî İbn Şihâb ez-Zührî'nin Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın huzuruna çıktığında aralarında cereyan eden uzunca bir konuşmadır (Bu konuşma için bk. Hâkim, *Ma'rife*, s. 198, 199; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 360, vd.).

den (aynı zamanda bir mevlâ olan) Velîd b. Muhammed (ö. 182/798)³⁴ zayıf bir râvidir ve mezkûr diyalog (doğrudan Abdülmelik'le değil de) muhtemelen Zührî ile Abdülmelik'in çocuklarından biri arasında geçmiş olmalıdır. Diğer taraftan muhtevaya konu olan Yezîd b. Ebû Habîb (ö. 128/745) o vakitte henüz çok genç ve şöhret bulmamış bir kimsedir. Ayrıca Zührî'nin Dahhâk (ö. 105/723) hakkında bir mâlumatu yoktur ve Mekhûl de (ö. 112/730) diyalogda zikredilen konumuna uygun düşmeyecek kadar küçük bir yaşadadır.³⁵ Aslında Velîd b. Muhammed'in zayıf bir râvi oluşu bir tarafa, gerek Zührî'nin gerekse diğer muhaddislerin yaşadıkları dönem dikkate alınınca Zehebî'nin bunlar hakkındaki değerlendirmelerinin de tenkide açık olduğu söylenebilir.³⁶ Öte yandan Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik'in (105/723–125/742) bir gruba yönelttiği benzer soruların cevabında Filistin'e Recâ b. Hayve el-Kindî (ö. 112/730), Ürdün'e Ubâde b. Nusay el-Kindî (ö. 118/736) Dımaşk'a Yahyâ b. Yahyâ el-Gassânî (ö. 133/750), Humus'a Amr b. Kays es-Sekûnî (ö. ?), Cezîre'ye de Adî b. Adî el-Kindî (ö. 120/737) efendi olarak lâyük görülmekte ve bu rivayette de tamamen Arap kökenli kimseler ön plâna çıkarılmaktadır.³⁷ Mevâlî ulemânın sayısal olarak üstünlüğünü öne çıkararak diğer bir haber ise yine bir mevlâ olan Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'den (ö. 182/798) şöyle nakledilir:

“Abâdile öldüğünde³⁸ -İbn Abbas (ö. 68/687), İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692), İbn Ömer (ö. 73/692) ve Abdullah b. Amr (ö. 65/684)- bütün beldelerde fıkıh bilgisi mevlâiye intikal etti. Mekke'nin fakihî Atâ (ö. 114/732), Yemen'inki Tâvûs (ö. 106/724), Yemâme'ninki Yahyâ b. Ebû Kesîr (ö. 129/747), Basra'ninki Hasan-ı Basrî, Kûfe'ninki, İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/715), Suriye'ninki Mekhûl (ö. 112/730), Horasan'inki Atâ el-Horâsânî'dir (ö. 135/752). Tek istisna ise Medine'dir. Allah Teâlâ bu şehre Kureyş kabilesinden meşhur fakih Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) isimli bir zati nasip etmiştir.³⁹”

Şîrâzî *Tabakât*'ında mezkûr rivayeti yoruma gitmeksizin İbnü'l-Müseyyeb başlığı altında zikreder. Onun fukahâ hakkındaki *Tabakât*'ı söz konusu iddia'nın aksini içerdiğinden Abdurrahman'ın mevlâiyle ilgili görüşüne katılması muhtemel görünmemektedir.⁴⁰ Öte yandan bu rivayetle, Zührî ile Abdülmelik arasındaki diyalogda nakledilen (benzer muhtevaya sahip) rivayet arasında farklı ve çelişkili mâlumatın olduğu dikkati çekmektedir. Yukarıdaki nakilde

bu rivayetten farklı olarak iki isim -Yezîd b. Ebû Habîb (Mısır) ve Meymûn b. Mihrân (Cezîre)- daha zikredilmekte, Saîd b. Müseyyeb ve Yahyâ b. Ebû Kesîr ise bulunmamaktadır. Bunun yanında Horasan'ın önde gelen âlimi Atâ'nın yerini Dahhâk b. Müzâhim almaktadır ki Dahhâk kaynaklarda genelde mevlâ olarak geçmemektedir. Ayrıca bu rivayette mevlâ diye kaydedilen İbrâhim en-Nehâî yukarıda Arap olarak zikredilir ki doğrusu da budur.⁴¹ Diğer taraftan İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis* adlı eserinde muhtasar olarak zikrettiği Abdurrahman b. Zeyd'in naklettiği rivayetin muhtevasının realiteye uymadığına dikkat çekmekte, Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725) hariç fukahâ-i seba'dan sayılan âlimlerle⁴² birlikte İbrâhim en-Nehâî ve Şa'bî (ö. 103/721) gibi meşhur imamların Arap kökenli olduğunu belirtmektedir.⁴³

Motzki gayri Arap ulemânın rolü hakkında yukarıda kaydedilen iki rivayetin muhtevasıyla, oryantalist meslektaşlarının izlenimlerinin mübalâğalı olduğunu, kendisinin ortaya koyduğu istatistikî araştırmanın sonuçlarıyla bu görüşlerin tezat teşkil ettiğini şöyle açıklar:

“Müslüman âlimlerin görüşü söz konusu olduğunda öyle görünüyor ki Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in rivayetinde yahut Zührî ve halife Abdülmelik arasında geçen diyalogdaki düşüncelerin kaynağı, I. asrın sonundan III. asrın başına kadar temel bir problem olan Araplarla mevlâ arasındaki çatışmadır. Kendilerini en üstün ırk olarak gören Araplar, ülkede Arap olmayanların artan nüfuzundan korkuya kapıldılar ve buna karşı koydular. Nitekim Arapların bu tür kaygıları Abdülmelik'le Zührî arasındaki diyaloga ilgili rivayetlerde görülmektedir. Öte yandan mevlâ başarılarına ve İslâm'a sundukları hizmetlere dikkat çekerek artan bir şekilde kendilerine olan güven duygularını ifade etmişlerdir. Bunun bizzat mevlâ olan Abdurrahman b. Zeyd'in sözlerinde yansıtıldığına şahit olmaktadır. Batılı araştırmacılar ise mevlâ ulemânın önder rolünü abartan müslüman âlimlerin rivayetlerinden ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/804) gibi bazı önemli ulemânın mevlâiden olması gerçeğinden etkilenmiş görünmektedirler. Bu hata genelleştirmenin bir neticesidir.”⁴⁴

³⁴ Ayrıca Velîd'in metrük bir kimse olduğu da belirtilmektedir. Biyografisi için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 96, 97.

³⁵ bk. Zehebî, *Siyer*, V, 85, 86.

³⁶ Zira 112 (730) yılı civarında vefat eden Mekhûl'un doğum tarihi bilinmemekle birlikte, yukarıda vefat tarihleri verilen Zührî'nin 50 (670), Yezîd b. Ebû Habîb'in 53 (672) yılında doğduğu, Abdülmelik b. Mervân'ın ise 86 (705) yılında öldüğü düşünüldüğünde söz konusu eleştirilerin de tenkit edilmesi mümkündür.

³⁷ bk. Zehebî, *Siyer*, V, 324.

³⁸ Abâdile tabiri hakkında detaylı bilgi için bk. Raşit Küçük, “Abâdile”, *DİA*, II/7.

³⁹ Şîrâzî, Ebû İshâk, *Tabâkâtü'l-fukahâ*' (nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1401/1981, s. 58.

⁴⁰ Krş. Motzki, “The Role of none-Arab Converts”, *ILS*, VI/3, s. 295, dipnot, 1.

⁴¹ İbrâhim en-Nehâî'nin kökeni hakkında bk. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1405/1985, VI/270 vd.; Zehebî, *Siyer*, V/520, vd.

⁴² Medine'de meşhur olan tâbiin dönemi fakihlerinden yedi kimsenin (fukahâ-i seb'a) fikhî görüşlerinin ayrı ve mümtaz bir yeri bulunmaktadır. Bunlardan altı kişinin yanı sıra Saîd b. Müseyyeb (ö. 93/711), Urve b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 93/711), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (ö. 94/712), Hârice b. Zeyd b. Sâbit (ö. 100/718), Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 107/725) ve Süleyman b. Yesâr'ın (ö. 107/725) fukahâ-i seb'adan olduğu üzerinde ittifak varsa da yedinci fakih için Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Hâris (ö. 94/712), Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/712) ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer (ö. 106/724) olmak üzere üç farklı isim zikredilmektedir (detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, “Fukahâ-i Seb'a”, *DİA*, XIII/214). Ancak her hâlükârda bir kişi (Süleyman b. Yesâr) hariç bütün bu fakihlerin hepsinin Arap kökenli olduğu görülmektedir.

⁴³ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 362.

⁴⁴ Motzki, “The Role of none-Arab Converts”, *ILS*, VI/3, s. 307, 308.

Ayrıca Motzki yaptığı çalışmada Batılı araştırmacıların genelde İslâmî bilginin oluşum sürecinde, özelde hukukta, gayri Arap kökenli ulemâ tarafından kemiyet ve keyfiyet itibarıyla oynanan role büyük önem atfettiklerini belirterek, hicrî ilk iki asra ait yaptığı araştırmanın bunu desteklemediği üzerinde durur ve seçilen grup arasında hakiki Arapların çoğunluğu oluşturduklarını söyler.⁴⁵ Motzki, örneklemesi hacim itibarıyla sınırlı olsa da, bu konuda daha geniş bir veri tabanı tahlil edildiğinde -hatta hadis âlimleri de dâhil- sonucun esas itibarıyla farklı olmayacağını düşünmektedir.⁴⁶

Bizim bu husustaki araştırmamıza gelince, İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sını esas alarak -vefatı 200 (815) yılını aşmamış- sahâbe sonrası nesiller için yaptığımız tetkikte Arap muhaddislerin sayısının 129, mevâlînin ise 120 kişi olduğu görülür.⁴⁷ Dolayısıyla oran Araplar %52 iken mevâlî %48'dir. İbn Sa'd'ın mezkûr eserindeki muhaddislerin tesbitinde 'sahâbe sonrası nesiller' başlığı altında biyografisine yer verilen kimselerden 'kesîru'l-hadîs', 'lehû hadîs kesîr', 'kesîru'l-ilm', 'indehû ilm kesîr', 'kebüru'l-ilm', 'indehu ehâdis kesîre' gibi ifadelerle vasıflanan zevat esas alınmıştır.⁴⁸ Bu kıstas bize Araplarla mevâlî muhaddisler arasında sayısal bakımdan genel bir mukayese imkânı sunmakla birlikte hadis ilminde temayüz etmiş bazı kimselerin *et-Tabakât*'ta biyografisine yer verilmesine rağmen rivayetlerinin çokluğu na delâlet eden yukarıda zikrettiğimiz nitelemeler bulunmamaktadır. Dolayısıyla gerek Arap kökenli gerekse mevâlîden bir kısım meşhur muhaddisler söz konusu kritere dâhil edilememiştir.⁴⁹ Bununla birlikte Zeheb'in *Tezkiretü'l-huffâz*'ı çerçevesinde yaptığımız bir başka incelemenin⁵⁰ verileriyle *et-*

Tabakât'ın sonuçlarının paralellik arz ettiği görülmektedir. Yani her iki örneklemenin neticesi de hicrî ilk iki asırda Arap muhaddislerin sayısal açıdan mevâlî muhaddislerden çok olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta *Tabakât*'a nisbeten *Tezkire* örneğinde -sahâbe nesli hariç tutulsa bile- oran olarak Araplar lehine bir artışın söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim *Tezkire*'de tabakât esasına göre yer alan ve aynı zamanda vefatı 200'ü aşmamış olan zevatın sayısı toplam 316'dır. Bunlardan 23 kişi sahâbedendir ve aralarında mevâlîden bir kişi (Abdullah b. Selâm) bulunmaktadır. Diğer 293 kişiden 128'i mevâlî, 156'sı Arap kökenli, ikisi de mevlâ kaydı getirilmeksizin Ebnâvî (Fârisî) olarak tanıtılmaktadır. Kalan yedi kişi hakkında ise kaynaklarda yeterli veya vâzih bilgi bulunmayışı sebebiyle Arap ya da mevlâ olmaları hususunda karar verilememiştir.⁵¹

Diğer taraftan ilk iki asırdaki mevâlî râvi ve muhaddislerin toplam sayısını net bir şekilde tesbit etmenin oldukça güç olduğunu belirtmek gerekir. Zira kaynaklarda bunların çoğunluğunun vefat tarihleri kaydedilmemektedir. Dolayısıyla yalnızca vefatı belli olmayan râvilerin hoca-talebe ilişkileri birebir incelenerek bir tahminde bulunmak mümkün olabilir ki bu da büyük bir mesai gerektirir. Ancak bazı kaynak taramalarının verileri esas alınmak suretiyle genel anlamda bir kısım sayısal tesbitlerde bulunmamız mümkündür. Nitekim 13.000'e yakın râvinin biyografisini içeren Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebir*'indeki 1158 kadar zevat bizzat mevlâ diye tanıtılmaktadır. Yine 8826 râvinin biyografisini ihtiva eden İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'indeki vefat tarihi belirtilip de vefatı hicrî 200'ü aşmayan mevâlî râvi sayısı 285'tir. Vefat tarihleri kaydedilmeyen mevâlî râviler ise 741 kişiden meydana gelmektedir. Ayrıca hicrî 200'den sonra vefat eden mevâlînin adedi 245'tir. Buna göre *Tehzîbü't-Tehzîb*'deki toplam mevâlî sayısı ise 1271 kadardır.⁵²

Netice itibarıyla ilk iki asırdaki mevâlî râvilerin kemiyeti hakkında şunları söyleyebiliriz: Sahâbe döneminde hadis ilminde önde gelen kimselerin hemen tamamı Arap kökenlidir. Yani sahâbe arasında mevâlînin hadis rivayetindeki etkinliği pek azdır.⁵³ Ancak sahâbe sonrası nesillerde örneklemelerimizde de görüldüğü üzere, gerek tâbiin devrinde gerekse daha sonra gelen II. asrın sonuna kadarki dönemde mevâlînin nitelik ve nicelik olarak büyük bir oranda

⁴⁵ Motzki aynı şekilde gayri Arap kökenli âlimlerin sayısının Arabistan yarımadası dışındaki antik yüksek kültür bölgelerinde bulunan merkezlerde -İslâm hukukunun oluşum sürecinde çok önemli görülür- Arabistan'dakinden daha yüksek olduğu şeklindeki zımnî kabulün de temelsiz olduğunu belirtir (bk. "The Role of none-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 315).

⁴⁶ Motzki, "The Role of none-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 315, 316.

⁴⁷ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis rivayetindeki Yeri*, s. 437-446.

⁴⁸ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis rivayetindeki Yeri*, s. 446.

⁴⁹ Meselâ İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında, mevâlîden Tâvûs b. Keysân, Abdullah b. Tâvûs, Ma'mer b. Râşid, Yahyâ b. Ebû Kesîr, A'meş, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Araplardan da Katâde b. Diâme, Sâbit el-Bünânî ve İmâm Mâlik gibi âlimler hakkında mezkûr nitelemelerden herhangi biri kullanılmamıştır.

⁵⁰ Çalışmada *Tezkire* yanında diğer kaynaklara da müracaat edilmiştir. Zira mevâlîden olan bir çok kimsenin *Tezkire*'de mevlâ olduğuna dair bilgi verilmezken bazan da Arap olma ihtimali bulunan kimseler mevlâ olarak kaydedilmiştir. Nitekim Ebû'z-Zinâd (I, 134), Süheyl b. Ebû Sâlih (I, 137), Dâvûd b. Ebû Hind (I, 146) gibi mevâlîden birçok âlim *Tezkire*'de mevlâ kaydı getirilmeksizin zikredilmiştir. Bunun yanında Cerîr b. Hâzîm söz konusu eserde mevlâ diye tanıtılmış (I, 199), ancak diğer kaynaklarda velâsından bahsedilmeksizin onun Ezd kabilesine mensup olduğu ifade edilmiştir (bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 278, Zehebî, *Siyer*, VII, 98; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 365, 266). Hatta bazı kimselerin Cerîr ailesinin mevlâsı olarak tanıtıldığı da görülür ki (bk. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *et-Târihu'l-kebir*, I-IX, Haydarâbâd, 1377/1958→Diyarbakır, ts. [el-Mektebetü'l-İslâmiyye], III/25), bu durum onun

Arap asıllı olmasını güçlendirmektedir. Dolayısıyla biz de Cerîr'i Arap kökenli olarak telâkki etmekteyiz. Diğer taraftan yine *Tezkire*'de mevlâ olduğu belirtilen Hüseyin el-Muallim'in velâsı hakkında başka kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmemektedir. Ancak biz baba adının bir Fârisî ismi Zekvân olması sebebiyle, onun mevlâ olabileceğini düşündük.

⁵¹ Mukayese için ayrıca bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 447-457.

⁵² Ancak *et-Târihu'l-kebir* ve *Tehzîbü't-Tehzîb*'de bazan mevlâ olduğu bilinen zevatın mevlâ kaydı getirilmeksizin zikredildiği de görülür ki genel değerlendirmelerde bu durum dikkate alınmalıdır.

⁵³ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 32-41.

artış gösterdiği ortadadır. Ne var ki söz konusu devirlerde de yine Arap kökenli râvilerin en azından sayısal olarak mevâlî râvilerden daha üstün olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.

2. Mevâlî râvilerin etnik kökenleri

147 mevâlî muhaddis üzerinde yaptığımız araştırmada bunların tamamının kültürel arka plânı konusunda yeterli bilgi elde edebilmiş değiliz. Kaynaklarda Arap asıllı olmayan ulemânın veya atalarının bazan etnik kökenleri, çoğunlukla da sadece bir kabîle, aşiret veya bir şahsın mevlâsı olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla böyle durumlarda ancak araştırılan şahsın veya atalarının ismi, muhtemel kökeni hakkında bir ipucu sağlayabilmektedir. Hicrî ilk iki asırda yaşamış Arap ve gayri Arap asıllı âlimlerin isimleri mukayese edildiğinde; (a) Araplara ait uzun soy şecereleri verilirken Arap olmayanlarda şecere son derece kısa olduğu, (b) neseplerde künye kullanımı mevâlî isimlerinde yaygın olduğu, mevâlînin şeceresinde yabancı isimlerin bulunduğu, künyeyi taşıyan atanın İslâm'a ihtidâ etmiş olduğu, (c) mevâlî ulemânın nesep zincirinde Arapların kullanmadığı bazı isimlerin varlığı ve bu ismin kökeninden hareketle bu kişinin soyunun tesbit edilebileceği, (d) bazı isimlerin görünüşte Arapça olsa da çoğu kere mevâlî tarafından kullanıldığı görülür.⁵⁴

Kaydettiğimiz bu mülâhazalar tabiatıyla bir şahsın Arap veya gayri Arap kökenli olarak sınıflandırılıp sınıflandırılmamasında belirsizlik bulunduğu durumlarda yardımcı olabilir. Mevâlî râviler ve atalarından alınan isimlerle ilgili bazı örnekler verecek olursak, Ferrûh, Hürmüz, Mihrân, Merkebûz, Zûtâ, Mâh, Ertabân, Uzâfir, Tayraveyh, Keysân, Zekvân, Rüstem, Suhrâb, Şâbûr, Sîrîn, Senber, Cermûz gibi zevatın Fars asıllı olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Cüreyc (Georgos) ve Tedrüs (Theodoros) isimlerinin Bizans kökenli olduğu görülmektedir. Tarhân ise Türk ismidir. Karkara veya Carca (aynı ismin farklı iki telaffuzu) Arapça değildir. Fakat bunların hangi lisana aidiyetleri belirlenememiştir.⁵⁵

Diğer taraftan birçok mevâlî, Arapça yahut Arapçalaşmış isimlere sahiptirler ki, bu isimleri taşıyanlar, ya bir Arap ailesiyle bütünleştiklerinde yahut ihtidâ ettiklerinde almış veya benimsemişlerdir. Dolayısıyla bu durum söz konusu şahısların kökenlerini belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Fakat bu hallerde bile isimler bilgilendirici olabilir. Zira bazı isimler mevâlî arasında Araplar arasında olduğundan daha yüksek sıklıkta kullanılmaktadır. Hatta bunlar Yesâr, Meysere, Meymûn, Dînâr, Nâfi' ve Müslim gibi Arapça olsa ve aynı

⁵⁴ Mevâlî muhaddislerin isim özellikleri için bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 94–316. Bazı Arap isimleriyle kıyaslamak için özellikle bk. s. 437–457. Ayrıca krş. Motzki, "The Role of none-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 308.

⁵⁵ Bu isimlerin kökenleri hakkında bk. Motzki, "The Role of none-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 309. Ayrıca krş. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 94–316.

zamanda Araplar tarafından kullanılsa bile durum böyledir. Meselâ Yesâr (saadet, refah) ismi -en azından bazı durumlarda- Fars kökenli Feyrûz (mutlu, başarılı) isminin tercümesi gibi gözükmetedir.⁵⁶ Yine Dînâr (Roma menşeli Denarius'dan)⁵⁷ ve Nâfi' (faydalı) isimleri her ne kadar bazı Araplarca kullanılsa da muhtemelen köleler için meşhur olmuş isimlerdir.⁵⁸ Müslim ismi ise ya efendiler tarafından ihtidâ etmiş kölelere yahut yeni mühtedi babalarca erkek çocuklarına verilmesi tercih edilmiştir.⁵⁹

Biyografisini detaylı bir şekilde tetkik ettiğimiz 147 muhaddis arasında açıkça hangi milletten olduğu anlaşılan 41 kişi bulunurken 64 kişi hakkında bir tahminde bulunmak bile oldukça güçtür. Kökenleri belli olanlardan 25 kişiyle Farslılar çoğunluğu oluşturmaktadır. İkinci sırada dört kişiyle Habeş orijinli muhaddisler gelmektedir. Ayrıca Berberî, Nübye ve Bizans kökenli ikişer kişi, Benî İsrâil, Türk, Kürd, Sind ve Nabat asıllı birer kişiyle birlikte, yine Fârisî yahut Nübyeli olduğu belirtilen bir kişi mevcuttur. Kalan 42 kişinin biyografilerindeki bazı ipuçlarından hareketle etnik kökenleriyle ilgili tahminlerde bulunduğumuz da, yine Fârisiler'in büyük bir farkla önde olduğu görülür. Nitekim bunlardan 26'sının Fars, ikisinin Türk, birinin Bizans, 10'unun Fars veya Bizans, ikisinin Fars veya Türk, birinin de Afrika yahut Fars asıllı olması muhtemeldir.⁶⁰

Öte yandan gayri Arap unsurların müslüman Arap toplumla entegrasyon derecesi hakkında bir izlenim edinebilmek için, bir şahsın ataları ve onların müslüman topluma giriş çerçevesi hakkında somut bilgiye sahip olunması durumunda tereddütsüz cevap verilebilir. Fakat çoğunlukla durum böyle değildir. Bu tür bilgilerin olmaması halinde şayet şecere yabancı isim veya özellikle köle ve mevâlî tarafından kullanılan isimler içeriyorsa, sonuçlar şecereden ve bir âlimin hayat hikâyesiyle ilgili tarihlerden çıkarılabilir. Ancak burada bir problemle karşılaşmaktadır. Genellikle modern zamanlarda görüldüğü gibi, bir şahıs ihtidâ etmesi üzerine kendi ismini bırakıp yerine İslâmî bir isim almış mıdır? Yoksa kendisi asıl ismini muhafaza etmiş ve İslâmî isimleri

⁵⁶ Yesâr isminin Fârisiler'ce kullanımı bağlamında Atâ b. Yesâr ile Hasan-ı Basrî'nin isimleri tetkik edilebilir. bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 95, 191.

⁵⁷ Buna göre Dînâr ismini kullanan bir zatın öncelikle Bizans kökenli olabileceği akla gelmekle birlikte Fârisiler'den bazı kimselerin de bu isme sahip olduğu görülür. Nitekim biyografisini incelediğimiz ettiğimiz Seleme b. Dînâr (Medine) ile Amr b. Dînâr (Mekke) açıkça Fârisî olarak kaydedilmiştir. bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 106, 151.

⁵⁸ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 98. krş. Motzki, "The Role of None-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 309, 310.

⁵⁹ Yine biyografisine yer verilen Muhammed b. İsmâil b. Müslim b. Ebû Füdeyk [Dînâr] (Medine), Muhammed b. Müslim b. Tedrüs (Mekke), Müslim b. Hâlid b. Karkara (Mekke), Abdullah b. Vehb b. Müslim (Mısır) gibi zevat yukarıdaki teorinin örnekleridir (Bu isimlerle ilgili olarak bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 141, 153, 155, 294, 295).

⁶⁰ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 406, 407.

sadece ihtidâdan sonra doğan çocuklarına mı vermiştir? Gayri Arap müslümanların seçerelerindeki İslâmî isimlerin, yabancı veya özellikle mevâlî tarafından kullanılan bir isim içeren künye ile bitmesi gerçeği ihtidâ halinde ilke olarak isimlerde hiç bir değişiklik olmadığı faraziyesinin lehine bir durumdur. Genellikle yeni mühtedî sadece İslâmî veya Arapça bir künye alırdı ve onun nesli de bu künyeye nisbet edilirdi. Bu konuda zikredilebilecek örnekler şunlardır: Rabîa b. Ebû Abdurrahmân [Ferrûh] el-Medenî, Abdülazîz b. Abdullah b. Ebû Seleme [Dînâr, Meymûn] el-Medenî, Atâ b. Ebû Rebâh [Eslem] el-Mekkî, Hasan b. Ebû'l-Hasan [Yesâr] el-Basrî, Eyyûb b. Ebû Temîme [Keysân] el-Basrî, Hişâm b. Ebû Abdullah [Senber] el-Basrî, Dâvûd b. Ebû Hind [Dînâr] el-Basrî, Humejd b. Ebû Humejd [Tayreveyh/Tarhan] el-Basrî.⁶¹ Araplarca kullanılan ama daha ziyade Yesâr, Meysere, Meymûn, Nâfî, Dînâr ve Müslim gibi isimlere gelince, bunları taşıyan bir kimsenin köle olarak Arap toplumuna girdiği ve kendi orijinal yabancı ismi yerine efendisinden Arapça yahut İslâmî isim aldığı veya bunun yerine torunlarından birinin daha sonra onun yabancı ismini Arapça bir isimle değiştirdiği farz edilebilir.⁶²

Arap olmayan muhaddislerin müslüman Arap toplumuna giriş dönemleri üzerinde durulacak olursa yalnız çok azının ilk nesil mühtedilerinden olduğu görülür. Nitekim incelediğimiz 147 kişiden 15'inin köle olduğu tesbit edilmiştir.⁶³ Ayrıca biyografisine yer verilenlerin büyük bir kısmının vaktiyle baba veya dedelerinin Arap müslüman toplumuna giren kimseler olduğu dikkati çekmektedir. Bunun yanında ilk nesil mühtedilerinden çok küçük yaşlarda esir veya köle statüsünde İslâm toplumuna girmiş olanlar bulunmaktadır.⁶⁴ Netice itibarıyla gayri Arap muhaddislerden dinî eğitimini kendi kültür kökeni içerisinde alıp da daha sonra İslâmî ilimlerde söz sahibi olan kimsenin yok denecek kadar az olduğu anlaşılmaktadır. Zira biyografisini incelediğimiz zevat arasında Benî İsrâîl asıllı Abdulah b. Selâm'dan başkasının açık bir şekilde bu özelliğe sahip olduğu görülmemektedir. Diğer taraftan köle olduğu kaydedilen Medine'de Nâfî, İkrime, Ebû Ma'şer, Eslem, Ebû Sâlih es-Semmân, Ebû Râfi ve Süleyman b. Yesâr, Mekke'de Atâ b. Ebi Rebâh, Yemen'de Ma'mer b. Râşid, Şam'da Mekhûl, Basra'da Ebû'l-Âliye ve Ebû Avâne, Kûfe'de A'meş, Cezîre'de Meymûn b. Mihrân, Mısır'da Ubeydullah b. Ebû Ca'fer gibi muhaddislerin kendi kültürel kökenlerinden istifade ettikleri de akla gelmektedir. Ancak

bunlardan Nâfî, Eslem, Süleyman b. Yesâr, Atâ b. Ebû Rebâh, Ma'mer ve A'meş'in küçük yaşlardan itibaren müslüman bir muhit içerisinde yaşayıp İslâmî bir çevrede yetiştikleri anlaşılmaktadır. Vaktiyle köle olduğu belirtilen diğer dokuz kişinin de haklarında yeterli bilgi olmadığı için kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ayrıca ilk dönem gayri Arap mühtedilerin müslüman olduktan sonra da kendi kökenleriyle bir şekilde irtibatlarını devam ettirdikleri akla gelebilir. Ne var ki mühtedilerin eski dinî cemaatlerinden uzaklaştırıldığı, onlarla ilişkilerden sakındırıldıkları, ayrıca yeni İslâm'a girmiş bu kimselerin eski dindaşlarıyla bağlarını kopararak ihtidâlarının samimiyetini ortaya koymaya çalıştıklarını ve eski inançlarına sempati olarak yorumlanabilecek her şeyden kaçındıklarını düşünmek meselenin ayrı bir boyutu olsa gerektir. Bununla birlikte geçmişteki kültürel birikimiyle öne çıktığı iddia edilen veya dönemin ilmî atmosferi gereği bu kültürle ilgilenen yahut bu kültürü nakleden mevâliden bazı kimselerin bulunması da tabiidir. Dolayısıyla aşağıda bu tür özelliğe sahip râvi ve muhaddislerin durumu ele alınacaktır.

C. GEÇMİŞ KÜLTÜRLER AÇISINDAN MEVÂLÎ RÂVİLER

Bu kısımda İsrâîlî rivayet naklettiği belirlenen mevâlî muhadis ve râviler hakkındaki iddialara yer verilecektir. Bahse konu olacak zevat ise sahâbeden Abdullah b. Selâm ve Selmân-ı Fârisî, tâbiünden Mâlik b. Dînâr ve İbn İshak, tebeu't-tâbiünden de İbn Cüreyc'dir. Ayrıca Mücâhid b. Cebr'in bazı âyetlerin tefsirinde Ehl-i kitab'ın bilgisine müracaat ettiği belirtilir ki⁶⁵ bu durumu, tetkike değer bulmadığımız için sadece hatırlatmakla yetiniyoruz.

1. Sahâbe dönemi

a. Abdullah b. Selâm, Halîfü'l-ensâr el-Medenî (ö. 43/663)

Ebû Yûsuf Abdullah b. Selâm, kaynaklarda çoğunlukla ensârın halîfi şeklinde, bazan da ensârdan Hazrec kabilesinin Avf oğullarından el-Karâkile kolunun halîfi olduğu tasrih edilir.⁶⁶ Dolayısıyla Abdullah b. Selâm bu kabilenin azat sebebiyle değil, hîlf yoluyla mevlâsıdır. Benî Kaynakâ' yahudilerinden olan Abdullah'ın soyunun Hz. Yûsuf'a dayandığı belirtilmektedir. Husayn olan asıl adı İslâm'a girince Hz. Peygamber tarafından Abdullah ile değiştirilmiştir.⁶⁷

⁶¹ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 361, 362.

⁶² bk. Motzki, "The Role of None-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 312, 313. Bir yabancı ismi Arapça bir isimle değiştiren bir torun örneği için krş. Goldziher, *Muslim Studies*, I/122, dipnot 2.

⁶³ Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 362, 407.

⁶⁴ Müslüman Arap toplumla entegrasyonun farklı tiplerini temsil eden mevâliden üç muhadis örneği için (Nâfî [Medine], Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc [Medine], Hasan b. Yesâr el-Basrî [Basra]) bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 98, 147, 191.

⁶⁵ bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, V/467.

⁶⁶ İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî) Kahire, ts., III/921; Mizzi, Ebû'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. ez-Zekî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1403-1413/1983-92, XV/74; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Beyrut 1327, II/320.

⁶⁷ İbn Abdülber, *İstîâb*, III/921; İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan, İzzeddin Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), I-VII, Kahire 1390-93/1970-73, III/264; İbn Hacer, *İsâbe*, II/320.

Müslüman oluş tarihiyle ilgili farklı rivayetler varsa da, umumiyetle, Hz. Peygamber hicret yolculuğunun sonunda Kuba'ya varınca yanına gelmiş ve kendisine yönelttiği bazı soruların doğru cevaplarını aldıktan sonra bunların ancak bir peygamber tarafından bilinebileceğini söyleyerek müslüman olduğu kabul edilir.⁶⁸ Yahudi bilginlerinden olan Abdullah b. Selâm müslüman olduktan sonra mevcut ilim ve kültürüne İslâmî ilimleri de ilâve etmiş, dolayısıyla sahâbe ve tâbiîn arasında bilgisine müracaat edilen bir kimse konumuna gelmiştir.⁶⁹ Abdullah'ın bu özelliği sebebiyle Yahudiliğin İslâm'a tesiriyle ilgili iddialarını temellendirmeye çalışanların bilhassa onun eski kültürel kimliğini ön plâna çıkardıkları görülmektedir.

Vaktiyle yahudi iken müslüman olan Samuel b. Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 570/1174) kaydettiğine göre yahudiler, Abdullah b. Selâm'ın Resûlullah'ın refakatine verildiğini ve onun da Hz. Peygamber'e Tevrat'ın muhtevası ve yahudi fıkhiyla ilgili bilgiler sunduğunu iddia etmişler; ayrıca onlar Kur'an'ın mucizevî fesahatinin Abdullah b. Selâm'ın eseri olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir.⁷⁰ Batılı araştırmacılardan N. Abbott da Abdullah'ın Kitâb-ı Mukaddes'e ait doğru bilgileri Medine'de bulunan yahudi âlimlerinden temin etme hususunda Hz. Peygamber'e yardım ettiğini söylemiştir.⁷¹ S. Wasserstrom ise Abdullah'ın gerçek bir mühtedî olduğunu, ancak yahudiler hakkında verdiği bilgilerin onun adına uydurulduğunu ve onun yahudilerin müslümanlaştırılması amacına yönelik bir sembol olarak kullanıldığını ifade etmektedir.⁷² Bunun yanında Wasserstrom, Resûlullah'ın nübüvvetinin kutsal metinlerde haber verildiğine dair Bahîrâ'ya nisbet edilen mâlumatin benzer şekilde Abdullah b. Selâm vasıtasıyla yahudi kutsal kitaplarından yapıldığına dikkat çekmektedir.⁷³

Abdullah b. Selâm hakkındaki yorum ve değerlendirmelerde oryantalistlerin birçoğuna kaynaklık eden kimse J. Horovitz'dir.⁷⁴ Horovitz, Abdullah'ın

İslâm'ı kabul ediş tarihini -yaygın görüş olan hicrî birinci yıl yerine- şâz bir rivayeti esas alarak hicrî sekizinci yıl diye takdim etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in Medine'de iken yaptığı gazvelerde Abdullah'ın isminin bulunmaması da bunu gösterir.⁷⁵ Ancak olayın vakıya uygunluk gerekçesine bakıldığında yazarın, siyer ve megâzî konusunda yazılmış eserlerin muhtevsındaki bir nükteden habersiz olduğu görülür. Zira ilgili eserlerde Bedir Gazvesi'ne katılan müslümanların listesi titizlikle tesbit edilmekle beraber, diğer savaşlara iştirak edenlerin umumiyetle isimleri verilmemiş, özellikle şehid olanları kaydedilmiştir.⁷⁶ Yine aynı yazar, Abdullah'ın erken dönemde müslüman olduğunu gösteren bazı kayıtları asılsız saymakta ve onun Hz. Peygamber'e yönelttiği rivayet edilen üç soruyla ilgili hadislerin oluşturulmasında, müslüman olan yahudilerin rolünün bulunabileceğine dikkat çekmekte ve hatta bu tür rivayetlerin daha sonra ziyadesiyle uydurularak kitaplaştırıldığını belirtmektedir.⁷⁷ Ne var ki Horovitz, başta *Sahîhayn* olmak üzere meşhur hadis kitaplarında yer alan üç soru hadisini reddederken hiç bir kaynak göstermez. Ayrıca o, Abdullah'ın Hz. Peygamber'in cennetle müjdelendiğinin de sonradan ortaya atıldığını savunur.⁷⁸

Yukarıda kaydettiğimiz iddiaların ardından Abdullah b. Selâm'ın, ihtidadan sonra eski dinine ait kitapları okumaya devam edip etmediği veya geçmiş dinine ait kültürünü sahâbe veya tâbiîn nesli arasında yayıp yaymadığı önem taşır. Bazı kaynaklarda birinci soruyla ilgili olarak, Abdullah b. Selâm Resûlullah'a gelerek "Kur'an ve Tevrat'ı okudum" dediği, Hz. Peygamber'in de ona "Birini bir gece diğerini de ertesi gece oku" tavsiyesinde bulunduğu kaydedilir.⁷⁹ Ancak bu haberin sened ve muhteva açısından hayli problemli oluşu⁸⁰

⁶⁸ bk. Buhârî, "Enbiyâ", I, "Menâkıbü'l-ensâr", 51, Müslim, "Hayız", 34.

⁶⁹ bk. Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Fezâilü's-sahâbe* (nşr. Fâruk Hamâde), Dârülbeyzâ 1984, s. 144; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut, ts., II/90. Bunun yanında onun Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelenen sahâbilerden olduğu rivayet edilir. bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 352, 353; Zehebî, *Siyer*, II, 413, vd.; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 320, 321.

⁷⁰ Mağribî, Samuel b. Yahyâ, *Yahudiliği Anlamak* (nşr. Abdülvahhâb Tavile, trc. Osman Cilacı), İstanbul 1995, s. 107.

⁷¹ Abbott, Nabia, "Wahb b. Munebbih: A Reviw Article", *Journal of Near Eastern Studies (JNES)*, XXXVI, Chicago 1997, s. 104.

⁷² Wasserstrom, Steven M., *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis Under Early Islam*, New Jersey 1995, s. 175, 176.

⁷³ bk. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, s. 177.

⁷⁴ bk. Hıdır, Özcan, *İsrailiyyât-Hadis İlişkisi* (doktora tezi, 2000), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 151.

⁷⁵ Horovitz, "Abdullah b. Selâm", *İA*, I/41.

⁷⁶ krş. Fayda, "Abdullah b. Selâm", *DİA*, I/134.

⁷⁷ Horovitz, "Abdullah b. Selâm", *İA*, I/42. Abdullah'ın Hz. Peygamber'e sorduğu sorulardan, birincisi kıyamet alametlerinin ilkinin ne olduğu, ikincisi cennet ahalisinin ilk yiyeceği rızık ne olacağı, üçüncüsü ise çocuğun hangi sebeplerle baba veya annesinin soyuna benzeyeceğine dairdir. bk. Ahmed b. Hanbel, III/108, 109, 271; Buhârî, "Enbiya", I.

⁷⁸ Horovitz, "Abdullah b. Selâm", *İA*, I/42. Abdullah'ın cennetle müjdelendiğini belirten hadisler için bk. Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 19; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 147-150.

⁷⁹ bk. Zehebî, *Siyer*, II, 418, 419. Ayrıca bu rivayet Abdullah b. Selâm'ın dilinden şöyle de nakledilir: "Resûlullah bana bir gece Kur'an'ı, bir gece de Tevrat'ı okumamı emretti" Ali el-Müttakî, Alâaddin b. Hüsâmeddin el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl* (nşr. Bekrî Heyyânî-Saffetü's-Sekâ), Beyrut 1405/1985, XIII, 481, 482 (hadis nr. 37264).

⁸⁰ Zira hadisin senedindeki İbrâhim b. Ebû Yahyâ metrûk bir râvidir (Zehebî, *Mizân*, I, 57, vd.). Hadis bu yönüyle çok zayıf hatta mevzû bile sayılabilir. Ayrıca bu rivayet "Ehli kitab'a bir şey sormayınız! ..." (Ahmed b. Hanbel, III/338. Benzer rivayetler için bk. Heysemî, Nûruddin Ali b. Ebû Bekir, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut 1408/1998, I, 173, 174) meâlindeki hadislere de muhaliftir (krş. Zehebî, *Siyer*, II, 419, dipnot 1). Bununla birlikte Zehebî mezkûr rivayetin, -sahih olarak değerlendirilmesi durumunda- tahrif edilmeyen Tevrat'ın okunmasına bir ruhsat olabileceğini söyler. Ancak mevcut bütün Tevrat nüshalarının tahrif edilme ih-

ve bu durum hakkında başka bilginin bulunmaması kesin bir kanaatte bulunmamızı güçleştirmektedir. Dolayısıyla onun, İslâm'ı kabul ettikten sonra eski kültürüne ait kitapları mütalâaya devam ettiğini muhtemel görmek yerine, zamanını yeni dinini öğrenmeye hasrettiğini söylemek daha makul bir değerlendirmedir. Onun geçmiş dinî kültürünü sahâbe veya tâbiîn nesli arasında yayıp yaymadığı konusunun da, bizzat rivayetlerinin en azından bir kısmının incelenmesiyle cevaplandırılması gerekir.⁸¹ Kütüb-i tis'a çerçevesinde yaptığımız tetkiklerde Abdullah'tan gelen nakillerin çoğunun Hz. Peygamber'e sorduğu üç soru, aldığı cevaplar, İslâm'a girişi ve yahudiler aleyhine söylediği sözleri ihtiva eden ve daha ziyade mükerrer olarak zikredilen rivayetlerden meydana geldiği görülmektedir.⁸² Bununla birlikte onun Hz. Peygamber ve bazı sahâbîlere Tevrat'tan bilgi aktardığını ima ve işaret eden birkaç rivayet de yok değildir. Bu rivayetlerin başında cuma günü icâbet saatinde yapılacak duaların kabul edileceğine dair bir haber gelmektedir. Abdullah Hz. Peygamber'in huzurunda Allah'ın kitabında (Tevrat) cuma gününde mümin bir kulun kılacağı namazın ardından yapacağı duanın kabul edileceği bir vakit bulunduğunu belirtmiş, Resûlullah da o vakte işaret ederek Abdullah'ın verdiği haberi doğrulamıştır.⁸³ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen icâbet vaktiyle ilgili bu rivayet, Abdullah'ın Tevrat bilgisi olarak Resûlullah tarafından onaylanırken, aynı içerikteki rivayet başka varyantlarla daha ziyade Ebû Hüreyre tarafından merfû haliyle de nakledilmektedir.⁸⁴

Ayrıca Ebû Hüreyre'nin Abdullah'a cuma günü duanın kabul ediliş vaktini sorduğu ve Abdullah'ın da bu bağlamda Hz. Peygamber'e isnad etmeksizin Hz. Âdem'in cuma gününde yaratıldığı, yine onun yeryüzüne cuma günü indirildiği ve bu günde öldüğü, kıyamet vaktinin de cuma günü vuku bulacağını söylediği nakledilir.⁸⁵ Ancak bu hadisin benzer muhtevası Ebû Hüreyre ve başka sahâbîler tarafından bizzat Hz. Peygamber'den nakledilmekte,⁸⁶ hatta farklı tariklerinde Ebû Hüreyre söz konusu hadisi merfû şekliyle Abdullah b. Selâm'a da atfetmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla *Müsned*'de yer alan mezkûr rivayeti Abdullah b. Selâm eski kültürüne istinaden değil de, Hz. Peygamber'den duymuş ve kendi sözü gibi nakletmiş olmalıdır. Diğer taraftan yahudilerin zina

eden kadın ve erkeğin cezalandırılmasıyla ilgili olarak Resûlullah'a müracaat etmeleri karşısında, Tevrat'ın hükmünün (recm) uygulanması hususunda Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'e yardımcı olduğu görülür. Nitekim İbn Ömer'in nakline göre, "Yahudiler Allahın resûlüne gelerek kendilerinden bir erkekle bir kadının zina ettiğini haber vermişler, Hz. Peygamber de onlara "Recm hususunda Tevrat'ta ne var?" diye sorunca "Zina edenleri ifşa ederek rezil ederiz ve kendilerine sopa vurulur" demişler, bunu işiten Abdullah b. Selâm "Yalan söylüyorsunuz Tevrat'ta recm cezası vardır" diye mukabelede bulunmuştur. Bunun üzerine hemen Tevrat'ı getirip açmışlar, onlardan biri elini recm âyeti üzerine koyarak öncesini ve sonrasını okumaya başlayınca Abdullah b. Selâm 'elini kaldır' diye onu uyarmış, elini kaldırınca recm âyeti görünmüştü. Sonuçta (yahudiler) "Doğru, Ey Muhammed Tevrat'ta recm âyeti vardır" demişler ve Resûlullah'ın emriyle bu kişiler recm edilmişlerdir.⁸⁸ Ayrıca Abdullah b. Selâm'dan Resûlullah'a izâfe edilerek, gördüğü bir rüyayı Hz. Peygamber'e anlatıp yorumlattırması,⁸⁹ isminin Resûlullah tarafından değiştirilmesi,⁹⁰ selâm vermeye, aç kimseleri doyurmaya ve gece ibadetine teşvik,⁹¹ Allah'a ve Resûlün'e imanla birlikte, cihad ve haccın en faziletli amel oluşu⁹², cuma namazı için özel elbise edinmek⁹³ gibi konularda hadis nakledilmiştir.

Görüldüğü üzere Abdullah b. Selâm'ın doğrudan İsrâilî rivayetlerin naklinde etkin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira o, ikisi dışında rivayetlerinin hemen tamamını Hz. Peygamber'den nakletmiş, bunlardan birinde icâbet saati hakkında Tevrat'tan alıntıda bulunmuş, Resûlullah da söz konusu vakte işaret ederek onu bir nevi onaylamıştır. Kaldı ki, bu hususta Hz. Peygamber'e isnad edilen pek çok rivayet mevcuttur. Diğerleri ise yahudilere uygulanacak Tevrat'ın hükmünde (recm) yalan ve hileye karşı, Abdullah'ın Resûlullah'a sağlam bilginin aktarılması hususundaki desteğiyle ilgilidir. Netice itibarıyla İslâm'ın bazı öğretilerinin veya tamamının Yahudilik'ten alındığı ve bunun da Abdullah b. Selâm vasıtasıyla gerçekleştiğini söylemek delilden yoksun bir iddiadır. Bununla birlikte bilhassa bazı tarih ve tefsir kaynaklarındaki peygamberlerle ilgili bilgiler, insanın ve kainatın yaratılışı, fiten-melâhim ve kıyamet alâmetlerine dair bir kısım bilgi ve rivayetlerin Abdullah'a nisbet edildiği de (mevkuf) söz konusu olmaktadır ki tabiatıyla bu durum onun İslâm öncesi

timalinden dolayı artık bunun da mümkün olmayacağını belirterek Tevrat'ın muhtevasıyla ilgili tevakkufa ve Allah'a, peygamberlerine, meleklerine, kitaplarına iman hususundaki icmâlî inancın gerekliliğine dikkat çeker. bk. *Siyer*, II, 419.

⁸¹ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât* (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 110.

⁸² Ahmed b. Hanbel, III, 108, 109, 189, 271; Buhârî, "Enbiyâ", 1, "Menâkıbü'l-ensâr", 51.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, V, 451.

⁸⁴ bk. Ahmed b. Hanbel, II, 230, 280, 457, 489, 498; Dârimî, "Salât", 204; Buhârî, "Daavât", 61; Tirmizî, "Cum'a", 2; Nesâî, "Cum'a", 45.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, V, 450.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, II, 418, 504, III, 430; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 79.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, II, 486; Tirmizî, "Cum'a", 2; Nesâî, "Cum'a", 45.

⁸⁸ Mâlik, "Hudûd", 1; Buhârî, "Hudûd", 24; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 25.

⁸⁹ Buhârî, "Ta'bir", 23.

⁹⁰ Tirmizî, "Menâkıb", 36; İbn Mâce, "Edeb", 32;

⁹¹ Dârimî, "Salât", 156; Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 42.

⁹² Ahmed b. Hanbel, V, 451.

⁹³ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 83.

kültüründen kaynaklanmaktadır.⁹⁴ Ancak böyle rivayetlerin naklinde Abdullah b. Selâm'ın isminin istismar edilmiş olabileceğini de unutmamak gerekir.⁹⁵

b. Selmân-ı Fârisî, Mevlâ en-Nebî (ö. 34/656)

Ebû Abdullah Selmân-ı Fârisî'nin İslâm'a girmeden önceki hayatı hakkında farklı rivayetler nakledilmektedir. Bu rivayetlerden öne çıkan ortak muhtevaya göre Selmân, vaktiyle İranlı Mecusî bir ailenin çocuğu iken kendisini tatmin edecek bir din arayışı içine girmiş, memleketinde kabul ettiği Hıristiyanlığı daha iyi öğrenmek için muhtelif bölgeleri dolaşmış ve bazı keşişlerin hizmetinde bulunmuş, neticede son peygambere ulaşma ümidiyle Benî Kelb kabilesinden bir kervana katılıp Hicaz'a yönelmiş, ancak yol arkadaşlarının ihaneti sonucu, Vâdilkurâ'da bir yahudiye satılmış, buradan da Medine'deki Benî Kurayza kabilesine intikal etmiştir.⁹⁶ Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde onunla görüşüp İslâm'ı kabul eden Selmân, köle olması sebebiyle başlangıçta müslümanlar arasına katılamamış, dolayısıyla Bedir ve Uhud gazvelerine iştirak edememiştir. Ancak daha sonra muhtemelen hicretin dördüncü yılında Resûlullah'ın yardımıyla kölelikten kurtularak müslümanların safında yer almıştır.⁹⁷ Bu süreçte onun uzun yahudi din ve kültürü içerisinde bulunduğu aşikârdır.

⁹⁴ bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire 1396/1976, I, 186; Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, s. 153, 154. İsrâilî rivayetler nakletmekle meşhur Abdullah b. Selâm ve Abdullah b. Amr b. Âs gibi sahâbilerin mevkuf hadisleri karşısında dikkatli olmak gerektiğini kaydeden Subhî es-Sâlih, bu tür haberleri ihtiva eden hadislerin çoğunun -mevzû sayılmamakla birlikte- zayıf olduğunu ifade eder. Ancak söz konusu zayıflığın hadisin mevkuf olmasından değil, rivayetteki şâz, illet ve ızdırab gibi durumlardan kaynaklandığını belirtir (bk. Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* [trc. Yaşar Kandemir], İstanbul, 1996, s. 174).

⁹⁵ krş. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis*, Kahire 1406/1986, s. 72, 73; Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyat*, İstanbul 1992, s. 92.

⁹⁶ Hayatı hakkında bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 75, vd.; Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, ts., I, 163 vd.; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 417 vd.; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XI, 245 vd.; Della Vida, "Selmân el-Fârisî", *IA*, X, 457. Ayrıca Zehebî'nin (ö. 748/1347) kaydettiği oldukça zayıf bir rivayete göre de Selmân önceleri Mecûsî iken rüyasında kıyametin vuku bulduğunu Mecûsîler'in köpek ve domuz olarak haşredildiğini görmüş ve bu sebeple korkuya kapılıp Şam'a kaçmış ve burada Yahudiliği kabul ederek onların kitaplarını okumuş, daha sonra yine rüyasında kıyamet koptuğunu, yahudilerin ateşe atıldığını görmüş ve bu dini de terkederek Hıristiyanlığı benimsemiş, daha sonra onların da cehenne atıldığını görmüş, bilâhare İbrâhim'in dinine mensup olanların ancak cennete gireceğine, diğerlerinin ise ateşe atılacağına dair gördüğü bir rüya üzerine arayışa girmiş ve neticede İslâm'ı seçmiştir (bk. *Siyer*, I, 521, 522).

⁹⁷ bk. Ahmed b. Hanbel, V, 443, 444; İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 78, 79. Hamîdullah ise Selmân'ın Hz. Peygamber'le hicrî dördüncü yıla doğru karşılaştığını ve o zaman müslüman olduğunu söyler (bk. Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* [trc. Salih Tuğ], İstanbul 1412/1992, I, 414).

G. L. Della Vida, Selmân'ın hayat hikâyesi hakkında söylenenleri İranlılar tarafından uydurulan şâibeli haberler olarak değerlendirmekte, onun hakikatte müphem bir tarihî şahsiyet olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ M. Clement Huart da muammalı ve karanlık şahsiyet olarak tasvir ettiği Selmân'ın İslâm inancının oluşumundaki rolünün henüz aydınlatılmadığını, şayet Zerdüştlüğün İslâm üzerinde bir tesiri varsa bunda onun etkinliğinin kuvvetle muhtemel olduğunu söylemektedir.⁹⁹ N. Abbott ise, Selmân-ı Fârisî'yi yahudi kutsal kitapları ve fikriyatıyla ilgilendiği bilinen sahâbiler arasında zikretmektedir.¹⁰⁰ G. D. Newbey de Abbott'un Selmân hakkındaki söz konusu fikirlerine atıfta bulunmakta, ayrıca bilhassa tefsir kaynaklarındaki İsrâilî haberleri nakledenlerin çoğunluğunu farklı kültür ve milletlerden İslâm'a giren mevâlînin oluşturduğunu söylemektedir.¹⁰¹ Zaten Selmân da Fars kökenli bir mevlâdır.¹⁰²

Selmân'ın müslüman olma süreci dikkate alındığında öncelikle atalarının dini Mecusilik olmak üzere Hıristiyanlık ve Yahudilikle alâkalı yoğun bir bilgi birikimine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Ali'nin (ö. 40/660) Lokman Hekîm'e benzettiği Selmân hakkındaki "Kendisine ilk ve son ilim verilmiştir. Sahip olduğu bilgi kavranılamaz", "O, ilk ve son kitabı okumuştur. Âdeta suyu tükenmez bir denizdir" ifadeleri¹⁰³ de buna işaret etmektedir. Ancak burada Selmân'ın söz konusu ilmini, müslüman olduktan sonra sahâbe ve tâbiin arasında yaymış mıdır sorusuna verilecek cevap önem arz etmektedir. Gerçekte Selmân'dan İbn Abbas (ö. 68/687), Enes b. Mâlik (ö. 93/711), Ebü't-Tufeyl (ö. 100/718) gibi sahâbiler yanında Abdurrahman b. Yezîd, (ö. 83/702), Husayn b. Cündüb (ö. 90/708), Ebû Osman en-Nehdî (ö. 95/713) gibi tâbiiler ilim almışlardır.¹⁰⁴ Ayrıca ondan 60 kadar hadis rivayet edildiği belirtilmektedir.¹⁰⁵ Buna göre Selmân'ın geçmişe ait din ve kültürüyle ilgili bilgilerini başkalarına ne derece aktardığını tesbit için onun en azından bir kısım rivayetlerini

⁹⁸ Della Vida, "Selmân", *IA*, X/457, 458.

⁹⁹ Huart, "Vehb b. Münebbih ve Yemen'de Yahudi-Hıristiyan Rivayeti" (trc. Mehmet S. Hatiboğlu), yayımlanmamış makale, s. 4, 5. krş. Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, s. 195.

¹⁰⁰ Abbott, *Studies*, II, 8.

¹⁰¹ Newby, Gordon D., "Tafsir Isra'iliyyât", *Journal of the American Academy of Religion Thematic Issues (JAAR)*, XLVII/4, Atlanta 1980, s. 687, 688 vd.; a.mlf., "The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur'an and Tafsir", *SJIT*, s. 20, 21.

¹⁰² Hz. Peygamber ve müslümanların yardımıyla kölelikten kurtulması sebebiyle Selmân Resûlullah'ın mevlâsı olarak kaydedilmektedir (Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XI, 247).

¹⁰³ bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 85, 86; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Kahire 1407/1987, I, 187. Ebû Hüreyre de (ö. 58/677) Selmân'ın ilmini methetmek üzere ondan "sâhibü'l-kitâbeyn" diye bahseder. Bu rivayeti nakleden Katâde (ö. 118/736) ise "kitâbeyn" tabiriyle İncil ve Furkân'ın kastedildiğini söyler (bk. Tirmizî, "Menâkıb", 37).

¹⁰⁴ Zehebî, *Siyer*, I, 505; İbn Hacer, *Tehzib*, II, 369.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *Esmâü sahâbeti'r-ruvât*, s. 74; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser fi uyûni't-târih ve's-siyer*, Kahire, ts., s. 365; Zehebî, *Siyer*, I, 505.

incelemek daha bilgilendirici olacaktır. Ne var ki başta Kütüb-i tis'a hadisleri çerçevesinde yaptığımız tetkikte sadece bir rivayeti onun bu özelliğine dikkat çekmektedir. Bu rivayete göre Selmân şöyle demiştir: “Tevrat'ta yemekten sonra (elleri) yıkamanın yemeğin bereketi olacağını okudum ve bu haberi Resûlullah'a bildirdiğimde, o, “Yemeğin bereketi yemekten önce de sonra da (elleri) yıkamaktır” buyurdu.¹⁰⁶ Nitekim bu rivayette Hz. Peygamber Selmân'ın Tevrat'tan naklettiği bir öğretiyi -ilâvede bulunarak- onaylamıştır. Tirmizî'nin (ö. 279/892) belirttiğine göre mezkûr rivayetin muhtevası hususunda ayrıca Ebû Hüreyre (ö. 58/677) ve Enes b. Mâlik'ten de (ö. 93/711) nakiller bulunmaktadır. Ancak Tirmizî, hadisin Kays b. Rebî'den (ö. 167/783) başkası tarafından nakledildiğini bilmediğini de belirtmekte ve aynı zamanda Kays'ın zayıf sayıldığını kaydetmektedir.¹⁰⁷ Nitekim birçok cerh ve ta'dîl âlimi de Kays b. Rebî hakkında 'leyse hadîsühü bi şey', 'leyse bi'l kavî', 'leyse bi sika' ve 'metrû-kü'l-hadîs' gibi ifadeler kullanmıştır.¹⁰⁸ Dolayısıyla hadis sened itibarıyla zayıftır. Ayrıca Ebû Dâvûd (ö. 275/888) aynı rivayeti kaydettikten sonra 'bu hadis zayıftır' demiştir.¹⁰⁹ Yine Azîmâbâdî (ö. 1330/1911) ve Mübârekfûrî (ö. 1353/1935) gibi şârihler zikri geçen rivayeti yorumlarken Selmân'ın Tevrât'ı müslüman olmadan önce okuyor olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁰ Öte yandan Selmân'ın müslüman olduktan sonra kutsal kitaplarla ne kadar ilgilendiği konusunda net bilgi yoktur. Ancak biyografisine yer veren bazı eserlerde 'كان قبل ذلك يقرأ الكتب/Daha önce kitapları okurdu' kaydına da rastlamaktayız ki bu ifade onun yine İslâm'a girmeden önce kutsal kitapları okuduğuna vurgu yapmaktadır.¹¹¹ Bununla birlikte Selmân'ın Müslümanlık'tan önce sahip olduğu din ve kültürlerdeki bazı meseleleri İslâm'daki benzerleriyle kıyas etmesi de muhtemel ve tabii olsa gerektir. Nitekim yukarıdaki hadisin muhtevası da böyle bir kıyaslamayı içermektedir.

¹⁰⁶ Tirmizî, “Et'ime”, 39; Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 11; Ahmed b. Hanbel, V, 441.

¹⁰⁷ bk. Tirmizî, “Et'ime”, 38.

¹⁰⁸ İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû Hâtîm Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1372/1953, VII, 98; İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 565, 566.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 11.

¹¹⁰ bk. Mübârekfûrî, Ebû'l-Alâ Abdurrahman b. Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi't-Tirmizî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Kahire, ts. V, 578; Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1388/1969, X, 233. Nitekim İncillerde de Hz. İsa zamanında yahudilerin yemekten önce ellerini yıkadıkları ve ellerini yıkamadan yemeğe oturanları ayıpladıkları belirtilmektedir. bk. Matta, 15/1-3; Markos, 7/1-5; Luka, 11/37, 38.

¹¹¹ bk. Hatîb, *Târihu Bağdâd*, I/164; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XI/247.

2. Tabiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemi

a. Mâlik b. Dînâr, Mevlâ Benî Nâciye el-Basrî (ö. 130/747)

Ebû Yahyâ Mâlik b. Dînâr, Kureys'in Nâciye oğullarından bir kadının mevlâsı diye kaydedilir.¹¹² Basralı olduğu belirtilen Mâlik'in¹¹³ etnik kökeni hakkında açık bir bilgi bulunmamakla birlikte babasının Sicistan veya Kâbil'de esir edildiğine dikkat çekilmektedir.¹¹⁴ Ayrıca babasının adının Mâlik olması onun Fars yahut Bizans asıllı olabileceğini de akla getirmektedir. Âbid ve zâhid bir şahsiyet olarak takdim edilen Mâlik,¹¹⁵ sahâbî Enes b. Mâlik (ö. 93/711) ve Said b. Cübeyr (ö. 95/713) yanında Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn Sirîn (ö. 110/728) gibi tâbiüne mensup âlimlerden hadis dinlemiştir.¹¹⁶ Ancak Mâlik 'kalîlül-hadîs',¹¹⁷ 'leyse hüve min esâtîni'r-rivâye'¹¹⁸ gibi tabirlerle de tanıtılır ki bu ifadeler onun hadis rivayetinde etkin olmadığını gösterir. Nitekim onun kırk kadar rivayeti olduğu söylenir.¹¹⁹

Öte yandan Mâlik b. Dînâr cerh ve ta'dîl otoriteleri tarafından 'sika' ve 'sadûk' tabirleriyle değerlendirilmektedir.¹²⁰ Bununla birlikte onun geçmiş din ve kültürlerle ait kitaplarla yakından ilgilendiği ve bu eserleri bizzat okuduğu belirtilmektedir. N. Abbott ilk asrın sonlarına doğru İslâmî olmayan kutsal kitaplara ilgilerini tevcih eden kimseler arasında, varrâk ve Kur'ân müstensihi diye tanıttığı Mâlik'i¹²¹ de zikretmekte ve onun Kutsal Kitap'ı okuduğunu, buradan yaptığı iktibasların önemli ölçüde sahih metinler olduğunu, bunların da kendisinin Zebur, Sözlere ve ilk üç İncil'e aşinalığını ortaya koyduğunu söyler.¹²² N. Abbott iddialarını Mâlik'e nisbet edilen Ebû Nuaym'ın *Hilye*'sindeki rivayetlerini referans göstererek delillendirir. Bir başka oryantalist Ch. Pellat de aynı şekilde Ebû Nuaym'ın kaydettiği söz konusu rivayetlerin bir kısmına atıfta bulunarak, Mâlik'in Hıristiyanlığa ait kitaplardan büyük ölçüde etkilenmiş olabileceğini söyler.¹²³

¹¹² Buhârî, *Kebîr*, VII/309; İbn Sa'd, *Tabakât*, VII/243; İbn Ebû Hâtîm, *Cerh*, VIII/208.

¹¹³ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, V/383.

¹¹⁴ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVII/135.

¹¹⁵ İbn Hibbân, *Sikât*, V, 383; a.mlf., *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr ve a'lâmi fukahâi'l-aktâr* (nşr. Manfred Fleishhammer), Kahire 1379/1959, s. 90.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Tehzib*, V/356.

¹¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII/243.

¹¹⁸ Zehebî, *Siyer*, V/362.

¹¹⁹ bk. Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVII/137.

¹²⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII/243; Zehebî, *Mizân*, III/426; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 517.

¹²¹ Hatta onun Kur'an yazarak geçimini sağladığı da belirtilir (bk. Zehebî, *Siyer*, V/362, 134).

¹²² bk. Abbott, *Studies*, II/9.

¹²³ bk. Pellat, “Mâlik b. Dînâr”, *EI2*(İng.), VI/266.

Gerçekte Mâlik'in Hz. Mûsâ yahut Hz. İsâ'ya isnad ederek naklettiği haberlerle birlikte ayrıca birçok rivayetinin hemen başında 'قرأت في التوراة', 'مكتوب في', 'وجدت في بعض الحكمة', 'قرأت في الكتب', 'قرأت في الزبور', 'التوراة' gibi ifadeler kullanması¹²⁴ onun geçmiş ilâhî dinlere ait kitapları tetkik ettiğini gösterir.¹²⁵ Ne var ki, Mâlik'in bahis konusu rivayetlerinin büyük ölçüde İslâm'ın inanç esaslarıyla çelişmeyen ahlâk, zühd ve takvâ ile alâkalı tasavvufî konuları içerdiği görülür.¹²⁶ Hatta bu rivayetlerden bir kısmının bazı âyet ve hadislerin muhtevasına paralellik arzettiği de söylenebilir. Bu durum, Kur'ân ve Sünnet'le geçmiş ilâhî kökenli kitapların müşterek yönlerinin ortaya konulması bakımından dikkat çekicidir. Öte yandan Mâlik'ten nakledilen bahis konusu rivayetler daha çok Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Hilye*'sinde ve ayrıca İbn Ebû Âsım'ın (ö. 287/900) *Kitâbü'z-Zühd*'ü ve Beyhâkî'nin (ö. 458/1065) *Şuabü'l-îmân*'ında yer almaktadır.¹²⁷ Ancak onun Buhârî'nin (ö. 256/869) *el-Câmiu's-sahih*'indeki bir hadisi ile az sayıda da olsa *Sünen-i erba'a*'da bazı rivayetleri vardır ki bunların tamamı merfûdur.¹²⁸ Yine Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde kendisine ait bir sözü¹²⁹ ve Dârimî'nin (ö. 255/868) *Sünen*'inde Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) kavli olarak (mevkuf) bir rivayeti

bulunmaktadır.¹³⁰ Yani Mâlik'in mezkûr eserlerdeki rivayetlerinde geçmiş din ve kültürlerden iktibas edildiğini gösteren herhangi bir ifade kullanılmamaktadır. Şu halde bu müelliflerin Mâlik b. Dînâr'ın rivayetlerini kitaplarına alırken seçmecî davrandıkları anlaşılmaktadır.

Mâlik b. Dînâr'ın çeşitli din ve kültürlerden naklettiği muhtelif rivayetleri hangi dilde okumuş olduğuna dair sorulacak soruya verilecek cevap da burada önem arz etmektedir. Zira onun gayri Arap olması, bahis konusu rivayetleri Arapça dışındaki kaynaklardan kolaylıkla okuyup naklettiği fikrini hatıra getirmektedir. Ancak onun hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olmayışımız bizi tahminlerden öteye götürmemektedir. Oryantalistlerden H. L. Yafeh, Mâlik'in bu tür rivayetleri Arapça tercümelelerinden okumuş olabileceğini öngörmektedir. Zira o vakitler yahudi ve hıristiyanlarca kendi dindaşlarının kullanımları için Kutsal Kitab'ın Arapçaya tercümeleleri yapılmıştı.¹³¹

b. Muhammed b. İshak b. Yesâr b. Hiyâr, Mevlâ Kays b. Mahreme el-Medenî (ö. 151/768)

Ebû Bekir (Ebû Abdullah) İbn İshak Medine'de doğmuştur.¹³² Dedesi Yesâr, Hâlid b. Velid'in 12 (633) yılında fethettiği Irak bölgesinde bulunan Aynüttemr'deki manastırda İncil eğitimi gören kırk çocuktan biriydi. Yesâr esir alındıktan sonra diğer çocuklar gibi Medine'deki müslüman ailelerin yanına gönderilmiş, böylece Kureyş'ten Kays b. Mahreme adlı bir zatın mevlâsı olmuştur.¹³³ Dolayısıyla İbn İshak'ın büyük bir ihtimalle Fars kökenli bir aileden geldiği ve velâsının doğrudan değil de üçüncü dereceden yani dedesi vasıtasıyla gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1070), dedesinin babası konumundaki Hiyâr isimli şahsın velâsının Kays'a aidiyetiyle ilgili bir rivayete yer verir ki,¹³⁴ bazı araştırmacılar hıristiyan olduğunu düşündükleri bu zat sebebiyle İbn İshak'ın Süryânîce'yi ve İncil'i çok iyi bildiğini, hatta onun Hz. Peygamber'den önceki dönemin tarihiyle ilgili naklettiği bilgilerde ailesine ait kültürel izlerin bulunduğunu iddia etmektedirler.¹³⁵ Gerçekte

¹²⁴ Bu ve benzeri ifadeler için bk. İbn Ebû Âsım, Ebû Bekir Ahmed b. Amr, *Kitâbü'z-Zühd* (nşr. Abdülâlâ Abdülhamid Hâmid), Kahire 1408, s. 50, 54, 99, 100, 325, 326; Ebû Nuaym, *Hilye*, II/357-382.

¹²⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, II/375.

¹²⁶ Onun bu kabil rivayetleri için bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, II/359, 364, 376, 378, 382; İbn Ebû Âsım, *Kitâbü'z-Zühd*, s. 50; Beyhâkî, *Şuabü'l-îmân*, I/388; VI/49.

¹²⁷ Ayrıca Mâlik b. Dînâr'ın bahis konusu rivayetlerini nakledenler arasında daha ziyade Ca'fer b. Süleyman'ın (ö. 178/794) öne çıktığı görülmektedir. Ondan da çoğunlukla Seyyâr (ö. 200/815) isimli bir râvi rivayette bulunmaktadır. Zühd ve rekâik konusundaki rivayetleriyle temayüz ettiği anlaşılan Ca'fer, Şiilik'le itham edilmiş, bunun yanında bir taraftan 'sika' olarak değerlendirilirden diğer taraftan 'zayıf' addedilmiş, hatta onun hadislerinin yazılmayacağını belirtenler de olmuştur (bk. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VI/ 46 vd.). İbn Hacer (ö. 852/1448) ise Ca'fer hakkında 'sadûk' tabirini kullanmakta, ancak onun Şiiliğe meyilli olduğunu kaydetmektedir (İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb* [nşr. Muhammed Avvâme], Halep 1406/1986, s. 140). Seyyâr'a gelince o, Ebû Seleme lakabıyla anılan İbn Hâtîm el-Anezî'dir. Rekâik konusunda yoğun bir bilgi birikimine sahip olduğu belirtilen Seyyâr, 'sika' olarak değerlendirilmekle birlikte bazı münker rivayetlerinin mevcut olduğu nakledilir (İbn Hacer, *Tehzîb*, II/467). Hakkında söylenenleri esas alan İbn Hacer, onu 'sadûk' diye nitelemekte ve bir kısım hatalarının bulunduğunu (lehu evhâm) belirtmektedir (bk. İbn Hacer, *Takrib*, s. 261). Netice itibarıyla bu iki râvinin bazı cihetlerden tenkit edildikleri görülse de, aşırı derecede zayıf olmadıkları anlaşılmaktadır.

¹²⁸ bk. Buhârî, "Hac", 3; İbn Mâce, "Tahâret", 106; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 97, "Büyü", 8; Tirmizî, "Tahâret", 78, "Birr", 41; Nesâî, "Menâsik", 77, "Eşribe", 8.

¹²⁹ Bu rivayette o, kendini kast ederek şöyle der: İnsanlar Mâlik b. Dînâr'ın zâhid olduğunu söylerler. Ancak asıl zâhid Ömer b. Abdülazîz'dir. Zira dünya ona koşmuş, o ise dünyadan yüz çevirmiştir (bk. Ahmed b. Hanbel, V/249).

¹³⁰ Mâlik'in nakline göre Ebü'd-Derdâ şöyle demiştir: "İlmi artan kimsenin elem ve ızdırabı da artar. Yarın bana, ne bildiğimin sorulmasından endişe etmiyorum. Ancak hangi ameli işledin sualine muhatap olmaktan korkuyorum" (Dârimî, "Mukaddime", 27).

¹³¹ bk. Lazarus -Yafeh, Hava, *Interwined Worlds, Medieval Islam and Bible Criticism*, New Jersey 1992 s. 115.

¹³² İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 139; Zehebi, *Siyer*, VII, 34;

¹³³ bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Meârif* (nşr. Servet ukkâşe), Kahire 1992, s. 491; İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü' ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1398/1978, IV/276. Aynüttemr'de esir edilen çocuklarla ilgili haber için krş. İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan, İzzeddin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrut 1399-1402/1979-82, II/395; İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih* (nşr. Ahmed Abdülvahhâb Futeyh), Kahire 1414/1994, VI/344.

¹³⁴ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, I/216.

¹³⁵ bk. Fayda, "İbn İshak", *DİA*, XX/93.

bir kısım cerh ve ta'dil âlimleri de İbn İshak'ın İsrâîlî rivayetler naklettiğini belirtirler. Ancak onun İslâm öncesi din ve kültürlere ait bir kısım bilgilere sahip olmasında büyük dedesinin rolünün bulunduğu vurgu yapmak pek ikna edici gelmemektedir. Onun bu durumu daha ziyade söz konusu kültürü elde ettiği muhtelif ilim merkezlerinde kalmasıyla ilgilidir.¹³⁶ Muhammed Hamîdullah da İbn İshak'ın İncil'i iyi bildiğini ancak bunu atalarından değil de çağdaşı âlimlerden öğrendiğini söyler.¹³⁷ Bununla birlikte İbn İshak'ın geçmiş kültürlerle ait rivayetleri, bizzat kitapları tetkik ederek elde etmekten ziyade şifahen aldığı anlaşılmaktadır.

İbn İshak'ın İsrâîlî haberlere düşkünlüğünü ifade edenlerin başında onun hakkında "Deccâllardan bir deccâldir ve yahudilerden rivayette bulunur" diyen İmâm Mâlik (ö. 179/795) gelmektedir.¹³⁸ İbnü'n-Nedîm de (ö. 385/995) daha detaylı bir şekilde İbn İshak'ın yahudi ve hıristiyanlardan aldığı bilgileri evvelki ulemânın ilmi diye naklettiğini söyler.¹³⁹ Hatîb el-Bağdâdî ise, İsrâîliyyâtın İslâm kültürüne aktarılma yollarından birinin -kutsal metinlerini tetkik etmek-sizin- bizzat Ehl-i kitap'tan rivayette bulunmak suretiyle gerçekleştiğini belirterek bu tür malzemeden şiddetle sakınmak gerektiğini ifade etmekte ve de İbn İshak'ın Ehl-i kitap olan bir kimseden aynı şekilde eserlerine çokça alıntı yaptığını kaydetmektedir.¹⁴⁰ M. Watt ve A. Guillaume gibi bazı müsteşrikler İbn İshak'ın bilhassa *Sîre*'sinde Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa ait materyallerden faydalandığına dikkat çekerler.¹⁴¹ Gerçekten de İbn İshak'ın *Sîre*'sindeki ona ait rivayetler incelendiğinde özellikle Resûlullah'ın nübüvvetini müjdeleyen ve onun nebevî niteliklerini belirten nakillerin ve bir kısım peygamberler hakkındaki mâlumatın hıristiyan veya yahudi kültüründen istifadeyle bize intikal ettiği görülür. Ayrıca o, bazı tarihî şahsiyetler hakkında bilgi verirken zaman zaman kitap ehli olmayan gayri müslimlerden de alıntı yapmaktan çekinmemektedir. İbn İshak genellikle geçmiş kültürlerle ait bilgileri "bana tahdîs olundu", "bana ulaştığına göre" diye başladığı ifadelerle yahut Kâ'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi zevata dayandırdığı isnadlarla nakle-

¹³⁶ İbn İshak'ın seyahat ettiği bölgeler için bk. Öztürk, *Mevâlinin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 110.

¹³⁷ bk. İbn İshak, Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Yesâr, *Siretü İbn İshâk (Kitâbü'l-Mübtade ve'l-meb'as ve'l-megâzi)* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Konya 1401/1981, neşreden in mukaddimesi, s. ١١٤.

¹³⁸ İbn Hibbân, *Sikât*, VII/382.

¹³⁹ İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist* (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1417/1997, 121.

¹⁴⁰ Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmud et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II/114, 115.

¹⁴¹ bk. Watt, Montgomery, "The Materials Used by Ibn Ishâq", *Historians of the Middle East* (ed. Bernard Lewis- P. M. Holt), London 1962, s. 31, 32; Ibn Ishaq, *The Life of Muhammed: A translation of Ibn Ishâq's Sirat Rasul Allah* (trc. A. Guillaume), Karachi 1982, tercüme eden in girişi, s. XVIII.

der.¹⁴² İbn İshak'ın *Sîre*'sindeki rivayetleri yanında Taberî'nin (ö. 310/922) *Tarih*'inde de "İlk kitap sahiplerinden bazı ilim ehli kimseler" veya sadece "bazı ilim ehli" diye nitelediği zevattan naklettiği bir çok rivayeti de bulunmaktadır ki bunlar bilhassa Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetten çıkarılması, Hâbil ile Kâbil'in husumeti, Nuh tufanı ve Hz. İbrâhim'in oğlunu kurban etmeye razı olması gibi konulardadır.¹⁴³

Görüldüğü üzere İbn İshak geçmiş din ve kültürlerden yaptığı nakillerle Medine'deki genel hadis rivayet geleneğinden ayrılmaktadır. Ancak onun Ehl-i kitap'tan rivayet etmesinin bir mahzuru olmadığına işaret eden Zehebî (ö. 748/1347) "Benî İsrâîl'den rivayet ediniz! Bir sakıncası yoktur"¹⁴⁴ hadisiyle bu duruma izin verildiğini, söz konusu nakillerin ise bir hükmünün bulunmama-çağını sadece Kitap ve Sünnet'in verilerinin dinde hüccet sayılacağını ifade eder.¹⁴⁵ Ayrıca cerh ve ta'dil ulemâsının İbn İshak'la ilgili ifrat ve tefrite varan muhtelif değerlendirmelerini göz önünde bulunduran Zehebî, onun hakkında "hasenül-hadîs", "sâlihu'l-hâl", "sadûk" tabirlerini kullanmakla birlikte infirâd ettiği rivayetlerinin "münker" olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁶

c. Abdümelik b. Abdülazîz b. Cüreyc, Mevlâ Ümeyye b. Hâlid el-Mekkî (ö.150/767)

Ebû Hâlid (Ebû'l-Velîd) Abdümelik b. Abdülazîz İbn Cüreyc diye meşhurdur. Onun Kureşî nisbesiyle anılması dedesi Cüreyc'in Emevî ailesinden Ümeyye b. Hâlid'in mevlâsı olması dolayısıyladır. Cüreyc'in Emevîler'den Abdülazîz b. Abdullah'ın hanımı Ümmü Habîb'in kölesi olduğu da söylenir.¹⁴⁷ Dolayısıyla Bizans asıllı olan¹⁴⁸ İbn Cüreyc doğrudan değil de muhtemelen dedesi sebebiyle üçüncü dereceden bir mevlâdır.¹⁴⁹

Ahmed Emîn, İbn Cüreyc'in etnik kökenine vurgu yaparak (من أصل رومي) Taberî *Tefsîr*'inde bulunan hıristiyanlarla ilgili âyetlerin yorumu hakkındaki birçok rivayetin ondan nakledildiğini söylemektedir.¹⁵⁰ Hüseyin ez-Zehbî de İbn Cüreyc'in yine ailevî arka plânına işaret ettikten sonra bilhassa onun sahip

¹⁴² Meselâ bk. İbn İshak, *Sîre*, s. , 73, 86, 111, 123; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdümelik, *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Beyrut 1412/1992, I, 28, 29, 187, 188, 244.

¹⁴³ bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, Beyrut 1407/1987, I/73, 89, 117, 165.

¹⁴⁴ Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, II, 474, 502; Ebû Dâvûd, "İlim", 11. Bu rivayetin detaylı bir değerlendirmesi hakkında ayrıca bk. Hıdır, *İsrâîliyyât-Hadis İlişkisi*, s. 134, vd.

¹⁴⁵ Zehebî, *Mizân*, III/470.

¹⁴⁶ Zehebî, *Mizân*, III/475.

¹⁴⁷ İbn Cüreyc'in künyesi, velâsı ve nisbeleri hakkında bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 400, 401; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII/338.

¹⁴⁸ Buhârî, *Kebîr*, V, 422; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X/401; İbn Hacer, *Tehzîb*, III/501.

¹⁴⁹ krş. Motzki, "The Role of None-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 314.

¹⁵⁰ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 205.

olduğu Hıristiyanlığa ait bilgilerle ve İsrâîlî haberlerle İslâm'a girmiş olduğunu ifade etmekte, ayrıca kendisine nisbet edilen tefsire dair rivayetler hususunda Ahmed Emîn ile aynı istikamette görüş beyan etmektedir.¹⁵¹ Cerh ve ta'dîl âlimlerinin İbn Cüreyc hakkındaki muhtelif değerlendirmeleri bir tarafa, Ahmed Emîn, Buhârî'nin İbn Cüreyc'i 'sika' bir kimse olarak görmediğini ve onun hakkında 'hadislerinin mütâbii yoktur' dediğini kaydeder ki¹⁵² biz böyle bir bilgi elde debilmiş değiliz.¹⁵³ Buhârî'nin, İbn Cüreyc'e ait çok sayıda rivayete *Sahîh*'inde yer vermesi de, söz konusu kaydın güvenilirliğine şüphe düşürmektedir.¹⁵⁴

Öte yandan İbn Cüreyc'in tefsir sahasındaki rivayetlerinin onun bizzat hıristiyan asıllı olmasından kaynaklandığına dikkat çekmek isabetli bir tesbit olarak görünmemektedir. Zira vaktiyle hıristiyan olan dedesi Cüreyc'tir ve bu zat müslümanlar tarafından esir edilmiştir. Dolayısıyla kendisi üçüncü nesilden bir mevlâ olup Mekke'de büyük bir ihtimalle müslüman anne babadan doğmuş ve bir İslâm muhiti içinde yetişmiştir.¹⁵⁵ Nitekim onun babası Abdülazîz (ö. ?) meşhur bir âlim olmasa da en azından bir hadis râvisidir.¹⁵⁶ Buna göre bilhassa Hüseyin ez-Zehebî'nin herhangi bir kaynak göstermeksizin İbn Cüreyc hakkındaki "sahip olduğu Hıristiyanlığa ait bilgiler ve İsrâîlî haberlerle birlikte İslâm'a girdi" ifadesi kanaatimizce doğru değildir. Ayrıca İbn Cüreyc'in naklettiği İsrâîliyat menşeli sayılabilecek rivayetlerin onun hıristiyan kökenli bir aileden gelişiyle de pek ilgisi yok gibidir. Zira İbn Cüreyc, Taberî'nin *Tefsir*'indeki bahis konusu rivayetlerin bir kısmını kimden aldığını belirtmeksizin naklederken bir kısmını da İbn Abbas, Mücâhid (ö. 103/721) ve Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) gibi zevata nisbet ederek nakletmektedir.¹⁵⁷ İbn Cüreyc'in sadece hıristiyanlarla ilgili değil yahudiler hakkındaki bazı âyetlerin yorumunda da nakillerde bulunduğu görülür ki¹⁵⁸ bu özelliği daha ziyade onun ilmî merakı ve birçok bölgeye seyahat etmesi sebebiyle elde ettiği bilgi biriki-

¹⁵¹ bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *İsrâîliyyât*, s. 89, 90.

¹⁵² Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire, ts., II/107.

¹⁵³ Ancak dede ismine nisbet edilen İbn Cüreyc'in babası Abdülazîz b. Cüreyc hakkında Buhârî'nin 'la yutâbeu fi hadîsîh' dediği rivayet edilir ki (bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 458) bu duruma göre muhtemelen Ahmed Emîn, oğul konumundaki İbn Cüreyc ile babası Abdülazîz b. Cüreyc'i karıştırmış olmalıdır.

¹⁵⁴ Yaptığımız tetkiklerde Buhârî'nin *Sahîh*'inde İbn Cüreyc'ten 190'a yakın rivayetin nakledildiği görülmüştür.

¹⁵⁵ bk. Öztürk, *Mevâlinin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 147, 148.

¹⁵⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, III/458.

¹⁵⁷ İbn Cüreyc'in bu nitelikteki rivayetlerinin bir kısmı için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I/124, III/370 (İbn Abbas'tan); VI, 423 (Mücâhid'den); I/ 694, VII/ 5 (Atâ'dan), III/371, VI/ 9, 21 (İbn Cüreyc'in kendisinden).

¹⁵⁸ bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III/442; IV/290; VI/9, 427.

mine bağlanmalıdır.¹⁵⁹ Nitekim ona ait merfû nitelikli hadislerin bile bin kadar olduğu söylenir.¹⁶⁰ Ayrıca İbn Cüreyc'in rivayetleri değerlendirilirken onun yazılı malzemedeki nakledip etmediği ve kullandığı rivayet lafızları da önem arz eder.¹⁶¹

Netice itibariyle geçmiş kültürlerle ilişkileri bakımından mevâlî râvilerin iki farklı konumda oldukları ortaya çıkmıştır. Birinci konumdakiler belli bir yaştan sonra İslâm'a ihtida eden kimselerdir ki bunların eski dinlerine ait öğretilerinin etkisinde kalması veya geçmiş öğretilerini müslüman olduktan sonra da rivayet etmeleri söz konusu olabilir. Nitekim sahâbeden Abdullah b. Selâm ile Selmân-ı Fârisî örneklerinde bu durum değerlendirilmiştir. İkinci konumdakiler ise köken itibariyle gayri Arap olmakla birlikte vaktiyle baba veya dedelerinin ihtidâsı sebebiyle bir Arap-İslâm muhiti içerisinde yetişmiş olan zevattır. Bunların yabancı din ve kültürlerden nakilde bulunmuş olmaları ise daha ziyade yaşadıkları dönemin ilmî muhitinden faydalanmalarıyla gerçekleşmiştir ki Mâlik b. Dînâr, İbn İshak ve İbn Cüreyc örneklemelerinde bu durum kendini göstermektedir.

GENEL DEĞERLENDİRME

Birçok kaynak ve araştırmada mevâlînin (Arap olmayan müslümanların) nitelik ve nicelik olarak dinî ilimlerdeki üstünlüklerinden övgüyle bahsedilmekte, henüz hicrî II. asrın başları itibariyle Araplar'ın azınlıkta kaldığına vurgu yapılmaktadır. Diğer taraftan o dönemde İslâm dışındaki din ve kültürlerin genelde İslâmî ilimlere özelde hadislere sirayet ettiği ve bunun da bilhassa mevâlî eliyle gerçekleştiği ima ve iddia edilmektedir.

İslâm'ın ilk iki asrındaki Mevâlî-Arap muhaddis ve râvilerin sayısı ile ilgili araştırmamızın sonucu birinci faraziyeyi desteklememektedir. Nitekim 'kesîru'l-hadîs', 'kesîru'l-ilm', 'âlim', 'muhaddis' gibi vasıflarla nitelenen zevat arasında yapılan tetkikte 'hakiki Arapların' çoğunluğu oluşturduğu görülmüştür. Ayrıca mesele, hadis rivayetinde otorite olmayan sadece râvi denilebilecek şahıslar ilâve edilerek değerlendirildiğinde de, çoğunluğu Arap olan sahabe nesli çıkarılsa dahi, ilk iki asırdaki mevâlînin en azından sayısal olarak Araplardan daha az olduğu tesbitler arasındadır.

¹⁵⁹ İbn Cüreyc'in hoca talebe ilişkisi ve seyahatleri hakkında bk. Öztürk, *Mevâlinin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 147, 148.

¹⁶⁰ Zehebî, *Siyer*, VI/336.

¹⁶¹ Onun kitaptan yaptığı rivayetlerin güvenilir, hıfzından yaptıklarının ise faydasız olduğu belirtilmiştir. Ayrıca şeyh adı zikretmeksizin "bana haber verildi", "filan dedi ki" gibi ifadelerle naklettiği rivayetlerin münker, şeyh adı zikrederek "ahbereni", "semi'tü" gibi tabirlerle naklettiği hadislerin ise sağlam olduğu söylenmiştir. bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X/404; 405; İbn Hacer, *Tehzîb*, III/502.

İkinci iddiaya ise, mevâlî muhaddislerin müslüman Arap toplumuna giriş dönemleri üzerinde durarak cevap vermek gerekir. Nitekim biyografisi ele alınan muhaddislerden (147 kişi) yalnızca çok azının (15 kişi) ilk nesil mühtedilerinden olduğu görülür. Bunlar arasında çok küçük yaşlarda esir veya köle statüsünde İslâm toplumuna girenler de vardır. Yani az sayıdaki bu mühtedilerden, büyük ihtimalle, eski din ve kültürlerinin muhtevâsından haberdar olmayan şahıslar da mevcuttur. Ayrıca gayri Arap muhaddislerden geçmişe ait dinlerinin öğretileri hususunda belli bir etkinliği bulunup daha sonra İslâmî ilimlerde temayüz etmiş zevatın yok denecek kadar az olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma sadece sahâbî Abdullah b. Selâm örnek gösterilebilir. Ancak gerek kendi ilmî merakları, gerekse dönemin ilmî ortamı sebebiyle yabancı din ve kültürlerle/İsrâîlî rivayetlerle ilgilenip, bu tür rivayetleri nakleden İbn Cüreyc ve İbn İshak gibi mevâlî muhaddislerin mevcudiyeti de inkâr edilemez. Yine hadis rivayetinde fazla etkin olmayan fakat bir râvi olarak değerlendirilebilecek sahâbeden Selmân-ı Fârisî ile tâbiünden Mâlik b. Dînâr İsrâîliyat kültüründen haberdar olan mevâlî arasında zikredilebilir. Öte yandan cerh ve ta'dîl âlimleri geçmiş din ve kültürlerden iktibasta bulunan zevata karşı muhaddisleri ihtiyata çağırdukları, onların da bu tür kimselerin rivayetlerini alırken seçmeci yaklaşımları görülmektedir.

“Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır”

Özet: Mevâlînin, daha hicrî II. asrın başlarından itibaren dinî ilimlerde üstünlük sağladıkları, İslâmî ilimlerde ve özellikle hadiste yabancı tesirinin bu hâkimiyet sürecinde mevâlîlerin eliyle sirayet ettiği ima ve iddia edilmektedir. İlk devirlerdeki râvi sayısına dair tetkiklerimiz birinci faraziyeyle desteklememektedir. Ayrıca çalışmamızla, mevâlî râvilerin iki farklı konumda oldukları; ileri yaşlarda müslüman olan Abdullah b. Selâm ve Selmân-ı Fârisî gibi, ilk grup takilerin eski “dinlerine ait öğretilerinin etkisinde kalmaları veya geçmiş öğretilerini müslüman olduktan sonra da rivayet etmeleri söz konusu olabilir. Köken itibarıyla gayri Arap olmakla birlikte vaktiyle baba veya dedelerinin ihtidâsı sebebiyle bir Arap-İslâm muhiti içerisinde yetişen ikinci ve üçüncü nesil şahısların (Mâlik b. Dînâr, İbn İshak ve İbn Cüreyc) ise, yabancı din ve kültürlerden nakilde bulunmaları, şahsî gayretlerinin bir sonucu olarak yaşadıkları dönemin ilmî atmosferinden daha geniş bir yelpazede faydalanmaları sebebiyle gerçekleşmiştir.

Atf: Mustafa ÖZTÜRK, “Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006, ss. 7-37.

Anahtar kelimeler: Mevâlî, uydurma hadis, oryantalizm, Abdullah b. Selâm, Selmân el-Fârisî, Tâbiûn.