

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

ORYANTALİSTLERİN TEK RÂVİLİ TARİKLERLE İLGİLİ
İDDİALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

AYŞE ÖZGÜR

İstanbul, 2020

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

ORYANTALİSTLERİN TEK RÂVİLİ TARİKLERLE İLGİLİ
İDDİALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

AYŞE ÖZGÜR

DANIŞMAN: PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL

İstanbul, 2020

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı HADİS Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi
AYŞE ÖZGÜR'un ORYANTALİSTLERİN TEK RÂVİLİ TARİKLERLE İLGİLİ
İDDİALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun
4.07.2019 tarih ve 2019-20/26 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu
ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 24 / 01 / 2020

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. MEHMET ÖZŞENEL	
2. Jüri Üyesi	Doç. Dr. HALİT ÖZKAN	
3. Jüri Üyesi	Dr.Öğr.Üyesi RAHİLE YILMAZ	
4. Jüri Üyesi	Prof. Dr. AHMET YÜCEL	
5. Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi M. MACİT KARAGÖZOĞLU	

ÖZET

Oryantalistlerin tek râvili tariklerle ilgili görüşlerini ele alan bu çalışmada, öncelikle Batı akademisinde İslâm araştırmalarına yönelen araştırmacıları bu alana sevk eden sosyo-kültürel altyapı üzerinde durulmuş, ayrıca hadis sahasında eser veren oryantalistler isnadla ilgili görüşleri üzerinden tasnif edilmiştir. Daha sonra teferrüd meselesinin hicrî ilk iki asırda nasıl değerlendirildiği, bununla bağlantılı olarak da Joseph Schacht'ın haber-i vâhid ve teferrüd kavramlarıyla ilgili görüşleri ele alınmış, müşterek râvi teorisiyle ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Ardından, çalışmanın temel konusu olan tek râvili tarikler, müşterek râvi teorisini detaylandırarak bu tür senedleri tarihlendirme işlemine dahil eden G. H. A. Juynboll'ün varsayımları ve hadis araştırmalarında kullandığı yöntem etrafında, konuyla ilgili çalışmaları olan diğer oryantalistlerin görüşleri de dikkate alınarak tartışılmıştır. Bu noktada oryantalist paradigmanın klasik hadis usulü kavramlarını kullanmak yerine kendi geliştirdiği kavramlar üzerinden mevcut ıstılahları dönüştürme çabasının üzerinde durulmuş, Juynboll tarafından tek râvili tarikler özelinde geliştirilen terminoloji söz konusu farklılıklara dikkat çekilerek değerlendirilmiştir. Son olarak Juynboll'ün *Encyclopedia of Canonical Hadith* eserinden seçilen bir hadis örneği etrafında onun tek râvili tarikler ile ilgili iddialarının ne ölçüde bilimsel olduğu konusunda birtakım sonuçlara ulaşılmıştır.

ABSTRACT

This dissertation investigates and describes the concept of single stranded isnads within the orientalist paradigm. To begin with, it examines the socio-cultural background of Islamic studies in the West since 1500s as it is pertinent to understand the motivation for hadith studies in Western academy. After that, orientalist scholars studying hadith science are classified according to their approaches to *isnads*. Then, the issue of *tafarrud* in the first two centuries of hijrah is discussed and in relation to this, Joseph Schacht's ideas about khabar al-vahid and tafarrud are evaluated. Besides, his common link theory is depicted mostly in relation to single strands. In the Second Chapter, the issue of single stranded isnads is discussed within the frame of G. H. A. Juynboll's theories, his method in hadith studies and the evaluations of other orientalist scholars on the subject. At this point, it is aimed to lay emphasis on the effort within the scope of orientalist paradigm to convert the content of the usual-hadith terminology both by defining them in new words and attributing them new meanings. Finally, the study analyzes to what extent Juynboll's theories are scientific on the basis of an example chosen from his prominent work *Encyclopedia of Canonical Hadith*.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ.....	ix

GİRİŞ:

KONU, METOT, TERMİNOLOJİ VE KAYNAKLAR

I. KONU VE METOT	2
II. TERMİNOLOJİ	6
III. KAYNAKLAR	7

BİRİNCİ BÖLÜM:

ORYANTALİSTLERİN HİCRÎ 1. ASIR RİVAYET SÜRECİ VE İSNÂDIN ORTAYA ÇIKIŞI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

I. BATI'DA İSLÂM DİNİNİN KAYNAĞI VE HADİSLERE DAİR YAPILAN ÇALIŞMALARIN AKADEMİK ARKA PLANI.....	13
II- ORYANTALİSTLERİN İSLÂM ARAŞTIRMALARINDA KULLANDIĞI TARİHÎ TENKİT METODUNUN SOSYO-KÜLTÜREL ARKAPLANI	15
III- HADİSLERE YAKLAŞIMLARI AÇISINDAN ORYANTALİSTLERİN TASNİFİ MESELESİ	30
IV. HADİSLERİN VE İSNÂDIN DEĞERİ.....	44
<i>A. Tarihlendirmede İsnâda Değer Atfetmeyenler.....</i>	<i>44</i>
1. Ignaz Goldziher	44
2. John Wansbrough.....	50
3. Norman Calder, Patricia Crone, Michael Cook	52
4. Uri Rubin	57
<i>B. Tarihlendirmede İsnâda Kısmî Değer Atfedenler</i>	<i>59</i>
1. Josef Horovitz	60
2. Johann Fueck	62
3. James Robson.....	64
4. N. J. Coulson.....	67

5. Joseph Schacht	68
6. G. H. A. Juynboll	70
<i>C. Tarihlendirmede İsnâdı Dikkate Alan ve İsnâd-Metin Analizini</i>	
<i>Kullananlar</i>	72
Harald Motzki, Gregor Schoeler, Andreas Görke	72
V. İSNÂDIN BAŞLANGICI	77
<i>A. İslâm Tarihindeki İlk Büyük Siyasi Fitnenin Tespiti ve Tarihlendirilmesi</i>	78
<i>B. Şifâhî-Yazılı Gelenek ve 1./7. Asırda Hadis Rivayet Süreci</i>	96
1. Şifâhî ve Yazılı Aktarım	96
2. 1./7. Asırda Hadis Rivayeti	108

İKİNCİ BÖLÜM:

ORYANTALİSTLERİN İDDİALARI BAĞLAMINDA TEK RÂVİLİ TARİKLER

I. TEFERRÜD KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ	122
<i>A. Hicrî İlk İki Asırda Teferrüd</i>	122
<i>B. Schacht'ın Haber-i Vâhid, Teferrüd ve İcmâ Kavramlarıyla İlgili</i>	
<i>Görüşleri</i>	128
II. MÜŞTEREK RÂVİ OLGUSU VE JUYNBOLL'ÜN BUNUNLA BAĞLANTILI	
OLARAK GELİŞTİRDİĞİ DİĞER KAVRAMLAR	146
<i>A. Müşterek Râvi, Kısmî Müşterek Râvi ve Düğüm</i>	147
1. Müşterek Râvi Teorisine Gelen Tenkidler	160
a. Oryantalist Paradigma İçinden Gelen Tenkitler	160
b. Türkçe Literatürde Yapılan Çalışmalar	166
2. Müşterek Râvî – Medâr İlişkisi	168
<i>B. Tersten Müşterek Râvi, Tersten Kısmî Müşterek Râvî, Görünüşte Müşterek</i>	
<i>Râvî</i>	178
III. TEK RÂVİLİ TARİKLER, ÖRÜMCEK VE İSNAD KÜMESİ	183
<i>A. Tek Râvili Tarikler</i>	183
1. Müşterek Râvî Öncesi Tek Râvili Tarikler	186
a. İsnadların Müşterek Râvi Öncesindeki Bölümüyle İlgili Diğer İddialar	210
(1). İsnadların Geriye Doğru İnşâsı	210

(2). Ref Olgusu	225
(3). İsnadların Müşterek Râvi Öncesi Tekli Kısımlarının Oluşmasında Muammerûnun Rolü	233
(4). Aile İsnadları.....	248
(5). İsnadların ve Hadislerin Yayılması	255
(i). İsnadların Artışı ve Yayılması	255
(ii). Hadislerin Farklı Bölgelere Yayılması.....	262
2. Müşterek Râvi Sonrası Tek Râvili Tarikler	268
a. İsnadın Müşterek Râviden Müdevvine Uzanan Gerçek Kısımları	269
b. Dalış İsnadları	272
c. Örümcek.....	277
d. Mütâbaat, Şâhid ve Bu Kavramların Dalış İsnadlarıyla Olan İlişkisi	279

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KATL HADİSİ İSNADLARININ ANALİZİ

I. KATL METNİ VE İSNADLARI	294
A. Katl Metninin Hicrî 5. Asra Kadar Telif Edilen Eserlerdeki İsnadlarının Analizi.....	299
B. Katl Metni İsnadlarının Eser Esaslı Analizi	315
1- Müsned, Ahmed b. Hanbel	315
2- Sahîh, Müslim.....	318
3- es-Sünenü 'l-kübrâ, Nesâî	320
4- Şerh-u meâni 'l-âsâr, Tahâvî.....	321
5. Sahîh, İbn Hibbân.....	322
6. el-Mu'cemu 'l-kebîr, Taberânî	323
7- es-Sünenü 'l-kübrâ, Beyhakî	325
SONUÇ.....	329
BİBLİYOGRAFYA	332

ŞEKİLLER VE TABLOLAR LİSTESİ

Şekil 1	150
Şekil 2	157
Şekil 3	179
Şekil 4	186
Şekil 5	189
Şekil 6	273
Şekil 7	277
Şekil 8	282
Şekil 9	285
Şekil 10	318
Şekil 11	320
Şekil 12	321
Şekil 13	322
Şekil 14	325
Tablo 1	310
Tablo 2	312
Tablo 3	315
Ek-1:	350
Ek-2:	351
Ek-3:	352
Ek-4:	353
Ek-5:	354
Ek-6:	355

KISALTMALAR

a. mlf.	: aynı müellif
<i>AÜİFD</i>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin, İbn (oğlu)
bk.	: bakınız
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
dp.	: dipnot
ed.	: editör
<i>EOCH</i>	: Encyclopedia of Canonical Hadith
h.	: hicrî
<i>HTD</i>	: Hadis Tetkikleri Dergisi
H.z.	: Hazreti
<i>İÜİFD</i>	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>JAOS</i>	: Journal of the American Oriental Society
<i>JSAI</i>	: Jerusalem Studies in Arabic and Islam
kmr.	: Kısmî müşterek râvî
<i>MÜİFD</i>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
mr.	: müşterek râvî
nşr.	: neşreden (tahkik eden)
ö.	: ölüm tarihi

s.	: sayfa
sy.	: sayı
trc.	: tercüme eden
ts.	: baskı tarihi yok
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü
vd.	: ve devamı
Yay.	: yayınları
<i>YDÜİF</i>	: Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
yy.	: basım yeri yok

ÖNSÖZ

Batı'da İslâm araştırmalarının akademik bir hüviyet kazanması 19. yüzyılda gerçekleşse de yapılan çalışmaların altyapısının 1575'te Leiden Üniversitesi'nin kurulmasıyla oluştuğu söylenebilir. Büyük ölçüde Protestanların etkili olduğu Kitâb-ı Mukaddes'in eleştirel okumaları burada yapılmaya başlanmış, aynı eleştirel bakış araştırmacıları bütün dinlerin, dolayısıyla İslâm'ın temel kaynaklarını incelemeye sevk etmiştir. Oryantalistlerin Kur'ân ve Hadis sahasındaki çalışmalarının Türkiye akademisindeki yansımaları ise 20. Yüzyıl başlarından itibaren izlenebilir. Ancak özellikle 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulması, hadis alanında Batı'da yapılan çalışmaların takibi, tercümesi, tenkidi ve karşı çalışmaların yapılmaya başlamasında atılan en önemli adımdır.

Batı'da hadis araştırmalarına yön veren bir ekolün temsilcileri olarak öne çıkan ve aralarındaki fikri devamlılığı takip edebildiğimiz üç önemli isim Ignaz Goldziher, Joseph Schacht ve G. H. A. Juynboll'dür. Ancak bunların arasından çalışmalarının büyük bir kısmı Türkçe'ye çevrilen tek isim, alana dair terminolojinin de büyük ölçüde mimarı olan Juynboll'dür. Alandaki etkisine rağmen Ignaz Goldziher'in *Muhammedanische Studien* eserinin Türkçe tercümesi kısa bir süre önce yayımlanmış, hadis analizlerinde kullandığı yöntemlerle selefini geride bırakan Joseph Schacht'ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence* eseri ise henüz dilimize kazandırılmamıştır. Ancak hadislerin sıhhatini tespit konusunda Schacht'ın teorilerini detaylandıran ve şüphecilikte onu geride bırakan G. H. A. Juynboll'ün hem *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* adlı doktora tezi hem de hadis sahasındaki diğer önemli eseri *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* tercüme edilmiş, bunun yanında isnad analizlerinde geliştirdiği özel terminolojiyi ihtiva eden önemli makaleleri de Türkçe olarak yayımlanmıştır.

Bilhassa 2000'li yılların başından itibaren İlahiyat fakültelerinde Batı'daki hadis araştırmalarını konu edinen yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmaktadır. Ancak bahsi geçen sebeplerden ötürü yapılan çalışmalar ya

çoğunlukla Türkçe tercümelere dayanmakta veya Batı’da yapılan araştırmaları İngilizce literatür üzerinden takip edebilen sınırlı sayıda akademisyen tarafından yürütülmektedir. Bu bağlamda elinizdeki çalışmayla hedeflenen, oryantalistlerin geneli tarafından satır aralarında dile getirilen, ancak kısmen Joseph Schacht, büyük ölçüde de G. H. A. Juynboll tarafından tartışılan “hadis rivâyetinde tek râvili tarikler” konusunun öncelikle mezkûr isimler, genel anlamda da Batı’daki oryantalistler tarafından nasıl ele alındığını değerlendirmek, akabinde ise dile getirilen iddiaların ne ölçüde bilimsel veri veya analizlere dayandığını tespit edebilmektir.

Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır:

Birinci bölüm, Batı’da genelde İslâm dini özelde ise Hadis konulu çalışmaların arka planını ele almakta, bu bağlamda oryantalistler tarafından kullanılan tarihi tenkit metodunun önemi ve işlevine değinmekte, ayrıca hicrî 1. asır rivâyet sürecinin mahiyeti açısından önem arz eden sözlü-yazılı rivayet meselesi ve isnâdın ortaya çıkış sürecini ele almaktadır. Bilhassa 1. asırda sözlü rivâyet sürecinin gelişimi, isnâdın ortaya çıkışı ve müşterek râvi-Hz. Peygamber arasındaki senedlerin durumu bağlamında önem arz etmektedir.

İkinci Bölümde çalışmanın omurgasını oluşturan oryantalistlerin tek râvili tarikler ile ilgili iddiaları değerlendirilmektedir. Tek râvili tarikler meselesi temelde konuyla ilgili iddiaları ilk olarak dile getiren Schacht ve bu konudaki terminolojiyi oluşturmakla öne çıkan Juynboll’ün görüşleri etrafında tartışılmakta, ayrıca söz konusu iddiaların gerek oryantalist paradigma gerekse İslâmi paradigma bünyesindeki yansımaları ele alınmaktadır.

Üçüncü bölümde oryantalistlerin tek râvili tariklerle ilgili iddialarının ne ölçüde makul olduğunu analiz etmek amacıyla, bizzat Juynboll tarafından isnad kümesi oluşturulmuş bir rivâyet incelenmektedir. Bu bölümde Juynboll’ün konuyla ilgili iddialarının ön kabullere, eksik veya göz ardı edilmiş bilgilere ve bilimsel olmayan analizlere dayandığı kanaatine varılmaktadır.

Bu çalışmanın başından nihâi aşamasına kadar çok sayıda kıymetli insanın desteğini ve yardımını gördüm. Öncelikle tez danışmanlığım kendisine sonradan

intikal eden, buna rağmen gerek kıymetli değerlendirmeleri gerek tavsiyeleriyle çalışmama yön veren değerli hocam Prof. Dr. Mehmet Özşenel'e teşekkür ederim. Tez takip ve savunma jürilerimde yer alan saygıdeğer hocalarım Doç. Dr. Halit Özkan ve Dr. Öğretim Üyesi Rahile Yılmaz'a katkıları için müteşekkirim. Çalışmamın başlangıç aşamasında tez danışmanlığımı üstlenen ancak görev yeri değişikliği nedeniyle yolumuzun ayrıldığı değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Yücel'e değerli katkıları ve savunma jürisinde yer alma nezaketinden dolayı teşekkürlerimi sunarım. Tez savunma jürisinin bir diğer kıymetli üyesi Dr. Öğr. Üyesi M. Macit Karagözoğlu'na çalışmamın hem muhtevası hem de editoryal boyutuyla ilgili katkıları dolayısıyla minnettarım. Akademik hayatıma hadis alanında devam etmem konusunda ilham kaynağım olan, ilk hadis derslerini kendisinden aldığım Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar'a hem çalışmamı kısmen okuyarak değerli katkılarıyla zenginleştirdiği hem de motivasyona ihtiyacım olduğu noktada bana güç verdiği için en kalbi teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmamın başlangıç aşamasında tez takip jürisinde yer alan ve önemli tavsiyelerde bulunan hocalarım Prof. Dr. Ramazan Ayvallı ve Prof. Dr. Zekariya Güler'e, konu belirleme aşamasında kendisiyle istişarede bulunduğum Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kızıl'a, çalışmanın farklı aşamalarında tez metnimi dikkatle inceleyerek değerlendirmelerini istifademe sunan Dr. Muhammed Enes Topgül'e, yine çalışmamın önemli bir kısmını okuyarak kanaatlerini arz eden ve şema çizimlerine yardımcı olan kıymetli arkadaşım Ayşe Güler'e teşekkürlerimi sunarım. Grafikler konusunda yardıma ihtiyacım olduğunda teklifsizce kapılarını çaldığım değerli arkadaşım Rahime Karayığit'e, kardeşim mesabesinde gördüğüm Büşra Ünüvar Kaymaraz'a ve Melih Koray'a kalpten teşekkür ederim. Son olarak en büyük minnettarlığım ilim yolculuğuna çıkmamda her zaman destekçim olan, maddi-manevi her türlü ihtiyacımda yanımda hissettiğim canım annem ve babama ve doktora yapmanın zahmetli sürecini benimle beraber tecrübe ederek sıkıntılı anlarımda en büyük destekçim olan sevgili eşimdir.

GİRİŞ:
KONU, METOT, TERMİNOLOJİ ve
KAYNAKLAR

I. KONU VE METOT

Oryantalizm'in akademik sahada etkili olmaya başladığı 19. yüzyılın başlarından itibaren yapılan çalışmalarda, hadisler konusunda -genellikle araştırmacının sosyo-kültürel altyapısının etkisiyle- istisnaları olmakla beraber iki farklı tavır gözlemlenmektedir. Batılı akademisyenler diğer semâvî dinlerin kutsal metinlerinin teşekkül sürecini göz önünde bulundurarak İslâm'ın ikinci kaynağı olan hadislerin ortaya çıkışıyla ilgili oldukça şüpheli bir tavır sergilerken, müslüman araştırmacıların bilginin kaynağı olarak aklın yanında vahyi de kabul etmeleri, genellikle savunmacı olarak nitelendirilebilecek bir tavır sergilemelerine sebep olmuştur. Söz konusu yaklaşım farkında, genelde İslâm'ın temel kaynaklarının, özelde hadislerin seküler tarih bakış açısıyla yorumlanmasının etkisi göz ardı edilemez. Bilhassa isnâdın sistematik kullanımının henüz başlamadığı hicrî 1. asır râvilerinin değerlendirilmesinde kriter olarak karşımıza çıkan “sahâbenin adaleti”, “sikanın teferrüdü”, “tedlisi makbul olan büyük tâbiîler” gibi hadisi nakleden kişinin adâletine yönelik ve muhaddislerce muteber kabul edilen prensipler, Batı akademisinde bilimsel olmadıkları gerekçesiyle tenkit edilmiştir.

Hadislerin güvenilir isnadlarla desteklenerek nakledilme süreci geçtiğimiz yüzyılda çok sayıda araştırmaya konu olmuştur. Batı'da oryantalist çalışmaların öncüsü kabul edilen Goldziher ve onun fikirlerinin takipçisi olan Schacht'ın ricâl literatürü ve dolayısıyla isnadlara güvenmemeleri sebebiyle hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tamamen reddetmeleri Batı akademisinde bir gelenek olarak devam etse de klasik kaynaklardan hadislerin sıhhatine delil teşkil edebilecek bilgileri derleyerek nisbeten daha tarafsız değerlendirmeler ve isnad-metin analizleri yapan akademisyenler bulunmaktadır. Müslüman araştırmacılar tarafından da isnad-metin analizi yöntemini hadis ve rical kaynaklarından elde edilen verilerle zenginleştirerek rivâyet sisteminin tutarlı yapısını ortaya koyan çalışmalar yapılmaktadır.

Oryantalistlerin isnâda yönelik şüpheleri, muhaddislerin medâr olarak tespit ettikleri râvileri, hadisleri uyduran ve yayan kişiler olarak görmelerine sebep

olmuş ve bu bağlamda isnâdın sıhhatini değerlendirmek üzere bir dizi kavram geliştirerek hadis rivâyet sürecine olan güvensizliklerini ifade etmişlerdir. Bunlar arasından G. H. A. Juynboll bazı hadis ıstılahlarının muhtevasını dönüştürerek yeniden adlandırdığı kavramlar üzerinden hadisleri inceleyen bir araştırmacı olarak öne çıkmaktadır. Tek râvili tarikler konusu Juynboll’ün bu bağlamda geliştirdiği ancak esasen ondan önce Joseph Schacht’ın müşterek râvi teorisi çerçevesinde kısmen tartışmaya açtığı bir konudur. Schacht’a göre senedlerin -oryantalistlerin tabiriyle- müşterek râvi¹ ile Hz. Peygamber arasındaki kısmını oluşturan ve genellikle her nesilde tek râvili olarak ilerleyen kısımları uydurmadır. Juynboll ise klasik usûldeki mütâbaat ve şevâhidin karşılığı olarak geliştirdiği tekli tarik (single strand) olgusunu da isnad analizlerine dahil ederek bunların hepsinin uydurma olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu tür senedlerin bilgi değeri olmadığı için herhangi bir hadisin kaynağı, ortaya çıkış yeri ve zamanıyla ilgili tespitler yapmak için kullanılamazlar.

Oryantalistlerin isnâda attettikleri değer ve hicrî 1. asır rivâyet sürecine dair görüşleri, Schacht ve Juynboll’ün uydurma olarak nitelendirdiği senedlerin Hz. Peygamber’den -onların tabiriyle- müşterek râviye kadar olan kısımlarını değerlendirmek açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle elinizdeki çalışmanın “Oryantalistlerin Hicrî 1. Asır Rivâyet Süreci ve Isnâdın Ortaya Çıkışı ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi” adlı Birinci Bölüm’ü, Batı’daki İslâm araştırmalarının sosyo-kültürel altyapısından bahseden bir giriş bölümüyle başlayacak ve hemen akabinde hadise yaklaşımları üzerinden oryantalistlerin tasnifi meselesine değinilecektir. Daha sonra oryantalistler arasından isnada dair

¹ Müşterek râvi Schacht’ın hadislerin kendilerinden itibaren yayıldığı kişileri ifade etmek üzere geliştirdiği bir kavramdır. Söz konusu tabirin bazen müslüman araştırmacılar tarafından kaleme alınan ve oryantalistlerin çalışmalarını konu edinen metinlerde hadis usulündeki medâr terimiyle aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Ancak müşterek râvi hem isnâdın kendisinden önceki kısmını hem de hadis metnini uydurarak yayan kişi olduğu için, medâr kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılamaz. Elinizdeki çalışma kapsamında her iki terim aralarındaki anlam farkı gözetilerek kullanılacaktır. Müşterek râvi denildiği zaman bunun oryantalistlere özgü bir kullanım olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

görüşleriyle öne çıkan isimlerin hadislerin ve isnâdın değeriyle ilgili teorileri değerlendirilecek, devamında isnâdın başlangıcı meselesi, Juynboll'ün konuyu etraflıca ele alan bir makalesi çerçevesinde, diğer oryantalistlerin ve müslüman araştırmacıların görüşleri de dikkate alınarak tartışılacaktır. Yazılı-sözlü nakil meselesi ve hicrî 1. asır rivâyet sürecinin mahiyeti konuları, özellikle senedlerin tekli olarak ilerleyen ilk kısımları açısından büyük önem arz ettiğinden, Birinci Bölüm'ün devamında bu konular ele alınacak ve sadece İslâm coğrafyasında değil Batı'da da kuvvetli bir gelenek olan sözlü aktarım ve bunun yazılı nakil ile olan ilişkisinden bahsedilecektir.

Oryantalistler, özellikle de Juynboll rivâyet sistemini mevcut hadis usûlü ıstılahlarını kullanmak yerine kendi geliştirdiği kavramlar üzerinden ele aldığı için, çalışmanın omurgasını oluşturan İkinci Bölüm, oryantalist paradigma bağlamında tek râvili tariklerin kavramsal çerçevesini tespit ve tenkide ayrılacaktır. “Oryantalistlerin İddiaları Bağlamında Tek Râvili Tarikler” adlı bölümün giriş kısmında öncelikle Schacht'ın *haber-i vâhid*, *ferd rivâyet*, *yaşayan gelenek* ve *icma* kavramları çerçevesinde hicrî 1. asırda teferrüdün muhaddisler tarafından nasıl ele alındığına dair değerlendirmelerine yer verilecek, hadislerin İslâm hukukunun teşekkülündeki etkisine dair görüşleri konuyla ilgili fikir beyan eden diğer oryantalistlere de atıfta bulunularak değerlendirilecektir. Ardından Juynboll'ün müşterek râvi olgusu ile bağlantılı olarak tek râvili tarikler ekseninde geliştirdiği *kısmî müşterek râvi* (partial common link), *tersten müşterek râvi* (inverted common link), *görünüşte müşterek râvi* (seeming common link), *örümcek* (spider) terimleri, ayrıca 1. asır rivâyet süreci ve isnadların müşterek râvi öncesi tekli kısımları için önem arz eden *isnadların geriye doğru inşası* (backward growth of isnads) ve *ref'* olgusu, yine aynı kapsamda *muammerûn* kavramı, *aile isnadları* (family isnads), isnadların artışı ve yayılması (increase and spread of isnads), hadislerin farklı bölgelere yayılması, *dalış isnadları* (diving isnads) ve bunların *mütâbaat* olgusuyla ilişkisi başlıklı konular ele alınacaktır. Konunun kavramsal çerçevesi Juynboll'ün görüşleri etrafında tartışılrsa da gerekli yerlerde diğer oryantalistler ve müslüman araştırmacıların görüşlerine de atıfta bulunularak mukayeseli bir değerlendirme yapılacaktır. Zira Schacht ve Juynboll'ün tek râvili tariklerle ilgili iddiaları sadece

İslâmî paradigma içinden değil, oryantalist paradigma içinden de tenkide uğramış ve isnad-metin analizi yoluyla onun iddialarına karşı argüman geliştiren Harald Motzki, Gregor Schoeler, Andreas Görke gibi oryantalistler olmuştur.

Çalışmanın Üçüncü Bölüm'ü ise ilk iki bölümde yapılacak tespitlerin örneklendirmesine ayrılmıştır. Juynboll'ün müşterek râvi olarak tespit ettiği isimleri değerlendirmek üzere hazırladığı *Encyclopedia of Canonical Hadith* adlı eserinden tekli tarikler çerçevesinde örnek verdiği örümcek formunda bir isnad kümesi belirlenerek onun iddialarının ne ölçüde tutarlı ve doğru olduğu değerlendirilecektir. Belirlenen isnad şemasında yer alan senedlerin hangi kaynaklarda geçtiği, isnadlardaki ricâlin güvenilirlik durumu ve bölgesel dağılımı tespit edilecek, daha sonra ise söz konusu senedlerin Juynboll'ün iddia ettiği üzere musannifler veya müşterek râvi tarafından uydurulmasının ne ölçüde muhtemel olduğu tartışılacaktır.

Oryantalistlerin iddiaları değerlendirilirken savunmacı yaklaşımdan mümkün olduğunca kaçınılacaktır. Söz konusu iddialara karşı argüman geliştirirken gerekli yerlerde klasik kaynaklara başvurulacaktır. Ancak literatürün oryantalistler nezdindeki değeri göz önünde bulundurularak hadis usulü verilerini kullanmanın yanında, konunun bu verilere dayanarak pratik delillendirme ve akılcı bir yaklaşımla ele alınması hedeflenmektedir.

Çalışma kapsamında mümkün olduğu kadar Türk Dil Kurumunun yazım kurallarına riâyet edilecek ancak farklı okunuşlara açık kavramların yanlış okunması ihtimaline binaen gerekli yerlerde düzeltme işareti kullanılacaktır. İslâmî literatürle ilgili kavramlarda ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin yazım kriterleri tercih edilecektir. Oryantalist literatüre âşinâ olmayan okuyucular için temel kavramlar ilk geçtikleri yerde dipnot düşülerek açıklanacak, gerekli kısımlarda Arapça ibarelere tercümeleriyle beraber yer verilecektir. Ayrıca Batı akademisinde yaygın olarak kullanılan Ortadoğu, Orta çağ gibi tabirler, bağlam gereği kullanılması zorunlu olan yerlerde, bunların oryantalistlere özgü kullanımlar olduğunu vurgulamak adına italikle verilecektir. Oryantalist metinlerde Hz.

Peygamber'in adının geçtiği yerlerden alıntı veya bu kısımlara atıf yapılırken, bir saygı ifadesi olarak 'Hz.' tabiri ilave edilecektir.

II. TERMİNOLOJİ

İslâmi paradigma ve oryantalist paradigma hadislerin sıhhatini değerlendirme kriterleri açısından birbirinden oldukça farklılık arz eder. Klasik usûl kuralları çerçevesinde bir hadisin sıhhatine karar verirken kullanılan en önemli veriler münekkidlerin rical değerlendirmeleri iken, oryantalistler hadis literatüründen elde ettikleri verilere “test edilebilir” bilgi olarak bakarlar.² Bu nedenle hadis değerlendirmelerinde mevcut usûl ıstılahlarını kullanmak yerine kendi geliştirdikleri terimleri kullanmayı tercih ederler.

Oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları terimlerin kavramsal çerçevesi büyük ölçüde Joseph Schacht ve G. H. A. Juynboll tarafından oluşturulmuştur. Schacht konuyu müşterek râvi teorisi merkezli ele almış, Juynboll ise mr teorisinin uzantısı olarak tek râvili tariklerle ilgili ilave kavramlar geliştirmiştir. Tek râvili tariklerle ilgili iddialarını kısmi müşterek râvi, dalış isnâdı, örümcek gibi terimler çerçevesinde dile getiren Juynboll, bunların hadis usûlündeki karşılıkları olarak düşündüğü medâr, mütâbaat, şevâhid gibi terimlere farklı anlamlar yükleyerek bazı ıstılahları kavramsal olarak dönüştürmeyi amaçlamıştır. Nitekim bazen müslüman araştırmacıların çalışmalarında hadisi yayan râvi anlamında dahi olsa medâr yerine müşterek râvi teriminin kullanıldığı görülebilir. Dolayısıyla oryantalistlerin çalışmaları değerlendirilirken, ele alınan konunun kavramsal çerçevesinin tespiti iyi yapılmalıdır.

Elinizdeki çalışma kapsamında bu noktaya dikkat edilerek oryantalistlerin hadislere dair değerlendirmelerinde kullandıkları kavramlar kendi çizdikleri sınırlar çerçevesinde ele alınacak, bunların hadis usûlü kavramlarının bire bir karşılığı olarak kullanılmamasına özen gösterilecektir. Ancak klasik usûlde bir karşılığı

² Kuzudişli, Bekir, “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, s. 9.

olmayıp, hadis ıstılahları çerçevesinde neye tekabül ettiği tercüme yoluyla belirlenmekte zorlanılan kavramlar da vardır. Mesela *backward growth of isnads* tabiri, Türkçe çalışmalarda *isnadların geriye doğru gelişimi* olarak tercüme edilmektedir. Ancak isnadların geriye dönük olarak uydurulması anlamına gelen bu kullanım, bilhassa konuya aşina olmayanlar için isnadlarla ilgili olumlu bir durumu çağrıştırmaktadır. “Growth” tabirinin tercümesinde ‘gelişme’ kelimesine alternatif olabilecek ‘tamamlanma’, ‘büyüme’ gibi seçenekler olsa da bunların da olumlu bir algı oluşturduğu ortadadır. Bu çalışma kapsamında “backward growth of isnads” tabiri, “isnadların geriye dönük olarak inşası”³ şeklinde tercüme edilecektir. Juynboll’ün kullandığı terimlerin hadis usûlünde doğrudan bir karşılığı olmadığı için, tercümelerin okuyucuyu yanıltmaması adına gerekli yerlerde terimlerin orijinal dildeki kullanımı parantez içinde verilecektir.

III. KAYNAKLAR

Oryantalistlerin iddiaları çerçevesinde tek râvili tariklerin değerlendirildiği bu çalışmada birincil kaynaklar, konuyla ilgili Batılı çalışmalarda kullanılan terminolojiyi geliştiren Joseph Schacht ve G. H. A. Juynboll’ün başlıca eserleridir. Müşterek râvi teorisi ve hicrî ilk iki asır rivâyet süreci Schacht’ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence* ve *An Introduction to Islamic Law* eserlerindeki görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Çalışmanın omurgasını teşkil eden tek râvili tarikler konusuyla ilgili birincil kaynaklardan birisi bu konudaki terminolojinin mimarı G. H. A. Juynboll’ün *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* adlı eseridir. Ayrıca onun “(Re)appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science” ve “Nâfi‘, the Mawla of Ibn ‘Umar, and His Position in Muslim Hadith Literature” adlı makaleleri de konunun kavramsal çerçevesini kavrama açısından oldukça önemlidir. Bu çalışmalarında Juynboll kendi geliştirdiği kavramları hangi bağlamlarda kullandığını detaylı olarak anlatmaktadır. Juynboll’ün son eseri olan *Encyclopedia of Canonical Hadith* ise bu çalışmada, tekli tariklere dair isnad şemaları ve

³ Tercüme önerisi için M. Macit Karagözoğlu’na teşekkür ederim.

oryantalistlerin müşterek râviler ile ilgili iddiaları konularında başvuru temel kaynaklarından birisidir. Mezkur eser Juynboll'ün isnadlarla ilgili nihai görüşlerini ihtiva etmesi açısından ayrıca önem arz etmektedir.

Schacht ve Juynboll'ün görüşlerini Batı akademisinde kapsamlı olarak tartışan Herbert Berg'ün *The Development of Exegesis in Early Islam*'ı, Michael Cook'un *Early Muslim Dogma*'sı, ve Schacht ve Juynboll'ü paradigma içinden en çok eleştiren araştırmacı olan Harald Motzki'nin *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* eseri, yine onun -editörlüğünü yaptığı- *Hadith* eserine yazdığı "Introduction" kısmı, "Whither Hadith Studies?" ve "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq al San'ânî as a Source of Authentic *Ahadîth* of the First Century A. H." Başlıklı makaleleri oryantalistlerin görüşlerini değerlendirirken sıklıkla kullanılan çalışmalardır.

Oryantalistlerin iddialarına karşı geliştirilen argümanlarla ilgili başvuru kaynaklar Motzki'nin eserleri haricinde Nabia Abbott'ın *Studies in Early Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition* eseri, Gregor Schoeler'in *The Oral and the Written in Early Islam* adlı eseri ve "Oral Torah and Hadith: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction" makalesi, Andreas Görke'nin Schoeler ile beraber kaleme aldığı "Reconstructing the Earliest Sîra Texts: the Hijra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr" çalışması, yine Görke'nin "Eschatology, History and Common Link: A Study in Methodology" adlı makalesidir.

Oryantalistlerin iddialarına karşı argüman geliştirme noktasında müslüman araştırmacılardan A'zamî'nin *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* eseri, Fatma Kızıl'ın *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* çalışması, Yusuf Suiçmez'in *Sahâbe ve Tâbiîn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* adlı çalışması, Sabri Çap'ın *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* eseri ve Halit Özkan'ın "The Common-Link and Its Relation to Madar" makalesi temel başvuru kaynakları arasındadır.

Türkçe literatürde oryantalistlerin tek râvili tariklerle ilgili iddialarını ele alan müstakil bir eser bulunmamaktadır. Ancak Batı'daki hadis araştırmalarını

farklı başlıklar üzerinden değerlendiren bazı çalışmaların içinde bu konu değerlendirilmiştir. Fatma Kızıl'ın *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* adlı eserinde müellif konuyu “Tek Râvili İsnad, İsnadların Yayılması, Dalış Kavramları” başlığı altında ele almıştır. Kızıl, tekli tarikler ve dalış isnadları kavramlarını Harald Motzki'nin Juynboll'ü tenkitleri üzerinden ele almaktadır. Eserin üçüncü bölümünde ‘Urâniler Hadisi’ olarak bilinen rivâyeti inceleyen müellif, bu rivâyeti nakleden müşterek veya kısmî müşterek râvilerden gelen tek râvili tarikleri mukayeseli bir isnad metin analizine tabi tutmuş ve bunların büyük ölçüde sahih olduğu sonucuna varmıştır. Kızıl'ın çalışması, oryantalistlerin iddialarının sadece hadis musannefatı verileriyle değerlendirilmediği, bunun yanında müşterek râvi teorisi etrafında bir isnad-metin analizi yapılarak incelenen hadisin isnadları ve metinleri arasındaki uyumun uygulamalı örneklerle tespit edildiği ilk çalışma olması açısından önemlidir. Kızıl ayrıca “Batı’da Hadis Çalışmalarında Tek Râvili Tarikler” adlı makalesinde de konuyu temel düzeyde ele almıştır.

Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları eserinde oryantalistlerin konuyla ilgili görüşlerine tarihlendirme kavramı çerçevesinde yer veren Süleyman Doğanay, Juynboll'ün bilhassa ‘muammerûn’, ‘medâr’, ‘aile isnadları’ ve ‘dalış isnadları’ konularındaki argümanlarına klasik usulden cevaplar vermiştir. Ancak karşı argümanlarını herhangi bir örnek üzerinde uygulamamış olmasının, söz konusu çalışmanın eksik kalan tarafı olduğu söylenebilir. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* eserinde öncelikle oryantalistlerin isnadlar ve meşhur hadis imamlarıyla ilgili görüşlerine yer veren Ahmet Yücel, söz konusu iddiaları ağırlıklı olarak hadis musannefatında yer alan bilgiler doğrultusunda eleştirmektedir. Oryantalistlerin iddialarını değerlendirirken klasik kaynaklardan istifade edilmesi gerektiği muhakkaktır. Ancak literatürden elde edilen veriler isnad veya isnad-metin analizi gibi örneklerle desteklenmediği sürece karşı argüman geliştirme noktasında zayıf kalmaktadır. Bu açıdan Doğanay ve Yücel'in çalışmalarının daha ziyade Fuad Sezgin ve Mustafa el-‘Âzamî çizgisinde olduğu söylenebilir.

Juynboll'ün hadislerle ilgili görüşlerini ele alan bir diğer çalışma Alam Khan tarafından hazırlanmış *Takyîmu nazariyyâti Juynboll havle 'l-hadîsi'n-Nebevî*

(Juynboll'ün Hadisle İlgili Teorileri Üzerine Değerlendirme) adlı Arapça olarak kaleme alınmış doktora tezidir. Müellif bu çalışmasında Juynboll'ün isnad merkezli teorilerinden ziyade ricâle yönelik tenkidleri ve hadis metinleriyle ilgili iddialarını ele almıştır. Hadis rivâyet târihini isnad merkezli okuyan bir araştırmacı olan ve bu bağlamda özel bir terminoloji geliştiren Juynboll'ün hadisle ilgili görüşlerinin değerlendirildiği bir çalışmada, onun isnad ile ilgili teorilerinden bahsedilmemesi bu çalışmanın eksik tarafıdır.

Türkçe literatürde oryantalistlerin tek râvili tariklerle ilgili iddialarını müstakil olarak ele alan bir eser bulunmadığından, elinizdeki çalışmayla alana mütevazi bir katkı yapılması hedeflenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM:

**ORYANTALİSTLERİN HİCRÎ 1. ASIR RİVAYET SÜRECİ
VE İSNÂDIN ORTAYA ÇIKIŞI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Hadislerin otantikliği⁴ konusunda Batı’da geliştirilen söylem, bilhassa hicrî 3. asırda telif edilen eserlerin 1. asırda gerçekleşen olayları yansıtmada ne kadar güvenilir olabileceği etrafında şekillenir. Oryantalistlere göre muhaddisler nezdinde hadislerin güvenilirliğini tespit etmede en önemli unsur isnâdın sıhhati olduğu için büyük ölçüde isnâd merkezli yürütülen tartışmalarda, aralarında bazı farklılıklar olmakla beraber iki görüş öne çıkar. Bir grup hadisleri tarihlendirmede⁵

⁴ Oryantalistlerin kullandığı birtakım terimlerin tercümelerinde yanlış anlaşılmaya sebep olmamak için, kavramların yer aldıkları orijinal metinlerdeki anlamlarının göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çeken Fatma Kızıl, mesela Motzki’nin “otantik” kelimesini hadis literatüründeki “sahih”in mukabili olarak değil, “1. yüzyılın otantik hadisleri” –yani; 1. asra tarihlendirilebilen hadisler- anlamında kullandığına dikkat çekmiştir. “Bir hadisin oryantalistler açısından otantik kabul edilmesi İslâmî cihetten bir mana ifade etmediği için” oryantalistlerin “authentic” kavramının karşılığı olarak “sahih” değil “otantik” terimini kullanan Kızıl’ın yöntemi, elinizdeki çalışmada da tercih edilmiştir (*Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 23-4). Oryantalistlerin, özellikle de Schacht ve Juynboll’ün hadis çalışmalarında klasik hadis usûlü ıstılahları kullanmayıp kendi terminolojilerini oluşturduklarına dikkat çeken Kuzudişli’ye göre de çoğu kere oryantalist bakış açısıyla yeniden yorumlanan kavramlar öncelikli olarak klasik usûl prensipleri çerçevesinde güzelce izah edilmelidir. Zira bu terminolojide klasik hadis usûlünde hadisin sübûtuna yönelik kullanılan ‘sahih’, ‘hasen’, ‘zayıf’ gibi kavramlara itibar edilmez. Isnâdları kendi geliştirdiği kavramlar üzerinden analiz etmeyi tercih eden Juynboll’ün, klasik usûlde kullanılan terminoloji ile kendi kavramları arasındaki anlam farklarına bizzat dikkat çektiğini nakleden Kuzudişli (Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith*, s. xxiii), bilhassa Schacht ve Juynboll’ün kullandığı bazı terimlerin özü itibarıyla hadis usûlü kaynaklarında dağınık olarak yer almış olsa da bunların oryantalistler tarafından yeniden isimlendirildiğini ve sürekli olarak oryantalist bakış açısını yansıtacak şekilde içlerinin doldurulduğunu ifade edip “isnâdların geriye doğru gelişmesi ve ref’ olgusu”, “müşterek râvi ve medâr”, “dalış isnâdları ve mütâbî” örneklerine dikkat çeker. Dolayısıyla İslâmî ve oryantalist paradigmalarda kavramlara yüklediği anlam farklılıklarının ortaya konulmaması, doğru çıkarımların elde edilmesine engel teşkil etmektedir. Kuzudişli netice olarak söz konusu kavramların “öncelikle hadis tarihindeki asıllarına ircâ edilmesi”nin, daha sonra ise oryantalistlerin bu kavramlara yükledikleri anlamların ne olduğunun ortaya konulmasının gerekliliğinden bahsetmiştir. Kuzudişli, “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, s. 11-2.

⁵ “Hadis hangi zamanda ortaya çıkmıştır?” sorusuna cevap arayışın bir sonucu olarak oluşturulan “tarihlendirme” kavramı, hadisin ait olduğu dönemi tespit etmeyi ifade eden bir terim olarak hadis çalışmalarına oryantalistler tarafından dahil edilmiştir. Söz konusu terimle hadisin ne zaman ve kim tarafından uydurularak tedavüle konulduğunu tespit etme iddiasında olan oryantalistlere göre bir hadisin erken tarihli olması, onun Hz. Peygamber’e aidiyeti anlamına gelmez (Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, s. 13; a.mlf.,

belirli şartları haiz senedlerin kullanılabileceği görüşünü benimserken, isnâda yaklaşımları açısından daha şüpheli olanlar ricâl literatürüne, dolayısıyla râvilere ve isnâdlara değer atfetmedikleri için, tarihlendirme olgusunu da güvenilir sonuçlara ulaşmanın bir yolu olarak görmemektedir. Hadis metinleri konusunda da benzer temâyülde olan birinci grup, önemli kusurları olmakla birlikte doğru tenkit metotları kullanıldığında hadis metinlerinin en azından gerçek bir “öz”e (kernel/core) dayandığının tespit edilebileceği görüşündedir. Burada önemli gördükleri nokta, -onlara göre- tarihî⁶ olanı uydurma olandan doğru bir şekilde ayırtabilmeyi sağlayacak uygun kriterlerin tesis edilmesidir. İkinci gruptaki araştırmacılar ise isnâdlar konusundaki şüpheliliklerini metinler konusunda da göstermiş ve müteâriz rivayetler, metinlerde yer alan mucizevi ifadeler, gaybî haberler gibi inandırıcılığa gölge düşüren unsurlardan dolayı bunların reddedilmesi gerektiği kanaatine varmıştır.

I. BATI’DA İSLÂM DİNİNİN KAYNAĞI VE HADİSLERE DAİR YAPILAN ÇALIŞMALARIN AKADEMİK ARKA PLANI

Oryantalistler Kur’ân’a ve bilhassa hadislerle dinî değil tarihî metinler olarak bakmaktadır. Bu nedenle hadislerin kayıt altına alınmasına ve temel hadis kaynaklarının ortaya çıkış sürecine dair görüşleri, tarihî kaynakların güvenilirliği meselesine yaklaşımları çerçevesinde oldukça eleştirel bir çizgide ilerlemekte, dolayısıyla İslâmî hadis geleneği bünyesinde yürütülen çalışmalardan yöntemleri ve sonuçları açısından büyük farklılık arz etmektedir. Batı’da ve İslâm dünyasında hadis konusunda yapılan akademik çalışmaları mukayeseli olarak değerlendiren Jonathan Brown, aradaki yaklaşım farkına şöyle dikkat çeker: Bir muhaddis

Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi, s. 23). Hadisleri tarihlendirme meselesinin oryantalistlere mahsus olduğuna Michael Cook da dikkat çekmiştir (*Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, s. 107).

⁶ Oryantalist metinlerde “tarihî” (historical) kavramı, bir rivayetin “gerçek” olduğunu ifade etmek maksadıyla kullanılır; “gerçek” olmayan hadisler ise uydurulmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, “gerçek” kavramının “sahih”in karşılığı olmadığıdır. Başka bir deyişle “gerçek” tabiri kullanıldığında bu durum bahsi geçen hadisin sahih olduğunu değil, atfedildiği kişiye aidiyetinin gerçekliği anlamına gelmektedir.

herhangi bir rivayetin sıhhatinden ancak güvenilirliğini zedeleyecek bir delili olduğu takdirde şüphe duyar. Bazen bu durumda dahi Hz. Peygamber'in etkileyici otoritesi her türlü endişenin üstesinden gelebilmektedir. Ancak oryantalistler için durum bunun tam aksidir; zira Batı'da tarih araştırmaları, 18. ve 19. yüzyıllarda öncelikli olarak Almanya'da gelişen ve tarihî ve dinî kaynaklara eleştirel yaklaşımı temel prensip olarak kabul eden *tarihî tenkit metoduna* dayanır. Onlara göre Hz. Peygamber'in vefatından uzun bir süre sonra kayıt altına alınan hadisler, mutlaka nakledenlerin tasarrufuyla değişiklik veya tahrife uğramış ya da tamamen uydurulmuştur. Söz konusu tahrif ve uydurmaların tespit edilerek tarihte “gerçekten ne olduğunu” ortaya çıkarmak da ancak kaynaklara tarihî tenkit metodu uygulanmasıyla mümkündür.⁷

Batı'da bilhassa Rönesans etkisiyle medeniyetin kökenlerini yeniden keşfetmede dilin etkili bir araç olarak görülmeye başlanmasıyla birlikte öncelikle Cicero (ö. M. Ö. 43) gibi Romalı düşünürlerin kullandığı Latince ile ilgili çalışmalar, bir sonraki aşamada ortaya çıkan Kitâb-ı Mukaddes'in eleştirel okumalarına zemin hazırlamıştır. İtalyan filolog Lorenzo Valla'nın (ö. 1457) Latince'nin geçirdiği aşamalara dair çalışmaları, halefi Erasmus (ö. 1536) tarafından antik Yunanca ekseninde devam ettirilmiştir. Erasmus bütün kariyerini, Yunan klasiklerinin mevcut en erken tarihli nüshalarını mukayese etmek suretiyle, çoğaltmalar esnasında oluşan hataları ve geç dönem araştırmacıları tarafından söz konusu metinlere yapılan ilaveleri tespiti yapmıştır. Bu doğrultuda Yeni Ahit'in orijinal bir Yunanca versiyonunu da oluşturan Erasmus, uzunca bir süre Kitâb-ı Mukaddes'in Latince nüshasında yer alan ve *teslîs*in kesin kanıtı olarak gösterilen bir ayetin orijinal Yunanca versiyonda yer almadığını ve metne sonradan dâhil edildiğini keşfetmiştir.⁸

Valla ve Erasmus'un eleştirel yöntemleri Avrupa'da etkili olmuş, 18. ve 19. yüzyıllarda bilhassa Alman üniversitelerinde yayılmış, başlangıçta antik metinler

⁷ Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, s. 199-200.

⁸ Brown, *Hadith*, s. 200-1.

üzerinde yapılan filolojik araştırmalar, zamanla Greko-Romen tarihi ve Kitâb-ı Mukaddes ile ilgili çok sayıda eleştirel çalışma yapılmasının önünü açmıştır. Valla'nın izinden giden Alman tarih ekolüne göre herhangi bir metni değerlendirmenin ilk adımı, onun güvenilirliğini sorgulamak ve otantikliğini tespiti çalışmasıdır.⁹

Söz konusu şüphe prensibinin, Avrupalı tarihçilerin geçmişle ilgili her şeyden şüphe duydukları anlamına gelmediğini ifade eden Brown, onların esasen tarihî metinlerde anakronizm içeren kısımlar veya biçimsel tutarsızlıklar üzerinde durduklarını belirterek, bu yaklaşımın Sünnî âlim Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1065) "Hz. Peygamber'den naklen tespit edilen bir şeye duyularla veya akla dayanarak yapılan muhalefet dikkate alınmaz"¹⁰ şeklindeki ifadesiyle karşılaştırılması halinde, Batı'da ve İslâm dünyasında meselenin ele alınış şekli arasındaki farkın anlaşılacağına dikkat çeker. Dolayısıyla oryantalistlerin İslâm dininin temel kaynaklarına bakış açısını doğru okuyabilmek için, onların genel olarak dinlerin ortaya çıkışı ve dini metinlere bakışının temelini oluşturan altyapılarının nasıl teşekkül ettiği incelenmelidir.

II- ORYANTALİSTLERİN İSLÂM ARAŞTIRMALARINDA KULLANDIĞI TARİHÎ TENKİT METODUNUN SOSYO- KÜLTÜREL ARKAPLANI

Oryantalizm 19. Yüzyıl başlarından itibaren akademik sahada etkili olmaya başlamış, özellikle Ignaz Goldziher'in etkisiyle İslâm araştırmalarına yönelen çok sayıda Batılı bilim adamı olmuştur. Oryantalistleri İslâm dini kaynaklarına dair incelemelerde bulunmaya sevk eden faktörlerin başında Batı'da 16. Yüzyıl

⁹ Brown, *Hadith*, s. 201.

¹⁰ Brown, *Hadith*, s. 202; Brown'ın dile getirdiği görüş ehl-i sünnetin bakış açısını yansıtır; bunun yanında hadisleri akla arz etme gibi yöntemler benimseyen ekollerin de varlığı gözden kaçırılmamalıdır. Brown'ın naklettiği Ali el-Kârî'nin sözü şöyledir: "ولا يخفى أنه إذا ثبت شيء في النقل فلا عبرة بمخالفة الحس من العقل", *el-Esrâru'l-merfûa*, s. 407.

itibarıyla ortaya çıkan Kitâb-ı Mukaddes'in tenkitli okumaları ve buradan hareketle bütün semavi dinlerin kaynaklarının ne ölçüde güvenilir olduğunun sorgulanmasının akademik bir hüviyet kazanması gelmektedir. Bu alanda yapılan çalışmalar Ignaz Goldziher'in alana dahil olmasıyla beraber farklı bir ivme kazanmış, bilhassa hadis sahasında yapılan çalışmalar ilk etapta onun görüşleri etrafında şekillenmiştir.

Oryantalistler hadislerin *tarihiliği* meselesini genellikle bunların İslâm tarihine veri teşkil etme noktasında ne kadar güvenilir olduğu problemi etrafında tartışmaktadır. Onlar için önemli olan zaten Hz. Peygamber'e aidiyetini kabul etmedikleri hadislerin sıhhati değil, bunların ne zaman ve hangi şartlarda tedavüle çıkarıldığıdır.¹¹ 19. yüzyıldan itibaren İslâm araştırmalarıyla öne çıkan oryantalistlerin büyük bir kısmı dindar ailelerden gelmeleri sebebiyle küçük yaşlardan itibaren Talmud veya Kitâb-ı Mukaddes dersleri almıştır. Akademik çalışmalarına ise öncelikle filoloji ile başlayan ve Sâmi dillere yönelen oryantalistler ileri düzeyde Arapça, İbrânice ve Süryanice öğrenmiş, bazıları bunlara Farsça ve Türkçe'yi de ilave etmiştir. Filoloji alanındaki yetkinliklerini teolojide kullanan, ayrıca araştırmalarında seküler tarih¹² bilimi verilerinden istifade eden oryantalistler, Kitâb-ı Mukaddes'te anlatılan olayların ne zaman meydana geldiğini tespiti çalışmış ve buradan hareketle genel olarak dinî metinlerin kaynağıyla ilgili şüphecî bir tavır sergilemiştir.

¹¹ Oryantalistler -isnâdın başlangıcı konusunda en erken tarihi verenler de dâhil olmak üzere- hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini kabul etmez. Onlara göre hadis metinleri İslâm toplumunun farklı dönemlerdeki ihtiyaçlarına binâen uydurularak gerçek veya kurgusal kişilere atfedilmiştir. Oryantalist metinlerde kullanılan ve hadislerin uydurulması anlamına gelen "tedâvüle çıkarmak" (put into circulation) tabiri, söz konusu ibareye yüklenen anlam göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Oryantalistlerin hadis değerlendirmelerinde kullandıkları kavramlar için bk. Yücel, "İngilizce-Türkçe Hadis Sözlüğü", *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*, s. 311-347.

¹² "Seküler tarih" kavramı 19. yüzyıl oryantalistlerinin eğitim sürecini anlatan birçok metinde karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu ibareyle anlatılmak istenen, tarihte meydana gelen olayların dini metinlerden elde edilen veriler doğrultusunda değil, arkeoloji ve antropoloji gibi ilim dallarının bulgularını kullanarak tespit edilmeye çalışılmasıdır.

Oryantalizmin düzenli bir hoca-talebe ilişkisi ve akademik standartlar çerçevesinde sürdürülebilir bir disipline dönüşmesinde etkili olan ve Edward Said tarafından modern oryantalizmin kurucusu olarak tanımlanan¹³ Silvestre de Sacy (ö. 1838), erken yaşta öğrendiği Grekçe ve Latince'ye ilave olarak bütün Sâmi dilleri, ayrıca Türkçe ve Farsça'yı da öğrenmiş, bilhassa Fransız oryantalizmi üzerinde etkili olarak birçok öğrenci yetiştirmiştir.¹⁴ De Sacy'nin en önemli öğrencisi olan ve bir sonraki nesil oryantalistlerinin hocalığını yapan Heinrich Leberecht Fleischer (ö. 1888), Ignaz Goldziher'in de hocasıdır. Fleischer ile çalışması Goldziher'i, de Sacy ile devam eden akademik geleneğin bir sonraki halkasına yerleştirmiştir.¹⁵ Batı'da hadis çalışmalarından bahsedildiğinde isnâdla ilgili görüşlerinden¹⁶ dolayı adı kaçınılmaz olarak zikredilen Caetani (ö. 1935) de Sâmi dilleri uzmanıdır. Erken dönem İslâm tarihini seküler bakış açısıyla değerlendiren Caetani, bu konuda İslâmî kaynaklara itibar etmemiş, isnâdın *ilkel* Araplar tarafından kullanılmış olamayacağı gerekçesiyle bu eserlerde yer alan rivayetlerin birçoğunu muhaddislerin uydurduğunu iddia etmiştir.¹⁷

Eğitim altyapıları göz önünde bulundurulduğunda oryantalistlerin İslâm dini kaynaklarına yönelttikleri eleştirilerin temelinde, kendi dinlerinin teolojik arka planına dair çalışmalarının ve seküler tarih anlayışının yer aldığı söylenebilir. Birçok oryantalistin yetiştiği ve Batı'da İslâm araştırmaları söz konusu olduğunda akla gelen ilk eğitim müessesesi olan Leiden Üniversitesi'nde başlayan akademik oryantalizm çalışmalarında, tarihî olayların Kitâb-ı Mukaddes ekseninde değerlendirilmesinin reddi ve kutsal metin eleştirileri ön plana çıkmaktadır. Bununla bağlantılı olarak oryantalistlerin İslâm dinine olan ilgilerinin öncelikli

¹³ Said, *Oryantalizm*, s. 124.

¹⁴ Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, s. 146.

¹⁵ Irwin, *The Orientalists*, s. 192-3.

¹⁶ Caetani'ye göre isnâd ancak hicri 2. asır sonlarında ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve muhaddislerce hadis kaynaklarına ilave edilmiştir (*İslâm Tarihi*, I, 72-3).

¹⁷ Caetani, *İslâm Tarihi*, I, 72 vd.

hedefinin de dinin mahiyetini öğrenmek değil, onu Yahudilik ve Hristiyanlıkla mukayese ederek yeni bir din olmadığı *gerçeğini* ortaya koymak ve Kur'ân kıssalarının Eski ve Yeni Ahit'te anlatılanlarla benzerliğinden hareketle vahye dayalı tarihlendirmelerin hatalı olduğunu ispata çalışmak olduğu görülür. İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'in bahsi geçen seküler bakış açısıyla yorumlanması ve oryantalist paradigmanın bilhassa hadisler konusundaki çalışmalarda İslâmî paradigma çerçevesinde karşılığı olmayan kriterleri esas alması, Batılı ve müslüman araştırmacılar nezdinde yöntem ve sonuçları itibarıyla uzlaştırılmaz iki akademik tavrın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Batı'da hadis çalışmaları söz konusu olduğunda akla gelen ilk isim olan Goldziher'in de akademik alandaki ilk çalışmaları Talmud üzerinedir. Budapeşte'de sadece nitelikli öğrencilerin kabul edildiği ve klasik dönem araştırmalarıyla tanınan bir *Gymnasium*'da¹⁸ lise eğitimini tamamlayan Goldziher, 1868'de araştırmalarına Almanya'da devam etmek üzere Macaristan'dan ayrılmıştır. Geiger ve Heinrich Fleischer gibi önemli oryantalist ve filologlarla çalışan, 1871'de Hollanda'ya giderek Reinhart Dozy ve Michael Jan de Goeje (ö. 1909) ile müzakerelerde bulunma fırsatı bulan Goldziher'in düşünce dünyasını asıl şekillendiren dönem, 1873-1874 yıllarındaki *Wanderjahre*¹⁹ dönemidir. Onu bir kültür ve medeniyet tarihçisi olarak tanımlayan Robert Irwin ve kendisine yazılan mektuplardan, ayrıca esasen çocukları için yazdığı ancak vefatından sonra yayımlanan günlüğüne kaydettiği notlardan aktardığı bilgilerle bir nevi biyografisini oluşturan Robert Simon, Goldziher'in Berlin'den başlayarak Leipzig,

¹⁸ Gymnasium: Bazı Avrupa ülkelerinde sadece nitelikli öğrencileri kabul ederek üniversiteye hazırlayan liselerin genel adı.

¹⁹ Wanderjahre: Esasen lonca geleneğinin bir uygulaması olan “gezi yılı”: bu süre zarfında bir çırak becerilerini geliştirmek için farklı bölgelere seyahat ederdi. Oryantalizm tarihinde yeniden canlanan bu gelenek, eğitim hayatını tamamlayan bir öğrencinin -genellikle- çalışmaya başlamadan önce alanında uzmanlaşmak için farklı bölgelere yolculuk yaptığı dönem için kullanılır. Söz konusu seyahatlerin büyük ölçüde devlet tarafından kolonyal amaçlarla finanse edilmesi, nihai amacın eğitim olmadığı gerçeğine işaret etse de Irwin'e göre Goldziher'in düşünce dünyası büyük ölçüde genç yaşta Doğu'ya yaptığı seyahatler esnasında şekillenmiştir. Irwin, *The Orientalists*, s. 205; <https://en.wiktionary.org/wiki/wanderjahr#English>.

Leiden, Viyana, Suriye, Filistin’le devam eden ve nihayet Mısır’da sonlanan ilim yolculuğundan detaylı olarak bahsetmektedir.

Goldziher öncelikle Berlin’e gitmiş ve burada Yahudilik ile ilgili çalışmaları olan dilbilim profesörü H. Steinthal (ö. 1899), M. Steinschneider (ö. 1907) ve kendisinden en çok etkilendiği Abraham Geiger ile çalışma imkânı bulmuştur.²⁰ Berlin’de bir 13. asır Kitâb-ı Mukaddes yorumcusunun Arapça olarak yazdığı tefsirini, “The Ibn Ezra of the East”i incelediği doktora tezinin²¹ savunmasını yapmadan Leipzig’e geçen Goldziher’in burada çalıştığı önemli oryantalistlerden birisi Heinrich Fleischer’dir. Bu dönemde filoloji yerine İslâm hukuku alanında ilerlemeye karar veren Goldziher, Yahudi bir akademisyen olan Mór Kármán’ın (ö. 1915) etkisiyle tarihî tenkit metodunu Kitâb-ı Mukaddes’e uygulayan Wilhelm Vatke, Abraham Kuenen gibi isimlerin eserlerini okumaya başlamıştır.²² Goldziher günlüğünde, Leipzig’de aynı pansiyonda kaldığı Kármán ile felsefe ve reform konulu sohbetler eşliğinde yaptıkları uzun yürüyüşlerden bahseder ve onun görüşlerinin hem dinlerin gelişim tarihi ve karşılaştırmalı mitoloji alanlarında yaptığı çalışmalarda hem de Kitâb-ı Mukaddes literatürü ile ilgili verdiği derslerde etkili olduğunu söyler.²³ Berlin’deyken tamamladığı doktora tezini Leipzig’de savunan Goldziher,²⁴ oradan Hollanda’ya geçerek Leiden Üniversitesinde teoloji, filoloji, dinler tarihi ve din felsefesi derslerine katılmıştır. Leiden’da Reinhart Dozy ve de Goeje gibi önemli oryantalistlerle tanışarak onlarla uzun süren bir arkadaşlığa

²⁰ Simon, Robert, *Ignac Goldziher*, s. 34.

²¹ Goldziher’in doktora tezinin orijinal adı *Studien über Tanchum Jeruschalmi*’dir (Leipzig, 1870). Tanhum Yerushalmi adlı bir yahudi Kitâb-ı Mukaddes yorumcusunun tefsir metnindeki yabancı unsurların etkisini tespiti çalışan Goldziher, bu bağlamda mezkur çalışmadaki Arapça kelimeleri de incelemiştir. Ismar Schorsch’a göre Goldziher’in doktora tezi, onun birbiriyle bağlantılı olan Yahudilik ve İslâm araştırmalarıyla ne kadar ilgili olduğunu gösterir. Schorsch, s. 120.

²² Marchand, Suzanne L., *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*, s. 325.

²³ Simon, *Ignac Goldziher*, s. 135 (Goldziher, *Tagebuch*, s. 43’ten naklen).

²⁴ Simon, *Ignac Goldziher*, s. 39.

adım atan Goldziher, Hollanda ekolünün İslâmî kaynaklara eleştirel yöntemleri uygulamasında büyük etkisi olduğunu bizzat ifade eder.²⁵

Leiden'dan Viyana'ya geçen ancak buradaki çalışmalarından verim alamayan Goldziher, bir Macar Doğu Akademisi kurulmasının ön hazırlığı sadedinde Macaristan Kültür Bakanlığı tarafından finanse edilen ve “sokağın dilini öğrenmesi” ve “konsolosluklarda Arap bürokrasisinin nasıl işlediğini gözlemlemesi” için gönderildiği Suriye, Filistin ve Mısır seyahatlerinde de proje hedefleri açısından pek başarılı olamamıştır.²⁶ Kendi ifadesiyle İslâm'ın nasıl yaşandığını, müslüman alimlerin ne tür çalışmaları olduğunu görmek ve Musevileşmiş Mekke'den İslâm gibi bir dünya dininin nasıl çıktığının peşine düşmek ona daha cazip gelmiştir. Mısır'da kendisi gibi reform zihniyetini savunan Arap düşünürlerle buluşan Goldziher, günlüğünde Cemaleddin Afgânî ile tanışmasından ve onunla her akşam buluşup bir saat boyunca yaptıkları sohbetlerden büyük zevk aldığından bahseder. Mısır'da hayatının en iyi günlerini geçirdiğini ve beklentilerinin fazlasıyla karşılandığını kayderek orada geçirdiği süre zarfında arkadaşlarıyla kurduğu empatiyle İslâm'a duyduğu yakınlığı şöyle anlatır: “Tek tanrılı inancımı İslâm olarak nitelendirdim ve Muhammed'in peygamberliğine inandığımı ifade ettiğimde yalan söylemiyordum. Kur'ân nüsham İslâm'a ne kadar yakın olduğumu göstermede bir delil olabilir. Hocalarım şahadet getirme anımı ciddi olarak beklemekteydi.”²⁷ Marchand'a göre Goldziher'in o dönemde müslüman olma *tehlikesinin* önüne geçen olay, adeta bir Torah karakteri gibi -mucizevi bir şekilde- tam o sıralar hastalanan babası nedeniyle Budapeşte'ye dönmek zorunda kalmasıdır.²⁸

²⁵ Simon, *Ignac Goldziher*, s. 40 (Goldziher, *Tagebuch*, s. 50'den naklen).

²⁶ Marchand, Alman felsefe geleneğine bağlı olan ancak ona karşı eleştirel bakışını da muhafaza eden Goldziher'in “Muhammedanisches Jahr” -Muhammed yılı- olarak da adlandırdığı söz konusu seyahatinin etkisiyle, onun Alman normlarından ayrı düştüğünü ifade eder.

²⁷ Simon, *Ignac Goldziher*, s. 44. (Goldziher, *Tagebuch*, s. 71'den naklen). (Goldziher'in kendi ifadelerinin Almanca'dan tercümesi için Mücahit Kaya'ya teşekkür ederim.)

²⁸ Marchand, *German Orientalism*, s. 324.

Goldziher'in bu satırları 40 yaşında, *Muhammedanische Studien*'i yayımladığı dönemde günlüğüne kaydetmesi,²⁹ henüz 23 yaşında gerçekleştirdiği söz konusu seyahat esnasında Mısır'da kurduğu yakın dostlukların kendisini ne kadar etkilediğini göstermesi açısından önemlidir. Orada kendisine şüpheyile yaklaşan tek grubun Yahudiler olduğunu -misyonerlik için geldiğini düşünmüşlerdi- belirten Goldziher'in, onu oldukça sıcak karşılayan ve Ezher'de derslere katılmasına müsaade eden entelektüel Arap dostlarından neden bu kadar etkilendiği, Yahudilik eleştirilerinden dolayı kendi toplumu tarafından dışlanması ve ağır tenkitlere maruz kalması göz önünde bulundurulduğunda, daha anlaşılır olmaktadır. Ancak aynı dönemde yayımlanan ve Batı'da hadis çalışmalarına öncülük eden eserinin ikinci cildinde yer alan Hz. Peygamber ve hadislerle ilgili görüşlerinin aksi yönde bir tablo çizmesi, İslâm'a ve müslümanlara duyduğu yakınlığın, reformist düşünceleri sebebiyle kendi halkı tarafından ağır ithamlara maruz kalmasından kaynaklanan duygusal boşluk sebebiyle olabileceğini düşündürür. Zira Goldziher hayatının büyük bir kısmını dar görüşlü Ortodoks Yahudi inancı ve yeni bilgilere kapalı hahamlık müessesesiyle mücadele ederek geçirmiş, henüz 12 yaşındayken Talmud'un kökenlerine dair yazdığı bir makaleden dolayı nefretle anılmış ve Spinozacı olmakla suçlanmıştır. Goldziher söz konusu çalışmasıyla ödül almasına rağmen onu "özgür bir düşünür olarak elde ettiği kötü şöhretin bir başlangıcı" olarak kabul eder.³⁰

Goldziher'in İslâm'ı anlamadaki başarısını Yahudiliği iyi bilmesine bağlayan Bernard Heller'a göre onun Kur'ân ve Sünnet ayrımını vurgulaması, yazılı ve sözlü öğretilere aşina olarak yetişmesinden kaynaklanır. Ona göre Yahudi

²⁹ Simon, onun söz konusu ifadeleri 1890'da günlüğüne kaydettiğini söylemiştir. *Ignac Goldziher*, s. 44.

³⁰ Simon, *Ignac Goldziher*, s. 22 (Goldziher, *Tagebuch*, s. 22'den naklen).

geleneğindeki *halakhah*³¹ ve *haggadah*³² kavramlarına aşina olan Goldziher, hadislerdeki hukuk kuralları, etik söylemler ve öbür dünya -eschatologic- ile ilgili öğretiler arasında bir ayırım yapmakta zorlanmamış olsa gerektir. Hellar'ın mukayesesini makul bulan Simon da İslâm ve Yahudiliğin ortaya çıkmasını sağlayan sosyolojinin birbirine çok benzediğini ve her iki dinin benzer olgulardan hareketle şekillendiğini ileri sürmüştür.³³

Goldziher, Kitâb-ı Mukaddes'in kökenlerine dair sorgulamalarını Kur'ân'a da yönelterek iki temel soru sormuştur: 1- Hz. Muhammed için peygamber olmak ne ifade ediyordu? 2- Onun peygamberliği takipçileri için ne anlama geliyordu? Marchand'a göre Goldziher esasen şunu sormaktadır; Hz. Peygamber'in sözleri zaman içerisinde nasıl anlaşılmış ve kullanılmıştır? Onun bu soruları Talmud çalışmaları ile karşılaştırmalı dinler tarihi verilerini birleştirmesi sonucunda sorduğunu belirten Marchand'a göre Goldziher böylelikle birçok hristiyanın yaptığı gibi Hz. Peygamber'in prensiplerini ve hayatını Kur'ân üzerinden okuyarak, onun sözlerinin 8. asırdan 19. asra kadar herkes tarafından aynı şekilde anlaşıldığı, ihtilaflı yorumlara da yanlış anlaşılmanın sebep olduğu yanlışlığına düşmemiştir. Goldziher bahsi geçen sorular çerçevesinde Hz. Peygamber'in kendisine farklı zaman ve yerlerde farklı misyonlar edindiği kanaatindedir; Mekke'de kendisini bir peygamber olarak görürken Medine'de Hz. İbrahim'in tahrif olmuş dinini yeniden inşa eden kişidir; bir gün putperest Araplara öfkelenirken başka bir gün inananları yatıştırmak için söylemini yumuşatan bir liderdir. Her şey bir tarafa, Hz. Peygamber kendisini kesinlikle bir rol model olarak görmemiştir. Marchand'a göre bu tavrıyla Goldziher hem Hz. Peygamber'in başarısızlıklarını hedef alan hristiyanların hem

³¹ Hz. Musa'ya vahyedilen sözlü gelenekle gelen hukuk kuralları. <https://www.britannica.com/topic/Halakhah>

³² Yahudiliğe göre Seder yemeğinden önce okunan ve Mısır'dan çıkış hikayesini anlatan yazılı metin. <https://www.britannica.com/topic/Haggada-biblical-Exodus>

³³ Simon, *Ignac Goldziher*, s. 20.

de liderlerinin radikal öğretilerini yaymaya çalışan tutucu müslümanların iddialarını çürütmeye çalışmıştır.³⁴

Goldziher'in hadislere olan ilgisinin temelinde erken dönem İslâm tarihinin ne ölçüde doğru aktarıldığı meselesi vardır. Hadislere dinin ikinci kaynağı olarak değil, 1./7. asır İslâm toplumundaki siyasî ve dinî tartışmaların nasıl geliştiğine ışık tutan veriler olarak bakan Goldziher'e göre, hicrî 2. asır sonu ve 3. asır başlarında farklı grupların hukuk, ibadetler ve günlük yaşamla ilgili problemlerine cevap teşkil edecek şekilde düzenlenen hadis metinleri, zamanla Hz. Peygamber'in sözleri olarak kayda geçirilmiştir. Sabit dini normlarla değişken uygulamalar arasında oluşan boşluğun hadislerle doldurulduğunu düşünen Goldziher, Hz. Peygamber'in sözleri ve fiillerinin vahyin tamamlayıcı unsuru olarak görev yaptığı ve günlük hayata dair uygulamalara kutsiyet atfetmek için kullanıldığı kanaatindedir. Bu nedenle ona göre hadislerin uydurulduğu ortam, içeriğinden daha ilgi çekicidir; zira metin takibi üzerinden fıkıh, teoloji gibi ilim dalları bünyesinde fikirlerin nasıl evrilerek geliştiğini tespit etmek mümkün olmaktadır. Emevî halifelerine karşı çıkan veya onları destekleyen rivayetler, ayrıca temeli Roma hukuku, İslâm öncesi yerel hukuk gibi unsurlara dayanan çok sayıda rivayet Goldziher'e göre bu durumu ispatlamaktadır.³⁵

Hadis sahasındaki çalışmalarıyla bilinen bir diğer oryantalist Joseph Schacht'tır (ö. 1969). Bugünkü Polonya sınırları içerisinde olan Yukarı Silesia'da doğan ve Katolik bir aileden gelen Schacht, Goldziher gibi sadece başarılı öğrencilerin gittiği bir *Gymnasium*'da eğitim almıştır. Lise yıllarında önce İbranice öğrenen, daha sonra Leipzig Üniversitesinde diğer Doğu dilleri ve filoloji alanında çalışan Schacht, Breslau Üniversitesi'nde Keşşâf'ın *Kitâbü'l-Hiyel ve'l-mehâric*'ini kısmen tercüme ederek yorumladığı çalışmasıyla doktor unvanı almıştır.³⁶ Schacht, 1936'da Almanya'da Nazilerin iktidara gelişini protesto ederek

³⁴ Marchand, *German Orientalism*, s. 329-330.

³⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 32, 79, 148.

³⁶ Minhajî, *Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law*, s. 5.

oradan Kahire'ye, daha sonra orada bulunduğu süre zarfında İslâm hukuku alanındaki meşhur eseri *Origins of Muhammadan Jurisprudence* eserini tamamladığı Oxford Üniversitesi'ne geçmiştir. Amerika, Nijerya ve Doğu Afrika ülkelerine seyahatler yapan Schacht, bu seyahatler esnasında müslüman toplumların günlük yaşamlarını ve İslâm hukuku uygulamalarında ortaya çıkan problemleri gözlemleme fırsatını bulmuştur. 1954'te Leiden Üniversite'sinde Arapça profesörü olarak görev almış, orada Snouck Hurgronje ile çalışmış, akademik kariyerinin son döneminde ise Amerika'ya giderek Kolombiya Üniversitesi'nde görev yapmıştır.³⁷

Schacht'ın İslâm hukuku ve hadislerle ilgili görüşlerinin teşekkülünde Goldziher, Gotthelf Bergsträsser (ö. 1933), Snouck Hurgronje, Henri Lammens (ö. 1937) ve D. S. Margoliouth (ö. 1940) etkili olmuştur. Margoliouth'un *Early Development of Mohemmedanism* eserinden hem *Origins of Muhammadan Jurisprudence* hem de *An Introduction to Islamic Law* eserlerini yazarken oldukça istifade ettiğini söyleyen Schacht'ın, hadislerin tarihî değeriyle ilgili değerlendirmelerinde ve bu konuya eleştirel bakışının teşekkülünde Lammens'in rolü olduğu bilinmektedir. Bergsträsser'in de İslâm hukuku alanındaki çalışmalarına ilk adımları atmasında etkili olduğunu belirten Schacht, Leiden'de beraber çalışma fırsatı bulduğu hocası Hurgronje'dan da övgüyle bahseder.³⁸ Goldziher'in Schacht üzerindeki etkisi ise tartışılmazdır; *Origins*'in muhtelif yerlerinde ona atıflarda bulunmuş ve eserinin kıymetinin yeterince bilinmediği yönünde serzenişte bulunmuştur.³⁹

Hadis sahasında Goldziher-Schacht ekolünün devamı niteliğinde çalışmaları olan G. H. A. Juynboll, 1935'te sanat tarihçisi bir baba ve yazar bir annenin çocuğu olarak Leiden'da dünyaya gelmiştir. Arapça ve İbranice eğitimini

³⁷ Akh, *Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law*, s. 9.

³⁸ Schacht, G. H. Bousquet ile beraber Hurgronje'un seçme yazılarından oluşan bir eserin editörlüğünü yapmıştır. *Selected Works of Snouck C. Hurgronje*, Brill: Leiden, 1957.

³⁹ Schacht, *Origins*, s. v-vi.

Leiden Üniversitesi'nde alan ve *The Authenticity of Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* adlı doktora tezini Jan Brugman danışmanlığında 1969'da tamamlayan Juynboll, yine aynı hocasının isteği üzerine *Concordance*'ın tamamlanması projesinde görev yapmıştır. Amerika ve İngiltere üniversitelerinde dersler veren Juynboll daha sonra Hollanda'ya geçerek vefatına kadar çalışmalarına burada devam etmiştir. Öğrencisi Jan Just Witkam, Juynboll'ün Leiden oryantalistlerinin ileri gelen ailelerinden birisine mensup olduğunu belirtir; 18. yüzyıl ortalarından itibaren akademik hayatın içinde olan ailenin adını taşıyan altıncı ve son kuşak oryantalist olan Juynboll, aile büyükleri arasında hadis alanında çalışmalar yapan tek kişidir.⁴⁰

Schacht'ın bir hadis tarihlendirme yöntemi olarak geliştirdiği müşterek râvi teorisini detaylandırarak isnâdları daha fazla işin içine katan bir tarihlendirme yöntemi kullanan Juynboll'ün bu konuyu hadis literatüründen seçtiği örneklerle incelediği bir dizi makalesi vardır. Ancak 2007 yılında yayınlanan *Encyclopedia of Canonical Hadith* eseri Juynboll'ün *magnum opusu*⁴¹ olarak anılır. Söz konusu eserde Juynboll müşterek râvi olduklarını düşündüğü hadis râvilerinin -seçmecesi bir

⁴⁰ Juynboll ailesi mensupları genel olarak hukuk alanında çalışmıştır: müellifin tespitine göre aile bünyesinde savunulan en erken tarihli doktora tezi, Petrus Nicolaus Juynboll tarafından Leiden Üniversitesi bünyesinde hazırlanan *De quaestionibus sive tortura reorum* (on the interrogation of, or on the application of torture to the accused) adlı çalışmadır. Ailedeki ilk oryantalist olan Th. W. J. Juynboll (ö. 1861) teoloji ve Sâmi dilleri profesörüdür. Onun oğlu A. W. Th. Juynboll (ö. 1887) çalışmalarına teolog olarak başlayıp İslâm hukuku alanıyla devam etmiştir. Bir sonraki kuşaktan Th. W. Juynboll (ö. 1948) Şâfi mezhebi fikhı ile ilgili bir el kitabı hazırlamış ve bu çalışması Hollandalı koloni memurlarının eğitiminde kullanılmış, ayrıca II. Dünya savaşı öncesinde tercüme edilerek defalarca basılmıştır. Ailenin bir başka akademisyeni Th. W. Juynboll'ün kızı bir sanat tarihçisi olan Ms. W. M. C. Juynboll (ö. 1982), 1931'de Hollanda'da yapılan Arapça çalışmaların tarihine dair doktora tezini yayımlamıştır. G. H. A. Juynboll ailenin bu koluna mensup değildir. Dedesi H. H. Juynboll Leiden etnografya müzesinin müdürü ve Th. W. Juynboll'ün kardeşidir. Hollandalı Sanskritçe uzmanı J. H. C. Kern anne tarafından büyük dedesidir. Babası W. R. Juynboll sanat tarihçisi, annesi çok sayıda roman ve tiyatro eserinin yazarıdır. Witkam, "The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden", s. 22.

⁴¹ Başyapıt.

yaklaşımına eserine aldığı- bazı rivayetleri üzerinden, isnâd uydurmacılığının ne kadar yaygın olduğunu tespiti çalışmıştır.

Batı’da yapılan İslâm çalışmalarında etkili olan bir diğer oryantalist John Wansbrough’dur (ö. 2002). Yetiştirdiği öğrencileriyle oryantalizm alanında şüpheli bir ekol oluşturan Wansbrough, Illinois’de doğmuş, Harvard Üniversitesi’nde eğitim almış, Güneydoğu Asya’da Amerikan Deniz Kuvvetleri’nde görev yaptıktan bir süre sonra 1957’de School of Oriental and African Studies’e (SOAS) gitmiştir. 1960’da tarih bölümüne geçen ve Arapça öğrenmeye başlayan Wansbrough, 1967’de üniversitenin *Yakın ve Ortadoğu* bölümünde Arapça öğretmeye başlamıştır. Bernard Lewis danışmanlığında hazırladığı doktora tezinde Memlük-Venedik arasındaki ticari ilişkileri ele almıştır.⁴² Şüphelilikte Goldziher ve Schacht’tan ileride olan Wansbrough, Kur’ân metninin son halini almasının sözde vahyin tamamlandığı tarihten yaklaşık 200 yıl sonra gerçekleştiğini, üstelik bunun büyük bir kısmının söz konusu süre boyunca yahudiler ve hristiyanlara karşı geliştirilen polemiklerden müteşekkil olduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda bile Kur’ân’da Yahudilikten çok fazla alıntı olduğunu, Hz. Peygamber’in sözleri ve fiillerinin Eski Ahit örnekleri -stereotype- esas alınarak biçimlendirildiğini iddia etmiştir. Wansbrough’un sadece Kur’ân’a karşı değil, Eski ve Yeni Ahit konusunda da oldukça eleştirel bir yaklaşımı vardır; ona göre İslâm tıpkı Yahudilik ve Hristiyanlık gibi monoteist geleneğin ifade ediliş biçimlerinden birisidir ve Arabistan’da değil, Irak’ta gelişerek yayılmıştır. Hadislerle ilgili görüşlerini de İbn İshâk’ın *Sîre*’si ve Vâkıdî’nin *Megâzî*’si üzerinde yaptığı incelemelere dayandıran Wansbrough, söz konusu eserlerde yer alan rivayetleri sadece tarihî kaynak olarak değerlendirmiş ve neticede bunların gerçek olmadığı kanaatine varmıştır.⁴³ Onun izinden giden Michael Cook ve Patricia Crone, beraber yazdıkları *Hagarism: the Making of the Islamic World* adlı eserde 1./7. asrın tarihini ele alırken Arapça olmayan kaynaklardan yararlanmış ve Sâmiri

⁴² Irwin, *The Orientalists*, s. 268.

⁴³ Irwin, *The Orientalists*, s. 269-270.

Yahudi öğreti ve ritüellerinin erken dönem İslâm'ı üzerindeki etkisini vurgulamıştır. Crone ayrıca *Meccan Trade and Rise of Islam*'da İslâm diniyle ilgili ilk Arapça kaynakların güvenilirliğine dair büyük şüpheler olduğunu ispata çalışmıştır; ancak ne o ne de Cook şüphecilikte Wansbrough kadar ileri gitmiştir.⁴⁴

Hiz. Peygamber'in hayatına dair çalışmaları tarihî tenkit metodu çerçevesinde ele alan oryantalistlere göre, bu tür eserlerin telifine ancak 2./8. asırda başlanması, güvenilirliklerini oldukça şüpheli hale getirmektedir. Günümüze ulaşan en erken tarihli siyer kaynağının, Hiz. Peygamber'in vefatından yaklaşık 120 sene sonra telif edilen ve muhtevası büyük ölçüde İbn Hişâm (ö. 218/833) ve Taberî (ö. 310/923) tarafından nakledilen İbn İshâk'ın (ö. 151/768) eseri olduğunu, ayrıca İbn Hişâm'ın eserin muhtevasında kısaltma ve düzeltmelere gittiğini belirten Stephen Shoemaker, bu durumu Patricia Crone'un Hristiyanlığın kökenine dair gözlemiyle ilişkilendirir; en erken tarihli İncil nüshası Justin Martyr (ö. M.S. 165) tarafından derlense de esasen ondan yaklaşık bir asır sonra vefat eden Origenes (ö. M.S. 253) nüshasıyla bilinmektedir.⁴⁵ Shoemaker'a göre içeriğiyle ilgili ancak farazi bir fikre sahip olabileceğimiz Martyr İncil'inde muhtemelen İsa eskatolojik Yahudi bir peygamberden ziyade, bir Yunan filozofu görünümünde olacaktır. Benzer şekilde İbn İshâk da siyer bilgilerini çoğunlukla hocası Zührî'ye (ö. 124/742) dayandırmıştır; ancak ona göre Zührî'nin kaynaklarının çoğunlukla sözlü olması ve naklettiği malzemeye ne ölçüde müdahale ettiği konusundaki bilinmezlik, söz konusu eserin muhtevasını tartışmalı hale getirmektedir.⁴⁶ Shoemaker esasen siyer kaynaklarının doğası gereği, İnciller ve Yeni Ahit mektuplarından ziyade, erken dönem Hristiyanlığa dair apokrif yazılarla mukayese edilmeye daha elverişli olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla ona göre F. E. Peters'in, modern araştırmacıların gerçek Hiz. Muhammed karakterini elden geçirerek düzenleme çabalarını, Meryem Ana'nın tenkitli biyografisini yeniden

⁴⁴ Irwin, *The Orientalists*, s. 270.

⁴⁵ Crone, *Slaves on Horses: the Evolution of The Islamic Polity*, s. 202, dp. 10.

⁴⁶ Shoemaker, "Muhammad and the Qur'an", s. 1080.

retme eğilimine benzetmesi oldukça makuldür. Zira Meryem de tıpkı Hz. Muhammed gibi, ilahi sözün yeryüzüne ulaşmasının aracıdır ve elimizde onunla ilgili de net bir fotoğraf yoktur.⁴⁷

Sonuç olarak 19. yüzyılda akademik bir disiplin olarak gelişen oryantalizmin İşlm araştırmalarına yönelmesinde, diğer semv dinlerin teşekkülüne dair araştırmaların yapılması önemli bir etken olmuştur. Söz konusu döneme kadar Batı'da din kurumların tenkide açık olmayışı, din yorumunun kilise otoriteleri veya onların finanse ettiği kurumlar himayesinde yürütülmesi, daha erken dönemde eleştirel araştırmaların yapılmasını engellemiştir. Ancak 19. yüzyılda kutsal metinlerin herkesin anlayabileceği dillere tercüme edilmesi, arkeolog ve antropologların Batı kültür ve medeniyet tarihine dair çalışmaları, sosyal bilimler üzerinde önemli bir etkisi olan Darwin'in evrim teorisinin ortaya çıkışı gibi gelişmeler, öncelikle Yahudilik ve Hristiyanlığın kökenlerine, daha sonra ise buradan elde edilen verilerle İşlm dininin kaynağına dair araştırmalar yapılmasını netice vermiş, dinlerin teşekkülüne dair seküler tarih bilimi çerçevesinde teoriler geliştirilmiştir.

Bazı oryantalistler sadece Yahudiliğin vahye dayalı bir din olduğunu, Hristiyanlık ve İşlm'ın buradan evrilerek ayrı birer din hüviyetine büründüğünü ileri sürerken, birçoğu genel olarak dinlerin insanlar tarafından mitlerin dönüştürülmesi yoluyla oluşturulduğu kanaatindendir. Bu nedenle Kitb-ı Mukaddes'in -ilahi bir metin olarak görülmediği için- kimler tarafından ve ne zaman yazıldığına dair çok sayıda araştırma yapılmıştır. Buradan hareketle Batı akademisinde bilhassa hadislerin güvenilirliği meselesi, bunların dinden ziyade tarihe kaynak teşkil etme noktasında ne kadar güvenilebileceği konusu etrafında tartışılmıştır. Bu durum, başta Schacht ve Juynboll olmak üzere birçok oryantalistin, hadislere dair değerlendirmelerine kaynak olarak çoğu zaman temel

⁴⁷ Peters, "The Quest for Historical Muhammad", s. 292. Oryantalistlerin tarihi tenkit metodunu hadis sahasında nasıl kullandıklarına dair detaylı bilgi için bk. Altıntaş, Fatma Betül, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İşlm Rivyetlere Uygulanması Sorunu*, Ankara: TDV, 2020.

hadis eserleri yerine neden siyer ve tarih alanındaki çalışmaları kullandıkları sorusuna verilebilecek cevaplardan birisidir. Birçok oryantalistin İslâmî hadis tenkidinin temel prensiplerini ve kaynakların telif amacına matuf kullanım şeklini göz ardı ederek yaptıkları çalışmalarda, çoğunlukla muhaddislerin vardığı neticelere ters düşen tespitlerde bulunmaları, buna karşın kaynakları nisbeten daha doğru ve etkin kullanan Motzki ve Schoeler gibi isimlerin –her ne kadar Sünnî bakış açısıyla örtüşmese de- hadis tarihlendirmelerinde daha erken döneme atıf yapmaları, aynı durumun başka bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Oryantalistlerin İslâm'ın yanısıra diğer semâvî dinlerin kökenlerine dair de sorgulayıcı bir yaklaşım benimsemeleri, onların araştırmalarındaki temel motivasyonun sadece İslâm düşmanlığı veya sömürgecilik faaliyetleri olduğu yargısının yanlışlığını ortaya koyar. Batı akademisinde temel bir yaklaşım olan eleştirel düşünme (*critical thinking*) yöntemi, oryantalistleri İslâm dini konusunda da oldukça şüpheli bir yaklaşıma sevk etmektedir. Şüphesiz yapılan bazı çalışmalar İslâm'a yönelik tahfif ve tahkir edici bir üsluba sahiptir. Oryantalistlerin İslâm'a yaklaşımlarının kimi zaman düşmanca olduğunu belirten Robert Irwin, mesela katı bir hristiyan olan Lammens'in yaklaşımının metodolojik olmaktan ziyade inanç eksenli bir düşmanlığa dayandığı kanaatindedir. Zira ona göre Hz. Peygamber'i tenkid eden her kaynak güvenilirdir; onu ve ashâbını öven kaynaklar ise mutlaka tenkid edilmelidir.⁴⁸ Ancak Batı'da İslâm diniyle ilgili yapılan her çalışmayı kategorik olarak reddetmek, yukarıda bahsi geçen eleştirel yaklaşım sürecinin göz ardı edilmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla oryantalistlerin çalışmaları değerlendirilirken onların nasıl bir eğitim sürecinden geçtiği, kendi dinlerine veya genel olarak din olgusuna karşı bakış açıları ve ilahi metinleri değerlendirme konusundaki temel kriterleri göz önünde bulundurulmalıdır.

⁴⁸ Lammens'in söz konusu tavrı Goldziher tarafından dahi eleştirilmiş, bilhassa Kur'ân'a uyguladığı yöntemleri Kitâb-ı Mukaddes'e uygulaması halinde ortada bir kitap kalmayacağını ifade etmiştir. Irwin, *The Orientalists*, s. 201-202.

III- HADİSLERE YAKLAŞIMLARI AÇISINDAN ORYANTALİSTLERİN TASNİFİ MESELESİ

Oryantalistlerin birçoğuna göre metni göz ardı edip sadece isnâda yönelen İslâmî hadis tenkidinin bir kıymeti yoktur; zira muhaddisler tarafından isnâd tenkidi yöntemiyle ele alınan ve anakronizm içeren veya belli bir görüşü destekleyen çok sayıda *tarafî* hadis, kendi alanında en iyi kabul edilen klasik kaynaklarda dahi yer bulabilmiştir. Onlara göre esasen hadis rivayetinin güvenilirliğini temin etme iddiasında olan isnâd sisteminin de bir değeri yoktur; dolayısıyla söz konusu yöntemi kullanarak mevzû rivayetlerin tespiti mümkün değildir. Harald Motzki, Batılı araştırmacıların yaygın olarak benimsediği bu kanaatin, onların hadisler üzerinde yaptıkları titiz çalışmaların neticesinde değil, birkaç örnekten hareketle elde ettikleri sonuçları genele yaymalarıyla oluştuğunu söyler.⁴⁹ Motzki'nin ifadeleri oryantalist çalışmaları değerlendirirken mutlaka dikkate alınmalıdır. Zira oryantalistler genellikle hadis kaynaklarını telif amacına uygun değerlendirmek yerine kendi ön kabullerini destekleyen rivâyetleri seçmeci bir yaklaşımla kullanabilmektedir.

Batı'da bilhassa 19. yüzyıl ortalarından itibaren hadis alanında yapılan akademik çalışmalara Goldziher'in başını çektiği, hadislerin Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemdeki olayları değil, İslâm'ın *gelişim sürecinde* ortaya çıkan itikâdî ve siyasî çekişmeleri yansıtan sözler olduğu yönünde şüpheli bir tavır hâkim olmuştur. Söz konusu şüpheli tavır hem İslâm dünyasında, hem de -aynı dozda olmamakla beraber- Batı'da tenkit edilmiştir; Johann Fueck, M. J. Kister, Josef van Ess, Miklos Muranyi, Gregor Schoeler ve Harald Motzki gibi isimler, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini kabul etmemekle beraber, bu konuda ileri sürülen tarihlendirmeleri -daha şüpheli olanlarla mukayese edildiğinde- oldukça öne

⁴⁹ Motzki, "Introduction", s. xiii-lxiii, xxxiv.

çekmiş ve aralarından, bazı hadislerin en azından hicrî 1. asrın son çeyreğine atfedilebileceği görüşünü benimseyenler olmuştur.⁵⁰

Konuyu Batı akademisinde Hz. Peygamber'in biyografisiyle ilgili yapılan çalışmalar ekseninde değerlendiren Gregor Schoeler, bundan yaklaşık olarak 20 yıl önce kaleme aldığı bir makalede birbirine tamamen zıt iki tavrıdan bahseder: birinci grup kısmen saldırgan bir tavırla ihtilaflı rivâyetler veya efsanevi içerikleri nedeniyle hadislerin tamamen reddedilmesi gerektiğini ileri sürerken, diğer grup bütün kusurlarına rağmen rivâyet sisteminin gerçek bir öze (a genuine core) dayandığı ve uygun kaynak tenkidi yöntemleri kullanılarak bunun tespit edilebileceği kanaatindedir.⁵¹

Batı'da hadis çalışmalarıyla öne çıkan müslüman araştırmacılardan olan Jonathan Brown, İslâm tarihi ve hadislerle ilgili yaklaşımları hem tematik hem de kronolojik olarak dört kategoride inceler: 1- Oryantalist Yaklaşım (*Orientalist Approach*), 2- İslâm Yanlısı Yaklaşım (*The Philo-Islamic Apology*), 3- Revizyonist Yaklaşım (*The Revisionist Approach*), 4- Batılı Bakış Açısıyla Yeniden Değerlendirme (*The Western Revaluation*).⁵²

⁵⁰ Motzki'nin İbn Abbas rivâyetlerini incelediği son çalışması, bu bağlamda telif edilmiş müstakil bir eser olduğu için önemlidir. *Reconstruction of A Source of Ibn Ishaq's Life of the Prophet and Early Qur'an Exegesis : A Study of Early Ibn 'Abbas Traditions*, Piscataway : Gorgias Press, 2017.

⁵¹ Schoeler'in ifadesiyle bir çıkmaza giren söz konusu süreç, Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili bir dizi seminerin düzenlenmesini netice vermiştir. Hollanda Nijmegen'de Harald Motzki başkanlığında her iki grubun önemli temsilcilerinin bir araya geldiği toplantı sonucunda İsviçre Ulusal Fon'unun desteğiyle üç yıl sürecek bir proje yapılması planlanmıştır. Proje kapsamında yapılması hedeflenen rivâyet sistemine tamamen güvenme veya onu tamamen reddetme arasında bir ortayol bulunmasıdır. Bu bağlamda erken dönemde tarihi rivayetleri toplamakla bilinen Urve b. Zübeyr'e (ö. 94/713) atfedilen bir grup hadisin incelenmesine karar verilmiştir. Urve'den nakleden Hişam b. Urve (ö. 146/763) ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/ 742) rivayetleri mukayese edilerek, söz konusu hadislerin kaynağının gerçekten Urve olduğu tespit edilmiş, onun naklettiği hadiseleri büyük ihtimalle ya bizzat şahit olan veya olayların geçtiği dönemde yaşamış kişilerden dinlediği ve rivâyetlerinin büyük ölçüde gerçek olduğu sonucuna varılmıştır. Schoeler, "Foundations for a New Biography of Muhammed", s. 21-4. Mezkur çalışmanın detayları için bk. "Foundations", s. 24-7.

⁵² Brown, *Hadith*, s. 204.

Oryantalist yaklaşımı benimseyenler erken dönem İslâm tarihini, tarihî tenkit metodu ekseninde ele almakta ve dolayısıyla konunun genel çerçevesini kabul etmekle beraber İslâm hukuku ve tarihine dair metinlere genel olarak karşı çıkmaktadırlar. Hadisleri taraflı ve güvenilirmez bulduğu için genel olarak reddeden, ancak çok az bir kısmının kabul edilebileceğini ileri süren William Muir⁵³ ve tarihî tenkit metodunu ondan daha akademik çerçevede ele alan Goldziher, bu grubun öncüleri kabul edilebilir. Hadisleri metin odaklı ele alan Goldziher, Hz. Peygamber'in hayatına dair erken dönemden gelen yazılı kaynaklar olmadığını, mevcut malzemenin de tahrif ve suistimale açık olan sözlü rivayet kanalıyla geldiği için güvenilirmez olduğunu iddia etmiştir.⁵⁴ Schacht ise hadis metinlerine ilave olarak selefının tamamen göz ardı ettiği isnâdları da değerlendirmelerine kısmen dâhil ederek bu bağlamda kendisinden sonra yapılacak çalışmaları büyük ölçüde etkileyen *müşterek râvi teorisini* geliştirmiş, rivayetlerin tedâvüle çıkması ve yayılmasından, senedin kendisinden itibaren farklı kollara ayrıldığı söz konusu râviyi sorumlu tutmuştur. Oryantalist yaklaşımın bir diğer öncüsü olan Juynboll ise Schacht'ın teorisini detaylandırarak, bir rivayetin gerçek bir nakil sürecini yansıttığını iddia edebilmek için bazı ilave şartlar ileri sürmüştür.

Brown'ın İslâm yanlısı olarak nitelediği ikinci grupta, Batı'da eğitim almış bazı müslüman düşünürlerle müslüman olmayıp oryantalist yaklaşıma dair tenkitleri olan kişiler yer alır. Hadislerle ilgili fikir beyan eden modernist Sir Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Muir'in hadis geleneğine dair tenkitlerinin birçoğuna katılmakla beraber, onun râvilerin büyük bir kısmının kasıtlı olarak yalan beyanda bulunduğu yönündeki görüşünü eleştirmiş ve müslümanlara karşı önyargılı olduğunu söyler.⁵⁵ Brown, oryantalistler arasında oldukça makul yaklaşımıyla bilinen Nabia Abbott'ı (ö. 1981) da İslâm yanlısı kategoriye dâhil eder; zira ona göre erken dönemde yazılı rivayetler zannedildiğinden fazladır ve hicrî 2. ve 3.

⁵³ Muir, *The Life of Mohamet*, s. xxxvii.

⁵⁴ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 19-21.

⁵⁵ Brown, *Hadith*, s. 217.

yüzyıllarda hadislerin sayısında görülen önemli artış, bunların tamamen uydurulduğu anlamına gelmemektedir. Abbott, başlangıçta yazı malzemelerinin az olması nedeniyle râvilerin hadislere dair sınırlı notlar –metin ve sadece bir sened gibi- almak zorunda kaldığını, ancak hicrî 2. asır sonunda bölgeye ucuz kağıdın gelmeye başlaması gibi etkenlerle rivayetlerin daha fazla kayıt altına alınabildiğini düşünmektedir.⁵⁶

Brown tarafından revizyonistler olarak değerlendirilen üçüncü grubun önemli isimleri olarak Patricia Crone ve Michael Cook ön plana çıkar.⁵⁷ İslâm'ın erken döneminden gelen yazılı kaynakları kategorik olarak reddeden söz konusu isimler, temel argümanlarını büyük ölçüde oryantalist yaklaşımın öncüleri sayılan Schacht ve Juynboll'ün teorilerine dayandırmıştır. Schacht'ın “isnâdların geriye doğru inşa edildiği”ne⁵⁸ dair teorisini destekleyen Crone'a göre hadisler İslâm'ın ilk asrına dair bir fikir veremez; ayrıca esasa müteallik konularla ilgili fikhî hükümler uydurma kabul edilmelidir.⁵⁹ Müşterek râvi teorisini herhangi bir hadisi tarihlendirmede güvenilir bir araç olarak görmediği için kabul etmeyen Cook, şüphecilikte Schacht'tan ileridedir; ona göre uydurulan hadis metnini tedâvüle çıkarma işlemi pekâlâ müşterek râvi sonrasında da gerçekleşmiş olabilir.⁶⁰

⁵⁶ Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition*, s. 21-22, 49-51, 71.

⁵⁷ Brown, *Hadith*, s. 220.

⁵⁸ “Backward growth of isnâds” Schacht tarafından geliştirilmiş bir teodir. Ona göre genel olarak hadislerin ilk üç-dört tabakasında görülen tekli rivayet zincirleri gerçek olmayıp, müşterek râvi tarafından uydurularak isnâda dahil edilmiştir. Dolayısıyla isnâdların söz konusu kısımları ile ilgili gerçek bir nakil sürecinden değil, sonradan *geriye doğru inşa edildikleri* bir durumdan bahsedilebilir (Schacht, *Origins*, s. 79). Türkçe çalışmalarda mezkur ifade “isnadların geriye doğru gelişmesi” veya “büyümesi” şeklinde tercüme edilmektedir. Ancak bu tabirler, *backward growth* ile kast edilen isnadların sonradan uydurulduğu ve bilhassa ilk üç-dört tabakadaki isimlerin suni bir inşa sürecine maruz kaldığı yönündeki anlamı tam olarak karşılamamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma kapsamında mezkur ibare “isnadların geriye dönük inşası” şeklinde tercüme edilmiştir. Tercüme önerisi için M. Macit Karagözoğlu'na teşekkür ederim.

⁵⁹ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, s. 31-3.

⁶⁰ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 101-110.

Brown'ın "Batılı Bakış Açısıyla Yeniden Değerlendirme" kategorisinde ele aldığı dördüncü grup oryantalistler,⁶¹ diğerlerinin temel varsayımlarının birçoğuna katılmayıp onları İslâmî hadis geleneğinin derinliğini göz önünde bulundurmadıkları için tenkit etmektedir. Mesela Fred Donner, farklı bölgelere dağılmış erken dönem İslâm toplumunun, hadis metinlerini kaynaklarda hiçbir iz bırakmaksızın kurgusal olarak belirli bir formatta ve düzenli bir şekilde kayıt altına almasının mümkün olmadığı görüşündedir.⁶² Benzer şekilde Motzki de revizyonistlerin iddia ettiği düzeyde geniş çaplı bir uydurma hareketinin mümkün olmadığını, zira hadis alimlerinin böyle bir şeye müsamaha göstermeyeceğini söylemiştir.⁶³ David S. Powers, müşterek râvinin Schacht ve Juynboll'ün ileri sürdüğünden daha erken bir döneme tarihlendirilebileceği teorisini, erken dönem İslâm toplumunda miras hukuku konulu bir makalesinde ortaya koymuş,⁶⁴ söz konusu çalışmasında ele aldığı hadisin sahâbe dönemine tarihlendirilebileceğini söyleyerek Crone'un hiçbir fikhî rivayetin otantik olamayacağı yönündeki görüşüne karşı çıkmıştır. Powers ayrıca hadislerin otantikliği ile ilgili iddiaların ispat yükümlülüğünün, sıhhati inkâr eden tarafa ait olduğu görüşündedir.⁶⁵

Oryantalistlerin hadisin otantikliğine dair yaklaşımını Schacht'ın alandaki etkisi üzerinden değerlendiren Wael B. Hallaq, Batı'da yapılan hadis çalışmalarına hakim olan üç tavırdan, dolayısıyla üç gruptan bahseder: 1- Schacht'ın vardığı sonuçları teyide çalışan, hatta bazen şüphecilikte onun da ötesine geçenler, 2- Onun vardığı sonuçları çürütmeye çalışanlar, 3- Her iki yaklaşımı sentezleyerek bir ortayol bulma çabasında olanlar. Hallaq'a göre birinci grupta Wansbrough, Michael Cook ve diğerleri, ikinci grupta Nabia Abbott, Fuad Sezgin, Mustafa el-A'zamî,

⁶¹ Brown, *Hadith*, s. 224-232.

⁶² Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, s. 27.

⁶³ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 235.

⁶⁴ Powers, "On Bequests in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, s. 185-200. Söz konusu makale Halit Özkan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir; "İslâm'ın İlk döneminde Vasiyetler", *HTD*, II/ I (2004), s. 105-125.

⁶⁵ Powers, "On Bequests", s. 199-200.

Gregor Schoeler ve Johann Fueck, üçüncü grupta ise Harald Motzki, D. Santillana, G. H. A. Juynboll, Fazlur Rahman ve James Robson yer almaktadır. Hallaq aynı grupta da yer alsalar yukarıdaki isimlerin metodolojik olarak ve dolayısıyla vardıkları sonuçlar açısından farklılık arz ettiğini, ancak bir noktada hemfikir olduklarını ileri sürer; onlara göre erken dönemde ve *Ortaçağ*'da İslâm âlimleri hadis literatürünün büyük ölçüde özgün olduğuna, en azından *Kütüb-i Sitte*'de yer alan rivayetlerin yaygın uydurmacılık faaliyetlerinden korunduğuna inanmaktadır. Ancak Hallaq muhaddislerin mütevâtir-âhad ayrımı üzerinden ikinci gruptaki rivayetlere, *Kütüb-i Sitte*'de de yer alsalar, mutlak doğruluk atfetmedikleri gerçeğine dayanarak, hadislerin otantikliğine dair Batı'da yapılan detaylı çalışmaları bir nevi enerji kaybı olarak değerlendirmiştir.⁶⁶

Hadis alanında çalışan araştırmacıları tasnifiyle öne çıkan bir diğer oryantalist Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam* adlı eserinde hadise ve isnâda yaklaşımları üzerinden bu alanda çalışma yapanları temel olarak iki grupta ele almış ve sonuç itibarıyla isnâdla alakalı herhangi bir orta yola mahal bırakmayacak şekilde ve birbirine tamamen zıt iki tavrın ortaya çıktığını ileri sürmüştür; isnâd ya kendisini desteklediği metnin gerçekliğine dair oldukça güvenilir bir araçtır ya da esasen sonradan ortaya çıkmış bir metnin sözde daha erken tarihli olduğu izlenimini uyandırmak üzere uydurulmuştur. İkinci görüşü benimseyenler, herhangi bir hadis metninin kökenine ve kronolojisine dair sorularına cevap ararken, isnâdı göz ardı ederek metin odaklı çalışmaktadır. Isnâda yönelik birbirine tamamen zıt söz konusu iki tavrın erken dönem İslâmî kaynaklara bakış açısını da dolaylı olarak şekillendirdiğini belirten Berg'e göre, her iki grubun yöntemlerinin ve buna bağlı olarak da vardıkları sonuçların farklı olması, taraflardan birinin diğerini ilzam edemediği ve karşı tarafın vardığı sonuçların

⁶⁶ Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem", s. 75-90; 76-8, 89-90. Hallaq'ın makalesinin iki farklı Türkçe tercümesi bulunmaktadır: Hansu, Hüseyin, "Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem", *HÜİFD*, V, IX, (2006), ss. 137-151; Rahile Yılmaz, "Nebevî Hadislerin Güvenilirliği: Sahte Bir Problem", *HTD*, IV, II (2006), s. 147-161.

tamamen göz ardı edildiği yaklaşımların oluşmasına, neticede hadis alanında yapılan çalışmaların bir çıkmaza sürüklenmesine sebep olmuştur.⁶⁷

Berg mevcut açmazdan kurtulmak için her iki grubun da günümüze ulaşan İslâmî kaynakların inşa sürecine dair alternatif bir yöntem geliştirmesi gerektiği kanaatindedir. Kendi ifadesiyle söz konusu duruma bir çözüm aramak maksadıyla kaleme aldığı eserinde, her iki grubun yöntemlerinden de istifade ederek, ancak onların düştüğü kısır döngüye girmeden yeni bir yöntem denediğini ifade eden Berg, rivayetleri üzerinden giderek râvi profilleri oluşturmanın, belirli bir rivayetin otantikliği, kronolojisi veya ortaya çıkış yeriyle ilgili kesin bir bilgi vermese de en azından 1./7. asır bariyerini aşmaya imkân sağlayacak ve ele alınan rivayetlerin gerçekten İslâm'ın ilk yıllarından gelip gelmediğini veya belirli bir râviye atfedilen geniş hacimli malzemenin gerçekten ona ait olup olmadığını test etmeyi mümkün kılacak bir yöntem olabileceği görüşündedir.⁶⁸

⁶⁷ Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, s. 1.

⁶⁸ Berg, *The Development*, s. 226-227. Bu bağlamda tefsir rivayetleri üzerinden bir modelleme yapmaya çalışan ve ilk birkaç neslin rivayetlerini ihtiva ettiği için Taberî tefsirini tercih ettiğini ifade eden Berg, bilhassa İbn Abbâs rivayetleri üzerinde çalışmıştır. Berg, neden tefsir rivayetlerini tercih ettiğini şöyle açıklar: Tefsir kategorisindeki hadisler, İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'ân ile ilgili olmaları açısından önemlidir; râvilerinin önemli bir kısmı diğer rivayet türlerini de nakleden kişilerden oluşur; aralarında aynı zamanda tarihî ve fikhî rivayetler olma özelliği taşıyanlar da vardır ve son olarak bu tür rivayetler farklı fırkaların ihtilaflarından kaynaklanan tartışmalardan çoğunlukla muaftır. İbn Abbâs ona göre erken dönem müfessirlerinin anlaşılması bakımından uygun bir model teşkil eder; zira bütün eser boyunca muhtelif isnâdlarda adı geçer ve bazıları tarafından da ilk müfessir ve Sünnî toplumun icmâının vücut bulmuş şekli olarak görülür (*The Development*, s. 2). Berg'ün vardığı sonuçlar, bizzat şüpheli grup olarak zikrettiği araştırmacıların isnâdlarla ilgili ortaya koydukları genel tavırla örtüşür. Berg, burada bahsettiği araştırmacıların kimler olduğuna dair bir bilgi vermez ancak İftikhar Zaman'ın da ondan daha önce vurguladığı üzere hadis alanında çalışma yapanları müslüman ve Batılı olarak keskin bir ayrıma tabi tutmanın gittikçe zorlaştığına, zira Batı geleneği içinde çalışmalar yapan çok sayıda müslüman ilim adamı olduğu gibi, konuyu İslâmî bir çerçevede ele alan çok sayıda Batılı -coğrafi olarak- araştırmacı olduğuna dikkat çeker. Ancak müslüman veya Batılı araştırmacı vurgusu coğrafyadan ziyade kültürel ve dini aidiyeti ifade adına kullanıldığı için onun bu tespiti isabetli gözükmemektedir. Berg erken dönem İslâmî

Berg isnâda yaklaşımları açısından şüpheli bir tavır sergileyen oryantalistlerin karşısında, onları oldukça güvenilir bulan Sezgin ve Abbott'ın yer aldığını belirterek söz konusu isimlerin herhangi bir tür ayrımı yapmaksızın hadislerin erken dönemden itibaren yazılı olarak nakledildiği görüşüne atıfta bulunur. Bu konuda Sezgin ve Abbott ile aynı kanaatte olan A'zamî ise konuyu daha ziyade Schacht'ın argümanları üzerinden ele almayı tercih etmiş ve onun

metinlere dair temel yaklaşımları ele alırken bu tür bir ayrım yapmanın yine de yararlı olduğu kanaatindedir (*The Development*, s. 5, dp. 2). Zaman ise daha deskriptif bir terminoloji kullanmak maksadıyla müslüman araştırmacılar derken klasik İslâmî gelenek çerçevesinde çalışanları, -bunları “Muslim scholars” veya “classical Islamic scholars” olarak ifade eder-; Batılı araştırmacılar sözüyle ise hadis ilmine modern tarihî tenkit metodu eksenli yaklaşanları – “Western hadith scholars” veya “scholars of the modern critical historical tradition” şeklinde kullanır- kastettiğini ifade etmiştir (*The Evolution of A Hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijâl in a Hadith of Sa'd b. Abî Waqqas*, s. iii, dp. 2).

Berg, araştırmaları neticesinde *Tefsîr*'in erken dönem müfessirlerine ait otantik sözler ihtiva ettiğini ve eserdeki mevcut malzemenin büyük bir kısmının Taberî'ye atfedilebileceği görüşünü reddeder. Bu görüşünü Goldziher, Schacht ve Wansbrough'a atıfta bulunarak desteklemeye çalışması, esasen Berg'ün de belirli bir önkabulle şüphelilerin safında yer almayı tercih ettiğini gösterir. Nitekim vardığı sonuçlar bu durumu açıkça ortaya koyar. Ona göre *Tefsîr*'de yer alan rivayetlerin isnâdları, başlarına iliştilerikdikleri metinlerin kronolojisi veya ortaya çıkış yerini tespit etmek için uygun değildir; zira İbn Abbâs rivayetlerinin karakteristik özellikleri, onun kendi öğrencileri veya Taberî'nin öğrencisinin ondan rivayetleri ile Taberî'nin kaynaklarının rivayetleri arasında uyumsuzluk vardır. Bu genel tutarsızlık hâli Berg'e göre Taberî'nin eserinde İbn Abbâs'a atfedilen hadislerin -hepsinin olmasa da büyük bir kısmının- ondan gelmediğini gösterir. Ayrıca İbn Abbâs'ın öğrencileri ve Taberî'nin kaynakları arasındaki uyumsuzluk, söz konusu rivayetlerin öğrenciler tarafından da tedavüle çıkarılmadığının bir göstergesidir. Sonuç olarak Berg, ne İbn Abbas'ın ne de öğrencilerinin bahsi geçen hadislerle bir bağlantısı olduğu için, bunların isnâdlarının da uydurulduğu, en azından ilk iki tabakanın gerçek râvilerden oluşmadığını söyler. İbn Abbâs'a atfedilen tefsir rivayetlerinin isnâdlarının büyük ölçüde veya tamamen uydurma olduğu düşünüldüğünde ise ona göre diğer birçok benzer hadis de şüpheli konuma düşmektedir. Dolayısıyla Berg, Schacht'ın da bir benzerini ifade ettiği üzere, aksinin düşünülmesini gerektiren sebepler olmadığı sürece bu tür isnâdların otantik kabul edilmemesi gerektiği kanaatindedir (*The Development*, s. 2, 228). Berg netice olarak Schacht'ın fikhî hadisler özelinde dile getirdiği isnâdların zaman içerisinde geriye doğru geliştiği, bir sonraki aşamada ise daha geniş çaplı hadis uydurma faaliyetlerinin gerçekleştiği görüşlerini makul bulmakta ve bu süreçte İbn Abbâs etrafında efsanevi bir statü oluşturularak tefsir malzemesinin ona atfen geliştirildiğini düşünmektedir. Ona göre İbn Abbâs'ın orijinal tefsir yorumlarını yeniden inşa etmek bir tarafa, esasen bu isimde birisinin Kur'ân ile ilgili herhangi bir yorumu var mıdır, varsa da bu yorumlar muhafaza edilebilmiş midir sorularının dahi cevabı yoktur (*The Development*, s. 229-230).

iddialarına reddiye mahiyetinde bir eser kaleme almıştır.⁶⁹ Her iki grup arasında bir ortayol bulma çabasında olanlar arasında Juynboll'ü zikreden Berg, onun isnâdın başlangıcı için Schacht'tan oldukça erken bir tarih verdiğine dikkat çeker.⁷⁰ Gregor Schoeler ise Juynboll'den daha az şüphecidir. Zira ona göre erken dönemde hadisler yazılı ve sözlü olarak iç içe geçmiş bir rivayet süreciyle nakledilmiştir ve bu durum, aynı hadis metninin farklı tarikleri arasındaki lafzî ihtilafları -teâruz halinde dahi olsalar- açıklamaktadır. Berg, Motzki'nin işi daha da ileriye taşıyarak, belirli hadislerin kesinlikle otantik olduğunu düşündüğünü iddia etmektedir. Sonuç olarak Berg'e göre Juynboll, Schoeler ve Motzki yaptıkları çalışmalarla Goldziher, Schacht ve Wansbrough'un şüpheciliğinden tamamen sıyrılarak, Abbott, Sezgin ve A'zamî'den pek de farklı olmayan sonuçlara varmıştır.⁷¹

⁶⁹ A'zamî, Muhammed Mustafa, *On Schacht's Origins of Mohamman Jurisprudence*, Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud, 1985. A'zamî'nin eseri Mustafa Ertürk tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir; *İslâm Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist Joseph Schacht'a Eleştiri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

⁷⁰ Juynboll isnâdın başlangıcını hicrî 1. asrın son çeyreğine tarihlendirmektedir.

⁷¹ Berg, *The Development*, s. 220. Berg, hadise dair farklı yaklaşımlarını ele aldığı araştırmacıların bakış açılarını daha somut ifade etmek adına, Taberî tefsirinden aldığı bir rivayet üzerinden, onların yapabilecekleri muhtemel yorumlara yer verdiği bir örnekleme yapmıştır. Taberî, 5/el-Mâide: 6. âyette yer alan "وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" ibaresine dair 47 hadise yer vermiştir. Bunlardan ilk 27'si, âyette geçen 'ayaklarınızı' ibaresini 'erculekum' şeklinde ismin -i halinde verirken, diğer 20'sinde söz konusu ibare iyelik atfedilerek 'erculikum' şeklinde yer alır. Dolayısıyla birinci okuyuşa göre abdestin geçerli olabilmesi için ayakları topuklara kadar yıkamak gerekirken, ikinci okuyuşa göre atfin yeri değiştiği için ayakları topuklara kadar meshetme anlaşılmaktadır. Berg bu örneğe dair belirli bir sınıflandırmaya tâbi tuttuğu hadis araştırmacılarının muhtemel yorumlarını şöyle sıralar: Goldziher söz konusu iki farklı okuyuşu, müslüman toplumda abdestin formuna dair ortaya çıkan ve sonradan erken dönem otoritelerine atfedilen bir ihtilafla yansıması olarak yorumlardı. Schacht aynı konuya dair farklı metinler üzerinden bu ihtilafla izini sürerek, söz konusu farklı metinlerin kronolojisi ve nerede ortaya çıktığını tespiti çalışır; ayrıca Juynboll ile beraber bir müşterek râvî arayışına girer, her ne kadar isnâdlar Juynboll'ün 'örümcek' diye tabir ettiği formda olsa da beş tarikte ortak râvî gözüken İkrime bunun için muhtemel adayları olurdu. Wansbrough isnâdları diğerleri gibi kullanmayı reddeder, ancak 47 hadisin son halini muhtemelen hicrî 200'den sonra aldığını iddia ederdi; ayrıca söz konusu hadislerin Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînin beyanlarını ihtiva etmelerini, oldukça geç bir döneme tarihlendirilebileceklerinin başka bir gerekçesi olarak ileri sürerdi. A'zamî, Abbott ve Sezgin ise

Şüphecilikte aşırıya kaçanlar ile nisbeten daha temkinli davrananlar arasında bir ortayol bulmak maksadıyla yola çıkan Berg'ün çalışması da vardığı sonuçlar itibarıyla ikna edici değildir; bu durumu bizzat ifade eden ve bunu temelde her bir grubun kendi ön kabullerinden yola çıkarak araştırmalarını yürütmesine bağlayan Berg, kendisinin de aynı yaklaşımı sergilemekle itham edileceğini belirtip kendi öncüllerinin de başkaları için kabul edilemez olacağını teslim etmektedir.⁷² Nitekim Berg'ün değerlendirmelerini tatmin edici bulmayan Motzki, onun İbn Abbâs rivayetlerinin isnâdlarıyla ilgili değerlendirmelerinin metodolojik açıdan iyi olduğunu düşünse de sonuçları itibarıyla oldukça iddialı bulduğu için, konuyla ilgili kaleme aldığı bir makalede Berg'ün çalışmasında yetersiz bulunduğu noktaları ele almıştır.⁷³

Berg'ün tasnifini değerlendiren Motzki öncelikle onun genel olarak hadislere, özellikle de isnâda yaklaşımları açısından hadis alanında çalışan araştırmacıları başlangıçta üçe ayırmakla beraber, son tahlilde bunları temelde ikiye ayırmasından bahsederek, her iki grubun da dairesel argümanlarla (*circular argument*)⁷⁴ yola çıktıkları için sadece kendileri gibi düşünenleri ikna edebildiği görüşünü nakleder.⁷⁵ Ancak Motzki bu tasnifin tam olarak gerçeği yansıtmadığını düşünmektedir. Motzki'ye göre Berg'ün *Muslim Tradition* eserine dayanarak orta yolu takip edenler arasında zikrettiği Juynboll, esasen şüpheciler kategorisinde

abdestin nasıl alınacağına dair sahâbenin ihtilafa düştüğünü ve hangi sahâbînin veya tâbînin hangi pozisyonu aldığıнын isnâd analizleri neticesinde anlaşılabileceğini söylerdi. Ayrıca İbn Abbâs'ın her iki hadis grubunda da râvi olarak yer alması onlar için sorun teşkil etmez, bu durumu Taberî'nin yaptığı gibi telif eder ve ayakları ovuşturma eyleminin 'su ile' yapılması gerektiği şeklinde yorumlayarak meseleyi hallederdi. (Berg, *The Development*, s. 221).

⁷² Berg, *The Development*, s. 3.

⁷³ Motzki, "The Question of the Authenticity," s. 212.

⁷⁴ Circular argument: Dairesel akıl yürütme: A'nın doğruluğunu B'ye, B'nin doğruluğunu ise A'ya dayandırarak ispatlama modeli; bir tür mantık hatası veya batıl kıyas yöntemlerinden biridir. Bu yöntemle elde edilen sonuç esasen önceden sınırları belirlenmiş ve ispatlanmamış varsayımlara dayandığı için mantık ilmi çerçevesinde geçersiz sayılmaktadır.

⁷⁵ Berg, *The Development*, s. 4, 50.

olmalıdır; zira o, söz konusu çalışmasından daha sonra yazdığı makalelerde müşterek râvi olgusunu desteklemekle beraber, müşterek râvi sonrasında müdevvine kadar tekli olarak ilerleyen tarikleri de uydurma kabul ettiği için şüphecilikte Schacht'tan ileridedir. Ayrıca onun Schacht'tan farklı olarak müşterek râvi sonrasında her bir kısmi müşterek râvinin en az iki öğrencisi olması gerektiğini ileri sürmesi bu durumu teyit etmektedir.⁷⁶

Berg'ün tasnifinin gerçeği yansıtmadığı, onun nihai aşamada yaptığı tasniften anlaşılmaktadır: Schacht, Cook ve Calder'ı Goldziher'in yanında konumlandıran Berg, Abbott, A'zamî, Motzki, Horovitz ve Fueck'ü Sezgin ile beraber zikretmektedir. Ancak bu şekilde bir ikili tasnifi yeterli bulmayarak üçüncü aşamada Juynboll, Fazlurrahman, Robson ve Coulson'u ortada bir yere yerleştiren Berg, esasen onların bazı açılardan Sezgin cephesine yakın olduğunu da iddia etmiştir. Berg'ün bu bağlamda herhangi bir gruba dahil edemediği tek isim Uri Rubin'dir.⁷⁷ Berg'ün tasnifindeki gruplarda yer alan araştırmacıların hangi kritere göre bir araya getirildiği belirsizdir. Muhtemelen şüpheciler olarak tasnif ettiği birinci grupta Schacht ve diğerleri yöntem olarak oldukça farklıdır. İkinci grupta ise A'zamî ve Fuad Sezgin'i Motzki ve diğer oryantalistlerle beraber ele almıştır. Ancak hadis ve isnada dair değerlendirmelerinde diğerlerine nazaran daha az şüphecisi olsalar da söz konusu isimlerin hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetiyle ilgili müslüman araştırmacılarla aynı düşünceleri paylaşmadıkları bilinmektedir.

Bütün bu değerlendirmelerin neticesinde oryantalistlerin tasnifinde hangi kriterlerin esas alınması gerektiği sorusunu soran Fatma Kızıl'a göre, öncelikle metotlar üzerinden bir tasnif mümkün değildir. Zira her ikisi de müşterek râvi teorisini kullanmalarına rağmen Schacht ve Juynboll, -Juynboll'ün söz konusu yöntemi detaylandığı göz önünde bulundurulmalıdır- hadis tarihlendirmelerinde oldukça farklı sonuçlara ulaşmıştır. Diğer taraftan aynı teoriyi Juynboll'ün geliştirdiği şekliyle kullanan Schoeler'in, bazı sahâbîlerin müşterek râvi olabileceği

⁷⁶ Motzki, "The Question of the Authenticity," s. 214-5.

⁷⁷ Berg, *The Development*, s. 49-50.

yönündeki tespitine de değinen Kızıl, dolayısıyla aynı metotla farklı sonuçlara ulaşılabilceğine dikkat çeker.⁷⁸ Kızıl, Motzki'nin de metotlar üzerinden bir tasnifi mümkün görmediğini naklederek oryantalistleri vardıkları sonuçlar üzerinden gruplandırmayı teklif eder. Bu durumda Powers, Schoeler, Hallaq, Motzki ve Donner, ele aldıkları hadisleri, sahâbe dönemi de dahil olmak üzere hicrî 1. asrın farklı -ve erken- dönemlerine tarihlendirebilmişlerdir. Ardından isnâdın başlangıcını hicrî 1. asrın son çeyreğine tarihlendiren Juynboll gelmektedir; Schacht ise bu konuda ondan oldukça geç bir döneme, hicrî 2. asrın ilk çeyreğine işaret eder. Hadislerle ilgili şüpheleri genel itibarıyla hicrî ilk iki asrı kapsayan grupta ise Calder, Cook, Berg ve Crone gibi isimler yer almaktadır.⁷⁹

Motzki ve Kızıl'ın tasnifi dışında yukarıda bahsi geçen tasniflerden her birisinin kendi içinde çelişkili olduğu söylenebilir. Jonathan Brown'ın tasnifi hem başlıklandırma hem de söz konusu başlıklar altında beraber zikredilen isimlerin uyumsuzluğu açısından problemlidir. Brown ilk kategoriye tarihî tenkit metodunu erken dönem İslâm tarihine ilk uygulayanları dahil ettiğini ifade etmiş, bu bağlamda Hz. Peygamber'in hayatına dair eser telif eden William Muir'i, İslâm tarihini toplumsal ihtilaflar üzerinden okuyan Goldziher'i, hadislere tarihten ziyade fıkha kaynak teşkil eden bir malzeme olarak bakan Schacht'ı ve onun teorilerini detaylandırarak hadislerin menşesine dair daha şüpheli bir tavır sergileyen Juynboll'ü beraber zikretmiştir. Söz konusu isimler genel olarak tarihî tenkit metodunu uygulama açısından ortak bir özelliğe sahip olsa da gerek bu yöntemi uygulama şekilleri gerekse hadisleri tarihlendirmek için kullandıkları diğer yöntemler birbirinden oldukça farklıdır.

Brown ikinci başlıkta İslâm yanlısı olan ve oryantalistlerin iddialarına cevap veren isimlerden bahsetmiş, Seyyid Ahmed Han ve Abbott'ı örnek vermiştir. Her ne kadar Abbott bu tasnife uysa da Ahmed Han'ın hadisler konusunda metodolojik

⁷⁸ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 30-31.

⁷⁹ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 32-33; a. mlf., “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar”, s. 174-180.

bir yaklaşımı yoktur. Ayrıca oryantalist paradigma içinden Motzki ve Schoeler gibi isimler, şüpheli ekole ondan çok daha etkili tenkitlerde bulunmuştur. Esasen kaynaklarda yer alan rivayetlerin râvi sözleri olduğu için Hz. Peygamber'e aidiyetinin kabul edilemeyeceği kanaatinde olan Ahmed Han'ın görüşü, birçok oryantalist tarafından paylaşılmaktadır. Brown'ın, kitâbeti sahâbe döneminden başlatan ve isnâdın başlangıcına dair yazılı kaynaklara büyük önem atfeden A'zamî'yi de bu kategoriye dahil etmesi, tasnifini daha karmaşık hale getirmektedir. Onun "revizyonistler" dediği isimler, tarifıyla örtüşmektedir. Ancak bu başlığa hadisleri kategorik olarak reddeden ve revizyonist olarak nitelendirilebilecek Calder ve Crone ile Cook'un hocası olan Wansbrough da dahil edilmelidir. Son olarak Batılı bakış açısıyla yeniden değerlendirme başlığı altında sıraladığı isimler, paradigma içinden oryantalistleri tenkit eden araştırmacılar olarak öne çıkan Motzki, Donner ve Powers'dır. Bu gruba da Fueck, James Robson, Schoeler gibi isimler dahil edilmelidir.

Hadis alanında çalışmaları olan isimleri Schacht üzerinden tasnif eden Wael B. Hallaq, Wansbrough, Cook ve diğerleri dediği birinci grubu Schacht'ın sonuçlarını teyit eden veya ondan daha şüpheli olanlar şeklinde niteler. Söz konusu isimlerin Schacht'tan daha şüpheli oldukları doğrudur; ancak onun vardığı sonuçları teyit etmekten ziyade, senedleri tamamen göz ardı eden çalışmalar yapmışlardır. Isnâdı bir tarihlendirme aracı olarak görmeyen Wansbrough, Cook ve Crone hadisleri Schacht kadar detaylı incelememiştir. Hallaq'ın ikinci ve üçüncü kategoride yer verdiği isimler ise tasnif başlığıyla örtüşmez. Schacht'ın vardığı sonuçları çürütmeye çalışanlar arasında zikrettiği Schoeler ve Fueck esasen orta yol bulma çabasında olanları dahil ettiği üçüncü grupta olmalıdır. Hallaq'ın "orta yolcu" dediği Juynboll ise bu tasnifte en uygun olarak birinci gruba girebilir. Ancak yine de Juynboll, yöntemleri açısından söz konusu kategorideki isimlerden de oldukça farklıdır.

Bizzat şüpheliler kategorisindeki Berg'ün tasnifi ise oldukça kafa karıştırıcıdır. Esasen kendisi de ikna edici bir tasnif yapamadığını belirtmektedir; zira nihai aşamada isnâd ya güvenilirdir ya da uydurmadır şeklinde ikili bir tasnife gitmiştir. Neticede Berg'ün hangi kriteri esas alarak söz konusu isimleri aynı

kategoride zikrettiği, Juynboll'ü ne açıdan ortada bir yere konumlandığı veya benzer yaklaşımları olan Horovitz, Fueck, Robson ve Coulson'u neden ayrı kategorilerde ele aldığı soruları cevapsız kalmaktadır.

Oryantalistleri tasnife tâbi tutarken, takip ettikleri yöntem ne olursa olsun, vardıkları sonuçlar açısından aralarında büyük farklar bulunmadığı dikkate alınmalıdır. Hadislerin otantikliğine dair görüşlerinde çeşitlilik arz etseler de şüphecilikte en alt seviyede olan bir oryantalist dahi hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini kabul etmez. Bu nedenle hadise olan yaklaşımları üzerinden şüphecî, mutedil, ılımlı gibi tasnifler gerçeği yansıtmaya açısından eksik kalacaktır. Zira oryantalistlerin hadislerin rivayet sürecine dair görüşleri ana hatlarıyla benzetmekle beraber, müstakil olarak ele alındıklarında kendi içinde ihtilafa düşen, bir çalışmada ileri sürdüğü teoriye başka bir yerde kendi görüşüyle çelişecek örnekler veren veya bazen de teoride kesin bir dille ifade ettiği kuralları, otantiklik tespiti amacıyla yaptığı analizlerde gözardı eden araştırmacılar olduğu görülebilir. Dolayısıyla oryantalistlerin kabaca tasnifi mümkün olsa da detayları itibarıyla ait oldukları kategorinin özelliklerini tam olarak yansıtmaları mümkün olmayacaktır.

Söz konusu değerlendirmeler göz önünde bulundurularak bu çalışma kapsamında farklı bir tasnif kriteri tercih edilecek ve isnâdla ilgili görüşleriyle öne çıkan oryantalistler, isnâda yaklaşımlarına göre sınıflandırılacaktır. Hadisleri tarihlendirmede isnâdı ne ölçüde dikkate aldıkları kriter olarak belirlendiği takdirde oryantalistler üç grupta ele alınabilir:⁸⁰ 1- Isnâda değer atfetmeyenler 2- Isnâda kısmî değer atfedenler 3- Isnâdı dikkate alan ve *isnâd-metin analizi* yöntemini kullananlar.

1- Tarihlendirmede Isnâda Değer Atfetmeyenler: Ignaz Goldziher, John Wansbrough, Norman Calder, Patricia Crone, Michael Cook, Uri Rubin.

2- Tarihlendirmede Isnâda Kısmî Değer Atfedenler: Josef Horovitz, Johann Fueck, James Robson, N. J. Coulson, Joseph Schacht, G. H. A. Juynboll.

⁸⁰ Söz konusu tasnif hadis ve isnadlar konusunda çalışmaları olan bütün oryantalistleri değil, alanda görüşleriyle öne çıkan isimleri kapsamaktadır.

3- Hadisleri Tarihlendirmede İsnâdı Dikkate Alan ve İsnâd-Metin Analizi Yöntemini Kullananlar: Harald Motzki, Gregor Schoeler, Andreas Görke.

IV. HADİSLERİN VE İSNÂDIN DEĞERİ

Hadislerin sıhhati ve isnâdlarla ilgili çalışmaları olan Batılı araştırmacılar, vardıkları sonuçlardan yola çıkarak ana hatlarıyla üç farklı grupta ele alınabilir: 1- Tamamen uydurma kabul ettikleri için isnâdı hiçbir şekilde dikkate almayanlar. 2- Senedin belirli kısımlarının bazı şartları haiz olmaları halinde gerçeği yansıttığını kabul edenler, 3- Her bir rivayeti kendi şartları çerçevesinde değerlendirerek isnâd-metin analizi yöntemiyle tarihlendirme yapanlar. Bu bölümde yukarıda belirli başlıklar altında tasnif edilen isimlerin hadisler ve isnâdın değeriyle ilgili görüşlerine yer verilecektir. Bu çalışmanın kapsamı göz önünde bulundurularak hadis alanında çalışan bütün oryantalistler yerine konuyla ilgili görüşleriyle öne çıkan isimler tasnife tabi tutulacaktır.

A. Tarihlendirmede İsnâda Değer Atfetmeyenler

1. Ignaz Goldziher

Goldziher, Batı'da hadis çalışmaları söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerdendir. Hadislerin güvenilirliği ve buna bağlı olarak isnâdlar farklı yaklaşımlarla ele alınmakla beraber, Batı'da bu alanda yapılan çalışmalar için Goldziher'in konuyla ilgili görüşlerini dile getirdiği *Muhammedanische Studien*⁸¹ eseri adeta bir mihenk taşı olmuştur. Son dönemde bilhassa isnâdlarla ilgili yapılan çalışmalar Goldziher'in görüşlerini oldukça geride bırakmış olsa da onun şüpheci yaklaşımının kendisinden sonraki araştırmacılar üzerindeki etkisi inkâr edilemez.

Goldziher, ricâl literatürünü güvenilir bulmadığı için isnâdları da dikkate almamış, hadisleri metin tenkidi yöntemiyle incelemeyi tercih etmiştir. Rivayetleri

⁸¹ Tez kapsamında eserin İngilizce tercümesi olan *Muslim Studies*'ten istifade edilmiştir. Goldziher'in çalışması Cihad Tunç tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ignaz Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, terc. Cihad Tunç, Ankara: Otto, 2019.

tarihlendirmede metin merkezli yaklaşımı benimseyen ve muhaddislerin hadis tenkidindeki en önemli iki kriterinin ricâlin güvenilirliği ve senedin ittisâli olduğunu ifade eden Goldziher'e göre hadisler isnâd analizi yöntemiyle tarihlendirilemez, zira haklarındaki çelişkili hükümlerden dolayı ricâl edebiyatından yola çıkarak bir güvenilir râviler listesi hazırlamak mümkün değildir.⁸² Isnâdlara olan güvensizliği Goldziher'in hadis literatürüne genel bakış açısını da belirlemiştir. Motzki'ye göre diğer Batılı araştırmacılar binlerce hadis yığını arasında az sayıda bulunan otantik rivayetlerin tespit edilmesi gerektiğini düşünürken, o daha ziyade uydurma rivayetlerin peşinde olmuştur. Zira birinci grup Hz. Peygamber'in hayatını söz konusu rivayetler çerçevesinde tespit edebilmeyi hedeflerken, Goldziher onun vefatından sonra İslâm toplumunda ortaya çıkan problemlerin hadislerdeki yansımalarının izini sürmüştür.⁸³

Goldziher'den önce de hadislerle ilgili şüphelerini dile getiren araştırmacılar olduğu gibi,⁸⁴ teoride de kalmış olsa isnâdın önemine dair görüş bildirenler de olmuştur. Goldziher tarafından hadisi bilimsel olarak ele alan ilk kişi kabul edilen⁸⁵ ve bu konudaki görüşlerinden oldukça etkilendiği Sprenger, isnâd sistemini dikkate almak suretiyle bir konuda gelen bütün rivayetleri karşılaştırma metodunun uygulanması gerektiğini söylemiştir. Birçok oryantalistin aksine hadis ilminin müslümanlara mahsus bir ilim olduğunu kabul eden Sprenger, isnâdların ve dolayısıyla hadislerin güvenilirliğini kabul etmese de “isnâd sisteminin

⁸² Goldziher, *Muslim Studies*, II, 143-4.

⁸³ Motzki, “Introduction”, s. xviii.

⁸⁴ Gustav Weil, Buhârî'nin 600.000 hadis arasından sadece 4000'ini otantik kabul ederek eserine almasından yola çıkarak Batılı bir araştırmacının bunlardan tereddütsüz en az yarısını uydurma kabul etmesi gerektiğini düşünür. Sprenger de hadislerin büyük bir kısmının otantik kabul edilemeyeceği görüşündedir; sünnet ve siyer malzemesi arasında bir ayrım giden Sprenger'e göre ilkinde sahih olan kısım daha fazlayken ikincisi için tam tersi bir durum söz konusudur. Goldziher'den daha önce eser telif eden Reinhart Dozy ve William Muir de, hadislerin otantikliği ile ilgili genel olarak şüpheli bir tavır sergilemekle beraber, temel kaynaklarda kaydedilen malzemenin kısmen tarihî olabileceğine dair görüş beyan etmişlerdir (Berg, *The Development*, s. 9, 51, dp. 11, 12).

⁸⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 20, dp. 5.

yerleşmesiyle ilk dönemden itibaren müslümanların oldukça önemli sayıda güvenilir haberi, 100 yıldan fazla bir süre yazıya geçirmeden koruyabilmelerinin mümkün olduğunu⁸⁶ söylemiştir.

Goldziher'in şüpheli tavrını değerlendiren Motzki, onun klasik kaynaklarda yer alan hadislerin çoğunun uydurma olduğuna dair iddiasını sadece birkaç örnekten yola çıkarak elde ettiği bir sonuca dayandığını ve buradan çıkardığı hükmü hadislerin geneline yaydığını ifade eder. Nitekim bazı hadis eserlerinde yer alan rivayetlerin en fazla yüzde birlik kısmının anakronizm içerdiğini tespit etmesine rağmen, bu çıkarımından hareketle klasik kaynaklarda yer alan rivayetlerin çok az bir kısmının atfedildikleri döneme tarihlendirilebileceği gibi genel bir sonuca varması, Goldziher'in söz konusu yaklaşımının bir yansımasıdır. Zira Motzki'ye göre uydurma oldukları kesin olarak ispatlanmamış çok sayıda rivayetin bu tür bir genellemeyle geçersiz sayılması doğru değildir.⁸⁷

Hadisleri dinî bir kaynak olarak değil İslâm'ın *gelişimini* takip edebileceğimiz tarihî veriler olarak gören Goldziher'e göre erken dönemde ortaya çıkan *ehl-i hadis* ile *ehl-i rey* mücadelesinde birinci grubun galip gelmesiyle hadislere olan talep ve dolayısıyla hadis uydurmacılığı giderek artmıştır. Hadisleri çoğunlukla Hz. Peygamber'i kendilerine şahit ve önder olarak göstermeye çalışan farklı fırkaların hırslarını yansıtan metinler olarak değerlendiren Goldziher, resmi tedvinin Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) döneminde değil, Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*ı ile başladığı ve söz konusu eserin o dönemde henüz düzenli isnâdların mevcut olmadığını gösteren önemli bir örnek olduğu kanaatindedir.⁸⁸ Bütün bunlara dayanarak isnâdı tamamen göz ardı eden Goldziher, Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerin sadece küçük bir kısmının otantik kabul edilebileceğini söylemiştir. Ona göre esasen hadislerin İslâm'ın ilk dönemine dair tarihî bir değeri

⁸⁶ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, s. 24-5 (Sprenger, *Das Leben*, I, 11-12'den naklen)

⁸⁷ Motzki, "Introduction", s. xx, dp. 30; ayrıca bk. Goldziher, "The Principles of Law in Islam", s. 302.

⁸⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 112-5, 197-204.

de yoktur ve dolayısıyla sadece İslâm inancının nisbeten daha geç dönemdeki gelişimini incelerken kaynak olarak kullanılabilirler.⁸⁹

Herbert Berg, Goldziher'in hadislerle ilgili şüpheli tavrının sebeplerini onun şu gözlemlerine dayandırır: Geç dönemde telif edilmiş eserlerde erken dönem kaynaklarına atıf yapılmaz; isnâdlarda geçen ifadeler genel manada yazılı değil sözlü nakil sürecine işaret eder; temel hadis kaynaklarında çok sayıda müteâriz rivayet yer alır; nisbeten daha geç dönemde telif edilmiş eserlerde hadislerin sayısında hatırı sayılır bir artış söz konusudur; ve son olarak genç sahâbîler çok sayıda hadis naklederken Hz. Peygamber ile daha fazla vakit geçirmiş olan büyük sahâbîlerden gelen rivayetler oldukça azdır.⁹⁰

Goldziher esasen sahâbenin, Hz. Peygamber'in sözlerini korumaya çalıştığını, hatta sahîfelere kaydettiklerini kabul eder. Zira ona göre İslâm'dan önce dahi sıradan insanların hikmetli söz veya şiirlerinin sahîfelere kaydedildiği Arap toplumunda, Hz. Peygamber gibi önemli bir şahsiyetin sözlerinin şifâhî rivayete terk edilerek bu geleneğin dışında tutulduğu düşünülemez.⁹¹ Sahâbenin vefatından sonra onların kaydettikleri hadislerin bir sonraki nesle nakledildiğini ve isnâd kullanımının böylece başlamış olabileceği ihtimalini de değerlendiren Goldziher'in karşı çıktığı nokta, söz konusu sahîfelerin herhangi bir tahrife uğramaksızın aktarıldığı düşüncesidir. Zira ona göre var olduğu iddia edilen sahîfelerin içeriği gerçekleri yansıtmamaktadır. Goldziher ayrıca bu sahîfelerin bazı geç dönem râvileri tarafından *kitâbete* muhalefet edenler karşısında kendilerini haklı çıkaracak bir pozisyon elde etmek ve sonradan uydurulan nisbeten geç tarihli sahîfelere meşrûiyet kazandırmak amacıyla kullanılmış olabileceği ihtimaline değinmektedir.⁹²

⁸⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 19.

⁹⁰ Berg, *The Development*, s. 9.

⁹¹ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 190.

⁹² Goldziher, *Muslim Studies*, II, 22.

İsnâdların hadis metinlerinin başına sonradan ilave edildiğini savunan ve buradan hareketle aşamalı olarak mükemmel senedlere ulaşıldığını iddia eden Goldziher, bu tespitine dayanarak rivayetleri “eski tarihî hadis” ve “senedi mükemmelleştirilmiş muttasıl hadisler” olarak ikiye ayırmıştır.⁹³ Müslümanların 1./7. asırdan itibaren, kendi görüşlerini Hz. Peygamber’e isnâd etmek suretiyle onlara kutsiyet atfetmek başta olmak üzere, farklı gerekçelerle hadis uydurma faaliyetinde bulunduklarını iddia eden Goldziher, buradan hareketle bu konuda Tirmizî’nin (ö. 279/892) bir râviyle alakalı değerlendirmesine⁹⁴ atıfta bulunarak müslüman âlimlerin de bu durumun farkında olduğunu söylemiş, klasik usûlde genel manada bir isnâd kusuru kabul edilen *tedlîs*i de bu bağlamda ele almıştır. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi hadiste güvenilir addedilen bazı isimlerin de *müdellesîn* arasında zikredildiğini belirten Goldziher, bütün bu örnekleri dindar insanların dahi hadiste yalan söyleyebildiklerine delil getirmiştir.⁹⁵ Nitekim ona göre *sünneti desteklemek*

⁹³ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, s. 161 (Goldziher, “Muhammedanischer Aberglaube über Gedachnisskraft und Vergesslichkeit mit Parallelen aus der jüdischen Litteratur”, *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner’s*, s. 147, 155; *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, s. 83’den naklen). Goldziher’in hadis sahasındaki görüşleriyle ilgili dilimizdeki en kapsamlı çalışmayı yapan Akgün, özellikle onun “eski hadis” vurgusuna değişik makalelerinde sıkça rastladığını belirtir (*Goldziher ve Hadis*, s. 161).

⁹⁴ İbn Mes‘ûd’dan (ö. 32/652-3) ‘velîme’yle ilgili naklettiği söz konusu rivayetin akabinde Tirmizî, hadisin râvilerinden Ziyad b. Abdullah’ın çok sayıda *garîb* ve *münker* rivayeti olduğunu belirtip onunla ilgili Vekî’nin “saygıdeğer bir kişi olmakla beraber hadis rivayetinde yalan söylediği” dediğini nakletmiştir (Tirmizî, Nikah 10).

⁹⁵ Goldziher, *Muslim Studies* II, 55-6. Tedlîsin -önemli bir cerh sebebi olmakla beraber- Goldziher tarafından “kizb” ile aynı seviyede görülmesi klasik hadis usûlü prensipleri açısından problemlidir. Zîra bu isnâd kusurunun bütün çeşitleri itibarıyla hadisin sıhhatini tamamen ortadan kaldırdığı söylenemez. Mütakaddim dönemde Avf b. Ebî Cemile, Şu‘be (ö. 160/776), Hammad b. Zeyd (ö. 179/795), Vekî‘ b. el-Cerrah (ö. 197/812), Hammad b. Üsâme ve Müslim (ö. 261/875) gibi tedlîs mekruh addeden, hatta aralarından kizb ile eşdeğer gören bazı münekkithler vardır. Ancak buna karşın Şâfi‘ (ö. 204/820), Yahya b. Ma‘în (ö. 233/848), İbn Hanbel (ö. 241/855), Ya‘kûb b. Şeybe (ö. 262/875), Bezzâr (ö. 292/905), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Alâî (ö. 761/1359) gibi daha mütesahhil muhaddisler de bulunur. İkinci gruba göre müdellesîn bütün rivayetlerinin reddedilmesi gerekmediği gibi, tedlîs râvinin adaletine zarar

maksadıyla da olsa dindar müslümanların, bu kadar geniş çaplı bir hadis uydurma hareketini makul karşılamalarının gerekçelerini araştırmak psikologların işidir.⁹⁶ O, hadis uydurma faaliyetlerine karşı müslümanların daha ilk dönemden itibaren tedbir almaya başladıklarını ve sıhhat sorgulamalarının sahâbe dönemine kadar uzandığını kabul eder.⁹⁷ Ancak ona göre metindeki her türlü mantikî hatayı veya anakronizmi göz ardı eden ve isnâdı tamamen şekli olarak ele alan İslâmî hadis tenkidi, bazı tarafsız bireysel teşebbüsler sayesinde sınırlı olarak, ancak en aşikâr olan uydurmaları ayıklayabilmiştir.⁹⁸

Goldziher'in hadisler konusundaki görüşleri bilhassa İslâm'ın erken dönem tarihiyle ilgilenen araştırmacılar nezdinde pek karşılık bulmamış, birkaç kişinin itirazları haricinde Schacht dönemine kadar onları büyük ölçüde paylaştan olmamıştır. Klasik kaynaklarda yer alan hadislerin Hz. Peygamber'e atfedilemeyeceğini söylemesi ve erken dönem İslâm toplumundaki ihtilafları

veren bir unsur değildir. Onlara göre tedlîs daha ziyade mürsel kabilindendir. Özdemir bu ihtilaftan, tedlîsin tek başına cerh sebebi olmadığı yorumunu çıkarmıştır. Sika râvilerin tedlîs yoluyla isnâddan düşürülmesi cerh edilmemiş, ancak bunun adet haline getirilmesi, bilhassa da zayıf ve metrûk râvilerin düşürülmesi yoluyla yapılan tedlîs, cerh sebebi sayılmıştır (Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmede Usûl*, s. 240-1). Nitekim İbn Hibbân (ö. 354/965) *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'de tedlîsi, zayıf râvilerin cerhini gerektiren hallerin 18.'si., sikanın rivayetinin terkini gerektiren hallerin de ikinci ve üçüncüsü olarak zikreder (*Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, I, 200-1). Dârekutnî (ö. 385/995), İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) mecrûh râvilerden olan tedlîslerini eleştirmiş ancak diğer rivayetlerini bu tenkidin dışında tutmuştur (*Suâlatü'l-Hâkim en-Neysâbü'rî li'd-Dârekutnî*, s. 174). İbn Hacer (ö. 852/1449) tedlîs yapan râvileri beş grupta incelemiş, bunların ilk ikisini Yahya b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) gibi oldukça nâdirenen tedlîs yapan ve Süfyân es-Sevrî gibi tedlîsi az olan veya İbn Uyeyne gibi sadece sika kimselerden tedlîs yapan râvilerin oluşturduğunu söylemiştir (*Ta'rîfû ehli't-takdîs bi-merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs* veya daha yaygın kullanımıyla: *Tabakâtü'l-müde'llisîn*, s. 62-3; 96-7; 113-5). İlk iki gruba dahil olan râvilerin tedlîslerinin kabul edildiği dikkate alındığında Goldziher'in Sevrî ve İbn Uyeyne gibi güvenilir isimleri hadis uyduranlar kategorisinde zikretmesi doğru değildir. Esasen İbn Hacer'in tasnifine göre üçüncü ve dördüncü mertebeye yer alan râviler arasında dahi semâî tespit edildiği takdirde rivayetine itibar edilen râviler olabilmektedir (*Tabakâtü'l-müde'llisîn*, s. 63).

⁹⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 54-5.

⁹⁷ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 56.

⁹⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 140-1.

yansıtan rivayetlerin muhalif grupların birbirleri aleyhine uydurdıkları hadisler olarak görmesi, onun dine bakışının büyük ölçüde Alfred von Kremer etkisiyle şekillendiğini göstermektedir.⁹⁹ Zira Goldziher çalışmalarında sıklıkla İslâm dininin dinamik yapısına vurgu yapmış ve dinî öğretilerin günlük hayatın akışı içerisinde sürekli dönüştürülerek yeniden yorumlandığı kanaatinde olduğunu belirtmiştir.

2. John Wansbrough

Wansbrough (ö. 2002) İslâmî literatürün erken dönem kaynaklarına yaklaşımı açısından oldukça şüpheci bir oryantalist olarak öne çıkar. Kur'ân'ın muhtevasına dair görüşlerini tarihî bilgiye atfettiği değer üzerine inşa eden Wansbrough'a göre nasıl ki tarih yazıcılığı tamamen gerçek bilgilere dayanmaz ve tarihî olaylar yazarların yorumlarıyla beraber kayda geçer, aynı şekilde İslâm'ın kökenlerine dair kaynaklar da objektif bir bakış açısıyla yazılmış olamaz. Dolayısıyla tarihçiler İslâm'ın erken dönemlerini incelerken olayların ne ölçüde doğru yansıtıldığına dair kesin bir kanaate varamayacakları için mezkûr kaynaklar metin tenkidi kuralları çerçevesinde yorumlanmalıdır.¹⁰⁰

Wansbrough'un yönteminin bu noktada isnâd metin analizini kullanan araştırmacıların yönteminden çok da farklı olmadığını ifade eden Motzki'ye göre her ikisinde de öncelikli soru, 1./7. asır Arabistan'ında neler olduğundan ziyade, erken dönem kaynaklarının gerçekten atfedildikleri müelliflere ait olup olmadığıyla ilgilidir. Bu bağlamda kaynakların mahiyetiyle ilgili şu sorulara cevap aranmaktadır: “Bu eserlere sonradan ilaveler yapıldığına dair delil var mıdır? Söz konusu kaynaklar daha erken dönemde telif edilen eserlere dayanıyor olabilir mi? Eğer öyleyse, bu eserlerin mevcut kaynaklar üzerinden yeniden inşası mümkün

⁹⁹ Medeniyetlerin fikir çatışmalarıyla geliştiğini ve bu tür ihtilafların görülmediği kültürlerin yok olduğu kanaatinde olan Kremer, İslâm dinini vahiy sürecini tamamlamış bir din olarak değil Müslümanların kültür tarihinin bir parçası olarak değerlendirmiş ve bu bağlamda içinde bulunulan dönem ve şartlar doğrultusunda sürekli bir dönüşüme tabi olduğunu ileri sürmüştür. Haydon, s. 579-80.

¹⁰⁰ Wansbrough, *Res ipsa loquitur: History and Mimesis*, s. 10; a.mlf., *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, s. 85, 118-9.

müdür?” Dolayısıyla geçmişte ‘gerçekten ne olduğu’ meselesi, Motzki’ye göre metinlerin içeriğinden ziyade, öncelikle genel manada kaynaklar ve kaynakların tarihiyle ilgilidir.¹⁰¹

Wansbrough’un metodolojik yaklaşımının *tarihî kaynak analizi* (historical source analysis) yapan araştırmacıların yönteminden ayrıldığı noktayı Motzki şöyle izah eder: İkinci gruba dahil olanların, çok erken döneme atfedilen bir kaynak söz konusu olduğunda, bahsedilen olayların bir kısmının gerçekten meydana gelmiş olma ihtimalini sorgulamaları mümkün ve makuldür. Bunun sebebi ise eserin bahsi geçen olaylara yakın bir dönemde telif edilmiş olmasıdır. Dönemsel yakınlık başlı başına bir haberin güvenilirliğini temin etmese de neticede bu ihtimali arttıran bir etkidir. Zira gerçekleşikten birkaç on yıl sonra nakledilen bir olayın görgü tanığı, bir ihtimal bilgisini olayla ilgili rivayetlere dayandıran ancak bunu 200 yıl sonra nakleden başka bir kişiyle mukayese edildiğinde, ilkinin sonraki gelişmelerden çok daha az etkilendiğini kestirmek zor olmayacaktır.¹⁰²

Wansbrough İslâmî kaynaklara olan güvensizliği nedeniyle isnâdların da uydurma olduğunu ve başlarına iliştileriklerik metinlerin kaynağına dair bir fikir veremeyeceğı düşüncesindedir. Ancak İslâm’ın ilk üç asrına dair bilgilerin kaynağı büyük ölçüde rivayetler ve dolayısıyla bunları nakleden râvilerdir. Bilimsel araştırma yapan bir kişinin mevcut delilleri görmezden gelmesinin ancak şüpheli oldukları ispatlandığı takdirde mümkün olacağına dikkat çeken Motzki’ye göre bu bağlamda Wansbrough’un neye dayanarak isnâd sistemini bu kadar kesin bir dille reddettiğı merak konusudur. Zira onun sistematik olarak bir isnâd analizi yaptığı ve bunun neticesinde isnâdların uydurma olduğuna dair delillere ulaştığı bir çalışması bulunmaz. Motzki, Wansbrough’un iddia ettiğı üzere isnâdlar uydurularak hadislerin başına ilave edilmiş olsa dahi bunların incelenmesi gerektiğı görüşündedir. Ancak o veya herhangi bir öğrencisi bu tür bir çalışma yapmamış, bir rivayetin tarikleri arasındaki metin farklılıkları ve bunların isnâdlarla olan

¹⁰¹ Motzki, “The Origins of Muslim Exegesis”, s. 287.

¹⁰² Motzki, “The Origins of Muslim Exegesis”, s. 288.

ilişkinini incelememiştir. Motzki'ye göre onun isnâdın başlangıcına dair verdiği tarih bilimsel bir araştırmaya değil, temelsiz varsayımlara dayanır. Nitekim birçok araştırmacı isnâdın kullanılmaya başlandığı döneme dair ondan çok daha erken bir tarih vermektedir.¹⁰³

Wansbrough sadece hadis kaynaklarının değil, Kur'ân'ın teşekkülünün dahi hicri 200 yılları civarında tamamlandığını ve her iki kaynakta da diğer semâvî dinlerden alınan veya Ehl-i kitâb'a yönelik polemikler sonucu ortaya çıkan unsurlar olduğunu iddia ederek şüphecilikte birçok oryantalisti geride bırakmıştır. Onun söz konusu bakış açısının oluşmasında öncelikle kendisinin Kitâb-ı Mukaddes'in teşekkül sürecine olan şüphecî yaklaşımı etkili olmuştur. Bu nedenle kutsal kitapların muhtevalarının ne kadar gerçeğe dayandığını tespit edebilmek için tarihî tenkit metodu kullanılmalı ve elde edilen veriler dinî olmaktan ziyade tarihî veriler olarak kaydedilmelidir. Ancak yorumlu olarak kayda geçirildikleri için, bu durumda dahi erken dönem İslâm tarihine dair gerçek bilgilere ulaşmak mümkün olmayabilir.

3. Norman Calder, Patricia Crone, Michael Cook

Michael Cook (1940- ...) ¹⁰⁴ ve Norman Calder (ö. 1998), hadislerin mevcut isnâdlar üzerinden kesin olarak tarihlendirilemeyeceği görüşündedir. Cook, Schacht'ı birçok konuda tenkit etmekle beraber onun isnâdların geriye dönük olarak inşa edildiği görüşünü peşinen kabul etmiştir.¹⁰⁵ Ancak ondan farklı olarak, hadislerin müşterek râvî sonrasındaki bir tabakada da uydurulmuş olabileceğini düşünen Cook'a göre Schacht'ın söz konusu teoriye dayanarak yaptığı

¹⁰³ Motzki, "The Origins of Muslim Exegesis", s. 289. Konuyla ilgili ayrıca bk. Schacht, *Origins*, s. 36-7; Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 17-9; Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, s. 22-4, 151-2, 158-167, 202-4.

¹⁰⁴ Bu başlık altında görüşleri değerlendirilen Michael Cook'un esasen kronolojik olarak sonra ele alınması gerekir. Ancak şüphecî akımın öne çıkan isimlerinden olduğu ve görüşlerinin alandaki etkisinden dolayı öncelikle onun yaklaşımı değerlendirilmiştir.

¹⁰⁵ Cook, "Eschatology and the Dating of the Traditions," s. 39, dp. 11; a.mlf, *Early Muslim Dogma*, s. 108.

tarhlandirmeler guvenilir degildir.¹⁰⁶ Schacht'in teorisinin tamamlanmis isnadlari tarhlandirmek icin elverisli olabilecegini dusunen Cook, hadis literaturunun en erken hicri 2. asrin ikinci yarısına atfedilen malzemeyi otantik formuyla muhafaza etmis olabilecegini, bazen de ayni donemin ilk yarısına dair fikir sahibi olmaya yarayacak malzeme sunmasinin mumkun oldugunu soylemis, ancak daha oncesinin belirsizligine vurgu yapmistir.¹⁰⁷ Dolayisiyla bilhassa Juynboll ve Motzki'nin isnad semalari uzerinden raviler ve rivayetlerin ortaya ciktiigi bolgelerle ilgili yaptiklari degerlendirmeler uydurma bilgilere dayandigi icin, Cook'a gore geacersizdir. Cook ve Calder, rivayetlerin otantikligi, kronolojisi veya ortaya ciktiklari bolgeler gibi konularla yakindan ilgilenmezler; zira hadisler konusundaki supheleri buna gerek duymamalarına sebep olacak kadar kuvvetlidir.

Norman Calder, yazili donem oncesinden -ona gore hicri ilk iki asirda sozlü nakil yaygindir ve yazili donem kanonik eserlerin olustugu hicri 3. asirdan baslar- elimize dogrudan ulasan bir kaynak olmadigini, soz konusu donemde hukuk sisteminin oncelikli olarak sozlü gelenege dayandigini ileri surmüstür. Schoeler gibi yazili ve sozlü aktarim arasinda keskin bir ayrima gidilemeyecegini dusunen Calder'e gore bilhassa hicri ilk iki asir süresince geçerli olan rivayet şekli ilk etapta şahsi notlara dayanan sozlü nakildir. Sozlü geleneğin ve dolayisiyla fikhın teşekkülünde sosyal kontrol mekanizmalari, dinî inançlar, entelektüelite ve mantık gibi sosyal ve kültürel unsurlarin etkili olduguna dikkat çeken Calder'a göre, buna ilave olarak yabanci kültürlerle de bir etkileşim soz konusudur ve dolayisiyla fıkıh, yazili metinlere aktarildigi doneme kadar sürekli bir etkileşim ve dönüşümden geçmiş olmalıdır.¹⁰⁸ Calder ayrıca bir hadis meclisinde bulunan iki öğrencinin ayni hocadan semâ etmelerine rağmen farklı notlar tutabilecegine ve ellerindeki birbirinden farklı nüshalar için her ikisinin de hocalarının onayını alabilecegine işaret ederek, neticede soz konusu notlara dayanarak oluşturun bir hadis

¹⁰⁶ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 39; a.mlf., "Eschatology", s. 108.

¹⁰⁷ Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", s. 156-251, s. 189.

¹⁰⁸ Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 165-171; 174; 200-1.

kaynağının geçireceği muhtemel değişimlerden bahsetmiş ve ortaya çıkan eserin esasen hocanın değil öğrencilerinin kaleminden çıkmış olacağını ileri sürmüştür.¹⁰⁹

Calder İslâm hukukunun 3./9. asırda teşekkül ettiği kanaatindedir. Ona göre sözlü rivayetler veya erken döneme ait olduğu iddia edilen yazılı metinler güvenilir olmadığı için, fıkıhın erken dönemine dair doğru tespitlerde bulunulabilmesi mümkün değildir; zira yazılı metinler büyük ölçüde sonradan *üretilmiştir* ve bunlara hadisler de dahildir. “Haddese” ve “kâle” lafızlarının sözlü rivayete işaret ettiğini iddia eden Calder, buna dayanarak 3./9. asra kadar baskın bir sözlü nakil süreci olduğunu, yazılı döneme ancak bu sürecin sonunda geçildiğini söyler.¹¹⁰ Calder’ın rivayet lafızlarıyla ilgili bu farazî iddiasını söz konusu ıstılahların lügat anlamlarına dayandırmış olması muhtemeldir.¹¹¹ Zira öncelikle “haddese” ve “kâle” lafızlarını eşit görüp bir arada zikretmesi, ikisi arasındaki farka vâkıf olmadığını gösterir. A‘zamî ve Sezgin erken dönem kaynaklarını inceleyerek “haddesenâ” lafzının yazılı rivayete işaret ettiği durumlardan örnekler vermiştir.¹¹² “Kâle” lafzı ise semâ, kıraat, münâvele, icâzet, vicâde gibi tahammül yollarından birisine işaret edebileceği gibi, tedlîs ve inkıât durumlarında da karşımıza çıkabilmektedir.¹¹³ Dolayısıyla söz konusu lafızların yer aldığı bir isnâd kendi rivayet koşulları içinde değerlendirilmeli ve Calder’ın yaptığı gibi bir genellemeye gidilmemelidir. Calder’ın mezkûr iddiasını değerlendiren Motzki ise onun ve Sezgin’in iddialarını varsayımdan ibaret oldukları gerekçesiyle reddeder.¹¹⁴

¹⁰⁹ Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 173-4.

¹¹⁰ Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 166-9, 180, 189, 199.

¹¹¹ Calder “haddese” ve “kâle” lafızlarıyla ilgili yorumunu bütün rivayet sigalarını inceleyerek ve bunların hangi durumlarda kullanıldığına dair bir çalışmanın sonucunda dile getirmede için, yazılı kaynakların geç bir dönemde oluşturulduğu düşüncesiyle ve mezkûr terimlerin sözlük anlamlarını esas alarak böyle bir çıkarımda bulunmuş gibidir.

¹¹² A‘zamî, *Dirâsât fi’l-hadîsi’n-Nebevî*, II, 587 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 65, 93, 96; Aydın, “Hadis Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, s. 310-2.

¹¹³ Yücel, “Kâle”, s. 242.

¹¹⁴ Motzki, *Origins*, s. xvi; a.mlf., “The Question of Authenticity”, s. 223.

Calder, Goldziher gibi hadis metinlerinin farklı fırkalar arasındaki ihtilaflar neticesinde oluşturulduğunu düşünmekte, söz konusu grupların uydurdukları metinleri Hz. Peygamber döneminde yaşamış muteber kişilere atfetmek ve isnâdları büyük ölçüde tâbiûn döneminden itibaren yaymak suretiyle çoğalttıklarını da ileri sürerek Schacht'ın müşterek râvi teorisine atıfta bulunmaktadır. Ancak ona göre teorinin işleyişi Schacht'ın ortaya koyduğu formülden farklıdır. Calder toplumda genel kabul gören belirli bir hadisin her bir grup tarafından kendilerini temsil eden râvilerden oluşan senedler uydurularak sahiplenildiğini, müşterek râvilerin ise bu süreçte kısmen etkin olduğunu ileri sürmüştür. Zira sahâbe ve tâbiûn tabakasının öne çıkan isimleri bütün fırkalarca muteber addedildiğinden, seneddeki çatalanma genel olarak tebe-i tâbiûn tabakasından başlar ve karşı tarafın hadisini zayıflatmak için ortak kabule mazhar olmuş hadisin metni değil, metnin muhalif grubu temsil eden râvileri tenkit edilir.¹¹⁵ Calder şüphecilikte Schacht'tan ileri giderek isnâdın teşekkül sürecinin hicrî 3. ve 4. asırlarda dahi devam ettiğini ileri sürmüştür.

Motzki, Cook ile Calder'ın isnâdların hadisleri tarihlendirmede kullanılamayacağına dair itirazlarının altı boş argümanlara dayandığını ifade eder. Zira isnâdların bütün tabakalarında Cook'un iddia ettiği kadar geniş çaplı bir uydurma gerçekleştiğine dair bir kanıt yoktur. Motzki'ye göre Cook, Schacht'ın ele aldığı birkaç örnek üzerinden müşterek râvi teorisine dayanarak yaptığı tarihlendirmelerin güvenilir olmadığını söylerken haklı olsa da¹¹⁶ onun buradan yola çıkarak isnâdların büyük ölçüde uydurma olduğunu ve dolayısıyla bunlar üzerinden yapılan tarihlendirmelerin de yanlış olacağını belirtmesi makul değildir. Zira bu durum, müşterek râvi teorisi üzerinden yapılan bütün tarihlendirmelerin güvenilir olmadığını değil, Schacht'ın uyguladığı şekliyle mezkûr yöntemin her zaman doğru sonuç vermediğini gösterir.¹¹⁷

¹¹⁵ Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 236-7.

¹¹⁶ Cook, "Eschatology", 23-47.

¹¹⁷ Motzki, "The Question of Authenticity", s. 222.

Birkaç istisna hariç herhangi bir hadisin otantikliğinin ispat edilemeyeceği görüşünde olan Crone'a (ö. 2015) göre aksi ispat edilene kadar her hadisi otantik kabul edenler ile bunun tam aksini iddia eden Schacht ve onun ekolünü takip edenler arasında esasen bir fark yoktur. Her iki grubun da *aksini ispat etmesi* genellikle mümkün olmadığından, -ki ona göre ispat yükümlülüğü otantiklik iddiasında bulunan tarafın üzerindedir-¹¹⁸ ortaya çıkan anlaşmazlığın da bir çözümü olmadığını düşünen Crone, kendisini ikinci gruba dâhil ederek temel fikhî meselelere dair Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerin otantik olmadığını dile getirmiş, oryantalistlerin birçoğunun kabul ettiği Medîne Vesîkası'na dair hadisi de reddederek şüphecilikte hayli ileriye gitmiştir. David S. Powers'ın mevcut bütün tariklerini inceleyerek Sa'd b. Ebû Vakkas'a (ö. 55/675) atfını otantik kabul ettiği miras hadisini¹¹⁹ de reddeden Crone'a göre, bu tür rivayetler fakihlerin Hz.

¹¹⁸ Hadislerin otantikliği konusunda ispat yükümlülüğünün hangi tarafa ait olduğu oryantalistler nezdinde de tartışılmış, şüpheci olanlar bu sorumluluğu karşı tarafa yüklerken Powers gibi daha az şüpheci olanlar bu sorumluluğu inkara meyilli tarafa yüklemiştir ("On Bequests in Early Islam", s. 193).

¹¹⁹ Powers, "On Bequests in Early Islam", s. 185-200. Powers söz konusu makalesinde Patricia Crone'un, miras hukukundaki üçte bir sınırlamasının Hz. Peygamber'e ait bir hüküm olmadığı ve müslümanların bu kuralı fetihler sonucunda etkileşim içinde oldukları toplumlardan -bilhassa Roma hukukundan- alarak pratiğe döktükleri iddiasını cevaplamıştır. Powers, Crone'un Hz. Peygamber'in hükümlerini yanlış yorumladığı için, erken dönem İslâmî kaynakların üçte bir sınırlamasıyla ilgili çelişkilerle dolu olduğunu ileri sürdüğünü belirtir. Ancak ona göre -Crone tarafından zaten göz ardı edilen- isnâdlar otantiklik konusunda tatmin edici bir kanaate ulaşılmasını mümkün kılmaya da bizzat metinleri mukayese ederek yaptığı değerlendirmeler ve Crone'un iddia ettiği üzere İslâm fikhî üzerinde etkili olan haricî hukuk sistemlerinin esasen Hz. Peygamber döneminde dahi etkin olduğu yönündeki kanaati, söz konusu uygulamanın Hz. Peygamber hayattayken geçerli olduğunu gösterir. Sa'd rivayetiyle gündeme gelen üçte bir kuralının içerik olarak Kur'ân âyetleriyle de örtüştüğünü belirten Powers, netice olarak bu yöndeki uygulamanın Hz. Peygamber'in pratiğini yansıttığı kanaatindedir. O, esasen bahsi geçen fikhî kaidenin kökenine dair *Yakın Doğu* ülkelerinin hukukuna atıfta bulunan Crone ile aynı görüşte olduğunu, ancak söz konusu etkileşimin onun iddia ettiği kadar geç değil -fetihler sonrası-, bizzat Hz. Peygamber hayattayken mevcut olduğu görüşündedir. Bu noktada bir hadisin otantikliği konusunda ispat yükünün reddeden tarafa ait olduğunu da vurgulayan Powers, -kendisinin de bir parçası olduğunu belirterek- şüpheciler grubunun bu konudaki genel tavrını eleştirmektedir. Ona göre ilgili olduğu konunun farklı boyutları dikkate alınmadan bir hadis metninin otantikliğine dair bir değerlendirme yapmak makul değildir ("On Bequests in Early Islam", s. 197-200).

Peygamber'in sözlerine dair son karar merci olduklarını gösterir. Bu bağlamda Juynboll'ün, İbn Abbâs'a atfedilen rivayetlerin zamanla artışına dair değerlendirmelerine de atıfta bulunarak¹²⁰ mevcut hadisler arasından hangilerinin gerçekten ondan geldiğini tespit etmenin imkânsızlığını dile getiren Crone, müslümanların Hz. Peygamber'in ağzından çıkan sözleri değil, hatırlamak istedikleri şeyleri naklettiklerini, dolayısıyla hadislerin de Hz. Peygamber'in sözleri veya fiillerini yansıtan sözler olması bir tarafa, râvilerin kendi zihin dünyalarında onu algılama ve yorumlama sürecinden sonra bizzat oluşturdukları metinler olduğunu iddia etmiştir.¹²¹

Rivayetleri değerlendirmede sadece müslüman araştırmacıların yöntemlerini değil, isnâd-metin analizi veya belirli bir kaynağın rivayet sürecinin incelenmesi gibi diğer oryantalistlerin yöntemlerini de reddeden şüpheciler, bunların yerine alternatif bir metot önermemekte, aksine hicrî ilk iki asırdan gelen kaynakların otantikliğini reddederek tartışmayı noktalamaktadır. Bu gerçeğe paradigma içinden bir isim olarak Motzki de işaret etmiş, sadece varsayımlar ve önkabullerden hareketle hadisler konusunda yapılan değerlendirmelerin bir geçerliliği olamayacağına dikkat çekmiştir. Hadis usûlü kuralları çerçevesinde bir rivayetin sıhhatini tespiti yönelik kriterlere değer atfetmeyen ve ortaya konulan her türlü ispat çabasını bilimsel olmadığı gerekçesiyle reddeden oryantalistlerin bu konuda ilzam edilmesi mümkün değildir. Zira Wansbrough'un başını çektiği şüpheciler grubunun argümanları herhangi bir kaynak tenkidine veya hadis incelemesine dayanmaz. Şüphecilerin iddiaları ancak analize dayalı somut veriler ile desteklendiği takdirde bir değerlendirmeye tabi tutulabilir.

4. Uri Rubin

Hadislere yaklaşımı açısından Berg'ün şüpheciler olarak nitelediği gruba yakın görüşleri olan Uri Rubin (1944-...) isnâdların hadisleri otantik göstermek için

¹²⁰ Crone, *Provincial and Islamic Law*, s. 58.

¹²¹ Crone, *Provincial and Islamic Law*, s. 31-3.

düzenlendiğini, dolayısıyla herhangi bir isnâdın gerçekten otantik olup olmadığı yönünde bir tartışmaya girmenin gereksiz olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte o, Schacht'ın dile getirdiği isnâdların geriye dönük olarak inşa edildiği görüşüne katılmaz ve “isnâd ne kadar kısaysa metin o kadar erken tarihlidir” görüşünü hatalı görür.¹²²

İsnâdlara bizâtihi bir değer atfetmeyen Rubin konuyu daha ziyade, ilk olarak Goldziher tarafından dile getirilen, sonrasında ise Schacht'ın büyük ölçüde hadis metinlerine dayanarak ispatlamaya çalıştığı isnâdların geriye doğru inşası teorisi üzerinden ele almıştır. Schacht'ın bahsettiği inşa sürecinin hadis metinlerinden herhangi bir delille desteklenemediğini belirten Rubin'e göre onun konuyla ilgili verdiği örnekler sadece inşa edilmiş isnâdlarla muttasıl olanların eşzamanlı olarak var olduğunu gösterir. Mezkûr örnekler arasında ikinci grubun birinciye dayanarak sonradan ortaya çıktığını ispatlayan bir delille rastlayamadığını belirten Rubin, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin isimlerini içeren isnâdların pekala sahâbe henüz hayattayken tedavüle çıkarılmış olabileceğini söyler. *The Eye of the Beholder* eserinde incelediği isnâdların büyük bir kısmının bir sahâbî adı içerdiğini ve bunlardan bazılarının merfû, bazılarının ise mevkûf olduğunu belirten Rubin, bu tür senedlerdeki sahâbe isimlerinin de genelde farklı olduğunu söylemiş, hadisleri inceleyerek bu tür senedlerin mutlaka bir inşa sürecinden geçtiğini gösterecek bir delil elde edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹²³

Rubin, benzer bir durumun “sahâbî – tâbi” isnâdları için de geçerli olduğunu belirtmiş, bunun ise maktû isnâdların tamamlanarak mevkûflaştırıldığını değil, sahâbî râvinin ele alınan isnâdın orijinal halinin bir parçası olduğunu gösterdiğini ileri sürmüştür. Rubin'e göre eğer sahâbî râvi isnâdda yer almıyorsa, mantıklı olan ihtimal onun adının önceden eksik olan bir isnâda eklenmesi değil, tam bir isnâddan düşürüldüğüdür. Neticede Schacht'ın iddia ettiği üzere sahâbe

¹²² Rubin, Uri, *The Eye of the Beholder, The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*, s. 234.

¹²³ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 234-6.

isnâdlarının hicrî 2. asrın ortalarında oluşturulduğu görüşü ona göre dayanaksızdır; söz konusu isnâdlar sahâbe döneminde dahi ortaya çıkmış olabilirler.¹²⁴ Ancak Rubin bahsi geçen isnâd türlerinin Schacht karşıtlarının iddia ettiği üzere ‘otantik’ olduğu kanaatinde de değildir. Çünkü belirli bir sahâbî kendisine atfedilen sözleri onaylamış olabileceği gibi, bundan hiç haberdar da olmayabilir. Amacının isnâdların otantikliğini ispat etmekten ziyade, onların geriye doğru inşa edildiği teorisini çürütmek olduğunu belirten Rubin, böylece merfû ve mevkûf isnâdların daha geç tarihli olduğu iddiasını da çürütmüş olacaktır. Bu bağlamda mürsel rivayetlere de değinen Rubin’e göre bu tür senedler bazen rivayet sürecinin daha geç bir aşamasına, yani sahâbenin vefatından sonraki döneme işaret edebilir. Zira sahâbe hayatta olmadığı için onlar vasıtasıyla Hz. Peygamber’den nakletmek mümkün değildir. Rubin mürsel rivayetlerin bazen de tâbiûnun kendi re’yini veya Hz. Peygamber’e dair görüşlerini ifade ettiği durumlarda ortaya çıkmış olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur.¹²⁵

Rubin sonuç olarak muhaddislerin de bir isnâd problemi olarak tespit ettiği ref’ olgusuna atıfta bulunarak, isnâdların geriye doğru inşasının hiç gerçekleşmediği iddiasında olmadığını, ancak bu durumun Goldziher ve Schacht tarafından dile getirildiği şekilde muttasıl isnâdların ortaya çıkışının tek yolu olduğu görüşüne de katılmadığını belirtmiştir. Münekkitlerin ref’ yapan râvileri kınadığına ve dürüst muhaddislerin isnâdların üst kısımlarını değiştirmeden öğrencilerine naklettiğine dikkat çeken Rubin, bu iddiasına mesned teşkil eden bazı örnekleri de eserinde zikretmiştir.¹²⁶

B. Tarihlendirmede Isnâda Kısmî Değer Atfedenler

Bu grupta yer alan oryantalistlerden bir kısmı isnâda dayalı tarihlendirme yapmamıştır ancak isnâdın başlangıcıyla ilgili hicrî 1. asrın son çeyreğini esas

¹²⁴ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 235-7.

¹²⁵ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 237.

¹²⁶ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 238-260.

almakta ve o tarihten sonraki isnâdların gerçek olabileceğini düşünmektedir. Schacht ve Juynboll gibi isimler ise isnâdların ancak belirli özellikleri haiz olmaları şartıyla hadisleri tarihlendirmede kullanılabilecekleri kanaatindedir.

1. Josef Horovitz

İsnâd kullanımını öncelikle siyer rivayetleri çerçevesinde değerlendiren Horovitz (ö. 1931), hicrî 1. asrın son çeyreğinde az sayıda sahâbenin hayatta olduğunu ancak Hz. Peygamber’le ilgili anlatılanların onların aileleri ve kabileleri arasında dolaştığını belirterek bu noktada siyer ve hadis arasındaki bağlantıya dikkat çekmiştir. Öncelikle Arap toplumundaki yaygın şifâhî kültüre vurgu yapan Horovitz’e göre ilk aşamada Hz. Peygamber ile ilgili münferit hikayeler ortaya çıkmış ancak zamanla bunlar birleşerek daha geniş hacimli rivayetlere dönüşmüştür. Hz. Peygamber’in vefatından yaklaşık olarak 60-70 yıl sonra ise hadislerin âlimler tarafından ilmî gayretlerle ele alınmasıyla, o dönemde birçoğu vefat etmiş olan sahâbîlerin ailelerinde bulunan küçük çaplı yazılı notlar kronolojik olarak düzenlenmiş hikayelere dönüşmüş olmalıdır. Bu noktada sonradan ayrı birer disiplin olarak gelişen siyer ve hadisin birlikteliğine vurgu yapan Horovitz, işin daha ziyade amele bakan yönünü temsil eden hadislerin ve bunlarla ilgilenen fakihlerin siyerden bigâne kalamadığını, benzer şekilde hadis eserlerinin de tarihî ve ahlakî öğretilerle dolu olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu iki tür arasındaki farka da değinen Horovitz, İbn İshâk’ın (ö. 151/768) veya Vâkîdî’nin (ö. 207/823) eserlerinde yer alan ancak musannef veya müsnedlerde benzerlerine rastlanmayan rivayetlerin sayıca azlığına dikkat çekmiştir. Ona göre her ne kadar İbn İshâk’ın isnâd kullanımı sonraki dönemde olduğu kadar gelişmiş olmasa da Buhârî ile onun isnâd kullanımı arasında çok büyük bir farklılık yoktur; zira Buhârî de bazen belirsiz kaynaklardan hadis nakletmiştir.¹²⁷

¹²⁷ Horovitz, “The Antiquity and Origin of the *Isnâd*”, s. 151, 154. Buhârî’nin muallak olarak verdiği rivayetlerin büyük bir kısmı, *Sahîh*’in başka bir yerinde muttasıl olarak verilmiştir. Muttasıl senedleri verilmeyen rivayetlerin sayısı ise 160’tır. Ayrıca söz konusu muallak rivayetlerin muttasıl senedleri İbn Hacer tarafından tespit edilerek *Tağlîku’t-ta’lik* adıyla neşredilmiştir. Dolayısıyla İbn İshâk ve Buhârî’nin isnâd kullanım şekilleri benzeşmemektedir.

Caetani'nin isnâdın Arap alimler tarafından geliştirildiği görüşüne karşı çıktığını ancak alternatif bir menşe göstermediğini nakleden Horovitz, bu bağlamda Yahudi geleneğinde sözlü öğretiler çerçevesindeki benzer kullanıma işaret ederek, müslümanların büyük ihtimalle oradan hareketle isnâd müessesesini geliştirdiğini düşünmektedir. Daha sonraki aşamalarda isnâdın teşekkülü konusunda her iki gelenek arasında karşılıklı bir etkileşimden bahseden Horovitz'e göre isnâdlarda râvilerin kronolojik sırayla zikredilmesi öncelikle müslümanlar tarafından geliştirilmiş, Yahudi geleneği bünyesinde bu özellik ancak 885'ten sonra görülmeye başlanmıştır.¹²⁸ Horovitz'in ileri sürdüğü söz konusu benzerliğin ondan sekiz asır kadar önce İbn Hazm (ö. 456/1063) tarafından da dile getirildiğine dikkat çeken Polat, onun siyer rivayetleriyle Yahudi ve Hristiyan geleneğindeki anlatıları karşılaştırarak aralarındaki farkları sıraladığını ve netice olarak, İslâmî gelenekteki isnâd sisteminin herhangi bir etkileşime mahal bırakmayacak kadar sistemli olduğu kanaatine vardığını nakleder. Zira bir metnin başına sadece birtakım isimler eklemek onun sıhhatini ispat için yeterli değildir. Râviler arasındaki kronolojik sıra ve irtibatın kanıtlanması, ayrıca onların güvenilirlik durumlarının tespiti gibi unsurlar klasik usûle mahsus ayırıcı özellikler olarak ön plana çıkmaktadır. Ayrıca klasik usûl çerçevesinde isnâdın sıhhatinin tespitine yönelik geliştirilen diğer yan ilimler, Polat'a göre muhaddislerin söz konusu sistemi ne kadar ciddiye aldıklarının bir diğer göstergesidir.¹²⁹ Dolayısıyla müslümanların kendilerine has yöntemlerle geliştirdikleri kapsamlı bir geleneği, onunla mukayese edildiğinde oldukça yüzeysel kalan bir sistemle mukayese etmek doğru değildir.

Yahudilerin kullandığı isnad sisteminden bahseden bir başka isim olan Houari Toutai, *şelşelet ha-kabbala* (rivayet zinciri) yöntemiyle Tevrat metnlerinin aktarıldığından ve böylelikle Yahudi kutsal metnlerinden müteşekkil bir literatür ortaya çıktığından bahseder. Ancak Toutai *şelşelet*'in İslâm geleneğindeki isnad uygulaması kadar sistematik olmadığını, iddia edilen aksine, İslâm coğrafyasında

¹²⁸ Horovitz, "The Antiquity and Origin of the Isnâd," s. 158.

¹²⁹ Polat, *Hadis Araştırmaları: Târih, Usûl, Tenkid, Yorum*, s. 15-6.

yaşayan Yahudi bilginlerin muhaddislerin kullandığı isnad modelini inceleyerek *şelşelet*'i geliştirdiklerini söyler. Ona göre müslümanların isnad sistemi “daha önceki hiçbir silsile sistemiyle karşılaştırılamayacak ölçüde yüksek bir teknik ve gelişkenlik düzeyine ulaşmış, neredeyse sadece İslâm'ın bir niteliğine dönüşmüştür.”¹³⁰

Horovitz hadis rivayetinde isnâdın İbn İshâk'ın (ö. 151/768) hocası Zührî'den (ö. 124/742) önce kullanıldığı kanaatindedir. Zira Goldziher onun *kolektif isnâdlar* kullandığından bahseder ve ona göre bu durum Zührî'den önce de isnâdın daha basit bir formda bir süredir kullanımda olmasını gerektirir. Ne var ki isnâd kullanımının ne kadar önceye tarihlendirileceğinin tam olarak belirlenemeyeceğini ifade eden Horovitz, Zührî'nin en önemli kaynaklarından birisi olan Urve b. ez-Zübeyr'in (ö. 94/713) isnâdı kullandığı görüşünün tartışmalı olduğunu düşünse de Sprenger'in Urve'ye atfedilen isnâdların gerçek olmadığı iddiasını inandırıcı bulmaz. Sonuçta en azından Zührî'den önce müdevvinlerin isnâdı kullandığını düşünen Horovitz'e göre isnâdın başlangıcı yaklaşık olarak hicrî 1. asrın son çeyreğinde olmalıdır.¹³¹

2. Johann Fueck

İsnâdın tarihî araştırmalar için önemli olduğunu düşünen az sayıda oryantalistten birisi de Johann Fueck'tür (ö. 1974). Hz. Peygamber'in müslüman toplumlar arasında ortak bir kültürün oluşmasında büyük tesiri olduğuna dikkat çeken Fueck, Kur'ân'dan ziyade onun hayatını merkeze alan müslümanların, hadis rivayeti konusunda çok hevesli olduklarını ve bilhassa hicrî 1. asrın ikinci yarısından itibaren Medine'de toplumsal yaşamı Hz. Peygamber'in hayatı ve faaliyetlerini merkeze alarak düzenlemeyi hedefleyen bir hadis rivayeti hareketinin ortaya çıktığını, böylelikle birbirinden oldukça uzak coğrafyalardaki İslâm

¹³⁰ Toutai, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat*, s. 34-5.

¹³¹ Horovitz, “The Antiquity and Origin of the *Isnâd*,” s. 154-5.

toplumları arasında homojen bir kültürün tesis edilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir.¹³²

İlk olarak Medine’de başlayan hadis rivayeti hareketinin zamanla diğer bölgelere de yayıldığını ifade eden Fueck’e göre bu konuda Medine ekolünün başını çeken isim Urve b. ez-Zübeyr’dir. Ancak o dönemde düzenli bir isnâd sistemi olmadığı için sözlü rivayet geleneğine âşina olan Urve, isnâdı ibtidâî bir şekilde kullanmıştır. Urve’nin halife Abdülmelik’e yazdığı mektupların İslâm tarihi yazıcılığının başlangıcına işaret ettiğini düşünen Fueck, onun Hz. Peygamber’in hayatına dair naklettiklerinin ise çoğunlukla sözlü rivayetler olduğunu kanaatindedir.¹³³

Fueck isnâda değer atfetmiş olsa da yazılı rivayet sürecine geçişin uzun sürmesi gerekçesiyle, 3./9. asırda sistematik olarak uygulanan hadis tenkidi kriterleri ile hadislerin en erken hicrî 2. asrın ilk yarısına kadar izlenebileceği, bu konuda daha erken bir tarihe ulaşmayı sağlayacak somut verilerin olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre 2./8. asır râvilerinin birçoğunun doğum tarihi belli değildir ve bu nedenle kendilerinden bir önceki tabakadaki hocalarıyla gerçekten görüştiklerini veya hadisleri aracısız olarak onlardan aldıklarını netleştirecek yazılı kaynaklar yoktur.¹³⁴ Birçok oryantalist nazaran hadis rivayetinin başlangıcı için daha erken bir döneme işaret eden Fueck’e göre, hadislerin hicrî ilk iki asrın ürünü olarak ortaya çıktığını ve sadece daha sonra gelen nesillerin Hz. Peygamber ve sahâbe algılarını yansıtan sözler olduğunu iddia edenler, İslâm Peygamberi’nin müslümanlar üzerindeki etkisini hafife almaktadır. Ona göre “aksi ispat edilene kadar her fikhî hadisin uydurma kabul edilmesi gerektiği” düşüncesi aşırı şüphecî bir yaklaşımın ürünüdür.¹³⁵ İsnâdlarda yer alan sahâbî isimlerinin uydurulduğu

¹³² Fueck, “The Role of Traditionalism in Islam”, s. 4-5.

¹³³ Fueck, “The Role of Traditionalism in Islam”, s. 5.

¹³⁴ Fueck, “The Role of Traditionalism in Islam”, s. 13.

¹³⁵ Fueck’ün dile getirdiği söz konusu prensip, Schacht’ın bilhassa fikhî hadisler konusundaki temel görüşlerinden birisidir (*Origins*, s. 149).

görüşünü de oldukça şüpheli bulan Fueck, eğer durum gerçekten böyle ise daha muteber addedilen sahâbenin büyüklerinin neden isnâdlarda daha sık kullanılmadığı sorusunu sorar. Başka bir deyişle eğer bir râvi isnâd uydurma zahmetine katlanıyorsa, neden isnâdını oluşturmak için Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahâbîler yerine genç sahâbî isimlerini tercih etmiştir?¹³⁶

Fueck ayrıca klasik kaynaklarda Hz. Peygamber'in ailevi problemlerini yansıtan ve bu nedenle musannifleri rahatsız edebileceğini düşündüğü rivayetlerin bulunmasını mezkûr hadislerin otantikliğinin bir işareti olarak görür.¹³⁷ Ona göre Mu'tezile karşıtı hiçbir rivayetin kanonik eserlerde yer almaması da muhaddislerin dürüst tavrının açık bir göstergesidir.¹³⁸ Netice olarak Fueck, temel hadis kaynaklarında kayıt altına alınana kadar rivayetlerin değişikliğe uğradığını ve metinlerin içerik olarak zenginleştiğini düşünse de kanonik eserlerden önceye tarihlendirilen rivayetlerin, oldukça hacimli hadis malzemesinin otantik bir öze dayanıp dayanmadığı konusunda fikir verebileceği kanaatiyle bazı rivayetleri incelemiştir.¹³⁹

3. James Robson

James Robson (ö. 1981), Hz. Peygamber'in İslâm toplumu üzerindeki güçlü etkisi göz önünde bulundurulduğunda, henüz kendisi hayattayken dahi insanların onun hakkında konuştuğu ile ilgili herhangi bir şüpheye yer olmadığı düşüncesindedir. Ancak ona göre bilhassa henüz müslüman olmuş kişileri etkilemek maksadıyla ilaveler yapılarak ağızdan ağıza yayılan rivayetler, zamanla Hz. Peygamber'in gerçek hayatıyla ilgisi olmayan unsurları da içine alarak farklı bölgelere dağılmış olmalıdır. Robson, söz konusu anlatıların eş zamanlı olarak kısmen de olsa yazılmış olabileceğini ancak bu durumun kapsamlı bir yazılı

¹³⁶ Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", s. 14-5.

¹³⁷ Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", s. 15-6.

¹³⁸ Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", s. 12.

¹³⁹ Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", s. 16-24.

faaliyete dönüşerek hadis kaynaklarının teşekkülüne doğru giden süreçte evrilmesinin hicrî 2. asrın başından daha önce olmadığı kanaatindedir.¹⁴⁰

Robson isnâd konusunda kaleme aldığı birkaç makalede¹⁴¹ Schacht'ın isnâdla ilgili çıkarımlarını büyük ölçüde kabul eder ancak bunların tüm hadisleri kapsayacak şekilde genellenmesine karşı çıkarak fikhî hadislerle sınırlanması gerektiğini söyler. Ona göre tespit edilmesi zor olsa da hadislerin mutlaka bir gerçeklik payı olmalıdır; bütün rivayet sisteminin tamamen sonradan uydurulduğu söylenemez.¹⁴² Zira eğer Schacht'ın iddia ettiği üzere isnâdlar 2./8. asırda uydurularak fikhî rivayetlerin başına iliştilirdiyse buradan çıkarılacak sonuç daha önce böyle bir uygulama olmadığından ziyade, söz konusu uydurma isnâdların zaten mevcut olan belirli bir modele dayanarak uyarlanmış olabileceğidir.¹⁴³

Robson, W. Montgomery Watt'a da atıfla bilhassa siyer rivayetlerini bu genellenmenin dışında tutar; ona göre Hz. Peygamber'in sahâbe üzerindeki kuvvetli etkisi, hadislerin orijinal bir kısmının muhafaza edilmesini sağlamış olmalıdır. Ancak bu durum, mezkûr metinlerin isnâdlarının tamamen gerçek olduğu anlamına da gelmez. Hz. Peygamber hayattayken onun hakkında kaynak zikretmeksizin konuşan müslümanlar, onun vefatından sonra zamanla sözlerini bir otoriteye atfetme ihtiyacı hissetmiş olmalıdır. Dolayısıyla düzenli olmamakla beraber hicrî 1. asır ortalarından itibaren bir isnâd kullanımından söz etmek Robson'a göre mümkün olabilir.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Robson, "Muslim Tradition: the Question of Authenticity," s. 352.

¹⁴¹ Robson, "The Isnâd in Muslim Tradition," *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 15 (1953), 15-26; a.mlf., "Tradition: Investigation and Classification," *The Muslim World*, 41/2 (1951), s. 98-112; a.mlf., "Muslim Tradition: the Question of Authenticity," *Memories and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society* 93/7 (1951-2), 84-102; a.mlf.; "Ibn Ishâq's Use of the Isnâd," *Bulletin of the John Rylands Library*, 38:2, s. 449-465.

¹⁴² James Robson, "The Isnâd in Muslim Tradition", s. 16.

¹⁴³ Robson, "Ibn Ishâq's Use of the Isnâd," s. 450.

¹⁴⁴ Robson, "The Isnâd in Muslim Tradition," s. 15-6.

Robson ayrıca, isnâdlardaki sahâbî isimlerinin sonradan ilave edildiği iddiasına karşın, Fueck'e atıfta bulunarak onunla benzer bir görüşte olduğunu belirtir: Eğer bütün isnâdlar uydurulduysa, neden muhaddisler sahâbenin büyüklerinin isimlerini kullanarak daha çeşitli isnâdlar oluşturmamışlardır? Robson'a göre bu durum, 'nakledilen sözler içinde daha fazla gerçek rivayet olabilir mi?' sorusunu akla getirmektedir.¹⁴⁵

Horovitz'in isnâdın başlangıcına dair verdiği hicrî 1. asrın son çeyreği tarihine de atıfta bulunarak, şifâhî kullanımın bunun öncesinde dahi olabileceğini belirten Robson'a göre çok erken bir tarihten itibaren senedle nakil uygulamasından bahsedilemeyeceğini düşünseler de İslâm'ın ilk dönemine dair doğru bilgileri aktarma endişesi taşıyan kişilerin, kaynaklarının güvenilirliği konusunda titiz davrandıkları düşünülebilir.¹⁴⁶ Dolayısıyla erken döneme tarihlendirilen sahih isnâdların hepsinin Schachtçı bir genellemeyle uydurma kabul edilmesi doğru değildir. Robson'a göre nisbeten geç dönemde telif edilen eserlerde yer alan geriye dönük olarak inşa edilmiş isnâdların İbn İshâk veya Mâlik gibi müellifler tarafından kullanılmaması şüpheli olsa da bu durum bunların hepsinin kesinlikle sonradan uydurulduğunu kanıtlamaz. Zira söz konusu müellifler bildikleri bütün isnâdlara eserlerinde yer vermemiş olabilecekleri gibi varlığından haberdar olmadıkları ya da ilgi alanlarının dışında kalan bazı mükemmel isnâdlı hadisler de olabilir.¹⁴⁷ Nitekim bir âlimin çalışma alanıyla ilgili her detaydan haberdar olduğunu veya eserinde yer almayan bir bilgiye vâkıf olmadığını varsaymak Robson'a göre makul değildir.¹⁴⁸

Robson netice olarak hadislerin dayandığı orijinal bir öz olduğunu kabul etmekte ve nakil sürecinde bazı değişiklikler olsa da rivayet malzemesinin gerçek unsurlar ihtiva ettiğini düşünmektedir. Ona göre fikhî rivayetlerin sonradan geliştirildiğine dair şüpheler, Hz. Peygamber'in hayatına, özellikle hicret sonrasına

¹⁴⁵ Robson, "The *Isnad* in Muslim Tradition," s. 20.

¹⁴⁶ Robson, "Ibn Ishâq's Use of the *Isnâd*," s. 450.

¹⁴⁷ Robson, "Ibn Ishâq's Use of the *Isnâd*," s. 463-4.

¹⁴⁸ Robson, "Ibn Ishâq's Use of the *Isnâd*," s. 464.

dair anlatılanların güvenilir bilgiler olduğu gerçeğine gölge düşürmez. Bilhassa hadis râvilerinin geniş hacimli şiiirleri şifâhî olarak naklettikleri dikkate alındığında onların Hz. Peygamber'den duyduklarını birebir olmasa da yaklaşık olarak aktarabilecekleri söylenebilir. Bahsettiği orijinal özün tespiti için isnâd analizini yeterli bulmayan Robson'a göre ilave yöntemlerle zenginleştirilerek yapılacak bir incelemeyle isabetli tespitler yapılabilir. Fakat Robson o dönemde henüz böyle bir metodun geliştirilemediği kanaatindedir.¹⁴⁹

4. N. J. Coulson

Schacht'ın isnâdlarla ilgili şüpheli tavrına temkinli yaklaşmayı tercih eden bir diğer oryantalist N. J. Coulson'dur (ö. 1986). Isnâdların büyük bir kısmının uydurma olduğunu düşünmekle beraber Hz. Peygamber dönemindeki problemlerle ve Kur'ân'daki hükümlerle bağlantılı olan birçok hadisin Hz. Peygamber'in yorumlarını içerebileceği görüşünde olan Coulson'a göre uydurma olduğuna dair herhangi bir delil öne sürülmediği takdirde Hz. Peygamber'e atfedilen hükümlerin, öncelikle şifâhî olarak korunmuş olması mümkündür. Başka bir deyişle Coulson, hadislerle ilgili İslâmî yaklaşımı benimsemese de Schacht'ın iddia ettiği üzere aksi ispat edilene kadar her hadisin uydurma kabul edilmesi gerektiği¹⁵⁰ görüşünü eleştirmekte, ancak bu durumun Schacht'ın ortaya koyduğu teoriyi geçersiz kılmayacağını da söylemektedir.¹⁵¹ Ona göre isnâdın uydurulması, metnin de mutlaka uydurulduğu anlamına gelmez. Bilhassa Kur'ân'da geçen ve günlük yaşama dair problemleri ele alan rivayetlerin en azından Hz. Peygamber'in söz konusu meseleye dair ilk etapta şifâhî olarak nakledilen görüşüne yakın bir muhtevayı yansıttığı düşünülebilir. Neticede Coulson aksini kanıtlayacak herhangi

¹⁴⁹ Robson, "Ibn Ishâq's Use of the *Isnâd*," s. 464-5.

¹⁵⁰ Schacht, *Origins*, s. 149.

¹⁵¹ Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 69-70.

bir delil olmadığı sürece, bu tür bir hadisle gelen herhangi bir uygulamanın Hz. Peygamber'e aidiyetinin kabul edilmesi gerektiği kanaatindedir.¹⁵²

5. Joseph Schacht

Goldziher'in çalışmalarını takdirle karşıladığını her fırsatta ifade eden ancak isnâdlar konusunda onun kadar şüpheli olmayan Schacht (ö. 1969), selefinden hadisleri tarihlendirmede isnâdları kısmen dikkate alması noktasında ayrılır. Schacht en azından ele aldığı herhangi bir hadisi tarihlendirmek için isnâdın müşterek râviden¹⁵³ sonraki kısmını tarihî kabul ederek dikkate almış ve buradan hareketle hadislerin genel olarak hicrî 2. asrın ilk yarısında ortaya çıktığını iddia etmiştir. O, Goldziher'in siyaset ve mezhep taasubu üzerinden değerlendirdiği hadisleri, daha ziyade İslâm hukuku üzerindeki etkisi yönünden incelemiş, Goldziher hadislerin nerede ve neden uydurulduklarını tespit için sadece metinleri kullanırken, Schacht bilhassa rivayetleri tarihlendirme konusunda, metinlerin yanında isnâdı da dikkate almıştır. Metin esaslı tarihlendirmelerinin yanı sıra isnâdları da kendi geliştirdiği yöntemler çerçevesinde inceleyen Schacht, bu akımın öncüsü kabul edilebilir. Bilhassa onun geliştirdiği müşterek râvi teorisi, kendisinden sonra yapılan çalışmalara yeni bir boyut kazandırmış, G. H. A. Juynboll gibi Schacht'ın yöntemlerini detaylandırarak ilerleyenler olduğu gibi, isnâdlar konusundaki aşırı şüpheli tavrı nedeniyle onun teorilerini eleştirerek daha ziyade metin esaslı analizler yapanlar da olmuştur.

Goldziher'in eserinden övgüyle bahseden ancak hadis değerlendirmelerinde nisbeten daha sistematik bir yol izleyen ve *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinde konuyu etraflıca ele alan Schacht'a göre temel olarak hadislerin Hz. Peygamber ile hiçbir organik bağı yoktur. Mezkûr eserinden önce kaleme aldığı bir makalesinde Schacht, hadisler içinde Hz. Peygamber zamanına tarihlendirilebilecek otantik bir kısım olduğu ve zaman içerisinde bu sözde sahih

¹⁵² Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 65.

¹⁵³ Schacht'ın geliştirdiği bir kavram olan müşterek râvi, genel manada bir isnâd zincirinde rivayet kollarının kendisinden itibaren çatallandığı kişi anlamına gelir.

içeriğe yapılan ilavelerin münekkitler tarafından isnâd tenkidi yöntemiyle elenerek orijinal kısımların klasik kaynaklarda muhafaza edildiği şeklindeki *mantıksız* varsayımları bir kenara bırakmak gerektiğini söylemiştir.¹⁵⁴ Ona göre Hz. Peygamber’e isnâd edilen rivayetler büyük ölçüde hicrî 2. asır ortalarında ortaya çıkmış, klasik kaynaklarda yer alan birçok hadis, Şâfiî’den sonra tedâvüle çıkarılmıştır. Sahâbe, tâbiûn ve ilk dönem fıkıh ekollerinin öne çıkan isimlerine atfedilen ve İslâm toplumunun o dönemdeki dinamik yapısını oluşturan *yaşayan gelenek* unsurunu temsil eden rivayetler ise daha erken tarihlidir. Schacht bu noktada, yapılan isnâd analizlerinin fonksiyonuna dikkat çekmiş, fakat bu yöntemi hadisin sıhhatini tespitten ziyade onun hangi dönemde ortaya çıktığını belirlemek için kullanmayı önermiştir.¹⁵⁵

Hadis tarihlendirmelerine isnâdı da dahil eden Schacht’a göre senedlerin 1./7. asır râvilerini kapsayan ilk bölümü, yani çoğunlukla “tâbiî → sahâbî → Hz. Peygamber” şeklinde ve genel olarak tekli ilerleyen ilk kısımları uydurmadır; ancak rivayet zincirinin kendisinden itibaren kollara ayrıldığı tabakada bulunan râvi ve onun talebeleri senedin gerçek kısmını oluşturur.¹⁵⁶ Ayrıca ona göre bir isnâd ne kadar mükemmelse, başına iliştiirildiği hadis metni o kadar geç tarihlidir. Zira temel hadis eserlerinde yer alan rivayetlerin büyük bir kısmı, sonradan geriye doğru inşa edilmiş isnâdlarla desteklenerek hadis formuna kavuşturulan ancak esasen geç dönem dini otoritelerine ait sözlerden başka bir şey değildir.¹⁵⁷

Schacht’ın bahsi geçen görüşleri hadis alanında çalışan oryantalistler nezdinde isnâdlar konusunda yeni bir tavır gelişmesine yol açmış ve kendisinden

¹⁵⁴ Schacht, “A Revaluation of Islamic Traditions”, s. 146-7. Makale İshak Emin Aktepe tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir (“Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi” *HTD*, V/2 (2007), s. 135-144).

¹⁵⁵ Schacht, *Origins*, s. 4-5.

¹⁵⁶ Schacht söz konusu ayırımı ‘common link theory’ olarak nitelendirdiği ‘müşterek râvî teorisi’ni esas alarak yapmıştır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, s. 65 vd.; Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, s. 75 vd.

¹⁵⁷ Schacht, *Origins*, s. 171.

sonra -yaklaşım ve yöntemleri açısından farklılık arz etmekle beraber- Juynboll, Schoeler, Motzki, Van Ess, Cook, Görke gibi isimler de isnâdlar üzerinden tarihlendirme yapmıştır. Schacht'ın analiz yöntemlerini tenkit edenler olduğu kadar, Juynboll gibi faydalı bulanlar da olmuş ve onun metodunu detaylandırarak hadisleri tarihlendirmeye çalışmışlardır.

6. G. H. A. Juynboll¹⁵⁸

Hadis araştırmalarında Goldziher ve Schacht'tan istifade ettiğini ancak görüşlerini onların etkisiyle şekillendirmemek için tamamen erken dönem kaynaklarına yönelerek kendi bakış açısını oluşturmaya çalıştığını ifade eden Juynboll, başlangıçta her iki grup tarafından ileri sürülen iddiaların uzlaştırılmaz olduğunu düşünmesine rağmen, araştırmasını derinleştirdikçe iki bakış açısı arasında makul bir pozisyon almanın mümkün olduğunu fark ettiğini belirtir.¹⁵⁹ Ne var ki onun neticede ne kadar tarafsız olduğu veya seleflerinin etkisinden ne ölçüde uzak kaldığı tartışmalıdır. Zira Juynboll isnâdlar üzerinden tarihlendirme yapması açısından Goldziher'den, metinleri neredeyse hiç dikkate almaması nedeniyle de kısmen Schacht'tan ayrılrsa da isnâd analizleriyle elde ettiği sonuçlar şüphecilikte Schacht'ın görüşlerini aşmıştır. Onun isnâdın başlangıcı için hicrî 1. asrın son çeyreğine işaret etmesi, Schacht'a göre daha ılımlı bir yaklaşıma sahip olduğunu düşündürse de müşterek râvi öncesi ve sonrasındaki tekli tarikleri tamamen uydurma görmesi, ayrıca isnâd zincirinin ancak kısmî müşterek râvilerle devam ettiği takdirde gerçek bir rivayet sürecini yansıtacağı görüşü, şüphecilikte Schacht'tan daha ilerde olduğunu gösterir.

Sonradan hadis literatürüne dönüşen malzemenin kökenlerinin aslen Hz. Peygamber'in hayatında gerçekleşen olaylara dayandığını kabul etse de Juynboll'e

¹⁵⁸ Juynboll'ün metodu büyük ölçüde Schacht'ın müşterek râvi teorisine dayandığı için hemen onun akabinde zikredilmiş, diğer oryantalistlerin görüşlerine kronolojik sıra gözetilerek yer verilmiştir.

¹⁵⁹ Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, s. 1.

göre birkaç istisnai durum dışında bunun başarılı bir şekilde tespit edilebilmesini mümkün kılacak bir yöntem geliştirmek mümkün değildir.¹⁶⁰ Ona göre isnâdlar ancak tarihî veri sunabilir; bir hadisin ortaya çıktığı yer ve zaman, o rivayetin senedi analiz ederek tespit edilebilir. Birçok durumda isnâdı uydurması muhtemel en erken râvi tâbiûn tabakasındandır, ancak isnadların çoğaldığı dönem h. 1. asrın sonlarında gerçekleştiği için ve o dönemde tabiûnun birçoğu vefat etmiş olduğundan, isnad uyduran râviler nadiren büyük tâbiûn, çoğunlukla ise küçük tâbiûn veya etbau't-tâbiîn tabakasındandır.¹⁶¹

İsnâd analizinde Schacht'ın kriterlerine ilave olarak kısmî müşterek râvi şartını getiren ve her tabakada tekli olarak ilerleyen senedleri dikkate almayan Juynboll, çok sayıda rivayeti uydurma kabul eder. Bu nedenle Juynboll'ün hadis literatüründen seçtiği rivayetler için oluşturduğu isnâd şemaları, erken dönem kaynaklarında yer alan birçok isnadı göz ardı etmesini netice vermiştir; buradan hareketle onun amacına matuf seçmecî bir yaklaşımı olduğu söylenebilir. Kariyerinin son döneminde hazırladığı *Encyclopedia of Canonical Hadith*¹⁶² eserinde isimleri yaygın olarak kullanılan müşterek râvilerin bazı rivayetlerinin isnad kümelerini çizmiş, ancak Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşraf*'ını esas aldığı için incelediği hadislerin erken dönem kaynaklarında geçen senedlerini kullanmamıştır. Bu durumda ortaya çıkan tablo, onun seçtiği hadislerin -buna dayanarak söz konusu durumun birçok rivayet için geçerli olduğunu da ileri sürmüştür- örümcek (*spider*) formunda isnâd yapılarıyla nakledildiği ve bunların otantikliğini ispat etmenin bir yolu olmadığıdır. Ne var ki mesela onun mezkûr eserinden seçilen ve bu çalışmanın Üçüncü Bölüm'ünde incelenen bir rivayetin, Juynboll'ün vermediği 45 isnâdı daha bulunmaktadır. Ayrıca hadis literatürü verilerinden yola çıkarak söz konusu ilave senedlerin uydurma olamayacağına dair deliller elde etmek mümkündür.

¹⁶⁰ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 71.

¹⁶¹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 72-3; a. mlf., “Some Notes on Islam's First Fuqaha”, s. 292.

¹⁶² Juynboll isnadlarla ilgili nihai görüşlerini *EOCH*'nin önsözünde özetleyerek vermiştir. *EOCH* ile ilgili bir değerlendirme yazısı için bk. Özkan, “Gautier H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith*” *Dîvan*, 2, 2010, s. 197-200.

Dolayısıyla Juynboll'ün kriterlerinin göz önünde bulundurulması, hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin birçoğunun uydurma oldukları gerekçesiyle analiz dışı bırakılması anlamına gelecektir.

C. Tarihlendirmede İsnâdı Dikkate Alan ve İsnâd-Metin Analizini Kullananlar

Bu grupta yer alan oryantalistler hadisleri tarihlendirilmede genel kurallardan hareket etmek yerine, her hadisi kendi rivayet koşulları içinde değerlendirerek Motzki'nin geliştirdiği isnâd-metin analizi yöntemini kullanırlar.

Harald Motzki, Gregor Schoeler, Andreas Görke¹⁶³

Oryantalistlerin geneline nazaran ortaya koyduğu argümanları daha sağlam delillerle destekleyen ve isnâdlar konusunda olumlu veya olumsuz genel bir yaklaşım benimsenmesini doğru bulmayan Motzki ve yine diğerlerine kıyasla daha az şüpheli olan, hatta bu nedenle kimi zaman oryantalist paradigma içinden sened uydurmakla itham edilen¹⁶⁴ Görke ve Schoeler, rivayetleri tarihlendirmede isnâd-metin analizini tercih eden isimler olarak öne çıkmaktadır.

¹⁶³ Her birisi ayrı ayrı oldukça önemli olan bu isimler hadise ve isnâda yaklaşımları ve isnâd analizlerinde kullandıkları yöntemler itibarıyla benzerlik arz ettikleri için aynı başlık altında ele alınmıştır.

¹⁶⁴ Urve b. ez-Zübeyr kanalıyla gelen siyer rivayetlerini değerlendirdiği bir makalesinde Stephen Shoemaker, Andreas Görke ve Gregor Schoeler'i rivayet yollarını çoğaltmak için Zührî ve Urve'yi kullanarak sened uydurmakla itham etmiştir. İbn İshâk'ta yer alan *İbnü'd-Dûgunne* hadisi için kaynak zikredilmediğini, İbn Hişâm'a göre müellifin söz konusu rivayetin kaynağı için 'şüpheliye mahal bırakmayacak kadar güvenilir bir kişi' şerhini düştüğünü belirten Shoemaker'a göre *Siyer*'de Zührî'den gelen rivayetlerin sayısı dikkate alındığında anonim kaynağın Zührî olması mümkün gözükse de İbn İshâk'ın başka yerlerde bunu açıkça söylerken mezkûr hadis için onun adını zikretmemesi tuhaftır. Ancak Shoemaker'a göre daha ilginç olan Görke ve Schoeler'in İbn İshâk'ın rivayetini, Zührî'nin sözde Urve'den naklettiği *hicret* hadisini desteklemek için manipüle etmeleridir. Görke ve Schoeler İbn İshâk'ın yer aldığı hiçbir eserde kaynağı verilmeyen *hicret* rivayetini Zührî'ye atfederek onun, Urve'nin kaynağı olduğunu varsaymış ve "İbn İshâk → Zührî" isnâdını uydurmuşlardır. Ayrıca kaynak belirtmeseler de bu fikri İbn Hişâm'ın aynı senedi İbnü'd-Dûgunne hadisi için vermesine dayandırdıklarını ileri süren Shoemaker, dolayısıyla onların İbn İshâk'ın *hicret* hadisini aynı kaynaktan aldığı

Motzki'ye göre isnâd analizinde esas olan, elde edilen bulgulara göre bir sıhhat ölçüsü belirlenmesidir. Bu nedenle o, Schacht'ın hicrî 1. asra ve 2. asrın ilk yarısına tarihlendirilen isnâdların istisnasız uydurma olduğu yönündeki öncülünü kabul etmez, buna mukabil araştırma konusu olan rivayetlerin genel kurallardan ziyade kendi şartları çerçevesinde ele alınması gerektiğini düşünür. Ayrıca Schacht'ın erişimine açık olmayan ancak daha sonra ortaya çıkan birtakım kaynakların değerlendirilmesiyle beraber, onun iddialarının önemli bir kısmının geçerliliğini yitirdiğini ve revize edilmesi gerektiğini de söyler. Motzki hadisleri değerlendirmede kullandığı isnâd-metin analizi yöntemiyle vardığı neticeler açısından, genellemelere dayanan ön kabulleri bir kenara bırakarak daha makul sonuçlar elde etmekle tanınmış bir oryantalisttir.

İsnâd-metin analizinin ortaya çıkış sürecini değerlendiren Pavel Pavlovitch, 1950'lerin ortalarında söz konusu yöntemin önemine ve gerekliliğine dikkat çeken ilk kişinin James Robson olduğunu fakat bu metodun etkili olarak kullanılmasının ancak bundan birkaç on yıl sonra gerçekleştiğini belirtir. 1996'da Schoeler ve Motzki'nin, meşakkatli olsa da daha verimli sonuçlar elde edebilecekleri bir yöntem

kanaatinde olduklarını düşünmektedir. Görke ve Schoeler'in ayrıca Hişâm b. Urve ve Zührî'ye ilave olarak Muhammed b. Abdurrahman'dan gelen üçüncü bir sened daha uydurduğunu, böylelikle söz konusu hadisin hem Zührî'den birbirinden bağımsız üç öğrencisi kanalıyla hem de Urve'den üç farklı koldan geldiği algısını oluşturdıklarını ileri süren Shoemaker, neticede ilgili isnâd şemasında İbn İshâk'ın söz konusu rivayeti hem "Zührî → Urve" hem de Muhammed b. Abdurrahman ve Urve'nin nakletmiş olarak gözüktüğüne dikkat çeker. Görke ve Schoeler'in söz konusu manipülasyonunu ufak bir sahtekarlıktan fazlası olarak değerlendiren Shoemaker, bunu mevcut bir delilin, taşıyamayacağı kadar fazla esnetilmesi olarak yorumlar ("In Search of Urwa's *Sîra*: Some Methodological Issues in the Quest for "Authenticity" in the Life of Muhammad", s. 295-9). Şüphecilikte oryantalistleri dahi sened uydurmakla itham edecek kadar ileri giden Shoemaker'ın, en azından Görke ve Schoeler'in neden böyle bir işe tevessül edeceklerine dair bir fikre sahip olması gerekir. Ancak bununla ilgili herhangi bir gerekçe sunmayan Shoemaker, hadislerin -oryantalistlerin tabiriyle- otantikliğine dair diğerlerine nazaran daha az şüpheli olan Görke ve Schoeler'in çabalarını dahi uydurmacılık olarak yorumlaması, septik tarafın önkabullerinin, hadis literatürünün verilerini değerlendirmede muhakemelerini nasıl gölgelediğinin güzel bir örneğidir. Shoemaker'ın söz konusu makalede Görke ve Schoeler'in argümanlarını nasıl yanlış anladığı ve verilen örnek üzerinden cevabı için bk. Motzki, Schoeler, Görke, "First Century Sources for the Life of Muhammad: A Debate", s. 15.

geliştirdiklerini ve Motzki'nin '*isnâd-cum-matn analysis*' -isnâd-metin analizi- adını verdiği metot sayesinde onların bazı önemli siyer rivayetlerini tarihlendirme veya yeniden inşa etme fırsatını bulduklarını dile getirir.¹⁶⁵ Bu noktada özellikle Motzki, kaynakları daha etkin kullanması nedeniyle diğer oryantalistlerden, bilhassa Schacht, Juynboll ve Crone gibi rivayet sistemiyle ilgili oldukça şüpheli olanlardan ayrılır; zira o, ele aldığı bir hadisin sadece meşhur kaynaklardaki tariklerini değil, tasnif dönemi öncesi eserlerdeki varyantlarını da inceler. Dolayısıyla müşterek râvi konusunda kimi zaman sahâbe dönemini dahi işaret edebilen Motzki'ye göre Zührî ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi isimler, kusursuz olarak hadis uyduran kişiler değil, kendilerinden önceki nesilden aldıkları hadisleri genellikle güvenilir bir şekilde nakleden râvilerdir.¹⁶⁶

Hadis rivayeti çalışmalarına yeni bir boyut kazandıran Motzki ve Schoeler, isnâd-metin analizi yöntemini şöyle uyguladılar: Belirli bir hadisin mevcut bütün tarikleri ve bunları destekleyen bütün isnâdları bir araya getirilerek mukayeseli bir inceleme yapılır. Böylece farklı isnâd zincirlerinde yer alan *müşterek râviler*, yani söz konusu rivayeti yayan kişi tespit edilebilir. Bir sonraki aşamada ise farklı metinlerin birbirleriyle mukayese edilmesiyle, bunların ortak bir kaynaktan mı geldiği yoksa birbirlerinden kopyalanma usulüyle mi tedâvüle çıkarıldıkları belirlenebilir. Zira hadisler yazılı notlarla desteklenmiş de olsalar, çoğunlukla işitsel (aural) olarak nakledilmiştir; bu da nakil sürecinde olabilecek muhtemel hataların dikkate alınmasını gerektirmektedir. Esasen belirli bir hadisin tarikleri arasındaki küçük farklılıklar dahi bir râviden diğerine gerçek bir nakil süreci olduğuna işaret eder. Buna mukabil metinlerin neredeyse tamamen aynı olması, başka bir yerden kopyalandıkları ve isnâdlarının da uydurulmuş olduğunu

¹⁶⁵ Pavlovitch, "The *Sîra*", s. 73-4. Erken dönemde muhaddislerin bir rivâyetin doğru olarak nakledildiğinden emin olabilmek için ulaşabildikleri bütün tarikleri yazma çabaları, isnad-metin analizi yöntemiyle benzeşmektedir.

¹⁶⁶ Brown, *Hadith*, s. 226.

gösterir.¹⁶⁷ Dolayısıyla isnâd analizlerinin sonuçları, mukayeseli metin incelemelerinin sonuçlarıyla karşılaştırılır, metinler isnâdları desteklediği takdirde söz konusu rivayetlerin nakil sürecinin gerçekliğine hükmedilebilir. Bütün isnâdlarda müştereken yer alan râvi, hadisi yayan kişi olarak görülür ve onun vefat tarihi -daha erken bir tarih olma ihtimali olsa da- hadisin rivayet edildiği dönemle ilgili güvenilir bir zaman aralığı tespitine imkân verebilir.¹⁶⁸

Andreas Görke de isnâd-metin analizini, bir hadisin metninde zamanla meydana gelen değişiklik, ilave ve eksikliklerin tespit edilebilmesine ve ayrıca metne sonradan yapılan ilavelerin kaynağının hangi râvi olduğunun belirlenmesine imkân sağladığı için faydalı görür. Ayrıca ona göre sened ve metin arasındaki bağlantıyı teyit etmeyen tekli isnâdların da uydurma olduğu bu yöntemle tesbit edilebilir.¹⁶⁹

Görke belirli bir râvinin müsnedini incelemeyi de alternatif yöntem olarak önerir. Nitekim Hz. Peygamber'in biyografisini araştırmak isteyen biri, Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713), Ebân b. Osman (ö. 105/723), Abdullah b. Ebû Bekir (ö. 120/738), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Şürahbîl b. Sa'd'ın (ö. 123/741) rivayetlerini inceleyerek metinlere sonradan ilave edilen kısımları veya rivayetlerin genel karakterini tespit edebilir. Görke'ye göre bu yöntemle Urve b. ez-Zübeyr rivayetleri incelendiğinde, ona ait uzun hadislerin Hz. Peygamber'in hayatında hicretten sonra gerçekleşen bazı olaylara dair olduğu görülecektir. Sadece ilk vahiy ve Mekke'de müslümanların hicretine zemin oluşturan kötü muamelelere dair olaylar daha erken tarihlidir. Urve'den nakledilen siyer rivayetleri isnâd yapısı

¹⁶⁷ Rivâyet esnasında oluşan hataların metinlerdeki yansımalarına dair benzer bir görüşü dile getiren Zaman'a göre de bu durum metnin uydurulduğuna değil, gerçek bir nakil sürecine işaret eder. Batı'da metinlerin kronolojisini belirlemek için kriter olarak kullanılan kısa metinlerin erken, detaylı metinlerin geç tarihli kabul edilmesi gibi tespitleri de gerçeği yansıtmadıkları gerekçesiyle reddeden Zaman'a göre nakil sürecinde metinlerin uğradığı değişikliklerin sebeplerine dair ancak detaylı bir isnâd-metin analizi yapıldıktan sonra fikir edinilebilir (*The Evolution of A Hadith*, s. 32).

¹⁶⁸ Boekhoff-van der Voort, Versteegh, Wagemakers, "Introduction", s. 10.

¹⁶⁹ Görke, "Prospects and Limits in the Study of the Historical Muhammad", s. 142.

olarak ona atfedilmiş fikhî veya başka içerikli hadislerden farklılık arz eder ve senedler arasındaki söz konusu farklılık, Görke'ye göre onların keyfî olarak düzenlenmediğinin bir göstergesidir. Ne var ki bazı rivayetleri iyi metinlerle ve muhtelif kaynaklarla gelirken, bazılarının İbn İshak veya Vâkıdî tarafından uydurulmuş gözüktüğünü söyleyen Görke, isnâd-metin analizinin de yardımıyla Urve'nin bahsedilen olaylara dair rivayetlerinin içeriğinin yeniden tesis edilebileceğini ifade eder. Ancak bu yöntemle sadece hikâyenin¹⁷⁰ genel hatlarının tespit edilebileceğini, Urve'nin sözlerine birebir vukûfun mümkün olmadığını da belirtir.¹⁷¹

Bütün bu değerlendirmeler Motzki'nin, rivayetleri analiz ederken kullanılabilecek genel kabul gören yöntemler olmadığı görüşünü haklı çıkarır. Hadis alanında araştırma yapanların kullandığı sadece birkaç metodolojik yaklaşım bulunduğunu ve bunların da uygulanabilirliğinin tartışmalı olduğunu ifade eden Motzki'ye göre her bir araştırmacı kendi yöntemini geliştirmek ve bu yöntemin ne derece doğru sonuç verdiğini test etmek zorundadır. Dolayısıyla başka bir araştırmacının kullandığı yöntemden istifade etme olasılığı olsa dahi, bu yöntemin her zaman güvenilir sonuçlara ulaştıracağını düşünmek ve buradan hareketle genel metodolojik prensipler edinmek doğru değildir. Motzki, Irene Schneider'ın Schacht, Juynboll ve kendisinden adapte ederek uyguladığı kurallarla tam da böyle bir yanlışla düştüğünü ifade etmiştir.¹⁷²

¹⁷⁰ Oryantalistlerin metinlerinde hadislerde anlatılan meselelerden 'story' olarak bahsedilmesi sık karşılaşılan bir durum olduğundan, tam karşılığını vermek adına bu çalışmada da 'hikâye' kelimesi kullanılmıştır.

¹⁷¹ Görke, "Prospects and Limits", s. 144-5.

¹⁷² Motzki burada Schneider'ın *Sale of Children and Debt-Servitude: Studies on the Early Period of the Islamic Law* adlı doktora sonrası çalışmasını değerlendirir. Mezkûr eserinde İslâm fikhının İslâm öncesi hukuk sistemiyle arasında bir devamlılık olup olmadığı meselesini irdeleyen Schneider, hicrî ilk birbuçuk asırdan çalışmasına esas teşkil edebilecek herhangi bir yazılı kaynak gelmediği için, İslâm hukukunun başlangıcına dair sürecin geç dönem eserlerinden yola çıkılarak yeniden inşa edilebileceği görüşündedir. Motzki ise böyle bir yeniden inşa sürecinin

Motzki, Schoeler ve Görke tarafından uygulanan isnâd-metin analizi, metin varyantlarının mukayese edilmesi ve farklılıkların hangi râviden kaynaklandığının tespit edilmesi açısından faydalıdır. Söz konusu yöntem son dönemde oryantalistlerin iddialarını ele alan müslüman araştırmacıların çalışmalarında da kullanılmakta, gerek bir hadis metninin rivayet süreciyle ilgili bilgi sunmaya gerekse onların iddialarına karşı argüman geliştirmeye imkân vermektedir. Ancak yine de oryantalist paradigmaya hakim olan şüpheli tavrı ve bilhassa 1./7. asırda önemli bir yeri olan sözlü rivayet sürecine ve ricâl kaynaklarına güvenmeme durumu, yapılan analizlerde İslâmî ve oryantalist paradigma bünyesinde oldukça farklı sonuçlara varılmasına yol açmaktadır. Müslüman araştırmacılar ricâl literatüründen elde ettikleri verileri isnâdlarla destekleme imkânı bulurken, oryantalistler bu verileri dikkate almadıkları için hadisler için belirledikleri *terminus post quem*¹⁷³ sınırı olan 1. asrın son çeyreği barajını aşamazlar.¹⁷⁴

V. İSNÂDIN BAŞLANGICI

Oryantalistlerin isnâdın başlangıcıyla ilgili şüpheli tavrı büyük ölçüde 1./7. asırdaki rivayet sürecinin mahiyetiyle ilgili kesin bilgiler ihtiva eden kaynaklardan mahrum olunmasına dayanır.¹⁷⁵ Onlara göre hadislerin tahrif edilmesi veya

ne kadar mümkün olduğu ve bunun için nasıl yöntemler kullanılacağı konuları tartışmalı olduğu için onu tenkit etmiştir. Motzki'ye göre Schneider hem geç dönem kaynaklarına dayandığı hem de tartışmalı yöntemler kullandığı için bu çalışmasıyla limitleri zorlamıştır ("The Prophet and the Debtors", s. 126).

¹⁷³ Oryantalistlerin sıklıkla kullandığı bir tarihlendirme yöntemi; bir olayın verilen tarihten daha evvel olamayacağını ifade eder. Revizyonistlere göre daha az şüpheli olan bazı oryantalistler isnâdın çıkışı için genellikle hicrî 1. asrın son çeyreğini esas alır ve daha öncesinde herhangi bir sened kullanımından bahsedilemeyeceğini ileri sürer.

¹⁷⁴ Oryantalistlerin isnada dair görüşleri için ayrıca bkz. Yılmaz, Rahile, *Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*, s. 143 vd.

¹⁷⁵ Esasen oryantalistlerin 1./7. asırdaki isnâd kullanımıyla ilgili şüphelerini sadece bu döneme dair kaynakların olmayışıyla sınırlamak yeterli olmayabilir. Zira onların büyük bir kısmı tasnif sürecine kadar telif edilen eserlerle ilgili şüphelerini dile getirmekte, mesela 2./8. asırda teşekkül etmeye başlayan ricâl literatürünü dikkate almadıkları için isnâdları ve dolayısıyla hadisleri kabul etmemektedir.

uydurulmasında iki önemli faktör etkilidir. Bunlardan birincisi hadis malzemesinin bir asırdan fazla bir süre boyunca sözlü olarak nakledilmesi, diğeri ise siyasî ve dinî ihtilafların toplumdaki etkisi nedeniyle mevcut hadislerin mensup olunan fırkanın menfaatleri doğrultusunda değiştirilmesi veya yeni rivayetlerin tedavüle çıkarılmasıdır. 1./7. asır boyunca sözlü rivayet geleneğinin hüküm sürdüğünü düşünen oryantalistler nezdinde genel olarak isnâdların, bilhassa da ilk üç tabakada tekli olarak ilerleyen kısımlarının güvenilirliği, mezkûr varsayımları nedeniyle tartışmalı hale gelmektedir.

Goldziher, kitâbet karşıtı rivayetlere istinaden hadis edebiyatının başlangıcının hicrî 3. asrın ilk yarısı olduğunu ileri sürmüş ve onun etkisiyle birçok oryantalist, sözlü rivayet sürecinin ilk iki asır boyunca devam ettiği kanaatine varmıştır.¹⁷⁶ Isnâdın başlangıcıyla ilgili ise oryantalistler nezdinde farklı görüşlere rastlanır. Horovitz, Robson ve Juynboll gibi isimler isnâd kullanımının yaklaşık olarak tâbiûn tabakasında başladığını iddia ederken, Schacht hicrî 2. asrın ilk çeyreğinden daha erken bir kullanımdan söz etmenin mümkün olmadığı kanaatindedir. Oryantalistlerin isnâd kullanımıyla ilgili temel referans noktası İbn Sîrîn'den nakledilen, isnâd kullanımında fitne hadisesinin rolüyle ilgili rivayet olduğu için, öncelikle bu konudaki görüşler değerlendirilecektir.

A. İslâm Tarihindeki İlk Büyük Siyasi Fitnenin Tespiti ve Tarihlendirilmesi

Isnâdın başlangıcına dair gerek İslâmî literatürde gerekse Batı'da yapılan çalışmalarda en çok referans olarak kullanılan rivayet, İslâm tarihindeki ilk fitne hareketinin isnâd kullanımındaki etkisine dair İbn Sîrîn'e atfedilen şu sözdür:

¹⁷⁶ Motzki, "Introduction", s. xxix. Esasen Motzki'ye göre Goldziher'in çalışmalarından elde edilen bu sonucun onun gerçek görüşü olduğu meselesi şüphelidir. Zira hadislerin yazılmasının onları muhafaza etmenin en erken formu olduğu görüşü yine ona aittir. Ayrıca 1./7. asırda hadislerin yazılmış olduğuna dair rivayetlere de eserinde yer veren Goldziher, kitâbet karşıtı rivayetlerin varlığının zımnen de olsa o dönemde hadislerin kayda geçirildiğine işaret ettiğinin farkında olmalıdır ("Introduction", s. xxx, dp. 77; Goldziher, *Muslim Studies*, II, s. 21-2, 181-8).

"لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمو لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة

فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم"

Eskiden isnâd sormazlardı. Fitne ortaya çıkınca "Bize râvilerinizin adlarını söyleyin" demeye başladılar. [İsmi verilen râvinin durumu] incelenir, Ehl-i sünnet'ten ise hadisleri alınır, [yine söz konusu râvinin durumu] incelenir Ehl-i bid'at ise hadisleri alınmazdı.¹⁷⁷

Muhaddisler çoğunlukla söz konusu rivayette geçen 'fitne' tabirini Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve onun akabinde meydana gelen olaylara hamletmiştir. Bu konu oryantalistler arasında ise ihtilaflıdır. Juynboll ve Robson İbn Sîrîn'in büyük ihtimalle Abdullah b. ez-Zübeyr (ö. 73/692) ayaklanmasını kastettiği kanaatindeyken, Schacht 'fitne' tabirinin Emevî halifesi Velîd b. Yezîd'in (ö. 126/744) öldürülmesine işaret ettiği, bu olaydan yaklaşık 15 sene önce vefat ettiği için de söz konusu ifadenin İbn Sîrîn'e ait olamayacağı görüşündedir. Schacht'ın, iddiasına delil gösterdiği metinler, *el-Ümm*'de Şâfiî tarafından nakledilen ve Evzâî'ye (ö. 157/774) atfedilen, Hz. Peygamber'in fiillerine dair senedsiz olarak verilmiş rivayetler ve yine Şâfiî'nin, müslümanların ilk halifeler döneminden Velîd b. Yezîd'in öldürüldüğü fitne hadisesine kadar sünnete dayalı uygulamalara kesintisiz olarak devam ettiğine dair sözleridir.¹⁷⁸ Taberî'nin de benzer bir metin naklettiğini belirten Schacht, ayrıca Evzâî'nin Velîd'in öldürülmesiyle ortaya çıkan kargaşaya kadar müslümanların söz konusu kesintisiz uygulamaları terk etmediklerine dair bir ifadesine yer verir. Dolayısıyla Schacht'ın yaklaşımından, Evzâî'nin bu sözlerine -kendi tabiriyle ifade edilecek olursa- otantiklik atfettiği ve İslâm toplumunda Velîd'in öldürülmesine kadar büyük bir ihtilafla neticelenen herhangi bir olayın gerçekleşmediği kanaatinde olduğu sonucu çıkmaktadır.

Öncelikle Schacht'ın hangi kritere dayanarak İbn Sîrîn'e atfedilen sözü uydurma kabul edip Evzâî'nin sözlerine otantiklik atfettiği belli değildir. Onun

¹⁷⁷ Müslim, *Sahîh*, "Mukaddime", s. 5. Söz konusu rivayet çok küçük bir lafız farkıyla Ahmed b. Hanbel tarafından da kaydedilir (*el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, II, 559).

¹⁷⁸ Schacht, *Origins*, s. 71-2.

herhangi bir isnad analizi yapmadan Evzâî rivayetlerini otantik kabul etmesi hadis literatürüne karşı genel tavrıyla çelişki arz etmekte ve amacına matuf seçmeci bir yaklaşıma sahip olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Evzâî'nin sözlerinden Velîd'in öldürüldüğü zamana kadar İslâm toplumunda hiçbir fitne olayının vuku bulmadığı sonucu çıkarılamaz. Hz. Osman'ın şehit edilmesinin akabinde ortaya çıkan ihtilaflar ve hadis uydurma faaliyetleri İslâm toplumunda çoğunluğun tavrını yansıtmayıp müslümanları sünnetin tespiti ve uygulanması noktasında daha titiz davranmaya sevk etmiş olabilir. Konuyla ilgili bir başka nokta şudur: Velîd b. Yezid'in öldürülmesiyle ilk büyük fitnenin ortaya çıktığını söylemek, 1./7. asırda gerçekleşen ve M. Said Hatiboğlu tarafından İslâm tarihinde neticeleri itibarıyla hadislerin istismar edilmesine sebep olan hadiseler olarak zikredilen¹⁷⁹ Hz. Osman'ın şehid edilmesi (35/656) ve bunun akabinde gerçekleşen Cemel (36/656) ve Sıffin (37/657) vakaları, Nehrevân savaşı (38/658), Muâviye'nin hilafetini ilanı ve sonrasında Hz. Ali'nin şehadeti (40/661), Kerbelâ hadisesi (61/680), İbnü'z-Zübeyr ayaklanması (64/683) gibi olayların, İslâm toplumunda Velîd'in öldürülmesi kadar etkili bir infîale yol açmadığını kabul etmek anlamına gelecektir ki bu hiç makul değildir. Ancak Schacht söz konusu rivayete dayanarak isnâdın başlangıcını en erken hicrî 2. asır başı olarak tespit etmiştir.¹⁸⁰

Fitne olarak tabir edilen çok sayıda olay arasından neticeleri itibarıyla hadis sahasını en fazla etkileyen hadisenin esas alınması gerektiği kanaatinde olan Emin Âşıkutlu, Abdullah b. ez-Zübeyr ve İbnü'l-Eş'as (ö. 85/704)¹⁸¹ fitnelerinin siyasî olduğunu belirterek, neticeleri itibarıyla geniş çaplı itikadî tartışmalara kapı aralayan esas olayın Hz. Osman'ın şehadetinden sonra gelişen Sıffin harbi olduğunu ifade etmiştir. Zira bu olayın akabinde birbirini tekfir eden fırkalar ortaya çıkmış ve mensup olduğu grubun siyasî pozisyonunu meşrulaştırmak amacıyla

¹⁷⁹ Hatiboğlu, Mehmet Said, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, s. 101.

¹⁸⁰ Schacht, *Origins*, s. 37, 72.

¹⁸¹ Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as b. Kays el-Kindî; babası Emevî kumandanlarından Muhammed b. Eş'as, dedesi sahâbî Eş'as b. Kays'tır (Yıldız, "İbnü'l-Eş'as", s. 32-3).

hadis uydurma hareketleri başlamıştır. Ayrıca muhaddislerin başta Şîa olmak üzere devamında ortaya çıkan Mürcie gibi grupları Ehl-i bidat olarak görmeleri, Âşikkutlu'ya göre İbn Sîrîn'in sözünde geçen 'ehl-i sünnet- ehl-i bid'at' ayrımıyla örtüşmektedir.¹⁸²

Schacht'ın iddia ettiği üzere Velîd'in öldürülmesinin İslâm tarihinde hiçbir zaman altın devrin sonu sayılacak kadar önemli bir hadise olmadığına dikkat çeken A'zamî de fitne tabirini söz konusu hadiseyle ilişkilendirmenin, çok daha geç devirlerdeki Tatar ve Hülâgü fitnesiyle açıklamak kadar yersiz olduğunu ifade ederek, Velîd'in öldürülmesinden önce fitne olarak tabir edilebilecek çok sayıda olaydan bahseder ve bunların arasından Hz. Ali ile Muâviye arasındaki ihtilafın öne çıktığına dair görüşleri zikreder.¹⁸³

Schacht'ın fitneyi oldukça geç bir döneme tarihlendirmesini konuyla ilgili kaleme aldığı makalesinde¹⁸⁴ tenkit eden Juynboll, öncelikle onun -Evzâî'ye ve İbn Sîrîn'e atfen naklettiği sözleri mukayese ederek- bir taraftan Evzâî'den nakledilen sözleri otantik kabul ederken, diğer taraftan yine onun ifadelerini esas alarak İbn Sîrîn'e atfedilen sözleri reddetmesinin tutarsızlığına dikkat çekmiştir. Ayrıca ona göre Evzâî'nin sözlerinin bir başkası tarafından uydurularak yayılmış olması ihtimali de dikkate alınmalıdır.¹⁸⁵

Schacht'ın İbn Sîrîn'den nakledilen rivayette geçen 'fitne' kavramını zorlama bir şekilde Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi olarak yorumladığı için isnâdın başlangıcına dair hicrî 2. asrın başlarına işaret etmesini, Motzki de eleştirmiştir. Motzki onun, İbn Sîrîn rivayetinin gerçek olma ihtimalini veya uydurma dahi olsa söz konusu rivayette geçen fitne tabirinin, 1./7. asırda gerçekleşen çok sayıda

¹⁸² Emin Âşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 178; ayrıca bk. Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 90-1.

¹⁸³ A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*, s. 195.

¹⁸⁴ Juynboll, "The Date of the Great Fitna", s. 22-38. Söz konusu makale Mustafa Ertürk tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir ("İslâm'da İlk Büyük Siyasi Fitnenin Tarihi", *Oryantalistik Hadis Araştırmaları: Makaleler* [der. ve çev. Mustafa Ertürk], Ankara: Ankara Okulu, 2001, s. 39-58).

¹⁸⁵ Juynboll, "The Date of the Great Fitna", s. 145.

olaydan birisi kastedilerek kullanılmış olabileceğini göz ardı ettiğine dikkat çeker. Ayrıca onun konuyla ilgili kullandığı diğer bir delil olan Saîd b. Cübeyr'in (ö. 95/713) kendisine isnâd soran bir kişiyi azarladığı yönündeki rivayeti, hicrî 1. asrın sonunda dahi isnâd soran kişilerin varlığına delil olarak yorumlayan Motzki'ye göre Schacht'ın verdiği örnekler isnâdın o dönemde kullanılmadığı veya bunun yaygın bir uygulama olmadığını göstermez. Dolayısıyla onun söz konusu örneklerle dayanarak vardığı sonuçlar ihtiyatla karşılanmalıdır.¹⁸⁶

Juynboll *fitnenin* Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra meydana gelen iç savaş olduğunu kabul etmese de selefi gibi söz konusu hadiseyi Velîd'in öldürülmesiyle başlayan iç karışıklık olarak değil, Abdullah b. ez-Zübeyr'in hicrî 64 senesinde halifeye karşı başlattığı isyan ve sonrasında gelişen olaylar olarak belirler.¹⁸⁷ Juynboll İslâm toplumundaki ilk siyasi fitnenin tarihlendirilmesiyle ilgili kaleme aldığı makalesinde, öncelikli olarak erken dönemde telif edilmiş lûgatler, tarih ve tabakât kitapları, daha sonra da dönemin öne çıkan hadis musannefâtını kronolojik olarak inceleyip *fitne* kelimesinin ilk ortaya çıkışı ve 'İslâm tarihinde vukû bulmuş ilk büyük siyasi karışıklık' olarak *el-fitne* kavramının gelişiminin izini sürer ve şu sonuca varır: İslâm âlimlerinin iddia ettiği üzere Hz. Osman'ın öldürülmesinin akabinde meydana gelen siyasi karmaşa ve iç savaş halinin *el-fitne* olarak isimlendirildiği doğru değildir. Zira söz konusu döneme atfedilen fitne kelimesinin erken dönemde bu anlamda kullanıldığına dair bir delil yoktur. Hz. Osman'ın ölümüyle ilgili bilgileri içeren elimizdeki en eski kaynak İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sıdır. Juynboll, İbn Sa'd'ın kitabında bu olayla ilgili içerisinde fitne kelimesinin geçtiği iki haber naklettiğini kaydeder. Ancak ona göre

¹⁸⁶ Motzki, *Origins*, s. 24.

¹⁸⁷ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 17-9; a.mlf., "The Date of the Great Fitna", s. 50; a.mlf., "Some Notes on Islam's First Fuqaha Distilled from Early Hadith Literature", *Arabica*, s. 290.

bunlardan birisinde “el-fitne” tabiri “Osman’ın ölümünden sonraki dahili harp” anlamında kullanılmamış, diğeri ise Abbâsiler döneminde uydurulmuştur.¹⁸⁸

Juynboll’ün söz konusu rivayetleri oldukça zorlama yorumlarla Hz. Osman’ın öldürülmesiyle bağlantılı olarak ele almaması, ayrıca İbn Sa’d’da konuyla ilgili sadece iki rivayet bulunduğunu iddia etmesi, bu konudaki araştırmasının yetersiz olduğunu göstermektedir. Zira hem onun verdiği örneklerde fitnenin Hz. Osman’la ilgili kullanıldığı oldukça açıktır, hem de *et-Tabakâtü’l-kübrâ*’da “el-fitne” tabirinin Hz. Osman’ın öldürülmesi bağlamında kullanıldığı iki rivayet daha vardır.¹⁸⁹

Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde de fitne kelimesinin Hz. Osman ile alakalı olarak birkaç yerde geçtiğine işaret eden Juynboll, bunlardan ikisini

¹⁸⁸ Juynboll, “The Date of the Great Fitna”, s. 25. Juynboll’ün bahsettiği ilk rivayetin konuyla ilgili kısmı şöyledir: “وكان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين خذلوهم كرهوا الفتنة وظنوا أن الأمر لا يبلغ قتله”; “Osman’ı terk eden Peygamber’in ashâbı fitneyi kerih gördüler bu işin onun öldürülmesine kadar gitmeyeceğini zannettiler” (İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübra*, III, 49, 71). Juynboll burada bahsedilen olay Hz. Osman’ın öldürülmesinden önce gerçekleştiği için, sözü edilen fitnenin onun katledilmesinden sonra ortaya çıkan iç savaşa hamledilemeyeceğini iddia eder. Ne var ki bu rivayetten de anlaşılacağı üzere fitne kelimesi Hz. Osman’ın şehâdetinden önce mevcut olan karışıklık için kullanılmış da olsa pekâlâ daha sonra vuku bulan iç karışıklıklara da işaret ediyor olabilir. Zira Hz. Osman’ın öldürülmesinden sonra gelişen olaylar, neticeleri açısından İslâm tarihinin en üzücü hadiselerinden sayılmış, birçok sahâbî şehit olmuştur. Dolayısıyla söz konusu hadiselerin “dâhili kargaşa” manasında *fitne* olarak adlandırılması mümkündür. Juynboll’ün bahsettiği ikinci rivayet ise şudur: “اللهم أحصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم أحدا قال مجاهد فقتل الله منهم من: قتلت في الفتنة” (Osman kendilerine nasihat ettiği halde ondan yüz çevirenlere şöyle beddua etti:) ‘Allah’ım! Onların hepsinin tek tek canını al ve hiçbirini (sağ) bırakma.’ Mücâhid dedi ki: “Allah fitne esnasında (insanları) katledenlerin hepsinin canını aldı.” Juynboll bu rivayette geçen *el-fitne* tabirinin “Osman’ın ölümünden sonraki iç savaş” anlamına gelebileceğini ifade etse de bunun muhtemelen Abbâsiler döneminde uydurulduğunu iddia etmiştir. Esasen söz konusu rivayet Taberî’de geçtiği üzere Vâkıdî’nin naklettiği söylenen bir başka hadisin kısaltılmış şeklidir (Taberî, *Ahbârü’r-rusûl ve’l-mülûk*, I, 302 vd.) Bu rivayete göre Hz. Osman’ı muhasara edenler, ona karşı çıkmalarının haklı gerekçelerini sıralamışlar ve aralarında bu şekilde bir konuşma geçmiştir. Juynboll Emevîler idaresinde yazılmış veya derlenmiş olan herhangi bir eserde Hz. Osman’ın katillerini mazur gösteren hiçbir ifadenin yer alamayacağı fikrinden hareketle, söz konusu rivayeti Abbâsiler dönemine tarihlemektedir. Dolayısıyla *el-fitne* kavramının iddia edildiği muhtevada kullanımı ona göre Emevîler’in yıkıldığı 132/750 tarihinden daha erken olamaz.

¹⁸⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, III, 387; IV, 532.

makalesinde zikrederek şu değerlendirmeleri yapmıştır: Söz konusu hadislerden birisinin isnâdında yer alan en yaşlı râvî Abdullah b. Muhammed b. Akîl'dir (ö. 140/758) ve yaşı itibarıyla Hz. Osman'ın öldürülmesine şahit olması mümkün değildir.¹⁹⁰ Ayrıca İbn Hacer onun hıfzının çok zayıf olduğunu ifade etmiştir. Nitekim hadisin isnâdı, *Müsned*'i neşreden Ahmed Muhammed Şâkir'e (ö. 1958) göre de munkatı'dır. Juynboll'e göre isnâd sahih kabul edilse bile hadisin muhtevası şüphelidir. Zira Şâkir'in de dikkat çektiği üzere metindeki dört ay rakamının esasen altı ay olması gerekmektedir.¹⁹¹

Müsned'de geçen ikinci rivayet ise, Hz. Peygamber'in gelecekte vuku bulacak fitne hadiselerine işaret ettiği için gaybî haber kabilindendir ve bu nedenle Juynboll tarafından herhangi bir analize tâbi tutulmadan reddedilmiştir.¹⁹² Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'indeki konuyla ilgili rivayetlere de değinen Juynboll, bunların birçoğunda fitne kavramının Hz. Osman ile bağlantılı olarak zikredildiğini belirtmiş, ancak sadece biriyle ilgili değerlendirme yapmıştır.¹⁹³ Söz konusu

¹⁹⁰ İbn Hacer, İbn Akîl'in vefatını 140-142 veya 145 olarak verir (*Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 6, 13 vd.). Hadisin isnâdı ve metni şöyledir; *حدثنا زكريا بن عدي عن عبيد الله بن عمرو عن عبد الله بن محمد بن عقيل قال* "Osman 35 senesinde öldürüldü, ondan sonra fitne beş yıl devam etti. Bu beş yılın dört ayı Hasan dönemindeydi." (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 301). Juynboll, Ahmed Muhammed Şâkir'in hadiste geçen 'dört ay' rakamının esasen altı ay olması gerektiğine dikkat çektiğini belirterek rivayetin muhteva açısından da şüpheli olduğu kanaatini dile getirmiştir.

¹⁹¹ Juynboll, "The Date of the Great Fitna", s. 26.

¹⁹² Juynboll, "The Date of the Great Fitna", s. 26. Hadisin konuyla ilgili kısmı şöyledir; *"سعد بن أبي وقاص قال عند فتنة عثمان بن عفان أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إنها ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم"* "Sa'd b. Ebû Vakkas, Osman b. Affân'ın fitnesi döneminde şöyle dedi; Resulullah'ın şöyle buyurduğuna şahadet ederim: şüphesiz ki bir fitne olacak; o fitnede oturan ayakta durandan hayırlıdır, ..." (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 108).

¹⁹³ Buhârî'de geçen hadisin konuyla ilgili kısmı şöyledir:

"وقال ليث عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب : وقعت الفتنة الأولى - يعني مقتل عثمان - فلم تبق من أصحاب بدر أحدا ثم ثم وقعت الثالثة وقعت الفتنة الثانية - يعني الحرة"

"İlk fitne -yani Osman'ın öldürülmesi hadisesi- meydana geldi. (Bu hadise esnasında) Bedir savaşına katılanlardan hiç kimse kalmadı. Daha sonra ikinci fitne hadisesi -yani Harra (savaşı) meydana geldi, ... Sonra üçüncü fitne hadisesi vuku buldu, ..." (Buhârî, "Meğâzî" 12)

hadisin metnine Saîd b. el-Müseyyeb'in (ö. 94/713) idrâcı olduğunu iddia eden Juynboll, bu nedenle rivayeti 'açıkça uydurma' kabul ederken, diğer taraftan isnâdda Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (ö. 55/675) yer almasını da gerçekçi bulmadığını söyler. Bunun yanında o, rivayeti muhteva açısından da problemli görüp Hz. Osman'ın öldürüldüğü tarihte (35/656) Zübeyr b. el-Avvâm (ö. 36/656), Hz. Ali (ö. 40/661) ve Sa'd b. Ebû Vakkâs gibi Bedir savaşına katılmış bazı sahâbîlerin de hayatta olduğunu belirtir.¹⁹⁴

Juynboll konuyla ilgili bir başka makalesinde, hadiste geçen "Bedir ashâbından hiç kimse kalmamıştı" ifadesinin, fitnenin kendi tespit ettiği tarihte meydana geldiği görüşünü desteklediğini iddia etmiştir. Zira İbn Sa'd'a göre Hz. Osman'ın öldürülmesinden yaklaşık 20 yıl sonra vefat eden Sa'd b. Ebû Vakkâs ilk kaynaklarda son Bedir ashâbı olarak zikredilmekte, aynı vasıfla anılan diğer iki sahâbînin vefat tarihleri de İbnü'z-Zübeyr isyanından çok kısa bir süre önceye tarihlendirilmektedir.¹⁹⁵ Buradan hareketle hadisin metnine yapılan 'ya'nî maktele Osmân' eklemesinin günümüze ulaşmış en erken dönem musannefinin müellifi Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827) ile Buhârî arasındaki bir zamana tarihlenelebileceğini ileri sürmüştür.¹⁹⁶

Juynboll'ün bir sonraki aşamada fitne kelimesinin geçtiği tarihî kaynakları incelediği araştırmasında vardığı sonuç özetle şöyledir: Fitne kelimesi Kur'ân'da 34 defa geçer ve bunların hiçbirisi "dahili harp" veya "kargaşa" anlamlarına gelmez. Söz konusu rivayetlerden hiçbirisi iddia edilen tarihlerde ortaya çıkmamış, esasen bu eserlerin müelliflerinin vefat tarihlerine çok yakın bir zaman diliminde

¹⁹⁴ Juynboll, "The Date of the Great Fitna", s. 28.

¹⁹⁵ Juynboll'ün aktardığına göre bu sahâbîlerden biri Bedir savaşına katılan Câbir b. Atîk el-Ensârî olup İbn Sa'd'a göre vefat tarihi 61/681'dir. Diğeri ise ondan bir sene önce vefat etmiş olan Ebû Üseyd es-Sâidî'dir (Juynboll, "Muslim's Introduction to his Sahîh", s. 305). Öte yandan Ebû Üseyd'in hicrî 40/661 yılında vefat ettiği söylenir, Zehebî de bu görüşü benimser. Ancak onun hicrî 30, 60 veya 65 yılında 75, 78 veya 80 yaşında vefat ettiği de söylenir. 60 yılında öldüğü doğru ise o Bedir'e katılan son sahâbîdir (Çakan, "Ebû Üseyd", s. 251).

¹⁹⁶ Juynboll, "Muslim's Introduction to his Sahîh", s. 305.

tedâvüle çıkarılmıştır. Dolayısıyla fitne kelimesinin “Osman’ın öldürülmesinden sonra meydana gelen iç savaş” anlamında kullanılması hicrî 2. asrın son yarısından daha önce olmayıp büyük olasılıkla Abbâsîlerin iktidâra gelmesinden sonra gerçekleşmiştir. Kelimenin bilhassa *el-fiten* şeklinde kullanıldığı bağlamlar açıkça “büyük isyan” veya “kargaşa” durumunu işaret eder. İbn Sîrîn’in 110 senesinde vefat ettiği ve ona atfedilen sözün gerçek olduğu kabul edildiği takdirde İslâm âlimlerinin Abdullah b. ez-Zübeyr ayaklanmasından bahsetmiş olmaları daha muhtemeldir. Zira fitne tabiri söz konusu bağlamda ancak İbn Sîrîn’in vefatından birkaç on yıl sonra kullanılmaya başlanmıştır.¹⁹⁷

Juynboll muhaddislerin de Abdullah b. ez-Zübeyr ayaklanmasından zaman zaman fitne olarak bahsettiklerine dikkat çekip Mâlik b. Enes’in Hz. Osman hakkında bilgi verirken fitne tabirini kullanmadığını ancak *Muvatta* şârihi Zürcânî’nin (ö. 1122/1710) de işaret ettiği üzere İbnü’z-Zübeyr’den bahsederken bu kelimeyi kullandığını söyler.¹⁹⁸ Bu bağlamda İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) *el-Ma’ârif*’ine de atıf yapan Juynboll, burada da kelimenin kendi kastettiği anlamıyla Velîd’in, halefi Yezîd’e hitaben söylediği iddia edilen bir özdeyişte geçtiğini belirtir. Bu eserde İbnü’z-Zübeyr fitnesine dair çok sayıda atıf vardır ve ayrıca İbnü’l-Eş’as fitnesinden de bahsedilir. Konuyla ilgili örnekleri çoğaltan Juynboll, daha sonra Belâzurî (ö. 279/892-3), Dîneverî (ö. 282/895), Ya’kûbî (ö. 292/ 905?) ve Taberî (ö. 310/923) gibi tarihçilerin eserlerinden fitne kelimesinin İbnü’z-Zübeyr olayı bağlamında kullanıldığı metinlere dikkat çeker. Ancak fitne kavramının Hz. Osman’ın şehadeti akabinde çıkan olaylar bağlamında kullanıldığı metinler Juynboll’ün dikkatinden kaçmış gibidir. Zira İbn Sîrîn’den önce fitne tabirinin Hz. Osman’ın şehadeti bağlamında kullanıldığı örnekler vardır. Nitekim İbrahim en-Nehaî, “Sonra siz muhakkak kıyamet gününde Rabbinizin huzurunda birbirinizden davacı olacaksınız”¹⁹⁹ âyetindeki husumet ifadesinin sahâbenin, Hz.

¹⁹⁷ Juynboll, “The Date of the Great Fitna, s. 34.

¹⁹⁸ Zürcânî, *Şerhu’l-Muvatta*, II, 293; Juynboll, “The Date of the Great Fitna”, s. 31.

¹⁹⁹ ez-Zümer (39/31).

Osman'ın şehit edilmesinin ardından aralarında ortaya çıkan ihtilaflara hamledildiğini ifade etmiştir.²⁰⁰ Benzer şekilde Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724), Hz. Osman'ın şehadetine dair “Osman fitnesi vâki olduğunda” ifadesini kullanmıştır.²⁰¹ Ma‘mer b. Râşid, İbn Sîrîn'in fitnenin Juynboll'ün işaret ettiğinden çok daha erken dönemde olduğuna delalet eden şu sözünü zikreder: “Fitne yayıldı. O esnada Allah Resûlü'nün sahâbîlerinin sayısı 10.000 iken fitneye bunların 40'ı bile katılmadı.”²⁰² Zehebî de *el-Müntekâ*'da İbn Sîrîn'den benzer bir rivayete yer vermiştir: “Fitne zuhur ettiğinde sahâbe sayısı 10.000 civarında idi ama içlerinden 100'ü bile buna katılmadı.”²⁰³

İslâm âlimlerinin İbn Sîrîn rivayetinde geçen fitne kavramını Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra ortaya çıkan iç savaşa hamletmeleri, Juynboll'e göre senedleri geriye doğru inşa ederek asıl söylendiği tarihten daha öncesine atfetme temayülünde olmalarından kaynaklanır. Zira onlar ancak bu şekilde isnâdın değerini artırarak hadis literatürünün güvenilirliğini garanti altına alabilmiştir. Juynboll ayrıca İbn Sîrîn rivayetinin, isnâdın ilk dönemde nasıl tanzim edildiği konusunda önemli bir delil daha sunduğunu ileri sürer: İlk dönemde râvinin güvenilir görülmesindeki tek prensip onun Ehl-i sünnet'e bağlı, bid'atçı fikirlere ise müsamahasız olması şartı iken, Juynboll'e göre hadis tenkit usulleri arasında zikredilen râviler arası mülaki olma şartı gibi uygulamalar çok daha sonraları başlamış olmalıdır.²⁰⁴ Ancak Juynboll hem bu konuda, hem de hadis usûlünün diğer prensiplerine dair yaptığı değerlendirmelerde, muhaddislerin rivayet sürecinin başından itibaren sistematik ilerlediği gibi bir düşünceye sahip oldukları yanılgısına düşmekte, mezkûr usûl prensiplerinin rivayetler üzerinden yapılan incelemeler

²⁰⁰ Abdürrezzak, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 172; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 287.

²⁰¹ Ma‘mer b. Râşid, *el-Câmi*‘, XI, 450.

²⁰² Ma‘mer b. Râşid, *el-Câmi*‘, XI, 357.

²⁰³ Zehebî, *el-Müntekâ*, s. 389. İbn Sîrîn'in fitne hadisesini henüz sahâbenin birçoğu hayattayken gerçekleştiğine dair benzer bir ifadesi için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 182.

²⁰⁴ Juynboll, “The Date of the Great Fitna”, s. 35.

neticesinde ortaya konulmasıyla hadis usûlü ilminin teşekkül etmeye başladığı gerçeğini dikkate almamaktadır. Juynboll, İbn Ebû Hâtim'in Mâlik'e atfen aktardığı “evvelu men esnede'l- hadîs İbn Şihâb” sözünü de bu bağlamda anıp buradaki ‘esnede’ tabirinin yola çıkarak isnâdı düzenli olarak kullanan ilk kişinin Zührî olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre İbn Sîrîn'in ifadesindeki fitneden kastın İbnü'z-Zübeyr ayaklanması olduğunu söylemek daha doğrudur.²⁰⁵

Juynboll söz konusu çalışmasından yaklaşık 10 sene sonra konuyla ilgili kaleme aldığı ikinci bir makalesinde, aradaki süre zarfında ilk bakışta kendi teorisini geçersiz kıldığı zannedilebilecek bir fikrin ortaya atıldığından bahseder. Zira Josef Van Ess *Arabica* dergisinde Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye (ö. 100/718?) atfedilen irca' görüşü ile ilgili ilk döneme -muhtemelen 100/719 senesine- ait bir risaleyi tahkik ederek yayınlamıştır.²⁰⁶ Söz konusu risâlede Hz. Ömer'den sonra İslâm toplumunun Allah'ın vaadinin gerçekleştiği fitne dönemine girdiği ifade edilir.²⁰⁷ Van Ess daha sonra yayınladığı bir başka makalede bu risâlenin sahih kabul edilmesi halinde, Juynboll'ün fitne hadisesini tarihlendirmesiyle ilgili bilgilerin ancak hicrî 2. asrın ikinci yarısından gelen eserlerde yer alabildiği yönündeki teorisinin geçersiz olacağını iddia etmiştir. Hasan'ın mezkur risâleyi ümmetin yeniden birliğini tesis maksadıyla farklı bölgelere göndermesi, Hz. Osman'ın şehadetinin akabinde İslâm toplumunda oluşan derin ihtilafların etkisiyle gerçekleştirilmiş bir hamle olarak yorumlanmıştır.²⁰⁸

Ancak Juynboll söz konusu metinde, Hz. Ömer'in hilafetinin hemen sonrasındaki dönemi tasvir için kullanılan “fitne” tabiri ile, “dâhilî harp”

²⁰⁵ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 19.

²⁰⁶ Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Kitâbü'l-İrca'* (nşr. Josef Van Ess), *Arabica*, XXI, 1974.

²⁰⁷ Juynboll, “Muslim's Introduction to his Sahîh”, s. 303-304. (J. Van Ess, *Arabica*, XXI, 1974, s. 20-52'den naklen). Bu makale Mustafa Ertürk tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir: “Fitne ve Bid'at Kavramlarının Tarihlenmesine Dair”, *Oryantalistik Hadis araştırmaları: Makaleler* (der. ve çev., Mustafa Ertürk), Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001, s. 59-69.

²⁰⁸ Sönmez, Kutlu, “İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü'l-irca'”, s. 321-2.

anlamından ziyade o dönemde yaygın olan “bela, musîbet ve karışıklık” şeklindeki Kur’ânî muhtevaya uygun anlamın kastedildiği görüşündedir. Zira ona göre eğer Muhammed b. el-Hanefiyye fitne tâbirini kullanırken Hz. Osman’ın öldürülmesinden kaynaklanan olayları kastediyor olsaydı, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’den sonra üçüncü isim olarak onun adını mutlaka zikrederdi.²⁰⁹

İsnâdın başlangıcına zemin hazırlayan fitnenin Abdullah b. ez-Zübeyr ayaklanması olduğunu söyleyen bir diğer oryantalist James Robson’dır. Ona göre her ne kadar Hz. Ali ile Muâviye arasında neticeleri açısından önemli bir ihtilaf yaşanmışsa da bu tarih isnâdın başlangıcı için çok erken gözükmetedir. Robson, bu bağlamda *Muvatta*’da yer alan ve fitne esnasında Mekke’ye gitme arzusunda olan İbn Ömer’in, eğer şehre girmekte zorluk yaşarsa Hudeybiye antlaşmasının yapıldığı sene Kâbe’yi ziyareti engellenen Hz. Peygamber gibi davranacağını söylediğine dair rivayeti zikreder.²¹⁰ Robson’a göre söz konusu rivayette anlatılan şartlar, zaman aralığı olarak Abdullah’ın Mekke’de kuşatıldığı 64 veya 72 senelerine tekabül edebilir. İbn Sîrîn’in de 33 yılında doğduğu rivayet edildiğine göre, o dönemde yaşanmış bir hadiseyi otorite olarak nakledebilecek yaşta olmalıdır.²¹¹ Robson ayrıca Hz. Peygamber’in “en hayırlı nesil benim neslimdir, sonra onlardan sonra gelenler...”²¹² hadisine de atıf yapmış, rivayetin bir tarikinde üçüncü neslin bu kategoriye dâhil edilip edilmediğine dair şüphe edildiğine işaret edip buradan hareketle söz konusu dönemde işlerin kötüye gitmeye başladığının düşünülebileceğini belirtmiştir. Ona göre bu tarih de hem İbnü’z-Zübeyr ayaklanmasının fitne olarak isimlendirilmesiyle hem de söz konusu bozulma sürecinin 2./8. asır gibi geç bir tarihte olamayacağı fikriyle yaklaşık olarak örtüşmektedir.²¹³ İsnâdın başlangıcını hicrî 1. asrın son çeyreğine tarihlendirmiş

²⁰⁹ Juynboll, “The Date of the Great Fitna”, s. 304.

²¹⁰ Mâlik, “Hac” 99.

²¹¹ Robson, “The Isnad in Muslim Tradition”, s. 16-7, 21-2.

²¹² Buhârî, “Şehâdât”, 9; “el-Eyman ve’n-nüzûr”, 10, 27; Ebu Dâvûd, “Sünnet”, 9.

²¹³ Robson, “The Isnad in Muslim Tradition”, s. 16-7.

olsa da Robson, son tahlilde Hz. Peygamber'e kadar uzanan bu kadar çok sayıda isnad olamayacağı ve dolayısıyla birçok isnâdın uydurulduğu kanaatindedir.²¹⁴

İsnâdın başlangıcı konusunda muhaddislere en yakın tarihî ise Nabia Abbott vermiştir. O, Hz. Osman'ın öldürülmesinin akabinde İslâm toplumunda ortaya çıkan bölünmelerin, râvileri kaynaklarını belirtme konusunda teşvik ettiği kanaatindedir.²¹⁵ Hicrî 1. asrın sonlarına doğru gittikçe önem kazanan isnâd tarihçiler daha sistematik kullanmaya başlamış, yazılı rivayeti sadece hafızaya yardımcı bir unsur olarak görmeyip uydurma rivayetlerin önüne geçmek için kullanmaya başlayan muhaddisler ise hem isnâdları daha dikkatli kaydetmiş hem de lafızlar konusunda daha titiz davranmışlardır. Abbott'a göre zaman içerisinde genellikle özel notlarla ilerleyen muhaddisler ile tarihçilerin yolu kesişmiş ve yeni bir tür olarak biyografi böylelikle ortaya çıkmıştır.²¹⁶

İbn Sîrîn rivayetindeki fitne tabirini Muhtar es-Sekafî olayına hamleden Pavel Pavlovitch, konuyla ilgili kaleme aldığı makalede oryantalistlerin isnâdın başlangıcıyla ilgili iki yaklaşımına değinir: İsnâdın tadrîcî gelişimine işaret eden ve düzenli kullanımdan hicrî 1. asrın son çeyreğine kadar bahsetmeyenler, 2- İsnâdın 2. asır sonlarında uydurulduğunu düşünenler.

Pavlovitch, ilk kategoride ele aldığı oryantalistlerin görüşlerini, isnâd kullanımının zamanla gelişerek yerleşmesi fikrini dayandığı “evrim teorisi” (evolutionary theory) etrafında tartışır. Ona göre “isnadın düzenli (regular) olarak kullanılmasının 2. asırdan önce olamayacağını söyleyen Schacht²¹⁷ birinci grupta yer alır; zira bu ifadeden onun ilk asırda ilkel bir isnad kullanımını ihtimal dahilinde gördüğü anlamı çıkar.²¹⁸ Ancak Schacht'ın isnad konusundaki genel kanaati

²¹⁴ Robson, “The Isnad in Muslim Tradition”, s. 19.

²¹⁵ Abbott, *Studies*, II, 1. A'zamî de bu görüştedir.

²¹⁶ Abbott, *Studies*, I, 7-9.

²¹⁷ Schacht, *Origins*, s. 37.

²¹⁸ Pavlovitch, “The Origin of the *Isnad* and al-Mukhtar b. Abi 'Ubayd's Revolt in Kufa (66-7/685-7), s. 19.

Pavlovitch'in yorumuyla çelişmektedir. Onun mezkur ifadesi dışında ne *Origins*'te ne de diğer eserlerinde 1. asırda isnad kullanımını mümkün gördüğüne dair bir ifade yer almaktadır.

Pavlovitch'in isnadın tedrici olarak yayıldığı görüşüne dair en çok atıfta bulunduğu isim James Robson'dır. Onun konuyla alakalı kaleme aldığı birkaç makalede, isnadın 1. asır ortalarında ilkel bir formda mevcut olduğu veya 2. asırda yaygın olan isnad uydurmacılığının daha önce tedavülde olan sahih bir formu örnek alması gerektiği gibi görüşleri, Pavlovitch'e göre isnadın düzenli kullanımından önceki aşamalara işaret etmektedir.²¹⁹ Ayrıca Motzki'nin *Musannef* ile ilgili çalışmasında İbn Cüreyc'in kaynaklarına dair vardığı sonuçlar ve Scott C. Lucas'ın isnâdın başlangıcı için büyük tâbiûn dönemini muhtemel görmekle beraber yaygın kullanım için en erken hicrî 100 tarihini vererek Zührî ve muâsırları döneminde sistematik isnaddan bahsetmesi de isnadın zamanla evrilerek geliştiği teorisini desteklemektedir.²²⁰ Lucas, bir hadisi Hz. Peygamber veya sahâbeden işiten râvinin nadiren kaynak belirtme ihtiyacı hissedeceğini belirtir. Öncesinde ilkel bir formda kullanılmasını makul görse de bunun yaygın bir uygulama haline gelmesinin ancak Emeviler döneminde eser telif eden müdevvinler zamanında olduğu kanaatinde olan Lucas, söz konusu muhaddislerin birçok isnadda ikinci veya üçüncü râvi olarak yer aldığına dikkat çeker.²²¹

Pavlovitch mezkur makalesinde fitne tabirini Muhtar es-Sekafî olayına hamleder. *Müsned*'de yer alan "innemâ suile 'ani'l-isnâd eyyâm al-Muhtar" hadisini bu bağlamda değerlendiren Pavlovitch, Cûzcânî'nin (ö. 259/873) *Ahvâlü'r-ricâl*'de Muhtar taraftarlarını en çok hadis uyduran grup olarak zikretmesini, ayrıca onun kendisi için hadis uydurana 1000 dinar verdiğine dair rivâyeti kendi görüşüne delil olarak sunar. Dolayısıyla ikinci fitne olarak nakledilen olay, daha ziyade politik sonuçları olan Abdullah b. Zübeyr ayaklanması değil, mesihçi bir kurtuluş

²¹⁹ Pavlovitch, "The Isnad", s. 25-6.

²²⁰ Pavlovitch, "The Isnad", s. 24-9.

²²¹ Lucas, *Constructive Critics*, s. 347-8.

hareketi olarak gelişen ve çok sayıda hadisın uydurulmasıyla sonuçlanan Muhtar es-Sekafî hadisesidir.²²²

İsnâdın başlangıcına dair klasik usûldeki genel görüş, siyasî ihtilaflar şeklinde ortaya çıksa da sonuçları itibarıyla îtikâdî konulara da etki eden hadiseler neticesinde başlayan hadis uydurmacılığının, öncelikle sahâbeyi Hz. Peygamber'in sözü konusunda kaynak sormaya sevk ettiği, ancak sistematik isnâd kullanımının sonraki nesillerle beraber tedricî olarak ve büyük ölçüde 2./8. asırda yerleştiği yönündedir. Nitekim sahâbe döneminde siyasi sâiklerle ihtilafların ortaya çıktığı ve dolayısıyla herkesin rivayetine itibar edilmediğine dair örnekler bulunmaktadır. Mesela İbn Abbas'ın, Büşeyr el-Adevî'nin tek seferde sıraladığı rivayetleri görmezden gelmesi üzerine, Büşeyr'in bu durumdan yakındığı, İbn Abbas'ın ise ona cevaben şöyle dediği nakledilir:

Hadise yalan karışmadan önce birinin 'Allah Resûlü şöyle buyurdu' dediğini işittiğimizde dikkat kesilirdik; fakat insanlar doğru-yanlış ayrımı yapmaksızın konuşmaya başladığında, biz de yalnızca bildiğimiz hadisleri almaya başladık.²²³

İsnâdın ilk ne zaman kullanıldığına dair tâbiûn ve etbau't-tâbiûnden farklı rivayetler gelmiştir. İbrahim en-Nehaî'ye göre isnâd Muhtar es-Sekafî döneminde sorulmaya başlanmıştır.²²⁴ Mâlik b. Enes hadisi isnâdıyla beraber zikreden ilk kişinin Zührî,²²⁵ Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) isnâdı ilk araştıranın Şa'bî (ö. 104/722) olduğunu söylerken Ali b. el-Medînî (ö. 234/848) İbn Sîrîn'den önce senedleri tahkik eden birinin bilmediğini ifade eder. İsnâd sorulmasıyla ilgili İbn Sîrîn'den ve mezkûr isimlerden nakledilen haberlerden hareketle râvilerde öncelikle bid'at ehli olmama kriterinin arandığını, ancak zamanla hadis nakleden kişilerin zabt açısından da incelendiği söylenebilir. Başka bir deyişle râvi

²²² Pavlovitch, "The *Isnad*", s. 38 vd.

²²³ Müslim "Mukaddime", 4; Dârimî, "Mukaddime", 38. Konuyla ilgili başka örnekler için bk. Müslim, "Mukaddime", 4.

²²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 380.

²²⁵ Rânehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 208.

sorgulamaları aşamalı olarak derinleştirilmiş ve ilk asırdan uzaklaştıkça râvî sorgulamalarındaki kriterler farklı unsurları da içine alarak genişletilmiş olmalıdır. Söz konusu rivayetler son dönemde de genel olarak benzer şekilde yorumlanmıştır.²²⁶

Hadis usûlü kaynaklarında geçen isnâdın ilk defa İbn Sîrîn, Zührî veya Şa‘bî tarafından kullanıldığına dair ifadeler, muhaddisler tarafından isnâd kullanımının başladığı dönem olarak değil, söz konusu isimlerin bulundukları yerlerde isnâdı sistematik ve düzenli olarak kullanmada öncülük ettikleri şeklinde yorumlanmıştır.²²⁷ Esasen merfû‘ ve muttasıl isnâdların ön plana çıkması ve hadisin sıhhatini tespit için önemli etkenlerden biri haline gelmesi ancak hicrî 2. asır sonlarına doğru yerleşmiş bir uygulamadır. O dönemden günümüze ulaşan eserler incelendiğinde, birçok mürsel ve munkatı‘ rivayetinin yanında az sayıda muttasıl isnâdın yer aldığı, mübhem ve meçhul râvîlerin de 3./9. asırda telif edilen eserlere nazaran daha fazla olduğu görülecektir.²²⁸ Nitekim 2./8. asırda Mâlik b. Enes gibi mürsel rivayetleri delil kabul edenlerin eserlerinde bu tür isnâdlara sıklıkla rastlanırken, fikhî meseleleri ele almak maksadıyla telif edilmemiş eserlerde de mürsel ve belağ türü rivayetlerin daha fazla yer aldığı görülebilir.²²⁹ Ancak yine aynı dönemden gelen bazı hadis cüzlerinde merfû‘ ve muttasıl isnâdların

²²⁶ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 178-181, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997; Salahattin Polat, “İsnâdın Menşei ve Hadiste Kullanımın Tarihi Seyri Üzerinde Tartışmalar”, s. 28; Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Samsun: Etüt, 2001, s. 304-312; Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 49-50; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, İstanbul: İFAV Yay., 2011, s. 35-6; Ulu, a.g.m. s. 160; Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 117-8; A‘zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 192-6; a.mlf. *İslâm Fıkıhı ve Sünnet: Oryantalist Joseph Schacht’a Eleştiri* (çev. Mustafa Ertürk), İstanbul: İz Yay., 1996, s. 190-204.

²²⁷ Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 50; Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 35-6; Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 117-8.

²²⁸ Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 36.

²²⁹ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 118. “Belağ sigasıyla rivâyet etme, hicrî 2. asrın en belirgin özelliklerinden biridir. Eser sahibi her müellifin bu kalıpla pekçok hadis naklettiği görülür. Ma‘mer’in *Câmi*’sinde, özellikle de *Muvatta*’ ve Şeybânî’nin eserlerinde bu siga daha fazladır.” Erul, “Hicrî II. Asırda Rivayet Üslûbu”, s. 44.

çoğunlukta olduğu dikkate alınmalıdır. Söz konusu cüzlerin telif maksadı hadis rivayeti iken,²³⁰ fikhî meseleleri ele alan eserlerde durum farklıdır. Zira müellifin hüccet olarak gösterdiği hadisin isnâdını iyi bildiği için hazfetmiş olması mümkündür.²³¹

İsnâd uygulamasının yerleşmeye başladığı hicrî 1. asrın son çeyreğinde râvilerin konuya dair beyanları, neden her zaman muttasıl senedlerin kullanılmadığına dair bir fikir verir. Örneğin kendisine naklettiği mürsel rivayetler sorulduğunda Hasan el-Basrî (ö. 110/728), “Vallahi biz yalan söylemezdik, bize de yalan söylenmedi. Horasan’a gazveye gittiğimizde yanımızda Muhammed’in ashâbından üç yüz kişi vardı” demiş, hadislerini çok sayıda güvenilir sahâbîden aldığını belirterek sorudan hoşnut olmadığını ima etmiştir.²³² Aynı dönemde yaşayan Katâde’nin (ö. 117/735) isnâd zikretmeme gerekçesi ise zamandan tasarruf etmektir; ancak o da Hammad b. Ebû Süleyman’ın (ö. 120/738) bu konudaki hassasiyetini görünce sened zikretmeye başlamıştır.²³³

İsnâdın başlangıcına dair oryantalist paradigmaya hakim olan yaklaşımın klasik usûlden farklılık arz etmesi, Polat’ın ifade ettiği üzere her iki grubun zihninde şekillenen isnâd mefhumunun farklılığından kaynaklanır. Klasik usûl çerçevesinde genel kabul gören yaklaşım, sahâbe henüz hayattayken -zabta dair bir şüphe söz konusu olduğunda- tesebbüt maksadıyla yapılan küçük çaplı tahkiklerle başlayan uygulamanın, Hz. Osman’ın şehadetinin akabinde siyasî ihtilaflarla tetiklenen vaz‘ hareketiyle beraber, kademeli olarak da olsa isnâdın bir çeşit zorunluluk haline geldiği şeklindedir.²³⁴ Başka bir deyişle, muhaddisler “isnâd kullanımının temeli

²³⁰ Güşen, *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivâyetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali*, s. 94.

²³¹ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 119.

²³² Ünal, *Hadîsin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 310.

²³³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VII, 230.

²³⁴ Talat Koçyiğit, “İbn Şihâb ez-Zühri”, s. 72-3; Muhammed Acâc el-Hatîb, *es-Sünne kable’t-tedvin*, s. 220-2; A‘zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 195-6.

sayılabilecek faaliyetleri isnâdın başlangıcı olarak telakki ederler.”²³⁵ Oryantalist literatürde ise isnâd kullanımının sistematik olarak yerleştiği nokta başlangıç olarak kabul edilir. Ne var ki isnâd uygulamasının kemal noktasına erişmesinden önceki aşamaları dikkate alınmadığında, konuyla ilgili sahih bir kronolojiye de ulaşamayacaktır.²³⁶

Netice olarak isnâdın sistematik kullanımıyla ilgili -Schacht dışında- oryantalistler tarafından genel olarak verilen tarih hicrî 1. asrın son çeyreği civarındır. Bu da yaklaşık olarak hadis tarihinde sistematik isnâd kullanımının başladığı döneme tekabül eder. Isnâdın güvenilirliği konusunda müslüman ve oryantalist araştırmacıların farklı görüşler beyan etmesi ise isnâd tarihine bakıştaki ihtilaftan kaynaklanır. Hz. Osman’ın şehadeti ve akabindeki olaylar neticesinde haberin kaynağı konusunda daha dikkatli davranan müslümanların, tedricî bir tekâmül süreci neticesinde sistematik isnâd kullanımına önem verdiği kanaatinin karşısında, oryantalistlerin hicrî 1. asrın son çeyreğine kadar herhangi bir kaynak sorgulaması söz konusu olmadığı için, bu döneme kadar bir isnâd kullanımından da bahsedilemeyeceği görüşü yer almaktadır.

Hicrî birinci asır rivayet süreciyle ilgili oryantalistlerin zihnindeki güvensizlik, isnâdların bilhassa ilk tabakalarında görülen tekli ilerleyen kısımlarını da tamamen uydurma saymalarına sebep olmuştur. Söz konusu iddialarını bahsi geçen dönemden günümüze ulaşan herhangi bir yazılı kaynak olmamasıyla gerekçelendiren oryantalistlerin, müşterek râvi sonrası tekli tarikleri yazılı kaynaklarda yer almalarına rağmen bu sefer de musanniflerin uydurması olarak görmeleri, bu konuda asıl problemin yazılı kaynak meselesi olup olmadığı sorusunu akla getirir. Zira onlara göre bir haber tekli bir senedle geliyorsa uydurmadır;

²³⁵ Salahattin Polat, “Hadiste Isnâd Sistemi Üzerinde Bazı Görüşler”, s. 28.

²³⁶ Polat, “Hadiste Isnâd Sistemi Üzerinde Bazı Görüşler”, s. 28; Rahile Yılmaz, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta’da Mürsel Rivâyetler*, s. 178.

nadiren de olsa müşterek râvi öncesinde birkaç kola ayrılmışsa isnâdın yayılmasının sonucudur; yani yine uydurmadır. Dolayısıyla bu tür ön kabulleri olan bir araştırmacıyı bilhassa erken döneme dair rivayet sürecinin sıhhatine işaret eden herhangi bir bulguyla ilzam etmek mümkün değildir. Bu noktada kimi zaman müslümanlar tarafından da göz ardı edilen sözlü rivayet sürecinin mahiyeti önem arz etmektedir.

B. Şifâhî-Yazılı Gelenek ve 1./7. Asırda Hadis Rivayet Süreci

1. Şifâhî ve Yazılı Aktarım

1./7. asır rivayet süreciyle ilgili değerlendirmelerde bulunurken hem oryantalistlerin hem de muhaddislerin değindiği önemli konulardan biri hadislerin söz konusu dönemde ne ölçüde yazıyla nakledildiğidir. Esasen şifâhî ve yazılı aktarım mukayesesi sadece hadislerin rivayet süreciyle ilgili değil, dünya edebiyatının eski ve seçkin metinleriyle ve bilhassa Kitâb-ı Mukaddes'in günümüze ulaşma şekliyle ilgili de oldukça sık tartışılmış bir konudur.

Edebiyatın teşekkülüne dair kaleme aldığı bir çalışmasında konuya değinen Ruth Finnegan, uzunca bir süre sözlü geleneğin edebiyatın kapsamı dışında bırakıldığına, ancak 1960'lardan sonra yapılan çalışmalarda belirli bir süre sözlü olarak nakledilmiş yapıtların yazılı eserler ile aynı ölçüde dikkate alınmaya başlandığına dikkat çekerek sözlü edebiyatın gücü ve etkisinden bahsetmiştir. Batı'da edebiyatın²³⁷ çıkış noktasıyla ilgili yapılan çalışmalarda da benzer bir tartışma olduğuna dikkat çeken Finnegan, "edebiyat nedir" sorusunun literatürde

²³⁷ İslâm dünyasında hadislerin yazılması ve bu çerçevede gelişen literatür ile Batı'da edebiyatın teşekkülüyle ilgili tartışmaların mukayese edilmesi, farklı disiplinler olması açısından bazı araştırmacılara birbiriyle denk olmayan iki yapının mukayesesi gibi gelebilir. Ancak Batı'da hadis literatürüne yaklaşımın temelini, metin tenkidi çalışmalarına esas teşkil eden Kitâb-ı Mukaddes'in tenkitli neşri veya Homeros'un *İlyada*'sı gibi müellifinin vefatından neredeyse 1700 sene sonra yazıya dökülen metinlerin erken tarihli nüshalarının mukayesesi şeklinde işleyen tarihî tenkit metodunun eski metinlere uygulanması prensibi oluşturur. Dolayısıyla onlara göre hadis literatürü de belirli bir dönem sözlü olarak nakledilegelen ve yaklaşık olarak 100 yıl sonra düzenli olarak yazıya aktarılan metinlerden teşekkül ettiği için, benzer yöntemlerle otantikliğinin sorgulanması gerekmektedir.

genellikle yazılı metinlerin başlangıç noktası kabul edilerek cevaplanmasına değinir; ne de olsa sözlü performansa dayalı olan ve yazıya dökülmemiş haliyle edebiyat kısa ömürlüdür ve anlaşılması zordur; zaptedilemez ve doğrudan geçmişten aktarılamaz. Dolayısıyla kalıcı-sabit ve kavranabilir bir gerçeklikten mahrum olduğu için göz ardı edilebilir. Diğer taraftan sağlam ve kalıcı olan yazılı metinler esas unsur olarak karşımıza çıkar ve nihayet edebiyat yazıyla ilişkilendirilir hale gelir. Esasen bu iki yapı belirli bir süre birbirinin tamamen karşıtı olarak değerlendirilmiştir; sözlü edebiyat bilimsel olmayan, duygusal, geleneksel ve ilkel görülürken; yazılı olan, rasyonel, bilimsel, bireysel, yaratıcı, medeni, Batılı ve modern olarak algılanmıştır. Ancak Finnegan’a göre ikisi arasında bu kadar keskin bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Zira yazı birçok şekilde sözlü performansla etkileşim halindedir, yazı hafızanın belirtisidir, işitme cihazıdır, hatırlatıcı unsurdur, yazılı temsildir, ezberlenmiş bir şiirin yazılı nüshasıdır ve daha birçok şekilde her iki tür arasında bağlantı vardır.²³⁸

Orta çağ Avrupa’sında yazılı metinler olmakla beraber, edebiyat tasavvuru şahsi okumalardan ziyade, kamuya açık alanlarda sözlü performanslar etrafında şekillenmiştir. Halka açık alanlarda yapılan şiir okumalarının -mimiklerin gücü, kafiye, aliterasyon ve bilhassa şair ve dinleyiciler arasındaki güçlü etkileşim gibi unsurlar dikkate alındığında- dar kapsamlı yazılı metinlere kıyasla çok daha güçlü bir etki ve gerçekliğe sahip olduğu görülmüştür.²³⁹ Dolayısıyla sözlü performansın etkili olduğu toplumlarda edebî türler de geleneksel ve ‘normal’ addedilen Batı edebiyatının yazılı metinlerine kıyasla daha kolektif ve duyguları aktarma konusunda daha etkili olacaktır.²⁴⁰ Zira sözlü rivayet konuşma eylemi kadar eskiyken yazılı naklin tarihi ortalama 1000 yıl geriye gitmektedir. Başka bir deyişle

²³⁸ Ruth Finnegan, “The How of Literature”, s. 167-8.

²³⁹ Finnegan, “The How of Literature”, s. 165, 168. Robbins Wolfreys’e göre edebiyat, yazma eyleminin metinsel tezahürüdür. Peter Widdowson edebiyatı “yazılı eserler” olarak tanımlar; ona göre başlangıcı ve nihai referans noktası itibarıyla eser, yazılı bir metin olarak var olmalıdır (“The How of Literature”, s. 165-6).

²⁴⁰ Finnegan, “The How of Literature”, s. 165-8.

sözlü nakil tarihin oldukça geniş bir bölümünü kapsarken yazı, edebiyatın ancak yardımcı bir unsuru olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim “herhangi bir yazı sistemine sahip olmadığı halde, hayli gelişmiş ve zengin bir edebiyatı olan bir topluluk düşünebiliriz. Bu durumda, profesyonel bir hafızlar ve kurralar sınıfı, canlı kitaplar ve konuşan kütüphaneler olarak boy gösterecektir.”²⁴¹

Eskiden beri destan, masal, hikâye gibi şifâhî ve yazılı eserlerin yüksek sesle okunmak, seslendirilmek, anlatılmak ve duyurulmak amacıyla meydana getirildiğini akılda tutmak gerekir. Konuşmanın, sözlü anlatımın gücü bizim dikkatimizi şu önemli olguya çevirir: Şifâhî dile göre yazılı dil, oldukça zayıf bir durumdadır. Yazılı dil, şifâhî dilin eskiden beri taşıdığı açıklayıcılık niteliğinden yoksundur. İtiraf etmeliyiz ki, yazı dile kalıcılık verir, onu sabitler ve korur; ama aynı zamanda dilini zayıflatır. Felsefe tarihinde Platon, yazılı dilin zayıflığından ve yetersizliğinden yakınan en eski düşünürlerden biridir... Bir şeyin yazıya dökülmesi, onun anlamını koruma, kayıt altına alma gibi olumlu bir işlev yerine getirir de; yazı aynı zamanda ‘dilini yaşayan canlılığını’ yitirip ‘kendisine yabancılaşması’nın ve sözün canlı ortamından uzaklaşmanın bir işaretidir.²⁴²

Sokrates’in söz ve yazıyla ilgili görüşlerini Phaedrus karakteriyle diyalogu üzerinden nakleden Eflatun, onun yazı ve resim karşısında sözü yücelten cümlelerini nakleder. Sokrates’e göre nasıl ki ressamların tabloları olağanca canlılığıyla karşınızda dursa da sorularınıza cevap vermekten acizse, yazılı metinler de ne kadar zeki gözükmüşse gözüksün kendini savunmaktan acizdir. Ayrıca sadece kendilerini anlayanların değil, ne anlatıldığıyla ilgili hiçbir fikri olmayanların da eline geçer ve muhatabına nasıl hitab etmesi gerektiğini bilemez. Bu nedenle suistimale açıktır, gerçeği ifadeye gücü yetmez; kendisini savunamayacağı için ona yardımcı olacak birine muhtaçtır.²⁴³ Bu nedenle “söz” Sokrates’e göre sanattır;

²⁴¹ Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı bir Araştırma*, s. 120.

²⁴² Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Romantik, Felsefî, Eleştirel Hermeneutik*, s. 24-5.

²⁴³ Hackforth, *Plato’s Phaedrus*, s. 158-9.

sözün sahibi öncelikle ne anlatacağını zihninde belirler; daha sonra muhatabının zihinsel ve ruhsal durumuna göre sözünü kime, nasıl ve ne kadar aktaracağını belirler.²⁴⁴

Sözlü ve yazılı kültürlerle ilgili çalışmaları olan Ong'un tespitine göre, sözlü kültürün hakim olduğu toplumlarda yazılı belgeye itimad edilmezdi. Örneğin 11. ve 12. yüzyıllarda İngiltere'de resmi işlemlerde dahi söz yazıdan üstündü, zira belgeler "güven vermiyordu". 1127 yılında gümrük harcıyla ilgili çıkan bir anlaşmazlıkta olgun (mature), bilge (wise), kıdemli ve tecrübeli (seniors of many years) kişilerden oluşan bir jüri heyeti tayin edilmişti.²⁴⁵ Jüri üyelerinin yemin metninde şu ifadeler yer almaktaydı: "atalarımdan aldığım üzere... gençliğimde gördüğüm ve işittiğim üzere...".²⁴⁶

Mezkûr çalışmasında "verbomotor lifestyle" olarak tabir ettiği *sözlü geleneğe dayalı* kültürlerden bahseden Ong, bu kavramla asıl kastedilenin İbrânî ve Ârâmî kültürleri olduğu kanaatindedir. Zira çok yaygın olmamakla beraber yazının bilindiği bu toplumlar, temel olarak sözlü gelenekte kalmayı tercih etmiş ve hayatlarını nesne merkezli (object-oriented) değil, söz merkezli (word-oriented) olarak sürdürmeyi tercih etmiştir.²⁴⁷ Ong'a göre özellikle dini ayinler söz konusu olduğunda ezber kuvveti önem kazanır, zira dini ritüeller esnasında söylenen sözler, günlük konuşmalara kıyasla daha kalıcıdır. Aktarılan sözler kelimesi kelimesine

²⁴⁴ Hackforth, *Plato's Phaedrus*, s. 160-1. Hz. Peygamber'in kendisine sorulan bazı sorulara -örneğin amellerin en hayırlısının ne olduğu gibi- muhatabını dikkate alarak farklı cevaplar vermesi veya fiten ve melâhim türü rivâyetleri sahâbeden sadece belirli kişilere aktarması, Sokrates'in sözün gücüyle ilgili diyaloguna güzel bir örnektir. Dolayısıyla aynı konuyla ilgili muhtelif zamanlarda söylediği farklı sözler veya sadece belirli sahâbîlerden gelen bazı rivâyetler, sadece ihitlaflı oldukları veya çok kişi tarafından nakledilmedikleri gerekçeleriyle reddedilemez.

²⁴⁵ Oryantalistlerin hadis râvileriyle ilgili tespit edilen adalet ve zabt vasıflarını dikkate almamaları ve bunları türünün tek örneği olarak görüp muhaddisler tarafından sonradan uydurulan kriterler olarak değerlendirmeleri, ya sözlü kültüre dayanan toplumların özelliklerinden habersiz olduklarını ya da ricâl literatürünü kasıtlı olarak tahfif ettiklerini düşündürmektedir.

²⁴⁶ Ong, *Orality and Literacy*, s. 95.

²⁴⁷ Ong, *Orality and Literacy*, s. 67.

aynı olmasa da form ve içerik olarak büyük ölçüde aynı kalır. Örneğin kadim bir inanış olan Hint Veda geleneğinde yazılı bir metinden bağımsız olarak icra edilen ilahilerin – ki M.Ö. 1500-900 veya 500 yılları arasına tarihlendirilirler- ilk teşekkül ettikleri dönemdeki formunun muhafaza edildiği bilinir.²⁴⁸ Sözlü kültürün hakim olduğu toplumlarda anlatılan şeylerin birebir ezberlenebildiğini gösteren çalışmalara da dikkat çeken Ong, Joel Sherzer’in Panama sahillerine yakın bir bölgede yaşayan Curia halkının sözlü ayinlerde kullandıkları kelimeleri 9 yıl arayla dinlediğinden ve arada hiçbir fark görmediğinden bahseder.²⁴⁹ Yunan tarihçi Polibios da tarih araştırmalarının kaynaklarını sıralarken doğrudan gözlem ve sözlü tanıklıktan sonra ancak üçüncü sırada kitabı bilgiyi zikreder.²⁵⁰

Bu noktadan hareketle, 1./7. asırda önemli ölçüde sözlü olarak ilerleyen hadis rivayet sürecini doğru analiz edebilmek için öncelikle İslâm öncesi Arap toplumunda şifâhî geleneğin gücü iyi okunmalıdır. Arapların İslâmiyet öncesinde oldukça gelişmiş bir sözlü edebiyata sahip oldukları, kabilelerin kahramanlıklarının anlatıldığı hikâyeler ve şiirlerin sosyal hayattaki etkisi bilinmektedir. Söz konusu edebî türler sadece şifâhî olarak naklediliyordu ve her bir kabilenin kendi hatipleri vardı. Hatibin, methiyeler dizdiği kabilesinin onurunu korumak adına dilin her bir detayına vakıf olması, ayrıca ardından miras bırakabileceği engin bir ilminin olması gerekiyordu. Şairler şiirlerini kendileri ezbere okurdu ancak önemli şairlerin kendi râvileri vardı.²⁵¹ Râviler söz konusu şairin bütün şiirlerini ezbere bilmekle beraber hitabet sanatında da oldukça ustalardı. Kendileri de başka öğrencilere sahip olan râviler, geniş hacimli şiir koleksiyonlarının canlı birer nüshası gibiydi. Ne var ki bu

²⁴⁸ Ong, *Orality and Literacy*, s. 64.

²⁴⁹ Ong, *Orality and Literacy*, s. 62. Mezkûr örnek, hadis rivâyetindeki titizliğiyle bilinen Hz. Âişe’nin, zabtıyla ilgili tereddütü olduğu râvilerin rivâyetlerini, belirli aralıklarla kendilerine tekrar sorarak naklettikleri sözün güvenilirliğini test etmesi örneğini hatırlatmaktadır. Buradan hareketle sözlü kültüre dayanan toplumlarda benzer kontrol mekanizmalarının sözlü nakil sürecinin doğal bir parçası olarak devreye girdiği söylenebilir.

²⁵⁰ Toutai, *Ortaçağ’da İslâm ve Seyahat*, s. 137.

²⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “r-v-y” maddesi.

rivayet yöntemiyle şiirler sadece birkaç nesil boyunca korunabiliyordu; dolayısıyla o dönemden günümüze ulaşan şiirler ancak İslâm'dan önceki bir yüzyıl kadar geriye tarihlendirilebilir.²⁵²

Arap toplumunun hafızaya atfettiği önemden bahsederken Kur'ân'ın yazılma sürecine eşlik eden ezberlenme faaliyetine de değinen Johannes Pedersen'a göre de bir Arap için okuma demek, sesli okumadır; harflerin ona ifade ettiği şeyi okur. Entelektüel uğraşı olan insanların çok sık seyahat etmesinin sebebini de bu olguyla ilişkilendirerek, zımnın de olsa hadis tahammülü için yapılan rihlelere işaret eden Pedersen, bu şahısların kendi alanlarında etkili olan önemli kişilerin neler söylediğini duymak amacıyla uzun yolculuklara çıktıklarından bahseder ve bu duruma örnekler verir.²⁵³

Hadislerin içinde neşet ettiği toplumun bahsi geçen özelliği göz önünde bulundurulduğunda ise uzun sayılabilecek bir süre ağırlıklı olarak şifâhî nakledilen rivayetlerin muhafazasında pek de zorluk çekilmediği düşünülebilir. Zira edebî gücü yüksek, kafiye ve aliterasyonlarla donatılmış şiirleri birkaç nesil boyunca şifâhî olarak nakledebilen bir toplum, hayatlarının merkezine yerleştirdikleri ve dikkatle takip ettikleri Hz. Peygamber'in sözlerini de pekâlâ birkaç nesil boyunca sözlü olarak muhafaza etmiş olabilir. Ayrıca önemli şairlerin râvileri olduğu ve sözün nesilden nesile aktarılma geleneğinin İslâm'dan önce de yerleşik olduğu Arap toplumunda, hadislerin de erken dönemden itibaren nakledilmesi sıradan bir durum olsa gerektir. Bu durum söz konusu nakil sürecinin başından itibaren sistematik ilerlediği anlamına gelmez; ancak buradan yazılı rivayet sürecinin güçlü bir altyapısının olduğu ve bunun İslâm'la beraber başlayan bir olgu olarak değil, Arap toplumunun geleneksel alışkanlıklarından birisinin devamı olarak okunması gerektiği sonucu çıkarılabilir.

²⁵² Pedersen, Johannes, *The Arabic Book*, s. 7. Eser Mustafa Macit Karagözoğlu tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir: *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2012.

²⁵³ Pedersen, *The Arabic Book*, s. 16, 21.

Sahâbenin bir yandan günlük yaşamlarını sürdürürken diğer taraftan Hz. Peygamber'in etrafında olmaya gayret ettiklerini, aralarından hadis râvisi olarak ön plana çıkanların ise sosyal rollerinden kademeli olarak ayrıldığını ifade eden Recep Şentürk, onların Hz. Peygamber ile aralarındaki doğrudan iletişimin rivayet geleneğinin esas unsuru haline geldiğini belirterek hoca-talebe arasındaki kişisel ilişkinin önemini vurgular. En erken kuşaktan kendisiyle şahsen mülâkî olunan hoca, râvinin tabakasını da belirlemekte, netice olarak bu ilişki aynı zamanda söz konusu râvinin hadis rivayetindeki statüsünü de şekillendirmektedir.²⁵⁴ Erken dönemde muhaddislerin, râviler arasındaki yazılı haberleşmenin geçerli bir hoca-talebe ilişkisi olup olmadığını tartıştıklarını belirten Şentürk, kitapların geçerli bir rivayet süreci için ancak yardımcı unsur olarak görüldüğüne ve hocası kitaplar olan kişinin bilgin olarak kabul edilmediğine dikkat çekmiştir.²⁵⁵ Erken dönem İslâm toplumunda sözlü naklin yazılı nakle üstünlüğüne dikkat çeken Câhız (ö. 255/869)'a atıfta bulunan Toutai de bu durumu "İslâm kültürünü kitap uygarlığına dönüştüren kültürel devrim" olarak yorumlamıştır. Toutai bu bağlamda fakihlerin "gözle tanıklık" ve "kulakla tanıklık" ayırımından da bahsederek birincinin hem fiilen hem de hukuken ikinciden daha üstün kabul edildiğine dikkat çeker. Yazılı tanıklığın yaygınlaşması dokuncu asır Abbâsi hukukçularının etkisiyledir.²⁵⁶

Rivayet asrında muhaddislerin sadece yazılı kaynaktan nakle itibar etmediğine dair çok sayıda örnek mevcuttur. Zira yazı tek başına bilgiyi muhafaza etmek için yeterli görülmemiştir. Mâlik b. Enes'e sika olduğu halde hıfzı zayıf olan bir râvinin durumu sorulduğunda, ondan hadis alınamayacağı, çünkü gece vakti hadislere bir şeylerin ilave edilmesi korkusunun her zaman mevcut olduğunu söylemiştir.²⁵⁷ Dolayısıyla erken dönemde hafıza ve kitabetin, rivayetlerin korunmasında aynı ölçüde dikkate alındığı söylenebilir. Nitekim Evzâî'nin bu

²⁵⁴ Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivâyet Ağı, 610-1505 s.* 233, 247.

²⁵⁵ Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 235.

²⁵⁶ Toutai, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat*, s. 139-140.

²⁵⁷ Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 302.

konuda, “Bu ilim büyük bir şerefe sahipti; ricâlin hıfzındayken ağızdan alınır ve müzakere edilirdi; fakat ne zaman ki kitaba girdi, nuru kayboldu, ehil olmayanların eline düştü” dediği nakledilir.²⁵⁸ Hadislerin tedvinden önce hafızaya emanet edildiğini ve müzakere geleneğinin canlı tutulmasıyla da tahrifin önüne geçildiğini vurgulayan Koçyiğit, böylelikle rivayet esnasında ortaya çıkabilecek hataların da tashih edildiğine dikkat çeker.²⁵⁹ Ricâl kaynaklarında sika olmasına rağmen “ashâbu’l-kütüb” ile oturup kalktığı veya hadisleri bir hocadan sema‘ ederek almak yerine muhaddislerin eserlerinden kopyalanmış nüshalardan naklettiği için tenkit edilen çok sayıda râvi örneği bulunmaktadır.

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden hareketle 1./7. asır rivayet süreciyle ilgili oryantalistlerin iddialarına cevap olarak genellikle Hz. Peygamber döneminden itibaren düzenli bir yazılı rivayet sürecinden bahsetmenin, bu minvalde yapılan çalışmaların inandırıcılığına gölge düşürdüğü söylenebilir.²⁶⁰ Sahâbenin henüz Hz. Peygamber hayattayken şahsî notlar şeklinde hadis yazdığına dair çok sayıda rivayet olmakla beraber, bunu erken dönemden itibaren sistematik olarak yürütülen bir yazı faaliyeti olduğunu söylemek, söz konusu dönemde son derece etkili olan sözlü nakil geleneğini hafife almak olacaktır. Nitekim hadis rivayet geleneği içerisinde, râviler arasındaki birebir iletişimin nakil sürecinin sıhhati açısından önemini erken dönemden itibaren vurgulayan muhaddisler, hadis tahammül yollarının en üstünü olarak semâ‘ ve kıraati zikrederken, mülâkî olma esaslı bir hoca-râvi ilişkisini zorunlu kılmayan vasiyet ve vicâde yöntemlerini daha

²⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü’l-ilm*, s. 58.

²⁵⁹ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 170.

²⁶⁰ Esasen burada 1./7. asır rivayet sürecinin nasıl işlediğine dair sadece sözlü naklin gücüne vurgu yapmak da konuyu oryantalistlerin iddiaları çerçevesinde sınırlandırmak olacağından yetersiz kalacaktır. Başka bir deyişle sadece onların iddialarına karşı argümanlar geliştirerek meseleyi ele almak, erken dönemde rivayet sürecine etki eden diğer unsurları göz ardı ederek konuyla ilgili sıhhatli bir durum değerlendirmesi yapmaya engel olabilir. Bu bağlamda tek râvili tariklerin oluşma zeminine etki eden başka unsurların da dikkate alınması, konunun bütün boyutlarıyla değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir. (Bu noktaya dikkatimi çeken Bekir Kuzudişli’ye teşekkür ederim.)

alt sırada zikretmiştir. Ayrıca erken döneme dair sadece yazılı olana itimat etmek yerine sözlü rivayet eşliğinde gelişen bir yazı geleneğinden bahsedilirken, yazılı metinlerden veya sahîfelerden hadis rivayet edenlere karşı sıkı tedbirler alınmış, muhaddisler bazen bu tür şahısların eline geçmesi endişesiyle ezberledikten sonra ellerindeki hadis nüshalarını imha etmiştir.²⁶¹

Oryantalistlerin hadislerin sıhhatine dair şüpheleri de -farklı tarih verenler olmakla beraber hakim görüş olarak- hicrî 1. asrın son çeyreğine kadar yazılı bir rivayet sürecinden söz edilememesinden ve isnâd olgusunun ancak bu tarihten itibaren geliştiği görüşünde olmalarından kaynaklanır. İslâm dünyasında söz konusu görüşlerle ilgili son dönemde nitelikli çalışmalar yapılmakla beraber, bunların ağırlıklı olarak reddiye mahiyetinde ve kısmen karşı varsayımlarla şekillenmesi, içerdikleri kimi sağlam argümanların dikkate alınmasını engellemiştir.²⁶² Müslüman araştırmacıların söz konusu iddialara cevaben kitabet

²⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, 58-60.

²⁶² Örneğin Motzki, Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları*'nda çok sayıda değerli gözlemlerine dayanarak yaptığı genellemeler ile yanlış sonuçlara vardığı iddiasındadır. Motzki Sezgin'in, isnâdların daha ziyade kitap yazarları ve sahâbî râvîlere işaret ettiği, 2./8. yüzyıldan çok daha önce ortaya çıktıkları, râvî isimlerinin uydurulmadığı gibi iddialarını ve bunları İslâmî haber rivayetinin diğer alanlarına da teşmil etmesini, onun argümantasyonunun zayıf noktası olarak değerlendirir. Sezgin'in söz konusu iddialarının benzerlerini savunan Mustafa es-Sıbâî (*es-Sünne ve mekânâtüha fî teşrî'i'l-İslâmî*), Muhammed Acâc el-Hatîb (*es-Sünne kable't-tedvîn*), Nabia Abbott (*Studies*) ve A'zamî (*On Schacht's Muhammadan Jurisprudence*) gibi isimlerin de metodik olarak Sezgin'e benzediklerini ileri süren Motzki, söz konusu çalışmaların, aynı tür kaynaklardan istifade edilerek Sezgin'in malzemesini çok sayıda ilaveyle zenginleştirmek suretiyle kaleme alındığını söylemiştir. Dolayısıyla ona göre bütün bu çalışmalar, Schacht'ın Hz. Peygamber'in hadislerinin teşekkül sürecine veya metodik olarak 1./7. asırdan gelen gerçek rivayetlerin tespitinin imkânsızlığına dair teorilerini reddetmek için -en azından Schacht'ın takipçileri açısından- yeterli değildir. Mesela A'zamî'nin, Schacht'a yönelttiği, "önemli kaynakların bir kısmına bakmayı ihmal ettiği, iddiasına delil olarak alıntılardığı metinlerin birçoğunu yanlış anladığı, sıklıkla kullandığı örneklerin ispatlamaya çalıştığı meseleyi esasen tekzip ettiği ve en önemlisi ilmî olmayan bir usûle başvurduğu" yönündeki eleştirileri, Motzki'ye göre aşırı abartılı ve fazlasıyla genelleştirilmiş tenkitlerdir. Motzki'ye göre A'zamî çoğunlukla kendisine göre daha doğru olan alternatif bir yorumla meseleye dahil olmakta ve bunu yaparken takındığı polemik tavır, Schacht'ın gerçekte ne kastettiğini anlamasına engel olmaktadır. Netice olarak Motzki, A'zamî'nin tenkitlerinin genellikle yanlış anlamalara dayandığını ve ancak onun

lehine çok sayıda rivayeti delil göstererek 2./8. asırda yazılı kaynakların oluşmaya başladığı ve 3./9. asırda telif edilen eserleri incelemek suretiyle yapılacak isnâd analizleri neticesinde erken dönem eserlerinin yeniden oluşturulabileceği yönündeki görüşleri,²⁶³ sözlü rivayet sürecini ısrarla savunan oryantalistler nezdinde itibar görmemiştir. Nitekim bazı oryantalistler erken döneme ait olduğu iddia edilen bir rivayetin farklı metinlerle gelmesi örneğine dikkat çekerek bunun yazılı nakil iddiasıyla çeliştiğini ve bu nedenle var olduğu iddia edilen erken dönem kaynaklarının 3./9. asır eserleri üzerinden yapılacak isnâd analizleriyle yeniden oluşturulmasının mümkün olmadığı kanaatindedir.²⁶⁴

Hadislerin yazılmasına atfedilen önemin erken ve modern dönemdeki algılanış biçimindeki farklılığa dikkat çeken İftikhar Zaman, mütekaddim dönemde yazının genellikle hafızaya yardımcı unsur olduğunu ve rivayetin sıhhatinin asıl teminatının hoca-talebe arasındaki birebir iletişimle sağlandığını belirterek, bu bağlamda A‘zamî’nin erken dönemde kitâbetin varlığına dair verdiği örnekleri inceler. Nitekim *Tehzîb*’de Hasan el-Basrî’nin Câbir b. Abdullah’tan (ö. 78/697) aldığı yazılı malzemeden bahseden²⁶⁵ İbn Hacer (ö. 852/1449), söz konusu yazılı malzemeyle ilgili İbn Ebû Hâtim’in (ö. 327/938) “Hasan, Câbir’le aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen, ondan aldığı -hadisler- sadece bir kitaptır”²⁶⁶ sözüne yer verir. Zaman’a göre A‘zamî, söz konusu referansı kitâbete delil olarak sunmakta haklı olsa da ve modern araştırmacılar için bu durum, erken dönemde kitâbetin varlığı ve dolayısıyla kaynağın otantikliğini değerlendirme açısından önem arz etse de İbn Ebû Hâtim’in sözü kendi bağlamı içerisinde ele alındığında, onun kitâbeti

ön kabullerini başından itibaren doğru addedenler için ikna edici olabileceğini ileri sürmüştür. Motzki, *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 74.

²⁶³ Bu konuda bilhassa Nabia Abbott, Fuad Sezgin ve Mustafa el-A‘zamî’nin çalışmaları ön plana çıkar. Abbott, *Studies*, II, 2; Fuad Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, s. 45; A‘zamî, *Studies*, Part II.

²⁶⁴ Motzki, “Introduction”, s. xxx.

²⁶⁵ A‘zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 52.

²⁶⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 267; Zaman, *The Evolution of A Hadith* s. 91, dp. 55.

hafife aldığı veya bunu rivayetin değerini düşüren bir unsur olarak gördüğü gözden kaçırılmamalıdır.²⁶⁷

Zaman bu bağlamda münekkitlerin hiçbir râviyi ‘yazılı malzemesi olmadığı için’ tenkit ettiğini göremeyeceğimizi, sadece bazıları için ‘kitaptan rivayetleri doğru, hafızadan olanlar ise güvenilir değildir’ gibi ifadelerle rastlanabileceğini belirterek, tek başına yazılı bir kaynağın râvinin mevsûkiyetini temin etmeyeceğine dikkat çeker. Nitekim söz konusu örneği de yazılı kaynağa başvurma çoğunlukla râvinin aleyhine bir durum olarak değerlendirilmesi bağlamında veren Zaman, bu noktada erken dönemde tamamen yazı karşıtı bir tavrıdan bahsetmenin mümkün olmadığını da ilave eder. Ancak eğer bir râvi kaynağıyla birebir görüşerek rivayetini tahkik etmemişse ve sadece yazılı kaynaktan naklediyorsa, bu durumda tahrif olmuş bir metni aktarma tehlikesiyle karşı karşıya demektir.²⁶⁸

Zaman’a göre mütekaddim dönemde rivayet sürecine ilişkin değerlendirmelerde hadislerin yazılıp yazılmadığı meselesine sonradan olduğu kadar önem atfedilmemiş, kitabet meselesi daha ziyade bazı son dönem araştırmacılarının çalışmalarında merkezi bir önem kazanmıştır. Klasik dönem âlimleri nezdinde yazılı bir rivayet sürecinin eksikliği, Hz. Peygamber’e atfedilen hadislerin sıhhatine karşı delil teşkil etmiyordu, zira o dönemde sıhhat tespiti için kullanılan başka kriterler vardı. Esasen özellikle hadisin sıhhati, rivayetin şifâhî olarak hafızadan yapılmasıyla yakından ilişkiliydi. Bilhassa Arapça’nın tekâmülünden önceki dönemde insanlar ancak ezberlerindeki rivayetleri yanlışsız okuma imkânına sahipti; aksi takdirde hata yapma ihtimali oldukça yüksekti. Nitekim ricâl kaynaklarında hadisleri semâ‘ yoluyla değil de sahifelerden

²⁶⁷ Zaman, *The Evolution of A Hadith*, s. 91.

²⁶⁸ Zaman, *The Evolution of A Hadith*, s. 92, dp. 56-7.

tahammül ettikleri için hatalı rivayetlerde bulunanlara ‘sahafî’ denilerek tenkit edilmesi de aynı nedenledir.²⁶⁹

Sonuç olarak Zaman rivayet dönemi üzerinde çalışan modern araştırmacıların, rivayetlerin yazıya geçirilmesinin muhaddisler tarafından onların sıhhatini temin eden bir unsur olarak değerlendirmedeğini göz önünde bulundurmaları gerektiğini ifade eder. Ancak bu durum mezkûr döneme dair araştırma yapanları oldukça zorlayacaktır. Zira ona göre bir sahâbîye veya tâbîye atfedilen herhangi bir rivayetin otantiklik durumu tespit edilirken, bunun yazılı olarak nakledilip nakledilmediği, bahsi geçen durumdan dolayı hiçbir zaman dikkate alınmamıştır.²⁷⁰

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle 1./7. asırda rivayet sürecinin büyük ölçüde sözlü olarak gerçekleştiği, yazının istisnâî durumlarda ve çoğu zaman hafızaya yardımcı olmak maksadıyla kullanıldığı söylenebilir. Bu durumun sadece erken dönem İslâm toplumuna ait bir özellik olmadığı, sözlü geleneğin yazı karşısındaki konumunun antik Yunan metinlerinde dahi tartışıldığı ve sözlü kültüre dayanan birçok toplumda sözlü aktarımın yazıdan daha muteber kabul edildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla oryantalistlerin, hicrî 1. asırda yazılmadığı gerekçesiyle hadisleri reddetmeleri, bilimsel geçerliliği olmayan ve dünya tarihinde benzer toplumların uygulamalarını göz ardı eden temelsiz varsayımlara dayanmaktadır. Buna mukabil Fuad Sezgin ve Mustafa el- A‘zamî’nin ısrarla bir yazılı faaliyet sürecinden bahsetmeleri ve oryantalistler tarafından ileri sürülen iddialara karşı argüman oluşturma çabasıyla 1. asırda müstakil örnekler olarak görülen yazı faaliyetlerini yaygın bir uygulama olarak gösterme çabaları savunmacı bir yaklaşımın tezahürüdür ve ikna edici olmaktan uzaktır.

²⁶⁹ Sahafî kavramı için bk. Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 76-7; Toprak, Mehmet Sait, *Talmud ve Hadis*, s. 133; Ahmet Yücel, “Bir Hadis Terimi Olarak ‘Sahafî’ ve Hadis Tarihi Açısından Önemi”, s. 200.

²⁷⁰ Zaman, *The Evolution of A Hadith*, s. 90, 92.

2. 1./7. Asırda Hadis Rivayeti

Juynboll, sonradan hadis literatürü olarak isimlendirilen malzemenin çıkış noktasının Hz. Peygamber dönemi olduğunu hiç kimsenin reddedemeyeceğini düşünür. Zira ona göre ortaya çıkan yeni bir akımın lideri olması itibarıyla takipçileri Hz. Peygamber hakkında mutlaka konuşmuş ve vefatından sonra da onun hatırasını yaşatmış olmalıdır. Ancak Juynboll kanonik eserlere kaydedilmiş hadislerin en azından kısmen bir kısım sahâbe tarafından nakledilmiş olma ihtimalini kabul etmekle beraber, sahih hadisler olarak elimizde bulunan malzemenin, birkaç münferid örnek dışında kesin olarak Hz. Peygamber'e aidiyetini ispatlayabilecek başarılı bir yöntem geliştirilemeyeceği kanaatindedir. Buradan hareketle o, öncelikli olarak ele aldığı herhangi bir hadisin nerede, ne zaman ve kimin eliyle tedavüle çıkarıldığını tespit etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda da bilhassa 1./7. asırdaki rivayet sürecine dair bazı tespitlerde bulunmuştur.

Juynboll'e göre muhaddisler sahâbenin Hz. Peygamber ile ilgili konuşmalarının onun vefatından hemen sonra belirli prensipler etrafında -ve zamanla isnâd müessesesinin de geliştirilmesiyle- sistematik bir nakil sürecine evrildiği kabul ederler. Ancak o, bu kanaatini hangi kaynağa dayandırdığını belirtmemiş, hadis tarihi çerçevesinde Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde kurallı bir rivayet sürecinden bahsedilmediği gerçeğini atlamıştır. Esasen hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılmaya başlanmış olabileceği ihtimalini kabul eden Juynboll'e göre yaklaşık olarak hicrî 70-80 yıllarına kadar dağınık seyreden ve büyük ölçüde anonim olarak ilerleyen rivayet süreci, ancak İbnü'z-Zübeyr hadisesiyle beraber bir düzene girmeye başlamıştır; sistematik isnâd kullanımı ise en erken hicrî 1. asrın son çeyreğindedir.²⁷¹

İsnâdın başlangıcı konusunda muhaddislere en yakın tarihi veren Abbott'a göre İslâm toplumunda erken dönemden itibaren kesintisiz bir hadis yazma eylemi

²⁷¹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 9-10.

içinde bulunan -Abbott bunu *early continuous written tradition*²⁷² olarak ifade eder- sahâbenin varlığından bahsedilebilir. Dolayısıyla ona göre birçok hadisin sözlü rivayetin yanı sıra yazılı olarak da nakledildiği düşünüldüğünde hadislerin otantikliğinin yazılı rivayetle temin edildiği söylenebilir.²⁷³ Abbott söz konusu iddiasına karşı dile getirilen, 1./7. asırdan günümüze ulaşan yazılı kaynakların olmadığı şeklindeki itirazları ise Hz. Ömer'in genişleyen İslâm topraklarında Kur'ân'ın yeterince bilinmemesi gerekçesiyle o dönemdeki mevcut hadis yazmalarını imha ettirdiği ve sahiplerini de cezalandırdığı yönündeki rivayetlere dayanarak cevaplar. Ona göre Hz. Ömer'in söz konusu uygulaması nedeniyle halka açık yerlerde herhangi bir yazmadan hadis nakletmekten kaçınanlar olmuş, ancak mevcut duruma rağmen hadisleri kaydeden ve nakleden Abdullah b. Amr (ö. 65/684), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Abdullah b. Abbâs (ö. 67/686) ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerin metinleri temel hadis eserlerine kaynaklık etmiştir.²⁷⁴

Abbott, Hz. Ömer'in vefat etmesini ve Hz. Osman'ın Kur'ân'ı toplatmasını, hadis kitabedinin önündeki iki engelin ortadan kalkması olarak değerlendirir; hicrî 1. asrın ikinci yarısında kitabet süreci hız kazanmış, hadisler Mekke ve Medine başta olmak üzere belirli merkezlerde öğretilmeye başlanmış ve zamanla bu sürece fakihlerin yanında vaizler ve kussâs da dahil olmuştur. Abbott, sadece Ömer b. Abdülazîz değil, Muâviye'den başlayarak Emevî halifeleri Mervan (ö. 65/684) ve Abdülmelik'in (ö. 86/705) de hadis rivayetiyle ilgilendiğini, ancak Ömer b. Abdülazîz'in bu işe özel bir ihtimam gösterdiğini belirtip konuya dair Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Muvatta* 'nda yer alan bir rivayeti zikreder.²⁷⁵ Ona göre Zührî, Ebû

²⁷² "Rivayet sürecinin erken dönemden itibaren yazılı ve kesintisiz olması." Abbott erken dönemden itibaren devam ettiğini söylediği kesintisiz rivayet sürecine ve yazmaların mevcudiyetine işaret eden üç unsurdan bahseder: 1- Hadis almak için yapılan yolculuklar, 2- Hadis nüshalarını kopyalayan râvilerin faaliyetleri, 3- Ortalama bir muhaddisin ortalama bir hafızaya sahip olması (*Studies*, II, 64).

²⁷³ Abbott, *Studies*, II, 6-7.

²⁷⁴ Abbott, *Studies*, II, 7-11.

²⁷⁵ Abbott, Ömer b. Abdülazîz'in Ebu Bekir b. Hazm'ı hadis tedvîniyle görevlendirdiğine dair rivayete atıf yapar.

Bekir b. Hazm'ın başlattığı hadis tedvîni büyük ölçüde tamamlamış, yazmalar çeşitli bölgelere dağıtılmış ancak bazı merkezlerde bu işleme mukavemet gösterilmesi ve daha sonra da Ömer b. Abdülazîz'in vefat etmesiyle, söz konusu yazmalar gereken ilgiyi görmemiştir.²⁷⁶ Herbert Berg, Abbott'ın yaklaşımını, sahâbeden doğrudan yazılı kaynak gelmeyişi ve genel manada o dönemden günümüze herhengi bir yazılı kaynak ulaşmamış olmasını gerekçelendirme çabası olarak görmektedir.²⁷⁷

Nabia Abbott, yazılı ve sözlü rivayet konusundaki değerlendirmelerini hadis ve siyer ayırımı üzerinden yapar. Ona göre Hz. Ömer'in kitâbet konusundaki sert tavrının etkisiyle hadislerin yazılması çok yavaş ve büyük ölçüde şahsi notlar şeklinde ilerlerken, ahabârla ilgili bu tür bir kısıtlama olmadığı için, İslâm dışı kaynaklarla da beslenen siyer rivayetleri -isnâd az dikkate alınarak da olsa- çoğunlukla yazılı olarak korunmuştur.²⁷⁸ Hadis rivayetinde ilk iç savaşa kadar kaynak üzerinde durulmadığını, ancak tâbiûn'un da isnâdlara dâhil olmasıyla bu konuda daha titiz bir tavır sergilendiğini belirten Abbott, yazılı ve sözlü rivayetin başından beri beraber ilerlediğini düşünür. Ayrıca sahâbe ve tâbiûn tarafından nakledilen Nebvî hadislerin titizlikle analiz edildiğini, 14 rivayetin isnâd ve metinlerini incelediği çalışmasının sonuçlarından biri olarak kaydeder.²⁷⁹

Abbott yazılı-sözlü rivayet sürecine dair yapılan hatalı değerlendirmelerin, kısmen hadis kitaplarında geçen belirli tabirlerin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Nitekim جمع fiilinin çok genel olarak حفظ ile eş anlamlı kabul edildiğini, ancak söz konusu fiilin o dönemde yazma eylemine atfen de kullanılabildiğini söyleyen Abbott, bu durumun bazen “جمع في المصحف” veya “جمع في الحافظة” şeklinde açıkça ifade edildiğini, ancak çoğunlukla hangi anlama geldiğini tespitin okuyucuya bırakıldığını belirtmiştir. Ona göre fiilin ‘kayıt altına

²⁷⁶ Abbott, *Studies*, II, 18-32.

²⁷⁷ Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 19, 56, dp. 64.

²⁷⁸ Abbott, *Studies*, I, 7-9.

²⁷⁹ Abbott, *Studies*, s. 87.

almak' anlamına binâen, câmi', mecmû' gibi yazıya delâlet eden kavramlar ortaya çıkmıştır. 'Sahîfe'- 'suhuf' terimlerinin de her zaman doğru anlamlarıyla kullanılmadığını belirten Abbott, sahîfeler daha ziyade küçük hacimli ve çoğunlukla hafızaya yardımcı olmak maksadıyla tutulmuş notlar olarak değerlendirilse de esasen bir kitap hacmine ulaşmış olan notlara da sahîfe denilebildiğine dikkat çeker. Mesela Hasan el-Basrî'nin kitaplarını kopyalayan Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760), bunlardan birinin oldukça geniş hacmini 'bir kişinin baş parmaklarıyla işaret parmaklarını kullanarak oluşturacağı bir daireyi dolduracak kadar kalın bir rulo' şeklinde tarif eder. Esasen sahîfe tabirinin erken dönem İslamî literatürde hacimden bağımsız olarak, rulo şeklinde muhafaza edilmiş parşömen tomarı manasında da kullanıldığı görülebilir.²⁸⁰

Bunun yanı sıra bazen hadis rivayet lafızlarının da yanlış yorumlandığına dikkat çeken Abbott, mesela 'haddese' ve 'ahbere' lafızlarının sözlü rivayeti işaret ettiği düşünülse de bunların kimi zaman yazılı rivayete de işaret edebileceği kanaatinde. Abbott ayrıca, bazen kaynaklarda belirli muhaddislerin yazılı malzeme kullanmadığına dair ifadelerin, halka açık yerlerde bunları kullanmaktan kaçındıkları şeklinde yorumlanabileceğini düşünmektedir.²⁸¹ Problemin kaynağının semantik olduğunu belirten Abbott, "ناول", "أملی", "كتب", "عرض", "سمع" gibi fiiller ve bunların türevlerinin esasen hem aktif bir öğrenme hem de yazmaların oluşturulması süreçlerine atfen kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla Batılı araştırmacıların genelde yaptığı üzere bu tür lafızların tek yönlü tercümeleri ve zamanla kazandıkları yan anlamların görmezden gelinmesi, gerçek bilgiye ulaşmalarının önünde engel teşkil etmektedir.²⁸² Netice olarak Abbott'a göre isnâd terminolojisi sözlü rivayetin kuvvetle vurgulandığı bir dönemde geliştiği için bugünden bakıldığında yanıltıcı olabilmekte, mesela rivayet şeklinin mahiyetine işaret eden "زعم", "ذكر", "حدث", "بلغ", "أنبا", "أخبر", "عن" gibi terimler, uzun

²⁸⁰ Abbott, *Studies*, I, 21-2; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 116, 126.

²⁸¹ Abbott, *Studies*, II, 64.

²⁸² Abbott, *Studies*, II, 57.

süredir okur-yazar olan bir toplumda yazılı rivayete atfen kullanılmasına rağmen, öncelikli olarak şifâhî geleneği çağrıştırmaktadır. Bu nedenle Abbott muhaddislerin gerçek probleminin, yazılı ve sözlü rivayeti birbirinden kesin olarak ayırabilecekleri bir terminoloji geliştirmek olduğunu ifade eder.²⁸³

Juynboll, Abbott'ın, Sezgin ve A'zamî tarafından dile getirilen hadislerin erken dönemden itibaren yazılı olarak nakledildiği görüşüne katılmasını şaşırtıcı bulmuştur. Ona göre rivayet süreci genç sahâbe döneminde dahi yerleşmemiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki yaklaşık üç çeyrek yüzyıl boyunca hadisler ve beraberinde kıssalar gelişigüzel ve anonim bir şekilde nakledilmiş, bu durumun sonradan hadis literatürü olarak adlandırılan yapıya dönüşecek şekilde düzenli ve resmi bir nakil sürecine evrilmesi ise daha uzun zaman almıştır.²⁸⁴

Sözlü rivayetin nerede bitip yazılı rivayetin nerede başladığı meselesinin önemine dikkat çeken Motzki'ye göre süreci değerlendirirken gözden kaçırılmaması gereken iki husus vardır: 1- Sözlü rivayet sürecinin uzamasıyla orijinal metinlerin korunamamış olması; 2- Yazılı aktarım da olsa kayda geçirilme esnasında gündeme gelebilecek kasıtlı tahrif ihtimalleri. 1./7. asırda ağırlıklı olarak sözlü nakil şeklinde seyreden hadis rivayetinin ancak bu yüzyıl sonlarında belirli râvilerin çok sayıda hadis malzemesi toplayıp bunları ders halkalarında öğrencilerine aktarmaya başlamalarıyla yazılı döneme geçişin hızlandığını ileri süren Motzki,²⁸⁵ dolayısıyla söz konusu bir asırlık zaman diliminde gerek râvilerin zabt kusurlarından kaynaklanan yanlış aktarımlar, gerekse mevcut fikrî ortamın etkisiyle râvilerin hadisleri içinde bulundukları grubun menfaatleri doğrultusunda

²⁸³ Abbott, *Studies*, II, 63. Abbott'ın diğer oryantalistlere yönelttiği itirazlar, onun hadis tenkidinde muhaddislerle aynı çizgide olduğu anlamına gelmemektedir; ona göre müslüman münekkithlerin râviler ve isnâdlarla ilgili birbirlerinden oldukça farklı değerlendirmelerde bulunmaları ve aralarındaki ihtilaflar, eleştirel bir araç olarak tenkit ilminin etkisini azaltmıştır. Abbott ayrıca fikhî rivayetlerin titiz kurallarla değerlendirilmesine karşın terğîb-terhîb hadislerinin aynı hassasiyetle ele alınmamasının uydurma rivayetleri sayıca arttırdığını düşünmektedir (*Studies*, II, 73-4, 76-7).

²⁸⁴ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 5, 9.

²⁸⁵ Motzki, "Introduction", s. xv; ayrıca bk. Muir, *The Life of Mohammad*, s. xxxiv-xxxv.

yorumlayarak nakletmeleri ihtimali gibi sebeplerle, oryantalistlerin klasik kaynaklara şüpheyile yaklaştıklarını ifade etmiştir. Bu sebeplerin yanı sıra sahâbenin tenkit dışı tutulması ve hadis metinlerinin rasyonel bir yöntemle -dinî dogmalardan sıyrılarak analiz edilmeleri gibi- ele alınamamış olması, onların temel hadis eserlerine itimat etmemelerine sebep olmuştur. Bilhassa ilk dönem oryantalistleri modern hadis tenkidıyla söz konusu eserlerde yer alan otantik rivayetlerin tespit edilmesi gerektiğini söyleseler de Motzki'ye göre onlar içerisinde bunun nasıl yapılabileceğine dair bir yöntem önerisinde bulunan veya bu amaçla bir çalışma yapan biri çıkmamıştır.²⁸⁶

Konuyla ilgili görüş beyan eden oryantalistlerden biri olan Schoeler, sözlü-yazılı rivayet etrafındaki tartışmaların tarihî gerçekler göz ardı edilerek yürütüldüğünü ve İslâm'ın ilk dönemlerindeki ilim öğrenme metotlarının doğru anlaşılmadığını düşünür. Ona göre 3./9. ve 4./10. asırlarda telif edilen eserlerin dayanağı mutlak olarak daha erken döneme ait yazılı kaynaklar veya sadece sözlü rivayet olmak zorunda değildir; kaynak pekâlâ o dönemde oluşan ders halkalarında hocaların şahsî kullanımları için yazdıkları notlar da olabilir. Başka bir deyişle esasen hocaların ders notları gibi olan bu *kitaplar* dinleyici kitlesine okunarak ve *yazar* (hoca) tarafından içeriği müzakere edilerek *yayınlanmış* olur. Öğrenciler aynı konuya dair farklı derslerde dinlediklerini kayda geçirirler ve orijinaline çok benzeyen bir nüsha elde ederler. Ancak bazen *yazarın* metni sabit ve yoruma kapalı olduğundan, kendisi tarafından defaatle sadece okunur. Bazen de metin daha değişkendir ve yoruma dayalı ayrıntılar içerebilir, bu durumda farklı öğrenciler aynı eserin birbirinden oldukça farklı metinlerini rivayet etmiş olabilir. Ayrıca bu notlar öğrenciler tarafından hem sözlü hem de -ya ders esnasında yazarak ya da dersten sonra bir başkasının notlarından kopyalamak suretiyle- yazılı olarak temin edilmiş olabilir.²⁸⁷ Dolayısıyla erken dönem müelliflerinden birine atfedilen herhangi bir

²⁸⁶ Motzki, "Introduction", s. xvi-xvii.

²⁸⁷ Motzki bu noktada Sebastian Günther'in "oral" (sözlü) yerine "aural" (işitsel) rivayet tabirini kullanmayı önermesine dikkat çekmiştir "Introduction", s. xxxi, dp. 80.

eserin hadislerin farklı rivayetlerini içeren nüshalarının olması, Schoeler'e göre sadece sözlü nakil geleneğiyle açıklanamaz; bir nevi yazılı, işitsel ve sözlü (written – aural – oral) aktarım şeklinde iç içe geçmiş bir rivayet sürecinden bahsedilebilir. Bu süreçte öğrencilerin hocalarından aldıkları rivayetleri aktarırken kısaltma, birkaç metni bir araya getirme ve hatta metinlere müdahale etme gibi tasarruflar yapabileceklerine dikkat çeken Schoeler, bu durumun aynı hadis etrafında farklı metinlerin ortaya çıkmasına sebep olabileceğini belirtmiştir.²⁸⁸ Kendisinin de hadis incelemelerinde belirli bir rivayetin metin varyantları arasındaki değişikliklerin izini sürdüğü için Schoeler'inkine benzer bir yöntem takip ettiğini ifade eden Motzki ise *Musannef* üzerinde yaptığı çalışmada durumun farklı olduğunu söylemiş, rivayet sürecinin yapısı gereği ortaya çıkan metin ihtilafları ile Abdürrezzâk'ın kaynaklarından dolayı ortaya çıkan uyumsuzlukların birbirinden ayrı tutulması gerektiğine dikkat çekmiştir.²⁸⁹

Schoeler, aynı hocanın ilim halkasına mensup öğrencilerin ya ders süresince nakledilen malzemeyi kaydettiği veya daha sonra -kendileri aynı rivayetleri nakletmek istediklerinde- hafızadan veya bir başka kaynağa dayanarak -mesela aynı ders halkasında bulunmuş olan bir başka öğrencinin nüshasına- nakletmiş olabileceği ihtimallerini değerlendirir. Ancak bu durumda râvi bazen kendi isnâdında, rivayetini dayandığı nüshanın sahibi olan ders arkadaşının adını zikretme ihtiyacı hissetmeyebilir. Başka bir ihtimal, uzun yıllar ders veren bir hocanın aynı malzemeyi farklı zamanlarda muhtelif şekillerde nakletmiş olabileceğidir; bu durum da belirli bir eserin nüshaları arasında uyumsuzluklara sebep olacaktır. Schoeler ayrıca bazen de hocaların kendi eserlerini telif etmek yerine, bu işi öğrencilerine bırakmayı tercih etmiş olabileceklerine dikkat çeker; ona göre *Muvatta'* buna güzel bir örnektir. Sonuçta o, erken dönemde bir eserin

²⁸⁸ Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam* s. 29 vd.

²⁸⁹ Motzki, "The Question of Authenticity", s. 230.

râvisi ile müellifi arasında her zaman keskin bir ayırım yapmanın mümkün olamayabileceğini düşünmektedir.²⁹⁰

Berg, Schoeler'in söz konusu değerlendirmeleriyle erken dönemde bilgiyi nakletmenin yollarına dair farklı bir bakış açısı geliştirdiğini ve yazılı-sözlü rivayet arasındaki keskin ayırımı hafifletmeye çalıştığını söyler. Schoeler'e göre yazılı ve sözlü rivayetler, biri diğerini dışarıda bırakan mutlak yöntemler olmaktan ziyade birbirini tamamlayan unsurlardır ve yazılı rivayet de sözlü rivayet gibi hataya açıktır. Schoeler'in teorisinin belirli bir hocanın öğretileri arasında görülen ihtilafları açıkladığını düşünen Berg, onun böylelikle her bir nüshanın otantikliğini de savunduğunu düşünür. Ancak bu durumda Berg'e göre başka bir problem ortaya çıkmaktadır: Schoeler'in teorisine göre, farklı nüshalara kaynak teşkil etme ihtimali olan müellife ait orijinal nüshanın yeniden inşa edilebilmesi olasılığı ortadan kalkmış olmakla kalmaz -ki Sezgin'in iddiası aksi yöndedir-, böyle bir orijinal nüshanın varlığı dahi şüpheli hale gelir.²⁹¹ Berg ayrıca bazı hadis kaynaklarının kendisine atfedilen hoca tarafından değil öğrencileri tarafından oluşturulması ve orijinal metnin tedâvüle çıktıktan belli bir süre sonra tamamen ortadan kalkması durumunda, içeriğinin de bahsi geçen süreç neticesinde mecburi bir değişime maruz kalarak başka eserlere kopyalanmış olabileceği ihtimalinden bahseder.²⁹²

Herbert Berg, yazılı rivayet süreciyle ilgili Abbott ve Sezgin'in ileri sürdüğü argümanların bazıları için ikna edici olabileceğini düşünse de genel olarak ortaya koydukları delillerin söz konusu iddialarla tam olarak uyumlu olmadığı kanaatindedir. Ona göre belirli bir erken dönem hadis otoritesinden nakledilen rivayetlerin muhtelif nüshalarda, muazzam farklılıklarla yer alması bu durumun örneklerinden biridir. Berg, bu noktada Schoeler'in önerdiği yazılı ve sözlü olmak

²⁹⁰ Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 34-5. (Schoeler, *Die Frage*, s. 226'dan naklen). Berg'ün alıntı yaptığı Schoeler makalesi Nimetullah Akın tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir: "İslâm'ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivâyeti Sorunu", *AÜİFD*, XLVIII (2007), II, s. 171-196.

²⁹¹ Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 35-6.

²⁹² Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 45.

üzere iç içe geçmiş bir rivayet süreci ihtimalinden de bahisle tartışmaya Buhârî ve Müslim'den önce yazılı hadis metnlerinin yaygın olarak bulunup bulunmadığı sorusuyla giriş yapar; bu soruya Goldziher'in olumsuz, Sezgin'in ise olumlu cevap vereceği herkesin malumudur. Schoeler ise ilk dönem muhaddisleriyle ilgili söylenen “ما رأيت في يده كتابا قط” ifadesini, Goldziher'in, onların yazılı malzemedan kesinlikle uzak durdukları şeklinde yorumlamasına karşı çıkar. Zira halka açık derslerde yazılı malzeme kullanılmaması, ders öncesinde herhangi bir yazılı metne başvurulmadığı veya hocanın elinde yazılı metin olmaması, öğrencinin elinde de olmamasını gerektirdiği anlamına gelmez. Dolayısıyla öğrencilerin ellerindeki rivayetleri muhafaza ederek daha sonra farklı yöntemlerle nakletmeleri, muhtelif nüshaların oluşmasına katkıda bulunmuş olabilir.²⁹³ Abbott da söz konusu tabiri şöyle yorumlar: Mezkûr hocalar okur yazar olmayabilir; âmâ veya görüşü çok zayıf olabilir; ancak mesela okuma yazma bilmeyen bazı râviler bu durumu avantaja çevirerek hafızalarını kuvvetlendirme yoluna gitmişlerdir.²⁹⁴

Schoeler gibi Norman Calder de erken dönem fikhî metinlerle ilgili değerlendirmelerinde yazılı ve sözlü rivayet arasında keskin bir ayrıma gidilmesini doğru bulmaz. Ona göre isnâdlarda geçen ‘haddese’ ve ‘kâle’ lafızları, sözlü rivayete dolayısıyla da metinler üzerinde râvi tasarrufları olabileceğine işaret eder. Buna binâen mevcut metinler sadece erken dönemdeki yazılı rivayetin değil, aynı zamanda sözlü nakil sürecinin de özelliklerini yansıtır. Ancak ona göre düzensiz bir nakil sürecinin sonucu olarak ortaya çıkan sözlü hadisler, bunları yazıya aktaranlar tarafından yeniden üretilmiş olmalıdır. Calder süreci şöyle yorumlar: Semâ yoluyla hadis alan râvilerin her biri şahsî notlarından sorumlu olduğu için aynı hocadan hadis yazan öğrencilerin şahsî tasarrufları sebebiyle metinleri arasında ihtilaflar olması normaldir. Ayrıca söz konusu farklı metinlerin her biri hoca onayından geçmiş de olabilir. Dolayısıyla ona göre sonradan belirli bir hocaya atfen ortaya

²⁹³ Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 34-5, (Schoeler, *Die Frage* s. 226'dan naklen)

²⁹⁴ Abbott, *Studies*, II, 61.

çıkan bir eserin, esasen o hocadan nakilde bulunan bir râvinin tasarrufuyla ortaya çıkmış bir eser olması ihtimali gündeme gelir. Başka bir deyişle söz konusu metin, ilk haliyle bugün elimizdeki mevcut hali arasında birçok aşamadan geçmiş olabilir.²⁹⁵

Erken dönemden itibaren sözlü ve yazılı rivayetin iç içe geçtiği bir süreçten bahseden Schoeler ve Calder'ın netice itibarıyla aralarındaki fark şudur: Schoeler'e göre bir eserin muhtelif nüshalarından yola çıkarak müellif nüshasının yeniden inşa edilmesi mümkün olmasa bile, aralarında farklılıklar olan kopyaların belirli bir oranda otantik olması mümkündür. Ancak Calder'a göre nüshaların yazıya geçirilmesi esnasında metinlerin uğradığı değişim, onların ne herhangi bir şekilde yeniden inşa edilmesine ne de söz konusu nüshaların otantikliği iddiasına imkân tanımaktadır.

Rivayetlerin statik olmadığını, nakil süreci esnasında metinlerin belirli bir değişimden geçtiğini ileri süren Görke de bunun sebebini, her ne kadar zamanla yazılı rivayet ön plana çıksa da erken dönemde sözlü ve yazılı aktarımın birlikte ilerlemesine bağlar. Râvilerin, naklettikleri hadislerin farklı kısımlarını hatırlamaları, esas metni unutmaları, senedi kısmen hatırlamaları, hocanın aynı hadisi muhtelif zamanlarda rivayet ederken başka noktalara dikkat çekmesi veya râvinin kendi ilgi alanına giren noktalara odaklanması gibi sebeplerle veya kasıtlı olarak -kendi râvilerince muteber addedilen isimleri senede eklemek veya metni mevcut konjoktüre uydurmak amacıyla değiştirmek gibi- metinler üzerinde tasarrufta bulunabildiklerine dikkat çeken Görke, bu tür tasarrufların isnâd-metin analizine oldukça katkı sağladığı kanaatindedir. Ayrıca ona göre bütün hadislerin bu tür bir değişim sürecinden geçtiği ileri sürülemez.²⁹⁶

1./7. asırda hadis rivayet sürecinin nasıl işlediğine dair tartışmaların kitâbet odaklı ilerlemesi, sahih bir nakil sürecinin esas önemli ayağının hoca-talebe

²⁹⁵ Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 173-4.

²⁹⁶ Görke, "Eschatology, History, and the Common Link", s. 107-8.

arasındaki birebir görüşme, yani sözlü nakil olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesine sebep olduğu söylenebilir. Erken dönemde kitâbet etrafında gelişen olumsuz tartışmalar -sahafilığın eleştirilmesi, hafızaya alındıktan sonra yazılanların imha edilmesi, hadisleri yazmaya hiç teşebbüs etmeyenler vb.- esasen yazının ikincil bir mevzu olarak ortaya çıktığını ve yazıya belirli bir süre hafızalarda korunan ilmin zayi olmaması için zorunlu bir araç olarak başvurulduğunu gösterir. Dolayısıyla 1./7. asırda, bilhassa ilk yarısında yaygın bir yazı faaliyetinden bahsetmek ve nadir örnekler üzerinden bunun genel bir faaliyet olduğunu ispata çalışmak, dönemin rivayet mantığını gözden kaçırmak olacaktır.

Schoeler ve Görke tarafından dile getirilen sözlü nakil aşamasında rivayetlerin değişime uğrayabileceği meselesi, bir hadisin metin varyantlarını incelerken karşımıza çıkabilecek ihtilafları anlamak açısından önemlidir. Zira herhangi bir rivayetin hadis kaynaklarında geçen bütün tarikleri bir araya getirilerek mukayese edildiğinde, hepsinin aynı lafızlarla gelmediği, müteradif kelimelerle veya daha uzun/kısa metinlerle geldiği görülecektir. Bu ve benzeri durumlar, esasen gerçek bir rivayet sürecine işaret eder. Zira hadisi aynı hocadan alan râvilerin metinleri o esnada kayda geçirip geçirmemeleri, kendi ilgi alanlarına giren mevzularda bazılarının daha detaylı nakletmesi, zabtı zayıf bir râvinin detayları hatırlayamaması gibi faktörler, aynı kaynaktan alınmış olsa da metinler arasında farklılıklara yol açmış olabilir. Bir hadisin mevcut bütün kaynaklarda birebir aynı lafızlarla gelmesi çok sık karşılaşılan bir durum değildir. Ancak bir rivayet farklı eserlerde oldukça benzer lafızlarla yer almışsa, bu durum yazılı bir kaynaktan kopyalanmak suretiyle nakledilme ihtimalini akla getirmekte, bu da esasen hata payını yükseltmektedir. Zira metin ilk olarak kayda geçirildiğinde bir hata yapıldıysa bu hata yazılı nakil aracılığıyla tekrar edilmiş olacak, metin varyantlarını mukayese ederek problemin hangi râviden kaynaklandığını tespit de mümkün olamayacağından rivayetin orijinal haline en yakın şekliyle ilgili bir varsayımda bulunulamayacaktır.

Sonuç olarak bu bölümde yazılı/sözlü rivâyet süreciyle ilişkili olarak ele alınan isnâdın başlangıcı konusuyla ilgili İslâmî ve oryantalist paradigma çerçevesinde dile getirilen görüşlerin ortak bir noktada buluşmasının mümkün

olmadığı görülmektedir. Zira oryantalistleri İslâm araştırmalarına sevk eden sosyo-kültürel arkaplan göz önünde bulundurulduğunda, her iki grup arasında temel bir yaklaşım farkı vardır: Bir tarafta vahyin önderliğine inanan ve sahâbeye, büyük tâbiûna değer atfeden muhaddisler, diğer tarafta ise hadis rivayet tarihini seküler bir bakış açısıyla yorumlayan oryantalistler bulunmaktadır. İlk grup erken dönem İslâm toplumunun Hz. Peygamber'e kasden yalan atfetmeyeceği, bunu yapanların da fark edilerek tenkit edileceği kanaatine sahiptir. Dolayısıyla isnâdın sahâbe döneminde başlamaması, ancak ihtiyaç halinde kaynak belirtilmesi gibi durumlar, isnâdın başlangıcına dair tartışmalarda olumsuz bir etki olarak karşımıza çıkmamaktadır. Isnâd kullanımının ancak fitneden sonra yaygınlaşması da söz konusu itimadın bir göstergesidir. Başka bir deyişle bir müslümanın, dinî ve ahlakî değerlerin ön planda olduğu bir toplumda, Hz. Peygamber gibi hayatın merkezinde olan bir liderin söz veya fiillerine yalan karıştırılmadan nakledildiğine inanması için seküler tarih verilerine ihtiyaç duymaması normaldir.

Juynboll ve onunla aynı kanaati paylaşan birçok oryantalist ise, fitneyi Abdullah b. ez-Zübeyr hadisesine hamlederek isnâd kullanımını hicrî 1. asrın son çeyreğine kadar götürmüş, söz konusu döneme kadar isnâdın hiç kullanılmadığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla bu dönem ile Hz. Peygamber arasındaki boşluk, uydurma senedlerle doldurulmuş olmalıdır. Bu durumda yaklaşık 75 yıl boyunca gerçekleşen fitne olaylarının akabinde fırkalar veya şahıslar lehine uydurulan hadisler karşısında müslümanların hiçbir tedbire başvurmadığına, ancak Abdullah b. ez-Zübeyr ayaklanmasıyla beraber birden isnâd kullanımının gündeme geldiğine, ayrıca muhaddislerin organize bir uydurmacılık faaliyeti çerçevesinde binlerce hadis için râvi isimleri uydurarak bilhassa çok sayıda tekli tarik oluşturdıklarına inanmamız gerekmektedir. Ancak Fred Donner ve Motzki gibi oryantalistlerin de teslim ettiği üzere muhaddislerin, hadis literatüründe hiçbir iz bırakmaksızın binlerce isnad uydurarak bunları temel kaynaklara aktardıkları görüşü, hadis rivâyeti sosyolojisini tamamen göz ardı eden ve rasyonalitenin sınırlarını zorlayan bir yorum olmaktan öteye geçemez.

İKİNCİ BÖLÜM:
ORYANTALİSTLERİN İDDİALARI BAĞLAMINDA
TEK RÂVİLİ TARİKLER

Tek râvili tarikler hadis usûlü çerçevesinde hâiz oldukları özellikler göz önünde bulundurularak farklı ıstılahlarla ifade edilmiş olsa da genel olarak senedinin herhangi bir yerinde râvisi teke düşmüş rivâyetler bu kategorinin çatısını oluşturmaktadır. Bu tür rivâyetler hadis usûlü kapsamında ferd, garîb, şâz, münker, mütâbî, şâhid gibi farklı ıstılahlarla ifade edilmiştir. Ancak teferrüdün herhangi bir çeşidine delalet eden rivâyetler mütekaddim dönemde daha ziyade sözlük anlamlarına yakın bağlamlarda ve kapsamı geniş terimlerle ifade edilirken, ıstılahların teşekkülüyle beraber söz konusu kavramlar anlam daralmasına uğramış ve her biri belirli teferrüd çeşitlerini ifade etmek için kullanılmıştır.

Oryantalistlerin kullandığı şekliyle tek râvili tarik kavramının klasik hadis usulünde birebir karşılığı yoktur. Oryantalistler konuyla ilgili iddialarını hadis ıstılahlarını kullanarak dile getirmek yerine kendi geliştirdikleri kavramlar veya mevcut terminolojiye yükledikleri farklı anlamlar üzerinden ifade etmektedir.²⁹⁷ Bu iddiaların önemli bir kısmı hicrî ilk iki asır rivâyet süreciyle ilgili olduğu için, söz konusu dönemde öncelikle haber-i vâhid ve teferrüd kavramlarının hem onlar hem de muhaddisler tarafından nasıl değerlendirildiği konusu önem kazanmaktadır. Schacht'ın bu konuya dair detaylı değerlendirmeleri ve onun yaklaşımının kendisinden sonraki çalışmalar üzerindeki etkisi nedeniyle, oryantalistlerin görüşleri öncelikli olarak onun *Origins of Muhammadan Jurisprudence* eserinde ferd rivâyetler ve bununla ilgili diğer konular çerçevesinde ileri sürdüğü iddialar etrafında tartışılacaktır.

²⁹⁷ Oryantalistlerin hadis usûlü kavramlarını kullanma problemine dair bk. dp. 1.

I. TEFERRÜD KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ

A. Hicrî İlk İki Asırda Teferrüd ²⁹⁸

İsnâdının herhangi bir tabakasında râvisi teke düşen veya senedi başından sonuna kadar tekli olarak ilerleyen rivayetler teferrüdün kapsamına girmektedir. Hadis rivayetinin yeni başladığı dönemde teferrüd tek başına rivâyetin sıhhatine zarar veren bir durum olarak değerlendirilmemiştir. Zira hadis nakli ilk fitne dönemine yani Hz. Osman'ın şehâdeti ve akabinde meydana gelen olayların olduğu zamana kadar hayatın akışı içinde doğal bir seyir tabidir. Kuzudişli'nin yarı-sistematik rivâyet süreci olarak nitelediği²⁹⁹ ve genellikle ihtiyaca binâen hadis nakledilen bu dönemde râvinin yalan söylediğine dair bir karine yoksa, rivâyetine ikinci bir şahidi dâhil etmesi, kaynak sorma veya başka bir güvenilirlik soruşturması yapılması gibi konular -kaynaklara yansıdığı kadarıyla- genel bir uygulama olarak gündemde olmamıştır. Ancak fitneden sonra yaklaşık olarak hicrî 1. asır boyunca râvilerle ilgili temel olarak sorgulanan iki durum karşımıza çıkar: Râvinin bid'at ehli olmaması ve kizb ile müttehem olmaması. Dolayısıyla söz konusu dönemde teferrüd meselesinin bir cerh kusuru olarak görülmediği veya en azından bu tür bilgilerin o dönemde kayda geçirilmediği söylenebilir. Hicrî 2. ve 3. asırlara kıyasla bu dönemde teferrüdün daha sık görülmesi aynı sebeplerle normal karşılanmalıdır.

Hicrî 1. asırda teferrüdün yaygın olmasının sebeplerinden birisi de sahâbenin İslâm coğrafyasının farklı bölgelerine dağılması ve bildikleri hadisleri kendi bölgelerinde nakletmeleridir. Bilhassa sahâbe ve büyük tâbiûn döneminde rihleler yaygınlaşmamış ve hadis meclisleri teşekkül etmemiştir. Ayrıca genel olarak büyük tâbiûnun naklettiği hadislerle ve onların ders halkalarına duyulan güven, sözün

²⁹⁸ Bu çalışmanın kapsamı ve sınırları göz önünde bulundurularak teferrüd konusu hadis usûlündeki bütün çeşitleriyle detaylı olarak ele alınmayacak, bilhassa ilk iki asırda konunun muhaddisler tarafından nasıl değerlendirildiğine dair genel bir tablo oluşturulmaya çalışılacaktır. Oryantalistler tekli tariklerle ilgili iddialarını hadis usûlü kavramları etrafında tartışmadıkları için, burada teferrüd kapsamına giren istihlâhları detaylı olarak değerlendirmeye ihtiyaç duyulmamıştır.

²⁹⁹ Kuzudişli, *Hicrî 1. Asırda Hadis Rivâyeti ve Bağlam: Sebeb-u îrâdi'l-hadîs*, yayımlanmamış çalışma.

kaynağına dair ilave bir sorgulama yapılmasına duyulan ihtiyacı azaltmış ve bu tabakalardaki teferrüd, genellikle münekkitler tarafından problem olarak görülmemiştir. Ancak etbau't-tâbiîn tabakasındaki teferrüd garîb rivâyet kategorisinde değerlendirilerek, hadisin illetine dair bir karine olup olmadığı araştırılmıştır.

Erken dönem münekkitlerinden Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) şöyle demiştir: “Eğer bir hadisi Saîd b. Ebû Arûbe’den [ö. 156/773] aldıysam, onu Hişam’dan [ö. 146/763] işitmesem de olur; Hişam’dan aldığım hadisi Şu’be’den [ö. 160/776], Şu’be’den aldığım bir hadisi her ikisinden de işitmesem de olur.”³⁰⁰ Şâfiî de *er-Risâle*’de erken dönemde tek kişinin haberinin sünnet kabul edildiğine dair görüş beyan etmiş, ilim ehlinin birçoğunun hadis rivâyetinde teferrüd ettiğini söyleyerek, isnâdın kendisinden sonra birkaç kola ayrıldığı râvilerin çoğunlukla orta, kısmen de büyük tâbiûn tabakasında görüldüğünü belirtmiş, bu vasıfla öne çıkan râvileri bölgelerine göre kaydetmiştir.³⁰¹ Keza Müslim *el-Münferidât ve 'l-vuhdân*’da kendisinden sadece bir kişinin rivâyette bulunduğu sahâbe ve tâbiûnun isimlerini vermektedir. Müslim’in bu bağlamda zikrettiği isimler erken dönem hadis rivâyetinde oldukça önemli ve güvenilir râvilerdir. Onun tespitine göre Zührî 51, Ebû İshak es-Sebî 92, A‘meş 14, Katâde 42, Yahya b. Ebû Kesîr 27, Mansûr b. Mu‘temir 9, Humeyd et-Tavîl 5, İbn Cüreyc 35, Mâlik sekiz, Şu’be 71, Süfyân es-Sevrî 17, Hammâd b. Seleme 28 ve Hammâd b. Zeyd 18 hocasında teferrüd etmiştir.³⁰²

Zehebî (ö. 748/1348) de hadis nakleden sahâbîlerden büyük-küçük hepsinin teferrüd ettiğini belirterek, sahâbe sonrasındaki tabakalarda sikanın teferrüdüyle ilgili şu değerlendirmeleri yapmıştır:³⁰³

Tâbiûn tabakasından hafız ve sika râvilerin teferrüd ettiği hadis sahihtir. Etbau't-tâbiîn tabakasındaki râvinin teferrüdü *sahih garîb* olur. Etbau't-tâbiînden nakledenlerin teferrüdü *garîb ferd* olur. Bu tabakada teferrüd çok nadirdir; bu

³⁰⁰ Dârimî, *et-Târîh*, IV, 209.

³⁰¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 47. Şâfiî’nin bu tanımını, Juynboll’ün müşterek râvilerin nadiren büyük tâbiûn, çoğunlukla da küçük tâbiûn tabakasından olduğu görüşüyle büyük ölçüde örtüşmektedir.

³⁰² Müslim, *el-Münferidât ve 'l-vuhdân*, s.82.

³⁰³ Zehebî, *Mizânü 'l-i'tidâl*, IV, 5874.

tabakadaki bir imam yüz bin hadisten sadece birkaçında teferrüd eder. Daha sonraki tabakalarda ise teferrüd mümkün değildir.³⁰⁴

Sahâbeden her birinin farklı işlerle meşgul olması bütün gün Hz. Peygamber'in yanında kalmalarına engel olmuş, kimi zaman bunu nöbetleşe yaparak öğrendiklerini birbirlerine aktarmışlardır. Dolayısıyla sahâbe tabakasındaki teferrüd, günlük hayatın doğal seyri içinde ortaya çıkan normal bir durumdur. Teferrüd büyük tâbiûn tabakasinda kısmen devam etmiştir. Ancak Hz. Peygamber döneminden uzaklaştıkça cerh edilen, dolayısıyla teferrüdü kusur sayılan râvilerin sayısı da artmıştır. Büyük tâbiûndan teferrüdü makbul olanlar sayıca fazlayken, orta ve küçük tâbiûn için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu tabakalarda teferrüd illete delalet edebilecek bir karine olarak görülmüş, rivâyetinde tek kalan kişinin bid'at ehli ve kizb ile müttehem olmamasının yanında, rivâyetinin ma'ruf olması ve diğer sikalara muhalif olmaması gibi şartlar da aranmaya başlamıştır.

Bilhassa sahâbe ve büyük tâbiûn tabakasinda teferrüdün genellikle tek başına hadisin kabulü açısından problem teşkil etmemesi, ancak sonrasında ma'ruf olmayan rivâyetlerden kaçınılması tavsiyesi, her dönemin rivâyet koşullarının farklı olduğunu ve münekkidler bilhassa ilk bir buçuk asır râvileriyle ilgili değerlendirmelerinin bu durum göz önünde bulundurularak okunması gerektiğini göstermektedir. Nitekim erken dönemde muhaddislerin ma'ruf sünnetin makbul olduğuna ve şâz rivâyetlerden kaçınılması gerektiğine dair uyarılarını değerlendiren Özşenel'e göre söz konusu nakiller o dönemde şâz ve ma'ruf kavramlarının, "sonraki dar ve ıstılâhî anlamlarından daha farklı ve geniş manada kullanıldığını" gösterir. İlk iki asırda şâzdan kasıt dönemin âlimleri tarafından bilinmeyen ve bu nedenle kendisiyle amel edilmeyen rivâyetlerdir.³⁰⁵

Nitekim Ahmed b. Hanbel garîb hadislerin münker oldukları ve çoğunlukla zayıf râvilerden geldikleri için yazılmamasını tavsiye etmiştir.³⁰⁶ Ancak *Müsned*'de

³⁰⁴ Zehebî, *el-Mûkiza fî ilm-i mustalahi'l-hadîs*, s. 77.

³⁰⁵ Özşenel, *Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 31-3.

³⁰⁶ İbn Receb, *Şerh-u İleli't-Tirmizî*, I, 408.

çok sayıda ferd rivâyete yer vermiştir. Bu durumun bir başka örneğine dikkat çeken Muhammed Mücîr el-Hatîb, Ebû Davud'un *Risâle ilâ ehl-i Mekke*'de, Mâlik ve Yahya b. Saîd gibi sika imamlardan da nakledilse *garîb* rivâyetle ihticâc edilemeyeceği görüşünden bahseder. Mücîr el-Hatîb'e göre burada Ebû Dâvud'un bahsettiği *garîb* ile İbn Hacer'in ıstılahındaki *garîb* aynı anlama gelmez. Aksi takdirde Zührî'nin teferrüdleri dahi bu kapsama girecektir. Ancak Ebû Davud'un *Sünen*'inde Zührî'nin ve onun tabakasından başkalarının teferrüd ettiği onlarca hadis bulunmaktadır.³⁰⁷ Mücîr el-Hatîb, mütekaddim dönem uleması nezdinde *garîb* ve *meşhur*un ne olduğunu anlamak için Ebû Tâhir el-Makdîsî'nin konuyla ilgili tasnifine atıfta bulunur. Makdîsî, *garîb* ve *ferd* rivâyetleri beş başlık altında ele almış ve bunlardan ilkinin sahih olanlar şeklinde tasnif etmiştir.³⁰⁸

Erken dönemde illet ve münker gibi kavramların güvenilir râvilerin rivâyetleri bağlamında da kullanıldığı veya sikanın teferrüdünün zayıf sayılmasını gerektiren başka karineler eşlik ettiği takdirde kabul edilmediğine dair örnekler kaynaklarda yer almıştır. Nitekim Ebû Davud vehmine hükmedildiği durumlarda, nakleden Mâlik veya Yahya b. Saîd bile olsa sikanın teferrüdüyle ihticâc edilemeyeceğini söylemiştir.³⁰⁹ Keza Ahmed b. Hanbel, muhaddislerin ferd ve *garîb* rivâyetlere itibar etmelerini tenkit ederek, bu tür hadisleri nakleden kişiler Şu'be ve Süfyân dahi olsa, vehm veya hatalarına dair bir karine olduğu takdirde rivâyetlerinin reddedilmesi gerektiğini belirtir.³¹⁰ Başka bir yerde Abdürrezzâk'ın Ma'mer b. Râşid'den olan nakillerine, Basralıların ondan naklettiği hadislerden daha çok güvendiğini söyleyen Ahmed b. Hanbel, bunun sebebinin Yemenlilerin Ma'mer'in yazılı kaynaklarına itibar etmesi olarak açıklamıştır.³¹¹ Buradan râvi sika dahi olsa bu durumun bütün rivâyetleri için

³⁰⁷ Mücîr el-Hatîb, *Ma'rifet-ü medâri'l-isnâd*, II, 431 vd.

³⁰⁸ Makdîsî'nin tasnifinin detayları için bk. *Etrâfu'l-garâib ve'l-efrâd min hadisi Rasulillah li'd-Dârekutnî*, I, 530.

³⁰⁹ Ebû Davud, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehl-i Mekke*, s. 29.

³¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 172.

³¹¹ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerh-u İlel*, s. 367, 369.

geçerli olmayabileceği, dolayısıyla sikanın teferrüdünün de kendi rivâyet koşulları içinde değerlendirilmesi gerektiği anlaşılır.

Rihlelerin arttığı, hadis meclislerinin fazlalaştığı ve râvilerin çoğaldığı dönemde ise teferrüd hoş karşılanmamış, râvinin hem zabtı hem de neden rivâyetinde tek kaldığı araştırılmıştır. Müteahhir dönemde sikanın teferrüdünün makbul olması teoride genel bir uygulama gibi gözükse de sahîhin şartlarından birisi olarak ifade edilen hadisin “şâz olmaması” kuralı, bunun her koşulda geçerli olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bir hadisin ferd olarak nakledilmesi durumunda, râvinin tabakası, yaşadığı bölge, râvi hakkında hüküm veren münekkidin hangi dönemde yaşadığı ve kullandığı tenkit lafızlarının o dönemde hangi anlama geldiği, söz konusu dönemin rivâyet koşulları ve başka bir râvinin onun hilâfına bir hadis nakledip etmediği gibi hususlar göz önünde bulundurulmalıdır. Melîbârî’ye göre müteahhir dönemde her ne kadar teoride sikanın teferrüdünün makbul, zayıf râvinin teferrüdünün de merdûd kabul edilmesi kuralı birçok usûl eserinde zikredilse de uygulamada bu kuralın istisnaları bulunmaktadır. Zira mesela sikanın ihtilat, kitabını veya defterini kaybetme, hafızasından nakillerinde zayıf ancak kitabından nakilde güvenilir olması gibi farklı dönemlere tekabül eden kusurları olabileceği gibi, zayıf râvinin de sahîh olarak naklettiği hadisler olabilir. Bu durumda -yukarıda da bahsedildiği üzere- münekkidlerin râvinin genel cerh-ta’dîl durumuna bakarak karar vermek yerine, diğer karineleri göz önünde bulundurarak hüküm verdikleri çok sayıda örnek bulunmaktadır.³¹²

Mütekaddim dönemde hadis rivâyeti belirli râviler etrafında gelişmiş ve muhaddisler erken dönemden itibaren eserlerinde bu duruma işaret etmiştir. Ebû Davud et-Tayâlîsî (ö. 204/819) ilmin dört kişide toplandığını söyleyerek bunların Zührî, Katâde, A‘meş ve Ebû İshak olduğunu söylemiştir.³¹³ Ali b. el-Medînî’nin bu konudaki tespiti ise meşhurdur; o, isnadların kendilerinde toplandığı kişileri

³¹² Melîbârî, *el-Muvâzene beyne’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn*, s. 79.

³¹³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi ‘ li ahlâki’r-râvi ve âdâbi’s-sâmi’*, II, 448; Zehebî, *Tezkiratü’l-huffâz*, I, 115.

bölgelerine göre sıralamıştır.³¹⁴ Schacht, İbnü'l-Medîni'nin tespitini muhaddislerin de müşterek râvi olgusunun farkında olduğu şeklinde yorumlar. Ancak hadis usulünde medâr olarak tabir edilen söz konusu isimlerin hadisleri uyduran değil yayan râviler oldukları malumdur. Müşterek râvileri ilk dönem musannifleri veya ders halkaları olan hocalar şeklinde tanımlayan Motzki, zımnen de olsa medâr olgusuna işaret etmiştir.

Dolayısıyla muhaddislerin hadis rivâyetinde medâr olgusuyla erken dönemden itibaren ilgilendikleri görülmektedir. Birçok hadisin sahâbe ve büyük tâbiûn tabakasında ferd olarak nakledilirken daha sonra medârlar vasıtasıyla yayılması, 1./7. asır rivâyet sürecinin temel özelliklerinden birisidir. Orta ve küçük tâbiûn tabakasında ise fetihlerle beraber genişleyen İslâm coğrafyasına dağılan râvilerin gittikleri bölgelerde bildikleri hadisleri nakletmeleri teferrüde yeni bir boyut kazandırmış, bir belde halkının bir sahâbîden teferrüdü, -nisbeten az görülen bir durum olsa da- bir belde halkının başka bir belde halkından teferrüdü gibi durumlar ortaya çıkmıştır.

Ancak elbette bu durumun isitisnaları vardır. Müslümanların ihtiyaçları doğrultusunda yaygın olarak tartışılan fikhî veya toplumsal konularda birden fazla sahâbî tarafından nakledilen ve senedlerin ilerleyen kısımlarında râvi sayısının artarak yayıldığı hadisler de olmuştur. Dolayısıyla teferrüd meselesi tartışılırken dönemin ilmî atmosferinin hangi koşullardan etkilendiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda Schacht ve Juynboll'ün hadis kaynaklarında yer alan rivâyetlerin birçoğunun ilk üç-dört tabakada tekli senedlerle nakledildiği görüşü ispata muhtaç bir iddiadır. Zira bu iddialarını hadis literatüründen seçtikleri sınırlı sayıda örnek üzerinden ve mevcut kaynaklarda yer alan isnadların tümünü kullanmadan oluşturdukları isnad şemalarına dayandırmışlardır.³¹⁵

³¹⁴ Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, s. 17-35.

³¹⁵ Teferrüd meselesinin erken dönemde nasıl ele alındığına dair ayrıca bk. Güler, Ayşe, *İllet Sebebi Olarak Teferrüd: el-İlelü'l-kebîr Özelinde*, (yüksek lisans tezi, 2018) İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.

B. Schacht'ın Haber-i Vâhid, Teferrüd ve İcmâ Kavramlarıyla İlgili Görüşleri

Schacht tek râvili tariklerle ilgili iddialarını, mütekaddim dönemde eski hukuk ekolleri bünyesinde ortaya çıkan ve daha sonra ona göre Şâfiî'nin etkisiyle farklı bir boyut kazanan *haber-i vâhid*³¹⁶ eksenindeki tartışmalardan yola çıkarak ele alır. Şâfiî döneminde Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin İslâm hukukunun temel kaynaklarından biri olmasının yeni uygulanmaya başlamış bir kural olduğunu iddia eden Schacht'a göre, daha öncesinde eski hukuk ekolleri hadislere, bilhassa haber-i vâhidlere bu dönemde olduğu kadar itibar etmemiştir. Şâfiî'nin kendi dönemindeki hadis karşıtlarını 'bütün rivâyetlere karşı olanlar' ile sadece 'haber-i hâssayı reddedenler' olarak ikiye ayırdığını belirten Schacht, ikinci grubu eski ekollerin takipçileri olarak tanımlar ve ayrıca bunların Şâfiî'nin İslâm hukukunun kaynağı olarak Kur'an'la beraber merfû hadise de işaret etmesine ciddi bir mukavemet gösterdiklerini ifade eder.³¹⁷

Hz. Peygamber'den gelen ferd rivâyetlere karşı, eski ekollerin toplumda bir nevi icmâ ile kabul görmüş "amele dayalı yaşayan gelenek" vurgusunun Şâfiî tarafından kabul edilmediğini belirten Schacht'a göre, o dönemde genel olarak bu tür rivâyetlere karşı çıkışın temel gerekçesi, bir delilin fikhî konularda hüccet teşkil

³¹⁶ Schacht *haber-i vâhid* kavramını klasik usulde olduğu gibi *âhâd haber* manasında değil, tek kişi tarafından rivâyet edilmiş olan hadis anlamında kullanır. (*Origins*, s. 41.) Esasen "haber-i vâhid etrafında yapılan tartışmalar sebebiyle söz konusu terim mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde iki defa anlam değiştirmiş, ilk zamanlar 'bir veya birkaç kişinin haberi' anlamına gelirken daha sonra 'mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber' mânasında kullanılmıştır." (Ertürk, "Haber-i vâhid", s. 349.) Erken dönemde telif edilen ve usûle dair konular içeren eserlere bakıldığında bunun örneklerini görmek mümkündür. Mesela Şeybânî haber-i vâhidi, daha sonraki dönemde kullanılan ıstılâh kavramdan farklı bir şekilde, Şâfiî'nin haber-i hâssa olarak nitelediği tek râviden gelen hadis manasında kullanmıştır. (*Kitâbü'l-Asl*, III, 80 vd.) Schacht bu kavram çerçevesinde ortaya koyduğu iddialarını genel olarak eski hukuk ekolleri ve Şâfiî dönemini göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu için, terimi mütekaddim dönemdeki manası üzerinden yorumlamasının gerekçesi anlaşılmaktadır. Buhârî'nin "Ahbâru'l-âhâd" da verdiği hadislerin tek kişinin haberiyle amel edildiğini gösteren rivâyetlerden oluşması, onun da aynı kanaatte olduğunu göstermektedir.

³¹⁷ Schacht, *Origins*, s.41.

etmesi için en az iki güvenilir şahit tarafından desteklenmesi kuralının hadis rivâyetinde de gerekli olduğunun düşünülmesidir.³¹⁸ Schacht, Şâfiî'nin hadisler ve fikhî delil arasında kurulan bu ilişkiyi ferd rivâyetler lehine olacak şekilde tartışmaya açtığını ileri sürmüştür. Zira ona göre eski ekollerin bir taraftan tek kişinin rivâyetine amelle desteklenmediği sürece itibar edilemeyeceğini söylerken, diğer taraftan tek bir sahâbîden gelen bazı rivâyetleri hüccet kabul etmeleri çelişkili bir durumdur. Nitekim Şâfiî'nin, Mâlik'in bir taraftan tek kişinin rivâyetini teoride reddederken, diğer taraftan birçok ferd hadis rivâyet etmesini ve üstelik bunlara dayanarak hüküm vermesini tutarsızlık olarak değerlendirdiğine dikkat çeken³¹⁹ Schacht'a göre bu durum, o dönemde merfû rivâyetlerin Medine ekolü bünyesinde sonradan olduğu kadar muteber addedilmediğinin bir göstergesidir.³²⁰ Fikhî meselelerde her zaman iki şahit olması gerektiği düşüncesine sahâbe uygulamalarına dayanarak karşı çıkan Şâfiî ise bu görüşünü bilhassa kadınları ilgilendiren meselelerde tek bir kadının şahitliğini yeterli gören Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ve Hz. Osman (ö. 35/656) gibi sahâbîlerin uygulamalarına dayandırmıştır.³²¹

³¹⁸ Schacht, *Origins*, s. 50.

³¹⁹ Schacht, *Origins*, s. 51. Schacht bu duruma örnek olarak, Mâlik'in Sa'd kanalıyla gelen merfû bir rivâyet yerine, Dahhâk'ın Hz. Ömer'den naklettiği mevkuf bir hadisi hüccet kabul etmesinin Şâfiî tarafından tenkit edildiğinden bahseder. Mâlik bunun sebebini, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber hakkında Sa'd'dan daha bilgili olduğu şeklinde açıklamıştır. (*Origins*, s. 25) Dolayısıyla Mâlik Hz. Ömer'den gelen rivâyeti asıl merfû sünnet olarak kabul etmektedir. Zira “onun Medine tatbikatına değer atfetmesinin sebebi, bu tatbikatın Hz. Peygamber'in sünnetini veya hiç değilse sahâbenin uygulamalarını aksettirmiş olduğu inancıdır. Nitekim bizzat Mâlik, kitabındakilerin çoğunun re'y olduğunu ve fakat - ant içerek – kendi re'yi olmadığını, aksine bunların esasen sahâbenin re'yine dayandığını ifade etmektedir.” (Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, s. 23) Hatib el-Bağdâdî'nin de konuyla ilgili bir değerlendirmesi şöyledir: “Medine ehli bir şey üzerinde amel edildiğini gördüklerinde buna sünnet derler ve bunun, vefâtına kadar Medine'de bulunduğu için Hz. Peygamber'den alınmış bir amel olduğunu kabul ederlerdi.” (el-*Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 136) Dolayısıyla sünnet teriminin Hz. Peygamber döneminden itibaren şer'î bir esasa dayalı olarak toplumda yer etmiş “yaşayan dini gelenek” anlamında kullanıldığı söylenebilir. (Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 50).

³²⁰ Schacht, *Origins*, s.26-7.

³²¹ Şâfiî, *er-Risale*, s. 60.

Schacht, eski ekoller bünyesinde genel manada ferd rivâyetlere karşı bir mukavemet söz konusu olsa da sahâbeden gelen bu tür rivâyetler konusunda istisnâî bir tavır sergilendiği kanaatindedir. Zira o dönemde Hz. Peygamber’den rivâyette bulunan bir sahâbîye yine aynı tabakadan bir itiraz gelmemesi, söz konusu hadisin sıhhatine dair bir işaret olarak değerlendirilmiş ve nitekim bu durum, daha sonra *sükûtî icma* şeklinde ifade edilerek literatüre girmiştir.³²²

Schacht, görüşlerini büyük ölçüde sahâbe kavline dayandıran eski ekollerin ferd dahi olsa mevkuf rivayeti bu kadar ön plana çıkarmalarının gerekçesini, ‘görünürde Hz. Peygamber’in sünnetini en iyi bilen kişilerin yine o’nun ashâbı olduğu’ görüşüyle ilişkili olarak ele alır.³²³ Ancak bunun altında yatan sebebin farklı olduğunu ileri süren Schacht, eski ekoller bünyesinde merfû rivayete gösterilen mukavemetin şiddetinin, *yaşayan gelenek* olgusunun ne kadar zarar gördüğüne göre değiştiğini iddia etmiştir. Başka bir deyişle, söz konusu dönemde bir hadisi değerlendirmedeki öncelikli kriter merfû veya mevkuf oluşu değil, toplumda yaygın olan mevcut uygulamalar karşısındaki durumudur; rivâyet *yaşayan gelenek* olgusuna zarar veriyorsa reddedilmiş, aksi takdirde kabul görmüştür. Schacht’a göre bu durum eski ekollerin kimi zaman merfû hadisi reddetmeleri, kimi zaman da mevcut ameli desteklediği için onu kabul etmeleri şeklindeki *tutarsızlıklarını* açıklamaktadır.³²⁴ Nitekim ona göre bilhassa Medine’de bir uygulamanın sünnet olup olmadığına, mevcut tâbiûn görüşlerine uygunluğuna bakılarak karar verilmekteydi;³²⁵ zira Medine ekolünün geçmişten gelen devamlı ve dinamik yapısı, hadislerin lâfzî yorumlarının önüne geçmişti. Üzerinde ittifak edilmiş görüşe uymayan hadisleri göz ardı eden ve onları ikincil argüman olarak

³²² Schacht, *Origins*, s.82.

³²³ Schacht, *Origins*, s. 50.

³²⁴ Schacht, *Origins*, s. 60. Schacht’ın tutarsızlık olarak değerlendirdiği bu durum, esasen Mâlik’in, Medine’de yerleşik olan uygulamaların Hz. Peygamber’in sünnetine daha uygun olduğu kanaatine dayanmaktadır. bk. dp. 331.

³²⁵ Schacht, *Origins*, s. 61.

değerlendiren Mâlik'in amele yansıyan uygulamayı esas alması,³²⁶ Schacht'a göre "sünnet" kavramının toplumda yaygın olan eski kullanımıyla, "amel" ve "bölge âlimlerinin ortak görüşü" arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koymaktadır ve *yaşayan gelenek* bu unsurların birleşmesiyle oluşmuştur.³²⁷

Schacht'ın merfû hadislerin ancak Şâfiî'nin etkisiyle İslâm hukukunun kaynağı haline geldiğine dair yorumu, hadis rivâyeti sürecinin nasıl geliştiği ve sünnetin delil değeri konularında ya yeterince araştırma yapmadığını ya da gerçekte ne olduğu meselesiyle çok da ilgilenmediğini gösterir. Zira sahâbe ve tâbiûn uygulamaları merfû hadis olarak nakledilmese de Hz. Peygamber'in söz veya fiillerine dayandığı açık olan durumlarda fıkıhta hüccet kabul edilmiştir. Schacht *yaşayan gelenek* olarak tabir ettiği uygulamaların Hz. Peygamber ile organik bir bağı olduğunu reddetmiş, merfû rivâyetin sonradan Şâfiî etkisiyle ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Ne var ki merfû rivâyetler Şâfiî'den çok daha önce telif edilen hadis kaynaklarında yer aldığı gibi, merfû hadis olarak nakledilmeyenler de de büyük ölçüde Hz. Peygamber'in söz ve fiillerine dayanan sahâbe ve tâbiûn kavilleri olduğu için, yaşayan gelenek ve merfu rivâyet arasında içerik olarak Schacht'ın yaptığı gibi keskin bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Nitekim Mâlik'in de merfû rivâyet yerine çoğunlukla Medine amelini tercih etmesi, söz konusu yerleşik uygulamaların Hz. Peygamber'in sünnetine daha uygun olduğuna dair kanaatini yansıtmaktadır.

Şâfiî'nin tek bir sahâbîden gelen ferd rivâyeti, Kur'an, sünnet veya icmâda ilgili konuya dair başka bir hüküm veya söz konusu kaynaklardan kıyâsen elde edilen başka bir netice olmadığı takdirde amel edilebilir olarak gördüğünü belirten,

³²⁶ Buradan hareketle Mâlik'in haber-i vâhide tümüyle karşı olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Nitekim Mâlikîler'in Medîne ameli ile desteklenmemiş haber-i vâhidi kabul etmedikleri yönündeki görüş, Mâlikî usulcüler tarafından reddedilmiştir. Ancak haber-i vâhidin nakil yoluyla gelen Medîne icmâna aykırı olması durumunda, üzerinde ittifak edilmiş olan amel mütevâtir sünnet olarak görüldüğünden, haber-i vâhid kabul edilmez. (Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medîne", s. 25; Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 70-2).

³²⁷ Schacht, *Origins*, s. 68-9.

bunun yanında eski ekollerin görüşüyle de mutâbık olarak, Kur'ân'ın anlamını en iyi bilenlerin sahâbe olduğunu ve onların görüşünün Kur'an'la çelişmeyeceğini ifade etmesine dikkat çeken Schacht'a göre, prensipte mevkuf rivayeti merfû sünnetle eşdeğer tutmayan Şâfiî için bu söylem çelişkilidir. Ancak Şâfiî'nin bu söylemi çelişki olarak anlaşılmamalıdır; zira Kur'ân'ın anlamını en iyi bilenlerin sahâbe olduğunu ifade etmesi, ayrıca Arapça'ya hakimiyetleri nedeniyle sahâbe kavline ayrı bir değer atfetmesi, mevkuf rivâyetlere atfettiği değeri göstermektedir.³²⁸ Nitekim Şâfiî, Kur'ân'la teâruz halinde gözüken hadisleri *İhtilâfî'l-hadîs* ilmi kapsamında yorumlayarak her bir rivâyeti kendi nakil koşulları çerçevesinde değerlendirmiş ve söz konusu teâruzlarla ilgili makul açıklamalarda bulunmuştur. Schacht ayrıca Şâfiî'nin *er-Risâle*'de ashâbın hepsinin güvenilir olduğunu ifade etmesine rağmen, sonradan sahâbe rivâyetlerini hüccet kabul etmede delil olarak gösterilen “ashâbım yıldızlar gibidir”³²⁹ hadisini -söz konusu eserde yer almadığı gerekçesine dayanarak- *bilmediğini*³³⁰ ileri sürmüştür.

Schacht, Şâfiî ve eski ekoller arasında haber-i vâhid ekseninde yapılan tartışmalarda, gözden kaçırılmaması gereken bir yaklaşım farkı olduğunu düşünür. Ona göre Şâfiî'nin tartışmaya dâhil olduğu aşamada eski ekollerin mensupları, Hz. Peygamber'den tek bir sahâbî vasıtasıyla gelen rivâyetlerin varlığını, kendilerinin merfû rivâyete karşı sahâbe kavlini hüccet kabul etmelerini haklı çıkarmak maksadıyla kullanırken, Şâfiî onların bu iddiasını kullanarak asıl vurguyu Hz. Peygamber'den tek râvî kanalıyla gelen hadisleri kabul etmelerine kaydırmıştır.³³¹

³²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 522, 526, 475, 488.

³²⁹ Hafîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 65-6; İbn Abdülber, *Câmi*, II, 90-1. İbn Abdülber rivâyetin zayıf olduğu kaydını düşmüştür.

³³⁰ A'zamî, Schacht'ın “bilinen (known)” ve “bilinmeyen (unknown)” kelimelerini kullanmasının, üzerinde durulması gereken bir nokta olduğunu ifade etmiş, onun bir hadisin herhangi bir esere ‘kaydedilmemiş’ olması ile müellif tarafından ‘bilinmemesi’ arasındaki farkı göz ardı ederek mantıksız bir söylem geliştirdiğine dikkat çekmiştir. Nitekim A'zamî eserinin birkaç yerinde bir rivâyetin belli bir kaynaktan yer almayışının birçok farklı sebebi olabileceğine, bilhassa *e silentio* argümanına cevaben yazdığı bölümde işaret etmiştir. (*İslam Fıkhi ve Sünneti*, s.159, 146).

³³¹ Schacht, *Origins*, s. 43-44.

Başka bir deyişle, hukuk ekollerinin tek râvili tarikleri hüccet kabul etmelerinin arkasında yatan sebep mevkuf rivayeti ön plana çıkarmak iken, Şâfiî aynı argümanı tek râvi kanalıyla da gelmiş olsa merfû rivayetin fikhî tartışmalarda delil olabileceğini savunmak için kullanmıştır. Zira ona göre sika bir râvi tarafından rivâyet edildiği takdirde haber-i vâhid sünnet teşkil eder ve ne Kur'an'dan ne de delâleti zannî olan başka hadislerden elde edilen delillere dayandırılarak geçersiz kılınabilir. Bu tür hadisleri geçersiz addetmenin tek yolu aynı derecede sahih bir veya daha fazla hadisin aksi yönde rivâyet edilmiş olmasıdır.³³² Schacht, haber-i vâhidleri ayrıca *ihtilâfû'l-hadîs* kapsamında yorumlayarak onları mümkün olduğunca amel edilebilir hadisler kapsamına almasını, Şâfiî'nin kişisel başarısı olarak yorumlar.³³³

Haber-i vâhidin kabulü konusunda erken dönem fakihlerinin farklı yaklaşımları olduğu muhakkaktır. Ebû Hanîfe ve öğrencileri, haber-i vâhidi Kur'an'a ve meşhur sünnete arz etmiş, Mâlik ise bu konuda amel-i ehl-i Medîne'yi esas almıştır. Şâfiî ise haber-i vâhidlerin kabulü için bazı şartlar öne sürmüştür. Ona göre bu tür rivâyetleri nakleden râviler sika, dinî yaşantısı düzgün, mana ile rivâyete ehil, nakledilen hadisin isnâdı da muttasıl olmalıdır.³³⁴ Ancak Şâfiî, Mâlikîlerden farklı olarak sahâbenin sünneti daha iyi bileceği görüşüne ve bu nedenle büyük ölçüde Medine'de yaşayan tâbiûna -dolayısıyla sahâbeye- dayandırılan amel-i ehl-i Medînenin merfû sünnetin önünde tutulmasına karşı çıkmıştır. Zira ona göre sahâbe kavlinin Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olması mümkün değildir.

³³² Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 32, 443, 451, 471; a.mlf., *er-Risâle*, I, 389-390; 429-430; a.mlf., *İhtilâfû'l-hadîs*, s. 476, 478, 479.

³³³ Schacht, *Origins*, s. 56. Schacht'a göre İmam Şâfiî eski hukuk ekollerinin hadisleri keyfi yorumlarla amel edilebilir olmaktan çıkarmalarına karşı hamle olarak, Kur'an ve hadisi yorumlamada kendi içinde tutarlı, ancak seleflerinkine tamamen zıt bir yöntem kullanmıştır; hadisleri değerlendirmede âmm-hâss, mücmel-müfesser gibi ayrımlara giderek teâruz halinde bulunan rivayetleri te'vil ve te'lif etmeyi başarmış, *er-Risâle*'nin önemli bir bölümünü ve *İhtilâfû'l-hadîs*'in büyük bir kısmını bu yöntemi geliştirme ve uygulamaya tahsis etmiştir. (*Origins*, s.13-4; 56-7.)

³³⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 370-1, 382; a. mlf., *İhtilâfû'l-hadîs*, s. 36, 165.

Dolayısıyla ikisi arasında bir ihtilaf olması durumunda merfû rivâyeti dikkate almıştır.³³⁵

Schacht bilhassa Şâfiî öncesi dönemde ferd rivâyetlerin makbul olmadığı iddiasına delil olarak *el-Ümm*'de yer alan ve Ebû Yusuf'a atfedilen şu sözü nakleder: "Ma'ruf olan hadisleri alın, şâz rivâyetlerden de kaçın." Şâfiî daha sonra onun bu bağlamda zikrettiği diğer örneklere yer vermiştir. Ebû Yusuf konu bağlamında öncelikle *arz hadisine* atıfta bulunmuş, devamında ise Hz. Ali'den nakledilen ve hadisin sünnete arzına delil teşkil ettiğini düşündüğü, "Hz. Peygamber'in şanına yakışmayacak şeylerin ona nispet edilemeyeceği"ne dair rivâyeti zikretmiştir. Bunlara ilave olarak Hz. Ömer'in Karaza b. Ka'b (ö.50/670) başkanlığındaki bir heyeti Kûfe'ye gönderirken, onları gittikleri yerde insanları Kur'an'la meşguliyetten alıkoymamak için hadis rivâyetini azaltmaları yönünde ikaz etmesi örneğini veren Ebû Yusuf, hemen akabinde ise yine Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'den gelen hadisi ancak iki şahitle kabul ettiğine, Hz. Ali'nin ise tek kişinin rivâyetini yeminle teyit edildiği takdirde muteber gördüğüne dikkat çekmiştir.³³⁶ Schacht, Ebû Yusuf'un sıraladığı bütün bu delilleri zikrettikten sonra onun kendi değerlendirmelerini de özetle şöyle aktarır:

Rivâyetlerin sayısı arttıkça bunların arasından ma'rûf olmayanları, fakihlerce bilinmeyenleri veya Kur'an ve sünnete uymayanları ayırmak daha kolay olur. O halde şâz hadisten sakın ve çoğunluk tarafından kabul edilen, fakihlerin bildiği, ayrıca Kur'an ve sünnete muvâfık olanlara tâbî ol; karşına çıkan hadisleri bu ölçüye göre değerlendir. Kur'an'a aykırı olan hadis Hz. Peygamber'den rivâyet edilmiş olsa dahi, O'ndan gelmiş değildir.³³⁷

Schacht onun bu yaklaşımının, Şâfiî tarafından dile getirilen, "Kur'an'ın merfû rivâyetler ışığında yorumlanması gerektiği" görüşüyle tamamen zıt olduğunu ileri

³³⁵ Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 293.

³³⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 32.

³³⁷ Schacht, *Origins*, s. 29; ayrıca bk., *er-Red*, s. 31-2.

sürmüştür.³³⁸ Ebû Yusuf'un bahsi geçen görüşlerini değerlendiren Özşenel'e göre ise onun yapmak istediği, söz konusu rivâyete dayanarak hadisleri veya sünneti iptal etmek değil, bilâkis Kur'an-Sünnet bütünlüğüne işaret etmek, özellikle ferd hadislerin sıhhatini kontrol etmede Kur'an'ın bir ölçü olduğuna dikkat çekmektir. *er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâi* eserini el-Ümm'de tenkidleriyle beraber nakleden Şâfiî, Ebû Yusuf'un eserinde aktardığı *arz hadisine* karşın, hadisin Kur'an'a aykırı olamayacağını ispat sadedinde *erîke hadisine* yer vermiştir. Özşenel'e göre aslında hem Ebû Yusuf hem de Şâfiî, Kur'an ve sünnetin paralelliğine, ikisinin de aynı kaynaktan beslendiğine ve dolayısıyla birbirleriyle teâruz halinde bulunamayacaklarına işaret etmeye çalışmış ancak Şâfiî, Ebû Yusuf'un kastını yanlış anladığı için bu şekilde tepki göstermiştir.³³⁹

Ebû Yusuf'un öncelikle rivâyetlerdeki sayı artışına vurgu yapmasının dikkat çekici olduğunu ifade eden Özşenel'e göre o, bilhassa mevzû rivâyetlerin, şâz ve garîb hadislerin, bir de rivâyet tariklerinin çoğalmasını kastetmiş olmalıdır.³⁴⁰ Ancak burada asıl öne çıkan husus şâz³⁴¹ ve garîb rivâyetlerdeki artıştır. Ona göre Ebû Yusuf, gittikçe artan rivâyetler arasında Kur'an ve sünnetin

³³⁸ Schacht, *Origins*, s. 29.

³³⁹ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, s. 68-70.

³⁴⁰ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, s.77.

³⁴¹ Ebû Yûsuf'un 'şâz hadis' kavramını iki anlamda kullandığını belirten Özşenel'e göre bunlardan birincisi, Kur'an ve sünnete aykırı olan, fukahânın tanımadığı rivâyet, ikincisi ise tek kalmış rivâyettir. Kur'an ve sünnete aykırı rivâyetin 'şâz' olarak isimlendirilmesi Ebû Yûsuf'a has bir ıstılahtır. *er-Red*'de, beş kadınla evli olan birinin müslüman olması durumunda bunlardan dilediğini boşayabileceği hükmünü bu konuyla alakalı bir rivâyete dayandırarak veren Evzâi'ye itiraz eden Ebû Yusuf, beş kadınla bir akitte evlendiyse, hepsinden ayrılması gerektiğinin ayetle sâbit olduğunu ifade etmiştir. Buradan söz konusu rivâyeti âyetin genel hükmüne aykırı bulduğu için reddettiği anlaşılmaktadır. (*er-Red*, s.103-7). Onun şâz hadisi *ferd* anlamında kullanmasının örneği de ganimetten iki ata da pay verilmesiyle ilgilidir. Buna itiraz edenlere; "Bize Resulullah'ın veya ashâbından herhangi birinin iki ata pay verdiklerine dair sadece bir hadis gelmiştir. Tek hadis bize göre şâzdır, biz onu (delil olarak) almayız." cevabını vermiştir. Onun kullanımında rivâyetin muhtevâsı ve muhtevânın temel kaynaklara muhâlefeti ön planda iken, daha sonra yerleşen ıstılahta râvinin diğer râvilere muhâlefeti öne çıkmaktadır. (Özşenel, *Ebû Yûsuf*, s.48-50; ayrıca bk. Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 40-1).

prensiplerine uymayanların ve fukahânın bilmediklerinin, söz konusu iki asılla karşılaştırılarak değerlendirilmesi ve onlarla teâruz halinde olanların dikkate alınmaması gerektiği düşüncesindedir. Dolayısıyla burada asıl vurgulanmak istenen nokta, rivâyetin mutlak olarak şâz veya garîb olduğu için reddedilmesi değil, herhangi bir teâruz durumunda ma‘rûf sünnet karşısında tercih edilemeyeceği olmalıdır. Buradan, ‘haber-i vâhid temel kaynaklarla uyumlu olduğu müddetçe makbuldür; aykırı olduğunda reddedilir veya uyumlu bir şekilde manası tevîl ve tevcîh edilir’ sonucunu çıkarmak mümkündür.³⁴²

Ebû Yusuf’un şahitlik konusundaki görüşü bize tek kişinin rivâyeti karşısındaki tavrı konusunda da fikir vermektedir. Zira o, kendisine güvendiği sika bir kimsenin şahitler aleyhindeki cerhini kabul edebileceğini belirtmiştir.³⁴³ Schacht’ın ondan naklen aktardığı, Hz. Ömer’in hadis rivâyet eden kişiden şahit istemesi veya Hz. Ali’nin râviye yemin ettirmesi gibi örnekler, bu sahâbîlerin sürekli uygulamaları olmayıp, onların kimi zaman tek bir kişiden gelen hadisleri aldıklarını gösteren rivâyetler de bulunmaktadır.³⁴⁴ Onların bu tür uygulamalarının sebebi, tek kişinin haberine güvenmemeleri değil, râvinin muhtemel zabt kusurunu bertaraf etme düşüncesi³⁴⁵ veya Ebû Yusuf’un kastettiği ve Şeybanî’nin de ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber’den rivâyette tessebbüt etmeleridir. Nitekim Şeybânî de tek râvi kanalıyla gelen hadisleri, bu özelliğinden dolayı değil, meşhur hadislere teâruz etmesi halinde tenkid etmiş, tek kişiden gelen rivâyet manasında bile olsa haber-i vâhidi kabul ettiği durumlar olmuştur.³⁴⁶ Şâfiî de *er-Risale*’de benzer değerlendirmelerde bulunmuştur.³⁴⁷ Ayrıca Hz. Peygamber zamanında dahi bir

³⁴² Özşenel, *Ebû Yûsuf*, s. 48.

³⁴³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 68.

³⁴⁴ Şâfiî, *Risale*, s. 435; Suyûti, *Miftâh*, s. 36.

³⁴⁵ Ertürk, “Haber-i Vâhid”, s. 350.

³⁴⁶ Şeybânî, *Kitâbü’l-Asl*, III, 80 vd.

³⁴⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 434-5; Şeybânî, *Kitâbü’l-Asl*, III, 89,100-1. Bu konuda ayrıca bk. Dârimî, *Mukaddime* 28; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 122-3.

kişinin getirdiği haberle amel edildiğini gösteren çok sayıda örneğin olması³⁴⁸ o dönemde haber-i vâhide itibar edilmemesi gibi bir mesele olmadığını gösterir. Dolayısıyla bu konudaki kriter haberi getiren kişi sayısı değil, habercinin sözünün ve zabtının güvenilirliğidir. Sahâbe döneminde ise bu konuda değişik uygulamalar görülmekle beraber temel prensip, öncekilere ilave olarak, “haber-in sübût ve delâlet bakımından kendisine tercih edilebilecek bir başka nassa ters düşmemesi” olmuştur.³⁴⁹

Eski hukuk ekollerinin, her ne kadar ferd hadislerin hatasız rivâyet edilmesi durumunda kabul edilebileceğini ifade etseler de, uygulama safhasında bu tür rivâyetlerin icmâya uygunluk kriterine başvurmalarının da Şâfiî tarafından eleştirildiğini belirten Schacht, onun büyük ölçüde anonim yapısından dolayı icmâ kavramını eleştirdiğine dikkat çeker.³⁵⁰ Ayrıca o, daha ziyade bölgesel karakteri haiz olan Medine ekolünün icmâ kavramının da, teoride Hicaz-İrak ulemasının ortak görüşü olarak sunulsa da Şâfiî’nin, pratikte Medine ekolüyle benzer olarak bölgesel bir görünüm arz ettiğini söylediği Irak ekolünün icmânının da temelde ihtilaf düşüncesine karşı olduğunu ileri sürer. Ancak bununla beraber hem Irak hem de Medine ekolleri bünyesinde ihtilaf unsurunu destekleyen rivâyetlerin de yer

³⁴⁸ Hz. Peygamber ’in Ramazan hilâlini gördüğünü söyleyen sahâbînin beyânını, onun adâletinden emin olduktan sonra esas kabul etmesi (Dârimî, “Savm”, 6); Kubâ mescidinde kiblenin yönünün Kâbe’ye çevrildiği haberini getiren tek kişiye itibar edilmesi (Buhârî, “Ahbârü’l-âhâd”, 1); yine Hz. Peygamber tarafından civardaki ülke liderlerine tek bir sahâbî ile gönderilen davet mektupları veya o’nun bazı sahâbîleri tek başlarına tebliğ maksadıyla farklı bölgelere göndermesi (İbn Hişâm, IV, 590, 600, 607; Şâfiî, *er-Risâle*, 415-8), bu konuyla ilgili muhtelif kaynaklarda yer alan örneklerden bazılarıdır. (Ertürk, “Haber-i Vâhid”, s. 349).

³⁴⁹ Ertürk, “Haber-i Vâhid”, s. 350.

³⁵⁰ Schacht, *Origins*, s. 84-5. Şâfiî’nin Medine ekolünde sık kullanılan “ulemanın ortak görüşü budur; bizim nezdimizde uygulama bu şekildedir” gibi ifadeleri tenkit ettiğini ifade eden Schacht, onun bu nedenle icmâ kavramına karşı çıktığını, zira icmâ kararı olarak sunulan şeylerin sadece küçük bir grup ulemanın fikirlerini yansıttığı görüşünde olduğunu belirtir. (*Origins*, s. 69).

alması³⁵¹ Schacht'a göre çelişkili bir durum değildir. Zira bir taraftan bölgesel farklılıklar dikkate alınarak ihtilafın normal karşılanması söz konusu iken, diğer taraftan her bölgenin kendi içindeki bütünlüğünü korumak adına şâz görüşleri bertaraf etme temâyülünde olması mümkündür. Bu aşamada önlerine çıkan en büyük engelin ise, sayıları gün geçtikçe artan ve doktrinin uyumlu ve devamlılık arz eden yapısını tehdit eden bir unsur olarak algılanan merfû rivayetler olduğunu iddia eden Schacht'a göre Şâfiî, eski hukuk ekollerinin tek râvili rivâyetlere karşı çıkışıyla, onların kendi doktrinleri bünyesinde ortaya çıkabilecek herhangi bir ihtilafa karşı olmaları arasında bağlantı kurmuştur.³⁵² Schacht'a göre eski ekoller arasında nadiren genel bir prensipte uzlaşma varken belirli bir bölgede yer alan farklı gruplar arasında net bir görüş ayrılığı olmamasının bir diğer sebebi de söz konusu ekollerin o bölgedeki *yaşayan gelenek* unsuruna dayanmaları, bunun yanında Şâfiî tarafından detaylandırılan katı kurallardan ziyade kişisel görüşlerini ön plana çıkarmalarıdır.³⁵³

Eski ekollerin “bölge alimlerinin ortak görüşü” anlamında kullandıkları ve ekolün yaşayan geleneğini temsil ettiğini ileri sürdükleri icmâ kavramının Roma hukukunun etkisiyle ortaya çıktığını iddia eden Schacht'a göre, Şâfiî bunun yerine

³⁵¹Schacht bu duruma biri Medine diğeri Irak kökenli iki rivâyeti örnek olarak zikretmiştir. Bunlardan birincisinde Ömer b. Abdülazîz'e (ö. 101/720) hakim olduğu topraklarda bütünlük arz edecek şekilde tektip uygulamalara geçilmesinin teklif edildiği, ancak onun bunu doğru bulmayarak her bölgenin kendi ulemasının icmâi doğrultusunda karar vermesini tavsiye ettiği aktarılır. Bu ve buna benzer iki rivayet Dârimî'nin *Bâb-uihtilâfi'l-fukaha*'sında yer almaktadır. Irak ekolünde de benzer bir görüşün olduğunu belirten Schacht buna delil olarak da “Ümmetin ihtilafında rahmet vardır.” hadisini örnek verir. Ne var ki bu sözün önceleri toplumda yaygın bir özdeyiş olduğunu, ancak bir süre sonra hadisleştiğini ifade eden Schacht, ne Ebû Hanîfe'nin ne de Şâfiî'nin herhangi bir eserinde bu rivayete yer verdiğine dikkat çeker. (*Origins*, s. 96). Söz konusu rivâyet, Schacht tarafından iddia edildiği gibi sonradan hadisleşerek temel hadis kaynaklarında yer almamış, ancak ikinci derece, derleme ve şerh niteliğindeki bazı eserlerde senedsiz olarak verilmiştir. Nitekim bu rivâyet hakkında muhaddislerin ortak kanaati *ashlın* olmadığı, bu nedenle halk arasında meşhur olan fakat hadis olarak değerlendirilemeyecek sözler arasında yer aldığı şeklindedir. *el-Câmiu's-sağîr*'de söz konusu rivâyete yer veren İmam Suyûti'nin görüşü de bu yöndedir. (*el-Câmiu's-sağîr*, I, 83).

³⁵² Schacht, *Origins*, s. 96.

³⁵³ Schacht, *Origins*, s. 8.

“ümmetin icmâi” kuralını ikame etmiş ve böylece başlangıçta Şâfiî’nin kullanımından çok daha gelişmiş bir fonksiyon icra eden icmâ müessesesi önemini kaybetmiştir. Zira “bütün müslümanların esaslar üzerindeki icmâi” tüm İslâm dünyasını kapsama iddiasında olsa da belirsiz ve oldukça genel bir ifade iken, belirli bir bölge âlimlerinin ortak görüşü olarak sınırları çizilen icmâ kavramı ile, daha müşahhas ve ayrıntılı olmakla beraber diğer bölgelerdeki görüşlerin varlığını da dikkate alan müsamahalı bir yaklaşım benimsenmiştir.³⁵⁴ Schacht, Şâfiî’nin tek bir kişi tarafından rivâyet edilmiş olsa dahi Hz. Peygamber’in hadislerine kayıtsız şartsız uyabilmek için bilginlerin icmâi prensibini reddetmesini ve sadece temel prensipler üzerinde ümmetin icmâi fikrini kabul etmesini³⁵⁵ “insafsızca yapılmış bir yenilik” olarak değerlendirir. Böylelikle Şâfiî, bilhassa ilk dönemdeki bölgesel ekollerin fikhî işleyişine nazaran kendi içinde tutarlı fakat tektip bir sistem oluşturarak, aslında o dönem şartlarında usûlen ulaşılması imkânsız bir hedefi gerçekleştirmiştir.³⁵⁶

Schacht Medine ekolüne hâkim olan ve ‘ulemanın ittifakı’na dayanarak hayata geçirilen uygulamaların kaynağının Roma hukukunda imparator Severus tarafından tesis edilmiş olan *opinio prudentium* -hikmet ve basiret sahiplerinin görüşleri- kuralına dayandığını ileri sürmüştür. Goldziher de aynı şekilde bunu Roma hukukunun İslâm hukukuna etkisi olarak değerlendirmektedir.³⁵⁷ Bu görüşü haklı çıkaracak bir dayanağın olmadığını ileri süren Dönmez’e göre, İslâm’da bu sistemi çağrıştıracak şekilde bir yetki donanımı ve hiyerarşi bulunmamaktadır.³⁵⁸ Ne var ki Schacht’a göre hicrî 2./8. asırda eski ekollere muhalif bir akım olarak beliren *hadisçiler hareketinin*, bölge âlimlerinin ittifakına dayanarak ortaya çıkan

³⁵⁴ Schacht, *An Itroduction to Islamic Law*, s.41; a.mlf., “Foreign Elements”, s. 13.

³⁵⁵ Schacht, *An Itroduction to Islamic Law*, s. 56-57.

³⁵⁶ Waikin, “Remembering Joseph Schacht”, s. 29.

³⁵⁷ Schacht, *Origins*, s.83; a. mlf., “Foreign Elements”, s.14; a.mlf., *An Itroduction to Islamic Law*, s. 31.

³⁵⁸ Dönmez, “İcma”, s. 420 (Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, s.159’dan naklen).

yaşayan gelenek unsuru yerine Hz. Peygamber'den gelen hadisleri ikame etme çabasında olmaları, bir nevi toplumsal mutabakata dayalı olan uygulamaların kademeli bir şekilde etkisini kaybetmesine sebep olmuştur. Ona göre Ehl-i hadîs'in merfû hadislerle ihticâc etme konusundaki ısrarcı tutumu neticesinde oluşan 'talep', bir sonraki aşamada mevzû rivâyetlerin 'arz'ına yol açmış ve neticede birçok 'yeni' hadis tedâvüle girmiştir. Hicrî 2. asrın ikinci yarısında hukukun *İslâmîleşmesi*³⁵⁹ tamamlandığında ise sisteme son şeklin Şâfiî tarafından verildiğini iddia eden Schacht'a göre merfû hadise mutlak otorite kazandırılarak *sünnet* kavramının mahiyeti *hadis* ile özdeş hale getirilmiştir.³⁶⁰ Ayrıca o, esas itibarıyla hukuki olan meseleleri merfû hadislerde yer alan ahlakî prensiplere bağlamaya çalışan hadisçilerin, Şâfiî'nin dahi tenkit edeceği düzeyde düşük bir muhakeme örneği sergilediğini ancak buna rağmen kademeli olarak da olsa istedikleri sonuca ulaşmayı başardıklarını ileri sürmüştür.³⁶¹

Schacht'a göre eski ekollerin yaşayan geleneğini açıklayan bir olgu olan 'âlimlerin icmâ' fikrini kabul etmeyen Şâfiî, yaklaşık 30.000 sahâbînin yaşadığı Medine'de, bunlardan küçük bir grubun görüşünün Medine ameli veya icmâ olarak yansıtılması görüşüne muğlak olduğu gerekçesiyle karşı çıkmış ve sadece esaslar

³⁵⁹ Schacht, İslâm hukukunun temelini Kur'ânî olmak bir tarafa, İslâmî bile olmadığını iddia etmiş, Kur'ânî hükümlerin hukuka nüfuz edişinin doruğa ulaşmasının ise hicrî 2. yüzyıl başında, eski ekollerin ortaya çıkışıyla eşzamanlı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre hicrî 1. yüzyılın büyük bir kısmında İslâm hukuku dini sahanın dışında olup teknik olarak henüz vücut bulmamıştı. Bilhassa yeni fethedilen topraklarda hukukun referans noktası, Hz. Peygamber zamanında olduğu gibi, yerel ve örfî tatbikatlardı. Schacht esasen Hz. Peygamber'in amacının da İslâmî bir hukuk sistemi tesis etmekten ziyade insanlara cennete gidebilmeleri için ahlakî prensipler çerçevesinde bu dünyada nasıl yaşamaları gerektiğini öğretmek olduğu kanaatindedir. Ancak ona göre hicrî 2. yüzyıl başından itibaren müslümanlar İslâm öncesi toplumun örfî kurallarını ve diğer gayri İslâmî unsurları kendi sistemleri içinde asimile ederek yepyeni *-sui generis-* bir hukuk sistemi oluşturdular ve bunun kaynağının tamamen İslâmî olduğunu iddia ettiler. (*An Introduction to Islamic Law*, s. 22, 30, 40; a.mlf., "The Problems of Modern Islamic Legislation", s.100-1, 103, 107).

³⁶⁰ Waikin, "Remembering Joseph Schacht", s. 28.

³⁶¹ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 44-6.

üzerinde ümmetin genel kabulü anlamına gelen icmâ fikrini benimsemiştir.³⁶² Esasen Şâfiî'nin bu konudaki ısrarı “eğer oradaki bir uygulamaya sünnet değeri verilecekse, bunun rivâyet sorumluluğu üstlenilerek ve hadis kritiğine açılarak Hz. Peygamber'den nakledilmiş olması şartı aranması gerektiği” görüşüne dayanmaktadır.³⁶³ Neticede söz konusu uygulamanın bağlayıcılığı, ümmetin veya ulemanın ortak kanaatiyle kabul edilmesi halinde geçerli olur ve bu takdirde bir icmâdan söz etmek mümkün olabilir. Ne var ki Medine âlimlerinin dahi, hakkında icmâ bulunduğunu öne sürdükleri birçok meselede bizzat kendi içlerinde görüş ayrılıklarına düştükleri görülmüştür.³⁶⁴ Schacht, Şâfiî'nin onları ayrıca “amel” kavramıyla neyi kastettiklerinden tam olarak emin olmamakla ve kendilerine ait fikirleri icmâ olarak ifade etmekle itham ettiğine dikkat çeker.³⁶⁵

Şâfiî'nin Medinelileri tenkitte temel hedefinin amel-i ehl-i Medine gibi kolektif bir uygulamanın geçersizliğini vurgulamaktan ziyade, bu tür bölgesel prensiplerin yerine uygulanabilecek daha genel kuralların ikame edilmesini sağlamak olduğunu belirten Halit Özkan'a göre ise Şâfiî bunun ancak merfû sünnetle yapılabileceği kanaatindedir. Zira fikhî hükümlerin Kur'an'dan sonraki kaynağı Nebevî sünnettir. Esasen Şâfiî'ye göre merfû rivâyetin bir amele dayanak olup olmaması, ona değerinden bir şey kaybettirmez ve bu tür hadisler ferd dahi

³⁶² Schacht, *Introduction*, s. 57.

³⁶³ Dönmez, “İcma”, s. 418; Şâfiî, *er-Risale*, s. 471-472.

³⁶⁴ Dönmez, “İcma”, s. 418. Dönmez, ayrıca Mâlik'in geniş tartışmalara yol açan bu anlayışını teknik bir usul terimi anlamında ‘icmâ’ kavramıyla birebir örtüştüğünü söylemenin ve onun icma uygulamasını Medine ameline hasrettiğini ileri sürmenin isabetli olmayacağını ifade etmiş, Şâfiî'nin bu görüşe yönelttiği tenkitler de dikkate alındığında, o sırada henüz teknik anlamda icmâ kavramının yerleşmemiş olduğunu anlaşıldığını belirtmiştir. Ayrıca ne Mâlik'in ne de arkadaşlarından herhangi birinin, fıkıh usûlünde bilinen anlamıyla icmâ Medine ameline hasrettiğine dair bir söz söylediği nakledilmiştir. Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, s. 22. (Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 71)

³⁶⁵ Schacht, *Origins*, s. 69,78.

olsa sika bir râvi kanalıyla gelmesi halinde, mevkuf hadislere ve sonraki nesillerin uygulamalarına tercih edilmelidir.³⁶⁶

Şâfiî'nin muğlak olduğu gerekçesiyle Medine icmâına yönelik tenkitlerinin ise, esasen Mâlik'in neyi kastettiğini bir ihtimal yanlış anlamasından kaynaklandığını belirten Özkan, mesela “bizde üzerinde icma edilen görüş şudur” şeklindeki ifadelerinde geçen “biz” lafzını Mâlik'in, görüşleri içinden seçim yaptığı hocalarına atfen kullandığını ve bunun bizzat kendisi tarafından dile getirildiğini belirtir. Dolayısıyla Özkan'a göre Şâfiî ya bu açıklamadan haberdar değildir veya söz konusu tenkitlerindeki muhatabı Mâlik'ten başka birisidir.³⁶⁷ Şeybânî ve Şâfiî gibi kendi bölgelerinde öne çıkan isimlerin amel-i ehl-i Medine'ye olan tenkitlerinin prensipte değil, amelin herhangi bir hadise dayanmadığı durumlarda geçerli olduğu tespitinde bulunan Özkan, mesela Şeybânî'nin kendi bölgesinde geçerli bir amelden bahsederken öncelikle bununla ilgili rivâyetlere yer verdiğine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla onlara göre bir amelin makbul sayılabilmesi için evvela ‘mervî bir haberle desteklenmiş’ olması gereklidir.³⁶⁸ Şâfiî'nin İslâm alimleri nezdinde genel bir icmâ olamayacağına dair görüşünü, haber-i vâhidi icmâya ihtiyaç duymaksızın hüccet kabul etmesine dayandıran Aktepe de onun haber-i vâhidlerin esasen oluşması mümkün olmayan bir icmaya arz edilerek reddedilmesine karşı çıktığına dikkat çekmiştir.³⁶⁹

Schacht'ın ferd rivâyetler tartışmasını “haber-i vâhid – yaşayan gelenek” mukayesesi üzerinden yürütmesi ve hicrî ilk iki asır rivayet sürecinin mahiyetini tamamen göz ardı etmesi, söz konusu dönemde fıkhn işleyişini yanlış yorumladığını gösterir. Zira erken dönemde onun tabiriyle fıkhn kaynağı olan

³⁶⁶ Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisinin Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, s. 283. Ayrıca bk. Şâfiî, *İhtilâf-ü Mâlik ve 'ş-Şâfiî*, s. 181.

³⁶⁷ Özkan, *Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi*, s. 286.

³⁶⁸ Özkan, *Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi*, s. 261. Şâfiî'nin icmâ ve amel kavramları bağlamında Medineli'leri tenkitlerine dair daha detaylı bilgi için bk. Özkan, s. 280 vd.

³⁶⁹ Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 279.

yaşayan gelenek, esasen merfû hadislerin amele yansıyan tarafıdır. Başka bir deyişle Hz. Peygamber'in söz ve fiiliyle Schacht'ın ileri sürdüğü yaşayan gelenek arasındaki organik bağ inkâr edilemez. Schacht mezkûr çıkarımını *e silentio* delilli ile destekleyerek erken dönem kaynaklarında merfû rivayetlerin sahâbe ve tâbiûn kavilleriyle eşit oranda olmasına, bazen de onlardan daha az yer almasına dayandırmıştır. Ancak gözden kaçırdığı veya dikkate almadığı nokta, amel-i ehli Medîne prensibinin kaynağının esasen Hz. Peygamber'in uygulamaları olduğu ve tek bir kişinin haberinden ziyade bölge ulemasından belirli bir grubun kabul ettiği amelin Hz. Peygamber'in sünnetine daha yakın olabileceği düşüncesidir. Nitekim tâbiûn dönemi uygulamalarının kaynağının sahâbeye, onların kaynağının da Hz. Peygamber dönemine dayandığı izahtan varestedir. Bilhassa 1./7. asırda sistematik bir isnad kullanımından bahsedilemeyeceği için sahâbe ve tâbiûnun fikhî meselelerle ilgili Hz. Peygamber'i de kapsayacak şekilde düzgün bir sened vererek bir delil ortaya koymaları söz konusu olmamış, ancak isnâdın sistematikleşmesiyle beraber râviler haber kaynakları konusunda daha net bilgiler vermeye başlamıştır. Sistematik isnad nisbeten geç başlayan bir uygulama olduğu için de bir râvinin herhangi bir hadise dair bildiği isnadların hepsini sıralamaya gerek görmemesi, mevcut problemlere getirilen çözümün toplumda yaygın bir uygulamaya dayanmasından dolayı detaylı bir kaynak zikrine ihtiyaç duymama, fakihlerin fetvalarına dayanak olarak zikrettikleri hadisleri senedsiz nakletmeleri, rivâyetin belli bir ailenin ferdleri tarafından aktarılması gibi durumlar, hadislerin sonradan tekli senedlerle nakledilmesinin gerekçeleri olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Schacht'ın haber-i vâhid ile ilgili değerlendirmelerinde sadece Ehl-i hadîs'in sahâbeye olan tavrını doğru anladığı, ancak bilhassa söz konusu dönemde kaynakların telif amacını dikkate almadığı ve müelliflerin usulüne aşına olmadığı için, erken dönem eserlerindeki isnad sistemini doğru okuyamadığı anlaşılmaktadır. Mesela Schacht ilk iki asırdaki rivâyet sürecini fikhî hadisler etrafında tartıştığı için, dönemi Mâlik'in *Muvattâ'*sı, Ebû Yusuf'un *Kitâbu-l Harac* ve *el-Asl*'ı, Şeybânî'nin *Muvattâ'*sı ve kısmen *el-Asl*'ı, en çok da Şâfiî'nin *er-Risâle*'si ve *el-Ümm*'ü üzerinden okumaktadır. Ancak nihâi aşamada vardığı sonuçları sadece fikhî hadislere değil, bütün hadis literatürüne teşmil etmiştir. Ne

var ki sonuçları itibarıyla ilk iki asırdaki rivâyet sisteminden bahseden bir çalışmanın en azından Ma‘mer b. Râşid’in *Câmi*’i, Abdürrezzâk ve İbn Ebû Şeybe’nin *Musannef*’leri gibi kaynaklardan da istifade etmesi beklenir. Schacht’ın erken dönem kaynaklarından amacına matuf seçmeci bir yaklaşımla yararlanmış olması, bu eserlerden çıkardığı hatalı genellemeler bir tarafa, sadece fikhî rivâyetlerle ilgili dahi yanlış tesbitlerde bulunmasına yol açmıştır. Zira fikhî bir çerçevede telif edilen eserlerde musannif o konuda bildiği bütün rivâyetleri vermek yerine sadece hükme delil teşkil eden birkaç rivâyeti vermiş veya isnadları hazfetmiş olabilir. Nitekim Mustafa el-Azamî, Schacht’ın isnâdı fıkıh eserleri çerçevesinde ele almasının nasıl yanlış değerlendirmeler yapmasına sebep olduğunu örneklerle açıklamıştır.³⁷⁰

Netice olarak erken dönemde ferd rivâyetlerin muhaddisler tarafından da tartışıldığı ve haber-i vâhidin delil değeriyle ilgili farklı kanaatler olduğu görülmektedir. Hicrî 1. asrın bilhassa ilk yarısında hadis rivâyetinin henüz sistematik olmadığı ve muhtemelen çoğunlukla ihtiyaca binaen hadis nakledildiği göz önünde bulundurulduğunda, tek bir sahâbî, ondan da tek bir tâbiînin rivâyette bulunması ve senedin bu şekilde tekli ilerlemesi durumu, sonraki döneme nazaran daha yaygın olsa gerektir. Zira rihleler sonradan yaygınlaşmış, hadislerin farklı bölgelere yayılması ve dolayısıyla senedlerin çoğalması, ancak hadis rivâyeti için ders halkalarının teşekkülünden ve farklı beldelere yapılan ilim yolculuklarından sonra olmuştur. Ayrıca erken dönemde rivâyetlerin sıhhatinin değerlendirilmesinde hadisin kaç kişi tarafından nakledildiğinden ziyade râvilerin bid‘at ehli ve kizb ile müttehem olmamaları öncelikli kriterdir. Dolayısıyla oryantalistlerin tek kişinin haberi olduğu gerekçesiyle reddettikleri ferd rivâyetler³⁷¹ âile isnadları konusunda olduğu gibi kendi rivâyet koşulları çerçevesinde ele alınmalıdır.

³⁷⁰ A‘zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 197-207; a. mlf., *İslâm Fıkıhı ve Sünnet*, s. 145-151.

³⁷¹ Oryantalistlerin ferd rivâyet veya haber-i vâhid konularındaki yorumları, klasik usûldeki ‘teferrüd’ meselesinden ayrı tutulmalıdır. Zira onların konuyla ilgili yorumları, hadis usulü ıstılahları üzerinden değil, kendi oluşturdukları kavramlar üzerinden ilerlemektedir. Oryantalistlerin kullandıkları ıstılahlarla ilgili bk. dp. 1.

Schacht hicrî ilk iki asır rivâyet süreciyle ilgili değerlendirmelerini aceleci genellemelere (dicto simpliciter) ve bu konudaki öncüllerini doğru kabul ederek kendi pozisyonu içinden ürettiği argümanlara dayandırmakta (petitio principii), bu nedenle tartışmayı rasyonel bir zeminde ilerletmek mümkün olmamaktadır. Schacht, isnâdın 1. asırda kullanıldığını kabul etmez; isnadların söz konusu döneme tekabül eden râvilerini müşterek râvinin uydurduğunu iddia eder; hadislerin Hz. Peygamber ile olan bağını reddeder; erken dönem hadis rivâyet sürecini fıkıh eksenli eserleri, bilhassa Şâfiî’yi merkeze alarak tartışır ve bu konuda fıkıh ekolleri bünyesindeki farklı uygulamaları dikkate almadan isabetsiz genellemeler yapar; fıkhi rivâyetlerle ilgili tespitlerini bütün hadis literatürü için geçerli sonuçlar şeklinde sunar. Ancak her ne kadar ağırlıklı olarak *Origins of Muhammadan Jurisprudence* eserinde dile getirdiği iddiaları kendisinden sonra Batı’da yapılan hadis çalışmaları üzerinde etkili olmuşsa da oryantalist paradigma içinden çok sayıda eleştiriye de maruz kalmıştır. En çok eleştirildiği nokta ise erken dönem İslâmi kaynakları etkili bir şekilde kullanmaması ve birkaç örneği inceleyerek vardığı sonuçları bütün hadis kaynakları için geçerli veriler olarak sunmasıdır. Schacht incelediği sınırlı sayıda örnek üzerinden “müşterek râvi” olgusunu geliştirmiştir. Ona göre isnâdın kendisinden itibaren birkaç kola ayrıldığı kişi olan mr, hem isnâdın kendisine kadar olan kısmını hem de naklettiği hadisin metnini uydurmuştur. Juynboll mr teorisini detaylandırarak bilhassa tek râvili tarikleri ifade sadedinde yeni terimler oluşturmuş ve şüphecilikte Schacht’tan ileriye giderek temel kaynaklarda yer alan rivayetlerin büyük bir kısmının uydurulduğu sonucunu veren bir analiz yöntemi geliştirmiştir.

MÜŞTEREK RÂVİ OLGUSU VE JUYNBOLL'ÜN BUNUNLA BAĞLANTILI OLARAK GELİŞTİRDİĞİ DİĞER KAVRAMLAR

Schacht'ın ferd rivâyetlerin isnâda bakan yönüyle ilgili görüşlerinin merkezinde, bizzat kendisinin geliştirdiği müşterek râvi teorisi yer almaktadır. Ona göre muhtelif metinlerle de gelmiş olsa ortak bir konuya sahip hadislerin isnadları bir araya getirildiğinde, isnad kümesinin bilhassa tâbiûn veya daha sonraki bir tabakada birkaç kola ayrılması ve bu noktada hadisin tek bir ortak râvi tarafından nakledilmesi yaygın bir durumdur. Söz konusu hadis, Schacht'ın teorisine göre müşterek râvi olan bu kişi veya onunla aynı dönemde yaşamış ve onun adını kullanan anonim başka bir kişi tarafından tedâvüle çıkarılmış olmalıdır. Dolayısıyla hadis metnini ve isnâdın kendisinden Hz. Peygamber'e kadar uzanan tekli kısmını müşterek râvi uydurmuştur; isnâdın müşterek râviden birtakım kollara ayrılarak musanniflere kadar ulaşan kısmı ise gerçek bir nakil sürecine işaret eder.³⁷²

Schacht'ın senedlerin bilhassa ilk üç tabakasinda yaygın olarak görülen tek râvili olarak ilerleme durumunu gerçekçi bulmaması, isnâdın başlangıcını oldukça geç bir döneme tarihlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonraki bir asırlık dönem, zamanımıza ulaşan belgelerin azlığı sebebiyle pek müphem ancak İslâm hukuk tarihi açısından birçok yönden önemli bir zaman dilimidir. Ancak bahsi geçen döneme dair kaynakların sınırlı olması, isnâdın ilk birkaç tabakasına dair şüpheleri teyid ettiği için hadis rivâyetinin başlangıcıyla ilgili doğruluğu kesin herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.³⁷³

Hadislerin Hz. Peygamber ile organik bir bağının olmadığını düşünen Schacht, klasik kaynaklarda yer alan rivâyetlerin hicri 2. asırda oluşturularak tedricî

³⁷² Schacht, *Origins*, s. 172-3.

³⁷³ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 26.

bir şekilde öncelikle erken dönem fıkıh otoritelerine, sonra da sahâbeye ve Hz. Peygamber'e atfedildiği kanaatindedir. Hadislerin büyük ölçüde atfedildikleri döneme ait olmadığını düşünen Schacht'ın öncelikli hedefi, ele aldığı herhangi bir rivâyetin ne zaman, nerede ve kimin eliyle tedâvüle çıkarıldığını -uydurulduğunu- tespit edebilmektir.³⁷⁴ Ancak Schacht müşterek râvi teorisini fazla detaylandırmamış, incelediği sınırlı sayıda örnek üzerinden hadis literatürünün geneline teşmil ettiği çıkarımlarda bulunmayı tercih etmiştir. Schacht'ın teorisini oldukça parlak bir buluş olarak nitelendiren³⁷⁵ Juynboll ise, onun kriterleriyle yetinmeyerek ilave şartlarla isnâdı daha fazla işin içine katan bir tarihlendirme yöntemi geliştirmiştir.

A. Müşterek Râvi, Kısmî Müşterek Râvi ve Düğüm

Schacht'a göre klasik kaynaklarda yer alan hadisler büyük ölçüde benzer bir rivâyet modeliyle karşımıza çıkmaktadır; isnad ilk üç veya bazen daha fazla tabakada tekli olarak ilerlerken, belli bir râviden itibaren çatallanmakta ve farklı kollara ayrılmaktadır. İsnadda yer alan söz konusu anahtar figürün (key figure),³⁷⁶ naklettiği hadisin isnâdının hem kendisinden Hz. Peygamber'e uzanan tekli kısmını hem de metnini uydurduğunu ileri süren Schacht'a göre, isnâdın ancak söz konusu kilit noktada yer alan râviden sonraki kısmı için bir gerçeklik iddiasında bulunulabilir. Schacht bu methodla yaptığı tarihlendirmelerde, mevcut kaynaklardaki birçok rivâyetin en erken –*terminus post quem*–³⁷⁷ ikinci asrın başlarında uydurulduğu kanaatine varmıştır.³⁷⁸ Ancak Schacht'ın söz konusu metodu, yine bizzat kendisi tarafından ilk olarak dile getirilen, senedlerin müşterek

³⁷⁴Schacht'ın müşterek râvi teorisini kullanarak tarihlendirdiği hadis örnekleri için bk. Schacht, *Origins*, s. 152-162, 199-201, 203-4, 231-3.

³⁷⁵Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 207.

³⁷⁶Key figure: Anahtar figür; müşterek râvi için kullanılan kavramlardan birisidir.

³⁷⁷Terminus post quem: bir olayın verilen tarihten önce olamayacağını ifade eden bir tarihlendirme yöntemi.

³⁷⁸Schacht, *Origins*, s. 171-5.

râvi öncesindeki kısmında gerçekleşen ‘isnadların yayılması’³⁷⁹ varsayımından ötürü bazı araştırmacılar tarafından doğru bir tarihlendirme yöntemi olarak görülmemiştir.³⁸⁰ ‘İsnadların yayılması’ teorisi temelde hadis rivâyet sürecinin bilhassa erken aşamalarındaki tahrifler neticesinde sahte müşterek râvilerin oluşmasını öngörmektedir.

Müşterek râvi öncesindeki tek râvili tarikleri ve musanniften hareketle okuduğu ve ‘dalış’ olarak adlandırdığı isnadları uydurma kabul eden Juynboll ise, isnad analizi yoluyla yaptığı tarihlendirmelerde bu tür senedlere değer atfetmeyerek, uydurma müşterek râvilerden ve yanlış tarihlendirmelerden kaçınmayı hedeflemiştir. Tarihlendirme işlemi için hadis metinlerini en az isnadlar kadar önemli gören Motzki ise Juynboll’ün tek râvili tarikleri tamamen güvenilirmez addederek devre dışı bırakmasına karşı çıkmış ve *isnad-metin analizi* çerçevesinde ele alınacak bazı rivâyetlerin tekli isnadlarının Schacht ve Juynboll’ün tespitinden çok daha erken bir döneme, bazen birinci asrın ikinci çeyreğine dahi tarihlendirilebileceğini -incelediği bazı örnekler üzerinden delillendirerek- söylemiştir.

İsnad analizlerindeki temel hedefini, incelediği hadisi kimin tedâvüle çıkardığını tespit etmek olarak zikreden Juynboll, müşterek râvi öncesindeki yayılma ve sahte râvilerin ortaya çıkması probleminin önüne geçmek için Schacht’tan devraldığı modeli biraz daha geliştirerek oryantalist literatüre kazandırdığı yeni terimler üzerinden senedleri daha detaylı bir incelemeye tâbi tutmuştur. Juynboll öncelikle müşterek râvi olgusunu Schacht’tan farklı tanımlamış ve bu bağlamda klasik hadis usûlünde karşılığı olmayan *kısmî müşterek râvi* (partial common link), *görünüşte müşterek râvi* (seeming common link), *düğüm* (knot), *isnad kümesi* (isnad bundle), *örümcek* (spider), *dive* (dalış) kavramlarını

³⁷⁹ Schacht, *Origins*, s. 163-175.

³⁸⁰ Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 107-116; a. mlf. Eschatology and the Dating of Traditions, s. 24-20; dp. 19; Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, s. 27-34; Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 236-241.

oluşturmuş, bunlardan sonuncusunu bilhassa medâr ve teferrüd ıstılahları ile yakından ilgili olan mütabaat ve şevâhid ile ilişkilendirerek ele almıştır.

Juynboll'e göre bir râvinin müşterek râvi olarak tanımlanabilmesi için, kendisinin en az üç, rivâyetini naklettiği her bir öğrencisinin de en az iki râvisi olmalı ve sened böylelikle musannife ulaşıncaya kadar çatallanarak devam etmelidir.³⁸¹ Bir rivâyetin ne zaman ve kim tarafından uydurularak tedavüle çıkarıldığını tespit edebilmek için öncelikle ele aldığı hadis metninin, Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf* eserinde geçen tarikleri üzerinden ulaşabildiği senedlerini bir araya getirmek suretiyle bir *isnad kümesi* oluşturan Juynboll, birçok hadisin isnad şemasının benzer bir görünümde olduğunu iddia etmiştir. Onun oluşturduğu şablona göre Hz. Peygamber'den müdevvine kadar uzanan farklı rivâyet zincirleri üst üste konulduğunda ortaya çıkan tablo şöyle izah edilmelidir: İsnad kümesinin alt yarısı müşterek isimlerle ve tek râvili olarak ilerlerken, müşterek râvi sonrasında senedler birkaç koldan ilerleyerek farklı musanniflere ulaşmaktadır. Başka bir deyişle isnadlar genel olarak ilk üç tabakada -kimi zaman daha az veya daha fazla da olabilir- “Hz. Peygamber > bir sahâbî > bir tâbiî” şeklinde tekli olarak ilerlerken, dördüncü tabakadaki râviden itibaren çeşitli kollara ayrılmaktadır.³⁸² Söz konusu isnad modelinin oldukça yaygın görüldüğünü³⁸³ ileri süren Juynboll, bu durumu aşağıdaki şemayla izah eder:

³⁸¹ Juynboll, “Nâfi’”, s. 186-8; a. mlf., “(Re)appraisal, s. 305-6; a. mlf., “Some-Isnad Analytical Methods”, s. 352, 358.

³⁸² Juynboll, “Nâfi’”, s. 187; a. mlf., “Some Notes on Islam’s First Fuqaha’ Distilled from Early Hadith Literature”, s. 292-3; a. mlf., “Some-Isnad analytical Methods”, s. 352.

³⁸³ Juynboll tarif ettiği modelin dışına çıkan isnad zincirlerinin çok nadiren görüldüğünü, sonradan oluşturulan dalış isnadlarla ilk üç tabakanın desteklendiği senedlerin ise istisna ve konu dışı olduğunu ileri sürmüş, ayrıca bunları rivâyet edilen metnin asıl kaynağını gizlemek maksadıyla oluşturulan daha geç tarihli senedler olarak değerlendirmiştir. Juynboll, “Some Notes on Islam’s First Fuqaha”, s. 292. Schacht’ın ve Juynboll’ün söz konusu iddiasının gerçeği ne kadar yansıttığı tartışmalıdır. Zira İbn Hacer’in naklettiğine göre Ziyâüddin el-Makdîsî, *Sahihayn*’da bu tür rivâyetlerin sayısını sadece 200 olarak tespit etmiştir. Kuzudişli, Bekir, *Hicrî I. Asırda Hadis Rivâyeti ve Bağlam: Sebebü irâdi’l-hadîs*, yayımlanmamış çalışma.

Juynboll her ne kadar yüzlerce hadis örneği incelediğini ifade etse de, görünürde bu tespiti isnad analizleri yaptığı makalelerinde incelediği birkaç hadis örneği ve *Encyclopedia of Canonical Hadith* eserinde isnad şemalarını oluşturduğu 27 rivâyete dayandırmaktadır. Ayrıca onun söz konusu çalışmalarında mevcut bütün hadis kaynaklarını kullanmadığı, bu nedenle oluşturduğu şemaların, ilgili rivâyetlerin bütün senedlerini ihtiva etmediği bilinmektedir. Her ne kadar bunun muhtemel sebebi dalış isnadlarını gerçek kabul etmediği için şemalara dahil etmediği olabilirse de onun kendi iddiasını destekleyen durumlarda Abdürrezzak'ın *Musannef*'i gibi önemli bir erken dönem kaynağını görmezden gelerek, Abd b. Humeyd'in *Müsned*'i gibi günümüze tamami ulaşmamış bir kaynakta yer alan isnadları kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla binlerce hadis arasından oldukça sınırlı sayıda örneği, üstelik mevcut tariklerin bir kısmını görmezden gelerek incelemesi sonucunda hadis literatürünün geneline yaptığı tespitlerin gerçeği ne kadar yansıttığı tartışmalı hale gelmektedir.

Schacht ilk müşterek râvilerin genel olarak 2. asrın ilk yarısında ortaya çıktığını iddia etmiştir.³⁸⁷ Ancak Motzki'ye göre Schacht'ın bu görüşü, ilk olarak klasik kaynaklarda ortaya çıkan rivâyetler söz konusu olduğunda geçersizdir. Zira söz konusu hadislerin metin ve isnadları ancak 3. asırda ortaya çıkmıştır ve bu durum bizzat Schacht'ın merfû rivâyetlerin gelişim sürecine dair formüle ettiği teoriyle çelişmektedir. Ayrıca ona göre rivâyet sürecinin farklı aşamalarında birden fazla müşterek râvinin varlığı ve Zührî (ö. 124/742), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve İbn Uyeyne (ö. 198/814) gibi bunlardan birçoğunun da başka birçok şeyin yanında geleneksel malzeme içeren eserlerin müdevvinleri olması, en azından müşterek râvi olgusunu, söz konusu şahısların müdevvin olarak faaliyet göstermelerinin ve eserlerinin de sistematik öğretme yoluyla yayılmasının bir sonucu olarak açıklama ihtimaline imkân tanımaktadır. Dolayısıyla Motzki'ye göre söz konusu müdevvinlerin ellerindeki malzeme daha erken tarihli ve muhtemelen adı geçen kaynaklardan gelmiş olmalıdır. Ne var ki bu durum onların hadis uydurduğu veya

³⁸⁷Schacht, *Origins*, s. 163, 176.

uydurulmuş hadisleri eserlerine almış olabilecekleri ihtimallerini ortadan kaldırmamaktadır.³⁸⁸ A‘zamî’ye göre ise hadis rivâyet süreci göz önünde bulundurulduğunda, birçok isnad zincirinde ortak râvilerin ortaya çıkması normal karşılanmalıdır. Zira bir râvinin başka hiç kimsenin bilmediği bir mâlumata sahip olması veya birkaç kaynaktan elde ettiği bir bilgiyi yayarak kendisinden sonraki râvilerin tek referans noktası haline gelmesi pekâlâ mümkündür.³⁸⁹

Juynboll müşterek râvilerin öncelikle Medîne’de ortaya çıktığını, zira burada meskûn ve hadis rivâyetiyle temayüz etmiş *uzun ömürlü* sahâbîlerin müşterek râvi olgusunun gelişiminde önemli bir etkisi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Hz. Âişe (ö. 58/678), Ebû Hureyre (ö. 58/678), Abdullah b. Ömer (ö. 74/693) ve Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) gibi geç dönemde vefat etmiş sahâbîler, kısa isnadlar oluşturmak için oldukça elverişlidir. Daha sonra Medînelilerden hadis aldığını söyleyen bazı Mısırlı alimlerin İbn Ömer (ö. 73/692) isnadlarında müşterek râvi konumunda ortaya çıktıklarını, aynı şekilde Basra ve Kûfe’de de İbn Ömer’li senedlerin birçok müşterek râvi tarafından yayıldığını iddia eden Juynboll, daha sonra ise Medîne’de ortaya çıkan bir müşterek râvinin diğerlerini gölgede bıraktığını, sonradan Kûfe ve Basra’da oluşturulan metinlerin onunkiler üzerine kurulduğunu ileri sürmüştür. Söz konusu müşterek râvi Juynboll’e göre şüphesiz Mâlik b. Enes’tir (ö. 179/795). Erken dönem râvilerinden olmamasına rağmen Mâlik metnlerinin oldukça muteber addedildiğini ve birçok hadis merkezinde taklitlerinin ortaya çıktığını iddia eden Juynboll, bu rivâyetlerin çoğunlukla Mâlik’in bir veya iki alt tabakasına dalışlar³⁹⁰ yapan tek râvili tarikler veya isnad

³⁸⁸Motzki, *Origins*, s. 25.

³⁸⁹A‘zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 247.

³⁹⁰Dalış isnadları (diving), Juynboll’ün isnadların çoğalması bağlamında dile getirdiği bir teoridir. Ona göre daha ziyade geç dönem müdevvinlerinin veya râvilerinin başvurduğu bu yöntem, kısaca “bir râvinin makul haber kaynaklarını atlayarak gerçek isimler veya uydurma fûlanlar vasıtasıyla bir şeyi asılsız olarak rivayet etmesidir.” Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri*, s. 19. Böylelikle söz konusu müdevvin veya râvi, elindeki hadise ait kendisinden bir sahâbiye veya tâbiye veya daha geç dönemde yaşamış başka bir râviye uzanan tekli bir uydurma isnada sahip olur.

ağı şeklindeki senedlerle desteklendiğini ileri sürmüş, ayrıca Mâlik'in senedlerinde hocası olarak ve anahtar figür konumunda gözüken râvilerin esasen görünüşte müşterek râviler olduğunu iddia ederek, Zührî (ö. 124/742) ve Nâfi'yi (ö. 117/735) bu anlamda öne çıkan isimler olarak zikretmiştir.³⁹¹

Nâfi'nin Medîne'nin en seçkin görünüşte müşterek râvilerinden birisi olduğunu ileri süren Juynboll, *Kütüb-i Sitte*'de İbn Ömer'in sahâbî olarak yer aldığı 1979 adet isnad kümesi, isnad ağı veya tek râvili tarik bulunduğunu ve bunlardan 1088'inde, yani neredeyse yarısında Nâfi'nin tâbiî olarak yer aldığını tespit etmiştir. Bu nedenle Juynboll'e göre ilk müşterek râvilerle neredeyse aynı yaşta vefat eden Nâfi'nin ilk etapta bir müşterek râvi olma ihtimali makul gözükse de öğrencileri arasında kısmi müşterek râvi vasfını taşıyabilecek tek kişi Mâlik'tir; diğerleri birçok isnad kümesinde yer alsa da kmr olacak kadar fazla öğrenciye sahip değildir. Dolayısıyla Juynboll tek bir öğrencisinin kmr düzeyinde olmasının, Nâfi'yi gerçek bir müşterek râvi yapmayacağı kanaatindedir.³⁹² Neticede ona göre herhangi bir isnad kümesindeki bir görünüşte müşterek râvinin, sadece bir tane kmrsi varsa ve diğerleri tek râvili tariklerde yer alıyorsa, o halde söz konusu hadis metnini uyduran kişi -ki buna müşterek râvi de denilebilir- görünüşte müşterek râvinin tek kmrsi olmalıdır. Çizdiği bu tabloda Nâfi'yi görünüşte müşterek râvi, Mâlik'i de gerçek müşterek râvi pozisyonuna yerleştiren Juynboll, böylelikle Medîne hadis malzemesinin kaynağına dair genel bir şablon oluşturduğunu belirtmiştir.³⁹³

Hadisleri tarihlendirmede isnad-metin analizi yöntemini kullanan oryantalistlerden birisi olan Andreas Görke müşterek râvileri üç farklı kategoride ele almış ve her birine uygun bir isnad kümesi modeli belirlemiştir:

³⁹¹Juynboll, "Nâfi'", s. 199-200.

³⁹²Juynboll, "Nâfi'", s. 200.

³⁹³Juynboll, "Nâfi'", s. 201.

- 1- Müşterek râvi hadisi uyduran değil, yayan kişidir; bu durumda isnad kendisinden Hz. Peygamber’e kadar tekli olarak ilerler ve bu tür bir rivâyet zincirinin gerçek olma ihtimali vardır. Hadis metni müşterek râviden daha erken tarihlidir ve müşterek râvi metni tarihlendirmek için kullanılabilir. Görke bu rivâyet modelinde isnad kümesiyle metin varyantları arasında çok iyi bir uyum olacağından bahsederek, müşterek râviden sonra çatallanarak devam eden bu isnad modeline “*consistent bundles*: tutarlı kümeler” demiştir.
- 2- Müşterek râvi hadisi hem uyduran hem de yayan kişidir; dolayısıyla senedin kendisinden –muhtemelen- Hz. Peygamber’e uzanan kısmını da uydurmuştur; metin müşterek râvi ile eşzamanlıdır. Ancak buradan hadis metninin kesin olarak müşterek râviden sonraya tarihlendirilebileceği veya uydurma olduğu sonucu çıkarılamaz; sadece isnâdın güvenilir olmadığı söylenebilir. Bu durumda isnad kümesi ve metin arasında bir uyumdan söz edilebilse de bazı pürüzler ortaya çıkabilir; mesela senedin müşterek râviden Hz. Peygamber’e uzanan kısmında çatallanmalar veya isnâdın kısmi müşterek râvilerle ilerleyen kısımları ve metin arasında uyumsuzluklar olabilir. Bu tür isnad kümelerini “*inconsistent bundles*: değişken/tutarsız kümeler” olarak nitelendiren Görke, bu yapıda müşterek râvinin hadis metnini uydurmasını veya hadisi naklettiği toplumun ihtiyaçlarına göre revize etmesini, bazı kişilerin de sonradan aynı metni gerçek kaynaklarını gizleyerek nakletmesi veya bir şekilde hadisle oynamasını ihtimal dahilinde görmektedir.
- 3- Müşterek râvinin uydurulan hadis metniyle hiçbir ilgisi yoktur; söz konusu metin uydurularak erken dönemde yaşamış otorite bir isme atfedilmek suretiyle birçok kişi tarafından uydurma senedlerle nakledilmiş olabilir; bu durumda hadis metni müşterek râviden sonraya tarihlendirilmelidir. Böylelikle isnad kümesi birden fazla müşterek râvi ve kısmen tekli

tariklerin olduğu karmaşık bir yapıda olacaktır; Görke bunu “*odd bundles*: sıradışı kümeler” olarak ifade eder.³⁹⁴

Görke’ye göre ilk iki durumda müşterek râvinin –ister hadisi kendi kaynağından nakletsin ister uydurmuş olsun- öğrencileriyle arasında gerçek bir nakil sürecinden bahsedilebileceği için, isnadlar ve metinler arasında -sağlam veya zayıf- bir uyum söz konusu olacaktır. Zira hoca rivâyetini farklı zamanlarda farklı detaylarla nakletmiş olabilir; öğrenciler aldıkları hadisi kendilerince farklı noktalara yoğunlaşarak aktarabilir; dolayısıyla aynı hocadan da rivâyet etseler, söz konusu öğrencilerin tariklerinde metin farklılıkları görülebilir. Ancak söz konusu metinsel farklılıklarla uyumlu olarak isnadlarda da bir farklılık olacaktır.³⁹⁵ Nitekim Ulrike Mitter, Motzki ve İftikhar Zaman tarafından yapılan bazı çalışmalar, metin varyantları arasındaki farklılıkların isnadlara nasıl yansıdığına dair önemli tespitler içermektedir.³⁹⁶

Juynboll’e göre, hadis metninin en azından ilk olarak tedâvüle çıkan tarikinden müşterek râvinin sorumlu olduğu gerçeğinin yanı sıra, söz konusu metnin kimi zaman ilaveler yapmak ya da kısaltmak suretiyle, kimi zaman da başka bir şekilde ilk halinden farklı olarak tedâvüle çıkarılmasından da çok sayıda kısmî müşterek râvinin sorumlu olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu da ancak rivâyetin muhtelif kaynaklarda yer alan farklı tarikleri birbirleriyle mukayese edildiğinde ortaya çıkacaktır. Böylelikle ilk ortaya çıkan esas metinde ne gibi

³⁹⁴ Görke, “Eschatology”, s. 111-4; 124-5.

³⁹⁵ Görke, “Eschatology”, s. 112.

³⁹⁶ Ulrike Mitter, “Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law”, *Der Islam*, LXXVIII (2001), s. 35-72; Harald Motzki, “The Collection of the Qur’an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments”, *Der Islam* LXXVIII (2001), s. 1-34; a. mlf., “The Prophet and the Cat: On Dating Malik’s *Muwatta’* and Legal Traditions”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), s. 38-83; a.mlf. “The Murder of Ibn Abî’l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some *Maghâzî*-Reports”, *The Biography of Muhammad*, s. 170-239; İftikhar Zaman, “The Science of *Rijâl* as a Method in the Study of Hadiths”, *Journal of Islamic Studies* V (1994), s. 1-34; Andreas Görke, “The Historical Tradition about al-Hudaybiya: A Study of Urwa b. al-Zubayr’s Account”, *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (ed. Harald Motzki), Brill: Leiden, 2000, s. 256-258.

değişiklikler yapıldığı ve metni rivâyet eden kısmî müşterek râvilere ne ölçüde güvenilebileceği kolaylıkla tespit edilebilir.³⁹⁷

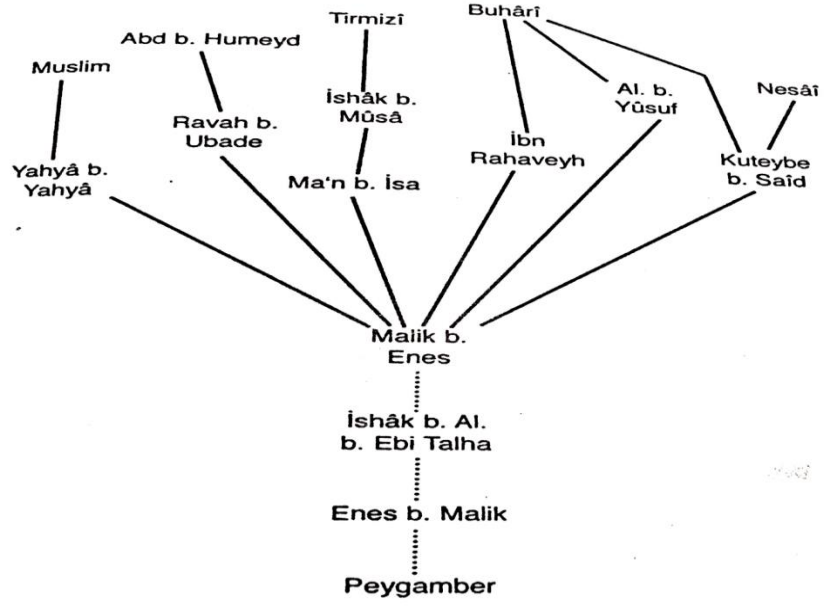
Oluşturduğu şablon üzerinden Hz. Peygamber'in az miktarda yemekle çok sayıda sahâbîyi doyurduğuna dair bir rivâyeti³⁹⁸ analiz eden Juynboll, isnâdın “Enes b. Mâlik > İshâk b. Abdullah b. Ebû Talha > Mâlik b. Enes” olarak ilerleyen tekli kısmını ve hadisin metnini Mâlik'in uydurduğunu, zira ondan sonra senedin müdevvinlere kadar tek râvili tariklerle ilerlediğini ileri sürmüştür.

Hadisin İbn İshâk (ö. 151/768), Vâkıdî (ö. 207/823) ve İbn Sa'd'da (ö. 230/845) yer alan tariklerinde sahâbî tabakasında Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711) daha kısa ömürlü olan Câbir'in yer aldığını belirten Juynboll -bu tarikleri şemasına dahil etmemiştir- diğer bütün tariklerin tek râvili olarak ilerlediğini iddia etmiştir. Batılı araştırmacıların sadece tek râvili tariklerle nakledilen hadislere tarihsellik atfetmeye meyilli olmadığını, ancak hem *Kütüb-i Sitte* hem de diğer hadis kaynaklarında bu yapıya sahip yüzlerce hadis olduğunu, dolayısıyla muhaddislerin bu tür isnad yapılarıyla gelen rivâyetlere büyük değer atfettiğini ileri süren Juynboll, İbn Kesîr'in söz konusu metni destekleyen çok sayıda tek râvili tarihin varlığını, metnin mütevâtiren nakledilmiş olabileceği şeklinde yorumlamasını tenkid etmiştir.³⁹⁹ Aşağıda, bahsi geçen rivâyetle ilgili Juynboll'ün verdiği şema yer almaktadır:

³⁹⁷ Juynboll, “Nafi’”, s. 188- 189; a. mlf., “Early Islamic Society”, s.76.

³⁹⁸ bk. şekil 2.

³⁹⁹ Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 326.



Şekil 2⁴⁰⁰

Juynboll, Mâlik'in hikayesini nereye dayandığını kesin olarak söylemek mümkün olmasa da onun büyük ihtimalle benzer rivâyetlere sahip İbn İshâk'ı esas aldığı kanaatindedir. Juynboll'e göre muhtemelen Mâlik, İbn İshâk'ı sevmediği için kaynak olarak onun adını zikretmemiştir. İkinci ihtimal ise onun İbn İshâk'ın muasırı Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirindeki Hz. İsa'ya atfedilen mucizevi yemek dağıtma hadisesinden etkilenmiş olmasıdır.⁴⁰¹

Öncelikle Juynboll'ün tekli tariklerin muhaddisler nezdinde büyük değer gördüğüne dair fikri, şüpheli oryantalistlere mahsus genellemeci tavrın bir başka yansıması olsa gerektir. Zira hadis usûlü kuralları çerçevesinde belirli bir isnad türüne genel olarak değer atfedilmesi gibi bir durum söz konusu değildir; her bir hadis/isnad kendi rivâyet koşulları çerçevesinde değerlendirilmiş, ricâlin güvenilirliği, metnin diğer sikaların rivâyetine muhalif olmaması gibi unsurlar dikkate alınarak hadisin sıhhatine veya zayıflığına hükmedilmiştir. Ayrıca

⁴⁰⁰ Özer, Salih, *İsnad Analiz Yöntemleri*, s. 162.

⁴⁰¹ Juynboll, "(Re)Appraisal", s. 324-325.

genellikle etbau't-tâbiîn tabakasından sonraki teferrüd hadisın muallel olabileceğine dair bir karine olarak görülmüştür.

Juynboll'ün söz konusu hadise dair çizdiği şema ise hadis kaynaklarında yer alan isnadların sadece bir kısmını ihtiva etmektedir. Ebû Talha ve Ümmü Süleym'in Hz. Peygamber için hazırladıkları yemeğin bereketlenmesiyle ilgili olan söz konusu rivâyet, Juynboll'ün şemasında yer vermedikleriyle beraber 13 kaynakta, tespit edilebildiği kadarıyla 36 senedle yer almaktadır. Juynboll bu rivâyeti genel olarak Müslim'in *Sahîh*'i etrafında tartışmış, onun asl olarak verdiği rivâyetin dışında kalan senedleri dalış olarak değerlendirdiği için şemasına almamıştır. Juynboll bu hadisın müşterek râvisinin Mâlik b. Enes olduğunu, kendi şemasına göre isnâdın "Mâlik - Hz. Peygamber" arasındaki kısmı tekli olarak geldiği için de "İshak b. Abdullah b. Ebû Talha > Enes b. Mâlik" isnâdını ve hadisın metnini onun uydurduğunu iddia etmiştir.

Ancak bu rivâyetin hadis kaynaklarında yer alan bütün isnadları bir araya getirildiğinde Ek-1'deki şema ortaya çıkmaktadır. Öncelikle ortaya çıkan şemadan da anlaşılacağı üzere bu rivâyet örümcek formunda bir isnad yapısıyla nakledilmemiştir. Juynboll'ün kendi şemasının dışında kalan senedleri dalış olarak gördüğü için değerlendirme dışı kabul etmesinin de metodolojik bir dayanağı yoktur. Zira mesela bu rivâyetin İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'inde yer alan ve Sa'd b. Saîd'den gelen isnadını şemasına dahil etmemiş, ancak Mâlik'in medâr olarak - Juynboll'e göre mr olarak- yer aldığı Abd b. Humeyd'in *Müsned*'inde⁴⁰² geçen tekli bir isnâdı şemasına dahil etmiştir. Bunun sebebi muhtemelen Juynboll'ün hadisın müşterek râvisi olarak tespit ettiği Mâlik b. Enes'in Abd'ın isnâdında yer almasıdır. Günümüze ulaşan kısmıyla tam olmayan bir eseri kaynak olarak kullanması - literatürün geneline atfettiği değer göz önünde bulundurulduğunda- onun amacına matuf seçmeci bir yaklaşımla Abd'ın isnâdını şemasına dahil ettiğini ve tek râvili

⁴⁰² Abd b. Humeyd'in *Müsned*'i, yine musannif tarafından muhtasar olarak hazırlanmış bir edisyonunun eksik olarak günümüze ulaşmış haliyle bilinmektedir. Eser, *El-Müntehâb min Müsnedi Abd b. Humeyd* adıyla yayımlanmıştır.

tariklerle ilgili kendi zihnindeki görüşler doğrultusunda sübjektif bir teorem inşa etme çabasında olduğunu göstermektedir.

Şemadan da anlaşılacağı üzere mezkur rivâyet, Enes b. Mâlik, Ebû Talha ve Câbir b. Abdullah olmak üzere üç sahâbeden nakledilmiştir. Ancak rivâyet Enes yoluyla yayılmış, Câbir isnâdı bazı tarih kaynaklarında ve Taber'anî'nin *el-Mu'cemül-evsat*'ında, Ebû Talha isnâdı da *el-Mu'cemu'l-kebîr* ve *el-Mu'cemu'l-evsat*'ta aynı senedle yer almıştır. Câbir ve Ebû Talha rivâyetleri, isnaddaki bazı râvilerin teferrüdünden dolayı zayıf kabul edilmiştir.⁴⁰³

Enes b. Mâlik bu metni Juynboll'ün iddia ettiği üzere sadece İshak b. Ebû Talhâ'ya değil, onunla beraber 13 tâbiîye nakletmiştir. Hadisin tâbiûn tabakasındaki medârları İshak b. Abdullah b. Ebû Talha, Muhammed b. Sîrîn, Sa'd b. Saîd ve Abdurrahman b. Ebû Leyla'dır.⁴⁰⁴ Bunlar arasından İshak'ın öğrencisi olan Mâlik, hadisi dokuz kişiye nakletmiştir. Mâlik tarikleri büyük ölçüde güvenilir râvilerle ilerleyerek Abd b. Humeyd (*Müsned*), Buhârî (*Sahîh*), Müslim (*Sahîh*), Tirmizî (*Câmî*), Nesâî (*es-Sünen*), İbn Hibbân (*Sahîh*), Taberânî (*el-Mu'cemu'l-evsat*), *el-Mu'cemu'l-kübrâ* ve Beyhakî (*es-Sünenü'l-kübrâ*) gibi eserlerde yer almıştır.

Hadisin kendilerinden itibaren yayıldığı diğer tâbiîler Muhammed b. Sîrîn, Sa'd b. Saîd ve Abdurrahman b. Ebû Leyla'dır. Neticede söz konusu rivâyet sahâbe tabakasından üç, tâbiûn tabakasından 13, etbau't-tâbiûn tabakasından ise 22 râvi tarafından nakledilmiştir. Bu isnadların sıhhat dereceleri ayrıca tartışılabilir ancak bu çalışmanın temel hedefi, Juynboll'ün tek râvili olarak tespit ettiği rivâyetlerin sıhhat durumunu tespit etmek değil, onun iddialarının ne ölçüde doğru verilere dayandığını ortaya koymaktır. Dolayısıyla Enes b. Mâlik tarafından nakledilen mezkur metnin bütün senedlerini ihtiva eden şema, söz konusu rivâyetin

⁴⁰³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*.

⁴⁰⁴ Buhârî, Menâkıb 21, Et'ime 13; Müslim, Nikâh 8; Tirmizî, Tefsîr, 28 ;Nesâî, Nikah 12; Dârimî, "Mukaddime", 5.

Juynboll'ün iddia ettiği kadar az ve tek râvili olarak nakledilmediğini göstermek için oluşturulmuştur.

1. Müşterek Râvi Teorisine Gelen Tenkidler

a. Oryantalist Paradigma İçinden Gelen Tenkitler

Müşterek râvi teorisi şüphecilikte Schacht ve Juynboll kadar ileri gitmeyen oryantalistler tarafından farklı gerekçelerle tenkit edilmiştir. Harald Motzki, Gregor Schoeler, Andreas Görke, David S. Powers gibi isimler bazı hadisler üzerinden yaptıkları tarihlendirmelerde, rivâyetin ilk ortaya çıkış zamanı olarak hicri 1. asır ortalarına, bazen de sahâbe tabakasına işaret etmiştir.⁴⁰⁵ Örneğin müşterek râvileri hadisleri uydurarak tedâvüle çıkaran kişiler değil, ilk müdevvinler olarak değerlendiren Motzki, Yahudi tüccar İbn Ebi'l-Hukayk'ın öldürülmesiyle ilgili rivâyetin muhtelif kaynaklarda geçen bütün tariklerini mukayeseli olarak incelemiş, hadisin isnad gruplarından birisinin tâbiî Ebû İshak es-Sebîî'den (ö. 127/745), müşterek râvisi Zührî olan bir diğeri Ka'b b. Mâlik'ten geldiği kanaatine varmıştır.⁴⁰⁶ Benzer şekilde Schoeler de hem "Musa b. Uqba's *Maghâzî*"

⁴⁰⁵ Bahsi geçen oryantalistlerin h. 1. asra tarihlendirdikleri hadisler için bk. Harald Motzki, "The Prophet and the Cat: On Dating Malik's Muwatta and Legal Traditions," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII (1998) 18-83; a. mlf., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Leiden: Brill, 2002; a. mlf., "The Jurisprudence of Ibn Shihab al-Zuhri", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghazi Hadith*, 1-46; a. mlf., "The Musannaf of Abd al- Razzaq al-Sananî", *Journal of Near Eastern Studies*, L/1, s.1-21; Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin, 1996); Powers, David S., "On Bequests in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, 48, 3, 1989, s. 185-200, s. 195; 226.

⁴⁰⁶ Motzki öncelikle söz konusu hadisin birden fazla birbirinden bağımsız müşterek râvisi olduğunu tespit eder ve İbn Ebi'l-Hukayk rivâyetinin farklı tariklerini destekleyen isnadların dört ana grupta toplandığına dikkat çeker: 1- İsnadın Berâ b. Âzib'de son bulduğu grup. 2- İsnadın Ka'b b. Mâlik'in oğlunda (veya torununda) son bulduğu grup. 3- Abdullah b. Uneys'in hikayeyi nakleden kişi olarak yer aldığı isnad. 4- Mısır'lı âlim İbn Lehîa'nın (ö. 174/790-1) müşterek râvi olarak yer aldığı ancak tâbiî râvi Urve b. Zübeyr'de son bulan isnad. Bu çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak söz konusu tariklerin her biriyle ilgili detaylara yer verilemeyeceğinden,

Buhârî’de geçmesi itibarıyla sadece Motzki’nin Berâ b. Âzib kanalıyla gelen isnadlara dair tespitlerine yer verilecektir.

Berâ kanalıyla gelen tarihin yer aldığı en eski kaynak Buhârî’nin *Sahîh*’idir. Buhârî söz konusu rivâyetin üçü detaylı ikisi kısa olmak üzere beş farklı tarikine yer vermiştir. Uzun tarikler üç farklı râviden gelmektedir; Yûsuf b. İshâk (ö. 157/774) –Ebû İshak es-Sebî’nin torunudur (İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 408-9); İsrâ’il b. Yûnus (ö. 160/776) –Ebû İshak’ın bir diğer torunudur (İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 261-3); ve Zekerîyyâ’ b. Ebû Zâ’ide (ö. 147/764), (İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 329-30). Her üçü de Kûfe’li râvilerdir. Bunların hepsi hadisi Ebû İshak’tan almıştır; o da Berâ’dan nakletmektedir. Muhtelif kaynaklarda farklı tariklerinin yer alması sebebiyle Motzki analizine bunlardan İsrâ’il’in Ebû İshâk’tan naklettiği rivâyetle başlamaktadır. Hadisin isnadı şu şekildedir: “Yûsuf b. Mûsâ – ‘Ubeydullah b. Mûsâ – İsrâ’il – Ebû İshâk – el-Berâ’ b. Âzib.”

Motzki, öncelikle Buhârî’deki Ubeydullah rivâyetinin Beyhakî’nin *Delâil*’inde yer alan ve Ubeydullah’tan iki farklı râvinin naklettiği bir başka tarikine dikkat çekmektedir; İshâk b. İbrâhim ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe. Beyhakî’nin her ikisi için de aynı metni verdiğini belirten Motzki’ye göre bu durum, her iki râvinin metinlerinin neredeyse aynı olduğunu göstermektedir. Buhârî ve Beyhakî metinlerinin mukayesesi neticesinde de benzer bir sonuç ortaya çıkmaktadır; arada sadece basit kopyalama hatalarından kaynaklandığı izlenimi veren küçük farklılıklar vardır. Buhârî tarikine göre Ubeydullah hadisi İsrâ’il’den almış gözükmektedir. Taberî’nin *Târih*’inde yer alan ancak İsrâ’il’den nakleden kişinin Mus’ab b. Mikdâm olduğu tarikle mukayese edildiğinde, her iki metin arasında yazılı rivâyet yoluyla ortak bir kaynaktan alındıklarını gösteren bir uyum söz konusudur. Ancak aynı zamanda Taberî’nin veya onun kaynağının, Buhârî’nin metnini kopyalayarak buna uydurma bir isnad iliştiirmek suretiyle naklettiği ihtimalini elememize sebep olacak bazı farklılıklar da mevcuttur; Ubeydullah b. Mûsâ’nın metniyle mukayese edildiğinde, her iki metin arasında normal kabul edilebilecek kopyalama hatalarının boyutunu aşacak derecede ilaveler veya çıkarmalar söz konusudur. Bu durum, her iki metnin ortak bir kaynaktan alınarak birbirlerinden bağımsız iki ayrı rivâyet olarak nakledildiğini göstermektedir. İsnad analizinden çıkan sonuca göre bu ortak kaynak İsrâ’il tarafından rivâyet edilen metindir.

Hadisin diğer detaylı tarikleri Yusuf b. İshak, Zekerîyya b. Ebû Zâide ve Şerîk’ten gelmektedir. Yusuf’un metnini inceleyen Motzki, İsrâ’il’in metniyle arasındaki önemli detaylara dikkat çeker; aralarındaki farklılıklar her iki rivâyetin yapı olarak benzerliğinin önüne geçmemektedir. Dolayısıyla ona göre İsrâ’il ve Yusuf’un metinleri birbirlerinden kopyalanma usulüyle değil, aynı kaynaktan iki farklı rivâyet olarak gelmişlerdir. Zekerîyya ve Şerîk’in metinleri de Motzki’yi aynı sonuca ulaştırmıştır; detaylardaki farklılıkların yanında büyük ölçüde benzeşen metin yapısı, ortak bir kaynaktan gelen farklı metinler olduğunu göstermektedir.

Motzki’nin metinler üzerinden elde ettiği veriler isnad analiziyle mukayese edildiğinde ulaşılan sonuç, Ebû İshak’ın müşterek râvi olduğu gerçeğidir. Burada Motzki’ye göre önemli olan, Ebu

makalesinde, hem de İfk hadisesi ile ilgili incelemesinde⁴⁰⁷ Urve b. ez-Zübeyr'in (ö. 94/713), her iki rivâyette de müşterek râvi pozisyonunda olan Zührî'nin gerçek kaynağı olduğunu tespit etmiştir. Nitekim Motzki ve Schoeler, bilhassa müşterek râvi öncesindeki tekli isnadlar konusunda Juynboll kadar şüpheli değildir. Ancak buradan hareketle söz konusu isimlerin müşterek râvinin kaynaklarıyla ilgili her zaman aynı kanaatte olduğu anlaşılmamalıdır. Her iki araştırmacı da isnad analizlerinde bu tür bir ön kabulden hareket etmeyi değil, her bir rivâyeti müstakil olarak incelemeyi önermiştir. Motzki'ye göre bu yöntemle güvenilir bir sonuca ulaşabilmek için, ele alınan rivâyet mutlaka muhtelif kaynaklarda birkaç metin varyantıyla gelmiş olmalıdır.

Diğerlerinden farklı bir çıkarımda bulunan David S. Powers ise, “On Bequests in Early Islam” adlı çalışmada Sa'd b. Ebû Vakkas ile Hz. Peygamber arasında geçen miras hukukuna dair rivâyeti analiz etmiş ve hadisin kaynaklarda geçen bütün tariklerini dikkate alarak oluşturduğu isnad şemasına göre, iki müşterek râviden bahsetmiştir: Sa'd b. Ebû Vakkas ve oğlu Âmir. Hadisten çıkan fikhî hükmün dayanağının öncelikle bir tâbiî kavli olduğu, ancak sonradan ref' yoluyla Hz. Peygamber'e atfedildiği görüşünü inandırıcı bulmayan Powers, kaynaklarda buna dair hiçbir ize rastlanmadığını söyler. Ayrıca hadisi uydurduğu varsayılan ve 1. asrın sonlarında yaşayan bir kişinin, söz konusu hadiseden sonra

İshâk'ın isnadların yayılması teorisi çerçevesinde ortaya çıkmış uydurma bir müşterek râvi değil, gerçek bir râvi olmasıdır.

Aynı hadisin İbn Ka'b'dan gelen tariklerini de mukayeseli olarak inceleyen Motzki, buradan da benzer bir neticeye ulaşmıştır; söz konusu rivâyetin bir müşterek râvisi vardır ve dolayısıyla hadisi yayan kişi de odur. Bu netice metinlerin mukayeseli analiziyle de desteklenmektedir. Sonuç olarak görülmüştür ki bütün tarikler ortak bir kaynak olan Zührî'den gelmekte ancak birbirlerinden bağımsız olarak nakledilmektedir. Zührî'nin isnad kümesindeki müşterek râvi pozisyonunun, isnadların yayılmasının bir neticesi olarak oluşması mümkün değildir. Zührî söz konusu hadisi farklı zamanlarda iki kere, ancak isnad ve metinde oluşan küçük bir farklılıkla nakletmiş olmalıdır. Ayrıca o, bu rivâyetin sonradan kendisinden farklı bir hadis olarak nakledilen kısa bir bölümünü de fikhî bir argüman olarak kullanmıştır. Motzki, “The Murder of Ibn Abî'l-Huqayq”, s. 183-205.

⁴⁰⁷ Schoeler, *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*, s. 80-116.

da uzun yıllar yaşayan ve hicri 55'te vefat eden Sa'd b. Ebû Vakkas'ı, vefatından yaklaşık 45 sene önce gerçekleştiği varsayılan bir hadisede, üstelik ölüm döşğinde olan bir sahâbîye isim olarak seçmesi ona göre oldukça tuhaftır. Powers bunun yanında Emevî hilafetinin farklı şehirlerinde yaşayan ve muhtemelen birbirlerinden habersiz olan yarım düzine tâbiûnun mirasta üçte bir sınırlamasıyla ilgili aynı hikâyeyi anlatmasını ve hepsinin aynı sahâbîde kesişen isnadlar uydurarak söz konusu rivâyeti Hz. Peygamber'e atfetmelerini de garip bir rastlantı olarak görür. Zira ona göre en azından hadisi nakleden genç tabî, sahâbî râviyi değiştirerek daha özgün ve yalancılık iddialarına karşı daha savunulabilir senedler oluşturabilecekken bunu yapmamıştır.⁴⁰⁸

Müşterek râvi teorisiyle yapılan tarihlendirmeleri güvenilir bulmayan Michael Cook, bu tür râvilerin ortaya çıkışıyla ilgili alternatif bir senaryodan bahseder. Meselâ Müslim'in naklettiği bir hadisi ondan rivâyet etmek istemeyen bir muâsır, isnaddan hem Müslim'i hem de onun kaynağını çıkararak alternatif bir isimle söz konusu hadisi mevcut müşterek râviden nakledebilir ve böylelikle söz konusu müşterek râvi, esasen hiç alakası olmayan bir senedin içinde yer almış olur. Dolayısıyla müşterek râvi üzerinden yapılan tarihlendirmeler Cook'a göre güvenilir bir sonuca ulaşmayı temin etmez.⁴⁰⁹ Patricia Crone da Schacht'ın bir diğer teorisi olan *isnadların yayılması* dikkate alındığı takdirde, müşterek râvi teorisinin güvenilir bir tarihlendirme aracı olarak görülemeyeceğini ifade etmiştir. Konuyla ilgili Cook ile büyük ölçüde hemfikir olan Crone'a göre hadislerin ne kesin ne de yaklaşık olarak tarihlendirilmesi mümkündür.⁴¹⁰

Cook'un müşterek râvi teorisine göre tarihlendirme yapma çabasının sonuçsuz kalmasını, incelediği hadislerden iki tanesinin sadece tek bir kaynaktan, Nu'aym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) *Kitâbü'l-fiten*'inde ve oldukça sınırlı sayıda

⁴⁰⁸ Powers, "On Bequests in Early Islam", s. 195-196. Makale Halit Özkan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir: "İslâm'ın İlk Döneminde Vasiyetler", *HTD* 2004 II/1, s. 105-125.

⁴⁰⁹ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 109-11.

⁴¹⁰ Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, s. 30.

tariklerle yer almasına, dolayısıyla söz konusu rivâyetlerin sağlıklı bir isnad-metin analizi için yeterli olmamasına bağlayan Andreas Görke, ayrıca mesela bunlardan bir tanesinin iki adet müşterek râvisi olduğuna ve tarikler arasındaki metin farklılıklarının, iki farklı hadis şeklinde algılanabilecek kadar fazla olmasına dikkat çeker. Dolayısıyla Görke’ye göre Cook’un söz konusu analizlerinden iyi bir sonuç beklemek zaten mümkün değildir. Zira isnad-metin analizi ile gerçeğe yakın bir tarihlendirme yapabilmek için ele alınan rivâyetin mümkün olduğu kadar çok sayıda kaynakta farklı tariklerle yer alması gerekmektedir.⁴¹¹ Görke ayrıca tek ve bilhassa belirli bir bölgenin rivâyetlerini içeren herhangi bir kaynağın kullanılmasının, yanlış çıkarımlarda bulunmaya sebep olabileceğini belirtmiştir. Mesela Irak kökenli râvilerin çoğunlukta olduğu bir kaynağa bakılarak Iraklı bir kısmi müşterek râvi, müellif aynı metne dair Suriye ve Mısır kökenli senedlere yer vermediği için, hadisin bütün tariklerinin müşterek râvisi zannedilebilir veya söz konusu bölgelerden de birer isnâda yer verse, bu tek râvili tarikler sonradan oluşturulmuş dalış isnadı olarak görülebilir.⁴¹²

Schacht’ın ve Juynboll’ün müşterek râvi üzerinden yaptıkları tarihlendirmeler, senedlerin Hz. Peygamber’den müşterek râviye uzanan kısımları ile ilgili yapılabilecek her türlü değerlendirmenin önünü kapatmaktadır. Zira Schacht 1. asırda, Juynboll de aynı dönemin son çeyreğine kadar herhangi bir isnad kullanımından bahsetmediği için, isnadların “sahâbî > tâbiî > tebe-i tâbiî” şeklinde tekli olarak ilerleyen ilk kısımları için onlara göre bir gerçeklik iddiasından bahsedilemez. Öte yandan tek râvili tarikleri hadis tarihlendirmelerinde kullanan Motzki, Schoeler ve Görke gibi oryantalistler, müşterek râvinin kaynağıyla ilgili doğru bilgi verdiği durumlara örnek teşkil eden çalışmalar yapmıştır. Dolayısıyla burada tek problem İslâmi ve oryantalist paradigma arasındaki kaynaklara bilgi değeri atfetme konusundaki yaklaşım farklılığı değil, Schacht ve Juynboll gibi şüpheli isimlerin senedlerin 1. asra tekabül eden kısımlarını herhangi bir analize tabi

⁴¹¹Görke, “Eschatology”, s. 117-8.

⁴¹²Görke, “Eschatology”, s. 110.

tutmadan tamamen uydurma kabul etmeleridir. Başka bir deyişle söz konusu isimler bir taraftan muhaddislerin sahâbenin adaleti, sikanın teferrüdü gibi prensipler inşa ederek hiçbir delil olmaksızın isnad sisteminin güvenilirliğini kabul etmelerini bilimsel bulmazken, diğer taraftan herhangi bir bilimsel analize dayanmayan ön kabullerine dayanarak 1. asır rivâyet süreciyle ilgili şüpheli bir tavır sergilemektedir.

Juynboll, isnad kümesinin müşterek râviden itibaren çeşitli kollara ayrıldığı kısımları öncelikli olarak *kısmî müşterek râvi* ve *düğüm* kavramları çerçevesinde ele alır. Hadisi müşterek râviden aldığını iddia eden kişileri, birden fazla öğrenciye sahip olmaları durumunda *kısmî müşterek râvi* olarak adlandıran Juynboll'e göre, bunlar da tanımı gereği birkaç öğrenciye sahip olmalı, bu öğrencilerin de keza birden fazla talebesi olmalıdır.⁴¹³ Bir başka deyişle, ona göre müşterek râvi veya kısmî müşterek râvi olabilmek için sadece hadisi birden fazla kişiye rivâyet etmek yetmez; her öğrencinin de bizzat hadisi naklettiği talebeleri olmalı ve isnadlar müdevvine ulaşana kadar çatallanarak devam etmelidir.⁴¹⁴ Böylelikle ona göre, ilerleyen her tabakada öğrenci sayısı artan râvinin isnaddaki pozisyonu daha da sağlamlaşmış olacaktır. Rivâyet zincirlerinin, ister belirli bir râviye ulaşması isterse de o râviden itibaren farklı kollara ayrılması suretiyle tek bir kişide toplanması halini *düğüm (knot)* olarak adlandıran Juynboll, bir râvide ne kadar çok sened kesişiyorsa, isnad kümesinin o noktasının ve buradan itibaren gelişen rivâyet sürecinin gerçek olma ihtimalinin de aynı ölçüde arttığını iddia etmiştir.⁴¹⁵

Juynboll'ün, bir hocadan ders dinleyen yüzlerce talebe olmasına rağmen birçok senedin tek râvili olarak ilerlemesini mantıklı bulmadığı, dolayısıyla ancak düğüm olarak nitelediği rivâyet noktalarının gerçek olabileceği görüşüne karşı ise Motzki, şu soruları sormaktadır; eğer sadece bir kişinin çok sayıda öğrenciye rivâyetini güvenilir kabul edeceksek, bu kadar az sayıda hadis eseri veya kısmî

⁴¹³ Bk. şekil 1.

⁴¹⁴ Juynboll, “Nafi’”, s. 188; a. mlf., “Some Isnad – Analytical Methods”, s. 184.

⁴¹⁵ Juynboll, “Some Isnad – Analytical Methods”, s. 184.

müşterek râvi olması nasıl açıklanabilir? Eğer hadisler müşterek râvilerle beraber tedâvüle çıktıysa ve her bir hadisin, onu hocalarından alan bütün öğrenciler tarafından nakledilmesi gerekiyorsa, bu durumda müşterek râvilerden sonraki dördüncü veya beşinci tabakalarda binlerce sened olması gerekmez mi? Motzki'ye göre bu kadar az sayıda kısmî müşterek râvi olması, bize hadis rivâyetinde müşterek ve kısmi müşterek râvilerin kural değil istisna olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla bir isnad kümesinde bulunmamaları, ait oldukları metnin iddia edilen dönemde mevcut olmadığı şeklinde yorumlanamaz.⁴¹⁶

b. Türkçe Literatürde Yapılan Çalışmalar

Müşterek râvi teorisiyle ilgili ilk ve tek kapsamlı çalışma Fatma Kızıl tarafından hazırlanan *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* adlı doktora tezidir. Kızıl bu çalışmasında öncelikle hadis sahasında “Klasik İslâmî Paradigma ve Oryantalist Paradigma” arasındaki yöntem farklılıklarına değinmiş, daha sonra müşterek râvi teorisinin ilk ortaya çıkışı, Batı akademisindeki etkileri ve bir paradigma olarak nasıl bir devamlılık içinde ele alındığı üzerinde durmuştur. Ardından yine oryantalistler tarafından teoriye gelen eleştirileri değerlendirmiş, bu bağlamda Motzki tarafından uygulanan müşterek râvi merkezli isnad-metin analizinin nasıl işlediğini ele almıştır. Kızıl'ın çalışması, “mutavassıt oryantalistler” olarak nitelediği ve bilhassa Motzki'nin çalışmalarının öne çıktığı grubun yaklaşımı ve vardıkları sonuçların, İslâmî paradigmadan ne ölçüde farklı olduğunu ve ayrıldıkları noktaları vurgulaması açısından oldukça önemlidir. Zira özellikle Motzki'nin Scahcht ve Juynboll'e olan eleştirileri ve hadislerin otantikliğine dair görüşleri, kimi zaman onun müslüman araştırmacılarla aynı çizgide olduğu yanlışlamasına yol açmaktadır.

Kızıl çalışmasının üçüncü bölümünü Urâniler hadisinin analizine ayırmıştır. Söz konusu rivâyeti nakleden “ortak/müşterek râvilerden” gelen metinleri mukayeseli olarak inceleyen müellif, oryantalistlerin müşterek râvi teorisi çerçevesinde dile getirdiği iddiaların yanlışlığını, “bazı durumlarda ise tenkitlerine dayanak olarak öne sürdükleri olguların esasen klasik İslâmî paradigma içerisinden

⁴¹⁶ Brown, *Hadith*, s. 227.

makul izahlarının yapıldığını” ifade etmiştir.⁴¹⁷ Ayrıca Urâniler hadisi özelinde tekli isnadların sahih yollarla nakledildiğine dair de rical literatüründen delillerle desteklediği sonuçlara ulaşmıştır.⁴¹⁸

Kızıl’ın çalışması dışında müşterek râvi teorisiyle ilgili Türkçe literatürde müstakil başka bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak Ahmet Yücel ve Süleyman Doğanay, konuyu oryantalistlerin hadis alanındaki çalışmalarını değerlendiren eserlerinde alt başlık olarak ele almıştır. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* adlı çalışmasında birden fazla tâbiûn râvisi olan sahâbeye örnekler vermiş, bu bağlamda Motzki’nin müşterek râvilerin ilk müdevvinler olabileceği görüşüne atıfta bulunmuştur. Yücel ayrıca bir hadisin medâr öncesindeki tabakalarda tekli bir senedle nakledilmesinin oluşma zeminine dair örnekler vermiş,⁴¹⁹ ayrıca sahâbe ve tâbiûnun tesebbüt ilkesi çerçevesinde az hadis nakletme temayülünde olmasına vurgu yapmıştır. Ancak onun müşterek ve kısmî müşterek râvi oldukları iddia edilen muhaddislerle ilgili ricâl kaynaklarındaki bilgilere atıfta bulunması, bu tür bilgilerin oryantalist paradigma nezdinde bir değeri olmaması açısından kuvvetli bir karşı argüman oluşturma noktasında zayıf kalmaktadır. Bu bağlamda Kızıl tarafından uygulanan müşterek râvi merkezli isnad-metin analizlerinin, ricâlin söz konusu rivâyetleri uydurması ihtimalini ortadan kaldıran “tevâfuk”ları⁴²⁰ açıkça ortaya koyması gibi uygulamalar, oryantalist paradigmanın ürettiği varsayımlara dayanan argümanları zayıflatmanın etkili bir yolu olarak öne çıkmaktadır.

Müşterek râvi teorisini *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları* adlı eserinde ele alan Süleyman Doğanay ise konuyu daha ziyade deskriptif olarak, kısmen de hadis musannefatından verdiği cevaplar üzerinden ele almıştır. Konuyu, müşterek râvi teorisini oluşturan Schacht’ın yerine Juynboll’ün

⁴¹⁷ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 504.

⁴¹⁸ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 298, 354, 401, 427, 438.

⁴¹⁹ Yücel bu bağlamda, Hz. Peygamber’in bazı hallerine sadece ev halkı ve yakın çevresinin şahit olması, hadis rivâyetiyle meşgul sahâbenin sayıca az oluşu gibi teferrüdün muhtemel sebeplerine dikkat çekmiştir.

⁴²⁰ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 207, 218, 230.

tanımlamaları üzerinden değerlendirmeyi tercih eden Doğanay, ayrıca Motzki'nin bu konuda Scahcht ve Juynboll'den ayrıldığı noktalara temas etmiştir. Doğanay'ın çalışmasının da benzer sebeplerle karşı argüman üretme açısından yetersiz olduğu söylenebilir.

Her ne kadar İngilizce olarak yayımlansa da müşterek râvi teorisini medâr kavramıyla olan ilişkisi çerçevesinde ele alan Hâlit Özkan'ın “The Common Link and Its Relation to the Madâr” adlı makalesi, müşterek râvi kavramını klasik usûldeki medârın karşılığı olarak değerlendiren oryantalistlerin argümanlarına cevaben, hadis literatüründen hareketle tespit edilmiş önemli karşı argümanlar içermektedir.⁴²¹

2. Müşterek Râvî – Medâr İlişkisi

Batı'da yapılan hadis çalışmalarında kullanılan birçok teknik terimin İslâmî kaynaklarda ıstılah olarak yer almamasını şaşırtıcı bulduğunu belirten Juynboll, bilhassa İbn 'Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil*'i ve Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliya*'sı gibi zayıf râvilerle ilgili ricâl kitaplarının satır aralarında rastladığı *medâr* kavramını da bu kapsamda değerlendirir; bildiği hiçbir ıstılah kitabında geçmeyen söz konusu kavram ona göre oryantalistlerin sıklıkla kullandığı müşterek veya görünüşte müşterek râvinin İslâmî literatürdeki karşılığıdır.⁴²²

Juynboll, bilhassa hicrî 2. asrın son çeyreğinden itibaren faal olan müdevvinlerin, hadislerin kabulünün dayanağı olan müşterek râvilerin – ona göre aynı anlama gelen medârın- öneminin farkında olduklarını düşünmektedir. Bundan dolayı tedavüle çıkarmak istedikleri metinler için ya tamamen uydurma ya da gerçek kişilerin isimlerini kullanarak suni medârlar oluşturmuşlardır. Eserlerini incelediği muhaddisler arasından sadece Tirmizî'nin değerlendirmelerini titiz bir çalışmanın ürünü olarak gören Juynboll, onun hadis sonlarında rivâyetlerin sıhhat

⁴²¹ Özkan'ın argümanlarına “müşterek râvi-medâr ilişkisi” başlığı altında değinildiği için, tekrara düşmemek açısından burada çalışmanın detaylarından bahsedilmeyecektir.

⁴²² Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 222.

durumu ile ilgili yorumları arasında medâr kavramına rastladığını ve bununla müşterek râvilere atıfta bulunmuş olabileceğini düşünmektedir.⁴²³

Medâr ve ‘teferrede’ gibi kavramların daha ziyade *ilel* türü eserlerde karşımıza çıktığını belirten Juynboll,⁴²⁴ Ali b. Medîni’nin (ö. 234/849) *el-İlel*’de, söz konusu dönemde her hadis merkezindeki en önemli râvileri sıraladığına ve devamında “yedûru” ifadesini kullandığına dikkat çeker; نظررت فإذا الإسناد يدور على

سنة " 425

...isnad şu altı kişi etrafında dönmektedir.”⁴²⁶ Burada geçen ‘yedûru’ ifadesine dayanarak iddiasını temellendirmeye çalışan Juynboll’e göre, bu kısımda bahsi geçen bütün râviler Mizzi’nin *Tuhfe*’sinden hareketle incelendiğinde, onların her birinin belli başlı meşhur ve velûd müşterek râviler olduğu görülecektir. Ayrıca medâr ya da ‘dâre/yedûru’ kelimelerini sadece İbnü’l-Medîni değil, başka birçok hadis âlimi daha kullanmıştır.⁴²⁷ Juynboll medârı müşterek râvinin karşılığı olarak düşünse de ilel eserlerinde veya diğer kaynaklarda medâr kavramı naklettiği metni uyduran değil yayan kişi olarak kabul edilir. Nitekim Zehebî, İbnü’l-Medîni’nin bu sözüyle esasen

⁴²³Juynboll, “Some Isnad-Analytical Methods”, s.45.

⁴²⁴Juynboll, “Nafi’”, s. 108.

⁴²⁵İbnü’l-Medîni, *el-İlel*, s. 17 vd.

⁴²⁶İbnü’l-Medîni bu kişileri şöyle sıralar: Medine’de İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742), Mekke’de Amr b. Dînâr (ö. 126/744), Basra’da Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve Yahyâ b. Ebû Kesîr (ö. 132/749), Kûfe’de Ebû İshak es-Sebiî (ö. 117/735) ve Süleyman b. Mihrân el-A’mes (ö. 148/765). İbnü’l-Medîni daha sonra söz konusu kişilerin naklettikleri rivâyetlerin ilk musanniflere, yani Medine’de Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Muhammed b. İshâk’a (ö. 152/769), Mekke’de İbn Cüreyc (ö. 151/768) ve Süfyan b. Uyeyne’ye (ö. 198/813), Basra’da Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 159/776), Hammâd b. Seleme (ö. 168/784), Ebû Avâne (ö. 175/791), Şu’be b. el-Haccâc (ö. 160/777) ve Ma’mer b. Râşid’e (ö. 154/771); Kûfe’de Süfyan es-Sevri’ye (ö. 161/777), Suriye’de el-Evzâi’ye (ö. 151/768) ve Vâsıt’ta Hüseyim b. Beşîr’e intikal ettiğini ifade etmiştir. (ö. 183/799). Ali İbnü’l-Medîni, *el-İlel*, s. 17-35.

⁴²⁷ Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 224-225.

sahih hadislerin çoğunlukla söz konusu altı kişi kanalıyla geldiğini ifade ettiğini söylemiştir.

‘Dâre alâ’ fiilini ‘teferrüd’ olgusuyla bağlantılı olarak ele alan Juynboll, “O, şu hadisin medârıdır” sözünün, “teferrede” veya “inferede bihi” şeklinde de ifade edilebildiğini, ayrıca her iki terimin de tıpkı medârda olduğu gibi belirsiz bir çerçevede kullanıldığını iddia etmiştir.⁴²⁸ Ona göre ‘dâre alâ’ fiili ‘teferrede’ ve ‘inferede’ ile aynı anlamdadır. “Falan kimse şu hadisin medârıdır” ifadesi, şu şekilde de dile getirilebilir; “falan kimse şu hadiste teferrüd etmiştir.”⁴²⁹

Juynboll iddiasını delillendirmek maksadıyla sahâbî râvisi Safvân b. ‘Assâl olan ‘mesh ale’l-huffeyn’ hadisini örnek verir.⁴³⁰ Bu hadisin isnad kümesinde yer alan görünüşte müşterek râvinin tâbiinden meşhur kurrâ Âsım b. Behdele (ö. 127/745)⁴³¹ olduğunu ileri süren Juynboll, Buhârî’nin *tuhaf* bir şekilde, *Sahîh*’ine almamasına rağmen⁴³² bu rivâyetle ilgili “konuya dair bulunabilecek en iyi hadis” değerlendirmesini yaptığına dikkat çeker. Ayrıca Buhârî’nin öğrencilerinden biri olan Tirmizî’nin, onun bu yorumundan hareketle Safvân hadisini rivâyet eden başkaları da olduğundan bahsetmesini, söz konusu hadisin mevcut isnadlarına ilave olarak sonradan müşterek râvi seviyesinin altına dalış yapıldığına dair kendi tespitinin Tirmizî tarafından doğrulanması şeklinde yorumlar. Nitekim Juynboll’e göre eserin muhakkiki Ahmed Muhammed Şâkir, Tirmizî’nin bu yorumuyla, söz konusu hadisin medârının Âsım b. Behdele Ebu’n-Necûd olduğunu iddia eden

⁴²⁸Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 311.

⁴²⁹ Orijinal ifade şu şekildedir: “Someone *tafarrada* or *infarada* bihi.” Juynboll, (Re)Appraisal, s. 311.

⁴³⁰Juynboll, “(Re)Appraisal, s. 311.

⁴³¹Ebû Bekir Âsım b. Ebi’n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî (ö. 127/745); Yedi kıraat imamından biri, tâbiî.

⁴³²“Ebû Zür’a ve Ahmed b. Hanbel tarafından sika kabul edilen Âsım b. Behdele’nin, hadisle ilgili ezberleri yetersiz olduğu ve bu nedenle fazlaca hata yaptığı belirtilmiştir. Rivâyetleri *Kütüb-i Sitt*e’de yer almasına rağmen Buhârî ve Müslim onun hadislerine ancak mütâbaat yoluyla yer vermişlerdir.” Mehmet Ali Sarı, “Âsım b. Behdele”, s. 476.

kişiyi yöneltilen itiraza atıf yaptığını düşünmektedir.⁴³³ Ayrıca o, Âsım'ın bu hadisin tek râvisi olduğunu ileri sürmüştür. Şâkir'in söz konusu iddia sahiplerinin kim olduğuna dair bir işareti olmadığı gibi, metinde geçen medâr kelimesini de kendisinin mi yoksa iddia sahiplerinin mi kullandığı belirsizdir. Juynboll, medâr kavramının bağlama uygun olarak çevrilmesi halinde en uygun karşılığının '(görünüşte) müşterek râvi' olduğu kanaatindedir; üstelik aynı anlama gelen 'infirâd' terimi hemen onun akabinde kullanılmıştır. Juynboll ayrıca Şâkir'in 'yedûru' fiilini başka bir yerde bir (görünüşte) müşterek râviye işaret etmek için kullandığını da ileri sürmüştür.⁴³⁴

Juynboll'ün teferrüdü, müşterek râvî / medâr bağlamında arz ettiği bir başka râvî örneği Malik b. Enes'tir. Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinde oraya miğferiyle girmesini anlatan bir hadisin isnad kümesinde bulunan Mâlik hakkında İbn Adî (ö. 365/976) şöyle demiştir; "وهذا يعرف بمالك بن أنس" ".... bu (hadis) Mâlik b. Enes kanalıyla ma'ruftur."⁴³⁵ Buna binâen Juynboll'e göre hadisin müşterek râvisi şüphesiz Mâlik'tir.⁴³⁶

Neticede Juynboll, medâr, infirâd ve teferrüd kavramlarının aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığı çok sayıda örnek olduğunu, medârın bu bağlamın dışında kullanılmasına ise sadece bir yerde rastladığını ifade eder.⁴³⁷ *Tehzîbu'l-Kemâl*'de geçen söz konusu ifadenin, aynı metni ele alan İbn Hacer tarafından revize edilerek medâr kelimesi kullanılmadan yeniden yazıldığını belirten Juynboll, buradan hareketle Mizzî'nin medârı teferrüd anlamında kullanmasının İbn Hacer tarafından onaylanmadığını, dolayısıyla bunun istisnâi bir kullanım olduğunu

⁴³³Tirmizî, *Sünen*, I, 329; Juynboll, "(Re)Appraisal", s. 312.

⁴³⁴Juynboll, "(Re)Appraisal", s. 312.

⁴³⁵İbn Adî, *el-Kâmil*, IV, 183.

⁴³⁶Juynboll, "(Re)Appraisal", s. 313.

⁴³⁷Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 551; Juynboll, "(Re)Appraisal", s. 313-314.

düşünmektedir.⁴³⁸ Ancak Juynboll'ün İbn Hacer'in sözünü naklederken kullandığı 'nobody but' -yalnızca fûlan- ifadesi de teferrüd ile aynı anlama geldiği için, İbn Hacer'in esasen söz konusu metinde medâr ve teferrüdü aynı anlamda kullandığı ancak Juynboll'ün bunu fark etmediği söylenebilir.⁴³⁹

Juynboll'ün iddiaları üzerinden müşterek râvi-medâr ilişkisini ele aldığı çalışmasında Halit Özkan, medâr kavramının hadis literatüründeki kullanım şekillerini incelemiştir. Söz konusu kavramın her zaman teknik bir terim olarak kullanılmadığına dikkat çeken Özkan, medârın yaygın olarak isnadda yer alan belirli bir râvi için, bazen de isnâdın kendisine, hadis metnine veya erken dönem hadis otoritelerinden birisine atfen kullanıldığını tespit etmiştir.⁴⁴⁰

Juynboll'ün müşterek râvi tanımından her bir hadisin sadece bir adet müşterek râvisi olabileceği sonucu çıkmasına rağmen,⁴⁴¹ başka bir çalışmasında⁴⁴² bu sayının iki veya daha fazla da olabileceğini ileri sürdüğünü belirten Özkan, ikinci durum esas kabul edildiğinde Juynboll'ün müşterek râvi, medâr ve teferrüdü eş anlamlı kavramlar olarak ifade etmesindeki çelişkiye dikkat çeker; zira zaten ortada iki veya daha fazla müşterek râvi varsa, teferrüdden söz edilemez. Juynboll'ün bir isnad kümesindeki ikinci veya daha fazla müşterek râvinin varlığını, birinin diğerlerinden kopyalaması neticesinde uydurma râviler olarak ortaya çıktıklarına⁴⁴³ dair kanaatinin bu durumu açıklamadığını ve söz konusu iddianın isbata muhtaç olduğunu belirten Özkan, bu tür bir iddiadan bahsedebilmek için râvilerin bizzat kopyalama işleminden bahsetmesi gerektiğini belirtir. Mesela eğer bir râvi hem medâr hem de müdellis olarak tanımlanıyorsa, ancak o takdirde herhangi bir kopyalama işleminden bahsedilebilir; aksi takdirde herhangi bir râvi

⁴³⁸Juynboll, "(Re)appraisal", s. 314.

⁴³⁹Özkan, Halit, "The Common Link", s. 267.

⁴⁴⁰Özkan, Halit, "The Common Link", s. 264.

⁴⁴¹Juynboll, "Nafi", s. 188-199, 208-210.

⁴⁴²Juynboll, "The role of Mu'ammârûn", s. 169-170.

⁴⁴³Juynboll, "The role of Mu'ammârûn", s. 169.

ile ilgili bu tür bir ithamda bulunmak mesnedsiz olacaktır. Özkan’a göre ayrıca, Juynboll’ün şüphe izhar ettiği benzer metinleri nakleden râvilerle ilgili ilk akla gelen ihtimal söz konusu râvilerin kopyacı olması değil, aralarında kardeşlik veya yakın arkadaşlık türünden bir ilişki olabileceği, dolayısıyla aynı ders halkasında bulunmaları olmalıdır.⁴⁴⁴

Özkan, Juynboll’ün dile getirdiği bir isnad kümesinde birden fazla medârın olmasını istisnâî bir durum olarak yansıtmamasının da gerçeğe aykırı düştüğünü tespit etmiş ve söz konusu çalışmasında buna dair örneklerle yer vermiştir.⁴⁴⁵ Özkan’ın incelediği örneklerden ortaya çıkan sonuca göre muhaddislerin bir hadisin birden fazla medârının olduğunu tespit ettikleri çok sayıda örnek bulunmaktadır. Ayrıca bazen söz konusu medârlar aynı tabakadan olabilmektedir. Bu durum Juynboll’ün iddia ettiği üzere medârın müşterek râvi ile eşit olmadığını kanıtlamaktadır. Asıl problemin her iki kavramın eş anlamlı kabul edildiği takdirde ortaya çıkacağını belirten Özkan, mesela eğer Juynboll’ün iddia ettiği üzere hadis metnini medâr uydurduysa, birkaç medârı olan rivâyetlerde bunlardan hangisinin metnin inşasından sorumlu tutulacağı sorusunu sormuştur.⁴⁴⁶ Özkan netice olarak -bilhassa aynı tabakada- birden fazla medârı olan rivâyetler göz önünde bulundurulduğunda, birçok muhaddise göre medâr ve teferrüdün genel manada eş anlamlı olarak kullanılamayacağını, ancak yine de hadis literatüründe her ikisinin aynı anlamda kullanıldığı bağlamlar olabileceğine dikkat çeker.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴Özkan, “The Common Link”, s. 268.

⁴⁴⁵Özkan, “The Common Link”, s. 267-270.

⁴⁴⁶Özkan, “The Common Link”, s. 270.

⁴⁴⁷Özkan, “The Common Link”, s. 273. Mesela İbn Hacer medârı teferrüd anlamında kullanan muhaddislerden birisidir; ancak bu nadir görülen bir durumdur. Birçok muhaddis medâr ve teferrüdü aynı anlamda kullanmamıştır; yani ‘fülan şu hadisin medâridir’ ile ‘fülan şu hadisin rivâyetinde teferrüd etmiştir’ aynı anlama gelmez. Nitekim hadis literatüründe kimi zaman, ‘medâr’ ve ‘fülan bu hadisi nakleden tek kişi değildir’ ibarelerini yan yana görmek de mümkündür. Özkan, a.y.

İbn Receb'e göre mütekaddim dönemde muhaddislerin teferrüd eden râvilerle ilgili uygulamaları şöyledir: Râvisinin tek kaldığı ve sika râvilerden hilafına bir rivayetin gelmediği hadis hakkında "râvinin bu hadisine mütâbaat edilmemiştir" diyerek münekkittler bu durumu hadisin illeti olarak görmüşlerdir. Ancak Zührî gibi hıfzı kuvvetli, adaletiyle meşhur râviler bu durumun dışında tutulurdu. Ne var ki bazen mevcut karinelere göre kibârın teferrüdü de reddedilebilirdi; bu durumda her bir hadis müstakil olarak değerlendirmeye alınırdı.⁴⁴⁸ Dolayısıyla Juynboll'un de işaret ettiği üzere erken dönemde medâr bahsinin bilhassa illel türü eserlerde yer alması, muhaddislerin de bu durumun farkında olduğunu ve bu şekilde nakledilmiş hadislerin sıhhatine dair titiz bir çalışma yürüttüklerinin göstergesidir.⁴⁴⁹

Juynboll, ilk medârı Basralı bir tâbiî ve Benû Riyâh'ın mevlâsı olan Ebu'l-Âliye⁴⁵⁰ (ö. 90/709) olarak tespit eder.⁴⁵¹ Naklettiği diğer hadislerin aksine, sıhhat açısından tartışmalı olan mürsel bir rivayetiyle tanınan Ebu'l-Âliye'nin söz konusu rivâyeti, Ebû Dâvud'un *el-Merâsîl*'inde yer almaktadır;⁴⁵²

"جاء "حدثنا أحمد بن يونس ، أخبرنا زائدة ، حدثنا هشام ، عن حفصة بنت سيرين ، عن أبي العالية ، قال : رجل في بصره ضر ، فدخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه ، فتردى في حفرة كانت في المسجد ، فضحك طوائف منهم ، فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة أمر من كان ضحك منهم أن يعيد الوضوء ، ويعيد الصلاة"

"Görmesinde zayıflık olan bir adam mescide geldi; o esnada Rasulullah (s.a.v) ashâbına namaz kıldırıyordu. Adam mescidin içindeki bir çukura düşünce sahâbeden bazıları güldüler. Rasulullah (s.a.v) namazını bitirdikten sonra, gülenlere hem abdestlerini hem de namazlarını iade etmelerini emretti."

⁴⁴⁸Mücîr el-Hatîb, *Ma 'rifetü medâri 'l-isnâd*, I, 333; İbn Receb, *Şerh-u İlel-i 't-Tirmizî*, I, 352-353.

⁴⁴⁹Mücîr el-Hatîb, *Ma 'rifetü medâri 'l-isnâd*, I, 56-57.

⁴⁵⁰Ebu'l-Âliye Rufay' b. Mihrân er-Riyâhî el-Basrî; fakih, kurrâ; Riyâhoğullarından bir kadın kendisini satın alıp bir müddet sonra âzat ettiği için Riyâhî nisbesini aldığı rivâyet edilmiştir. Zehebî, *Tezkiretü 'l-Huffâz*, I, 61.

⁴⁵¹Juynboll, (Re)appraisal, s. 222.

⁴⁵²Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, I, 11.

Bu rivâyetin tariklerinin en geniş analizinin İbn Adî’de yer aldığını belirten Juynboll,⁴⁵³ hadisin -hem metni hem de tâbiî râvisi açısından- genel olarak tartışmalı olduğunu söylemiştir. Öncelikle Ebu’l-Âliye’nin bazı muasırları, Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Şa‘bî (ö. 104/722), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725) ve Zührî, namaz esnasında gülen kişi için sadece namazın iadesini şart koşturmuştur.⁴⁵⁴ Juynboll’e göre söz konusu rivâyetle ilgili en ilginç değerlendirme, Zehebî’nin naklettiğine göre, ‘dâre / yedûru fiilinin bir türevini kullanan Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813) tarafından yapılmıştır; “bu hadis Ebu’l-Âliye etrafında dönmektedir.”⁴⁵⁵ İbn Mehdî’nin konuyla ilgili değerlendirmeleri, ‘medâr’ın hadis ile alakalı teknik bir bağlamda kullanıldığı, bugüne kadar ulaşılmış en erken tarihli metindir. İbn Adî de *el-Kâmil*’de, bahsi geçen rivâyetle ilgili bütün metinleri, birkaç yerde teknik bir terim olarak medârı da kullanarak değerlendirmiştir.⁴⁵⁶ Juynboll, İbn Adî’nin görüşlerinin yer aldığı metni,⁴⁵⁷ bir hadis âliminin medâr terimini, oryantalist literatüre ait bir kavram olan (görünüşte) müşterek râvî ile eşdeğer olabilecek bir şekilde kullanılan ilk metin olması açısından kayda değer bulduğunu ifade ederek, münekkidlerin Ebu’l-Âliye’yi bu hadisin medârı olduğu için tenkit ettiklerine de dikkat çekmiştir.⁴⁵⁸

Müşterek râvî olgusu ile hadis usûlündeki ‘medâr’ teriminin birebir örtüşmediğini, ayrıca ilk medâra bundan otuz, hatta kırk yıl öncesinde rastlandığını belirten Halit Özkan ise, sahâbe tabakasından itibaren yayılan hadislere örnekler

⁴⁵³Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 309; İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 170.

⁴⁵⁴İbn Hacer, *Fethu ’l-bârî*, I, 291.

⁴⁵⁵Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 309; İbn Adî, a.y.; Dârekutnî, I, 166.

⁴⁵⁶İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 170; Dârekutnî, I, 166; Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 309.

⁴⁵⁷İbn Adî’nin söz konusu hadis ve Ebu’l-Âliye ile ilgili değerlendirmeleri şöyledir: “ Ebu’l-Âliye’nin burada bahsettiğim hadisten başka sâlih hadisleri de vardır ancak bunlar arasından en çok tenkide uğradığı, namazda gülmeye ilgili olandır; bu hadisi onun haricinde rivâyet edenlerin de medârı ve onu kendisinden rivâyet ettikleri kişi (ve rucû‘uhum) Ebu’l-Âliye’dir; bu hadis onundur, onun aracılığıyla bilinmektedir; ve bu hadisten dolayı tenkide uğramıştır; rivâyet ettiği diğer hadisler ise mustakîm ve sâlihtir.” İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 170; II, 19-22.

⁴⁵⁸Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 310.

vermiştir.⁴⁵⁹ Özkan ayrıca Juynboll'ün her iki kavramı eşitlemesi durumunda, hadis rivâyetinin başlangıcını çok daha erken bir tarihe çekmesi gerektiğini ifade eder, ki bu durum onun hadisin menşesine dair verdiği kronolojiyi desteklememektedir.⁴⁶⁰ Medâr kavramının uydurmacılıkla ilgili bir kavram olmadığına dikkat çeken Özkan, öncelikle medârın güvenilirlik durumunun cerh-ta'dil kriterlerine göre değerlendirildiğini ve eğer güvenilir bir râvi ise bu durum hadisin sıhhatini de belirleyen etkenlerden birisi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca medâr esasen hadisin sıhhatine değil, hangi tabakadan itibaren yayıldığına dair bir işarettir.⁴⁶¹

Medârı müşterek râviden ayıran bir diğer özelliğin, sadece isnâdın kendisinden sonraki değil, önceki kısmının da farklı kollara ayrılabilmesi olduğuna dikkat çeken Özkan, Schacht ve Juynboll'ün geliştirdiği şemalarda ise isnadın her zaman müşterek râvi sonrasında kollara ayrıldığını belirterek, ikincide şema bir ağaç gibi tek gövde üzerinden ilerlerken, birincide iki gövdeli olarak ilerlemesi mümkündür. Ayrıca isnâdın medârdan Hz. Peygamber'e uzanan kısmı da iki veya üç kola ayrılmış olabilir. Dolayısıyla medâr bir hadisin iki farklı tarikini iki farklı hocadan almış olabilir.⁴⁶² Yine Juynboll'ün teorisine göre bir hadisin yalnızca bir tek müşterek râvisi varken, literatürde birden fazla medârı olan hadislerin varlığına dikkat çeken Özkan, eğer müşterek râvi hadisin metninin ve isnadın tekli olarak ilerleyen kısmının sorumlusuysa, 'birden fazla medâra sahip olan hadislerde, hadisin metnini ve isnadın tekli olan kısmını bunlardan hangisi uydurmuştur?' sorusunun cevapsız kaldığını ifade etmiştir.⁴⁶³

⁴⁵⁹ Özkan, "The Common Link", s. 264-265. Özkan'ın sahâbe tabakasından tespit ettiği medârlar şunlardır: Ebû Saîd el-Hudrî, Sa'd b. Ebû Vakkas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Nûman b. Beşîr. Ayrıca Juynboll'ün ilk medâr olarak tespit ettiği Ebu'l-Âliye'den (ö. 90/709) önce, Abdurrahman b. Ebû Leylâ (ö. 83/702), Abdullah b. Ma'kîl (ö. 88/706) gibi râviler de medâr olarak tavsif edilmiştir.

⁴⁶⁰ Özkan, "The Common Link", s. 265.

⁴⁶¹ Özkan, "The Common Link", s. 278.

⁴⁶² Özkan, "The Common Link", s. 279.

⁴⁶³ Özkan, "The Common Link", s. 270.

Muhammed Mücîr el-Hatîb konuyla ilgili çalışmasında medârın en fazla tâbiûn, en az etbau't-tâbiîn tabakasında görüldüğünü ifade eder.⁴⁶⁴ Ona göre bir hadisin bütün tariklerinin toplanması halinde şu üç durumdan birisi ortaya çıkmaktadır: 1- Bütün tarikler bir hocada birleşir ve bu hoca teferrüd etmiştir ve dolayısıyla isnâdın medârıdır; hadisi de ferd-i mutlak olur; 2- Mütabaat tarikler hadisin sahâbî râvisinde birleşir ve böylelikle hadis ondan meşhur olur; bu sahâbî de hadisin medârı veya mahreci olur; 3- Şâhid tarikler başka sahâbîlerden nakledilmiştir; hadis Hz. Peygamber'den meşhur olur. Birinci durumda râvinin teferrüdünden dolayı bir illet ihtimali ortaya çıkar ve bu da eğer varsa söz konusu illeti keşif yollarından biridir. Teferrüd eden râvinin durumuna bakılır; sika ise başka karineler de göz önünde bulundurularak hadis hakkında bir hükme varılır, aksi takdirde ise hadis zaten mualleldir.⁴⁶⁵

Netice olarak Juynboll'ün de dikkatini çektiği üzere medâr kavramına daha ziyade ilel türü eserlerde ve teferrüd bahsi kapsamında yer verilmesi, esasen muhaddislerin de bu konuyu tartıştıklarını ve belirli merkezlerde hadislerin kendilerinden yayıldığı erken dönem musannifleri veya hadis halkaları olan hocalar konusunda dikkatli oldukları anlamına gelmektedir. Medârın teferrüdünün hangi durumlarda kabul edilebileceği tartışılmış, zayıf râviden çok sayıda kişi de nakletmiş olsa teferrüdü hüccet kabul edilmemiştir.⁴⁶⁶ Dolayısıyla müşterek râvi ve medâr arasındaki farklardan birisi de budur; eğer bir hadisin medârı münekkidler nezdinde teferrüdü makbul olmayan bir râviye, hadisi ondan nakleden çok sayıda öğrencisi olması rivâyetine kuvvet kazandırmaz. Zira bütün tarikler metruk bir râvide de toplanmış olabilir. Isnâdın medârdan sahâbî râviye kadar olan kısmı sika râvilerden oluşuyorsa, fakat medardan nakledenler arasında zayıf râviler varsa, ancak bu durumda ilave tarikler söz konusu rivâyetin sıhhat derecesini yükseltebilir. Ayrıca bilhassa medâr-sahâbî arasındaki kısımda bir teferrüd söz

⁴⁶⁴Mücîr el-Hatîb, *Ma 'rifetü medâri'l-isnâd*, I, 53.

⁴⁶⁵Mücîr el-Hatîb, *Ma 'rifetü medâri'l-isnâd*, I, 332-333.

⁴⁶⁶Mücîr el-Hatîb, *Ma 'rifetü medâri'l-isnâd* II, 7 vd.

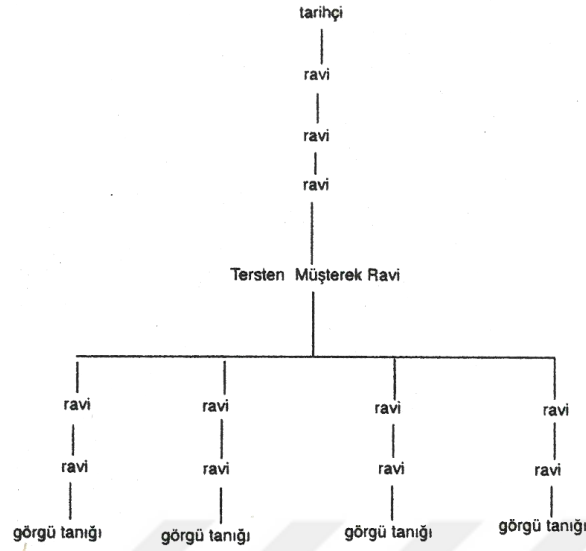
konusu olduğunda, rivâyete gelen herhangi bir itirazın olmaması -ki bunun geçerli olduğu örnekler kaynaklarda mevcuttur- hadisin dönemin muhaddisleri tarafından bilindiği ancak sadece söz konusu râvi tarafından nakledilmiş olabileceği şeklinde de yorumlanmış ve bu durum hadisin sıhhatine zarar veren bir etken olarak görülmemiştir.⁴⁶⁷

B. Tersten Müşterek Râvi, Tersten Kismî Müşterek Râvî, Görünüşte Müşterek Râvî

Juynboll, bir isnad kümesinin en son bağlantı noktasında ortaya çıkan, bir rivâyeti birden fazla hocadan alarak bir veya daha fazla öğrenciye nakleden râvileri *tersten müşterek râvi (inverted common link)* veya *sonuncu müşterek râvi* olarak isimlendirir. Aynı olaya şahit olmuş birden fazla kişinin nakletmesiyle birkaç kola ayrılarak başlayan isnad, tersten kismî müşterek râvide birleşerek ondan sonra tek râvili bir senedle müdevvine kadar devam edebilir. Juynboll bu tür râvilere genellikle ahhbâra dair rivâyetlerin isnadlarında rastlandığını ifade eder.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Mücîr el-Hatîb, *Ma 'rifetü medâri 'l-isnâd*, I, 421, II, 30.

⁴⁶⁸ Juynboll, “Erken Dönem İslam Tarihçiliğine İlişkin Bazı Değerlendirmeler”, s. 55.



Şekil 3⁴⁶⁹

Juynboll'e göre rivâyetlerine birden fazla tarihçinin yer verdiği tersten müşterek râviler, ellerindeki malzemenin sadece tersten müşterek râvisi değil, aynı zamanda onu farklı tarihçilere nakleden müşterek râvi konumunda olurlar. Başka bir deyişle bu durumda isnâdın kendilerinden müdevvine uzanan kısmı tek râvili tarik olarak değil, haber birden fazla öğrenci aracılığıyla farklı müdevvinlere ulaştığı için birkaç kola ayrılmış olarak ilerlemektedir.⁴⁷⁰

Juynboll, hadis ve ahbar rivâyetlerinin isnadlarına dair bu farklılığı önemli bulmaktadır. Zira ona göre müşterek râviler hem isnâdın kendilerinden Hz. Peygamber'e kadar uzanan tekli kısmını hem de hadisin metnini uydurmuştur. Bu nedenle çok sayıda tek râvili tarihin ortaya çıkmasının sorumluluğu onlara aittir. Ancak genel olarak ahbâr rivâyetlerinin isnadlarında görülen tersten müşterek râviler, habere dair birden fazla kaynakları olduğu için, aynı olayı anlatan farklı metinleri revize ederek tek bir metin haline dönüştürmüş olsalar dahi, esasen metnin içeriğinden sorumlu değildirler. Juynboll'e göre ahbar râvilerinin de kaynaklarını

⁴⁶⁹Özer, Salih, *İsnad Analiz Yöntemleri*, s. 55.

⁴⁷⁰Juynboll, "Erken Dönem İslam Tarihçiliğine İlişkin Bazı Değerlendirmeler", s. 55.

uydurması muhtemel değildir. Zira öncelikle hadis rivâyetinde olduğu kadar isnad gibi bir tashih aracı kullanma yönünde baskıya maruz kalmamışlardır. Ayrıca kaynaklarını uydurdıkları farz edildiğinde, neden müşterek râvilerin de daha ikna edici olmak adına aynı yönteme başvurarak isnadların kendilerinden Hz. Peygamber’e uzanan tekli kısımları için ilave senedler uydurmadıkları sorusu ona göre cevapsız kalacaktır.⁴⁷¹

Juynboll müşterek râvi olabilmek için yeterli sayıda kısmî müşterek râviye sahip olmayan kişileri *görünüşte müşterek râvi* (*seeming common link*) olarak tanımlar; yani hadisi müşterek râviden alarak bir sonraki tabakaya nakleden öğrencilerin de en az iki veya daha fazla râvisi olması şarttır. Aksi takdirde söz konusu râviler ilk bakışta hadisi birkaç farklı koldan bir sonraki nesle aktaran kişiler gibi gözükse de dikkatli bir inceleme neticesinde bunların esasen kısmî müşterek râviler değil, iki veya daha fazla tek râvili tarikin kendilerinde toplandığı kişiler olduğu görülecektir. Bu durumda Juynboll’ün *örümcek* olarak nitelendirdiği şema ortaya çıkmaktadır. Juynboll, bir isnad kümesinde, bir hadisi iki veya daha fazla hocadan alarak iki veya daha fazla öğrenciye rivâyet eden kişiyi de *tersten kısmî müşterek râvi* (*inverted partial common link*) olarak tanımlar.⁴⁷²

Schacht ve Juynboll’ün müşterek râvi teorisi kapsamındaki değerlendirmelerinden ortaya çıkan sonuç şudur: Oryantalistlerin iddia ettiği üzere müşterek râvilerin isnâdın kendileriyle Hz. Peygamber arasındaki kısmını ve naklettikleri hadisin metnini uydurduğu iddiaları, hadis literatürü üzerinde yapılan analizler sonucu elde ettikleri verilere değil, isnâdın değeri ve dolayısıyla ricâl literatürüne dair ön kabullerine dayanmaktadır. Söz konusu iddialara karşı ricâl literatüründen takip edilebilecek veriler üzerinden geliştirilecek karşı argümanların aynı gerekçeyle reddedileceği malumdur. Ancak en azından şu gerçeği vurgulamak gerekmektedir: Çoğunluğu itibarıyla mütedeyyin müslümanlar olma vasıfları bir

⁴⁷¹Juynboll, “Erken Dönem İslam Tarihçiliğine İlişkin Bazı Değerlendirmeler”, s. 56.

⁴⁷²Juynboll, “Early Islamic Society”, s. 156; a. mlf., “Some Isnâd – Analytical Methods”, s. 361. Konuyla doğrudan bağlantısı olmadığı için detaylarına yer verilmeyecektir.

tarafa, en azından ortalama ahlak kurallarının etkili olduğu varsayılan erken dönem İslâm toplumunda oryantalistlerin iddia ettiği düzeyde geniş çaplı bir sahtekârlık hareketinin, Motzki ve Powers gibi oryantalistlerin de teslim ettiği üzere hiçbir tepkiye maruz kalmadan gelişmesi ve İslâm dininin Kur'an'dan sonra ikinci temel kaynağı olan sünnetin kendilerinden hareketle tespit edildiği temel hadis kaynaklarında büyük bir kısmı uydurma olan çok sayıda rivâyetin yer alması mümkün değildir. Nitekim Shachtçı ekolün iddia ettiği kadar ileri düzeyde bir uydurma hareketi, en azından râviler veya hadis metinleriyle ilgili kaynaklar üzerinden tespit edilebilecek tutarsız veriler yoluyla kolaylıkla anlaşılabilirdi. Ayrıca hadis uydurduğu iddia edilen müdevvinler veya önemli râviler olarak ön plana çıkan kişiler, tek bir kişinin değil, çok sayıda öğrencinin şahitliğiyle tespit edilmiştir. Bu kadar çok sayıda talebenin ağız birliği yaparak gerçekte var olmayan bir kişiyi hocaları olarak ilan etmeleri ihtimal dışı olduğu gibi, belirli hocalar etrafında kümelenen râvilerle ve bu râvilerin hem ders arkadaşları hem de hocalarıyla mülaki olmalarına dair bilgilerin isnadlar üzerinden takibinin yapılabilmesi, senedlerin rastgele uydurulması senaryosuyla uyuşmamaktadır.

Mesela en fazla hadis uydurulan merkezlerden birisi olan Kûfe bölgesi râvilerinden ve Ali b. el-Medîni'nin meşhur medârlar arasında zikrettiği Ebû İshak es-Sebî'nin (ö. 127/745) kendisinden hadis rivâyet ettiği ancak rical kaynaklarında hakkında kayda değer bir bilgiye rastlamadığımız Mâlik b. Mâlik isimli bir hocası vardır. Çok sayıda kişiden hadis nakletmiş, ancak Kûfe'nin önemli medârlarından olması, naklettiği hadislere ihtiyatla yaklaşılmaya engel olmamıştır. Nitekim Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) onu sika raviler arasında zikretmiş, Tayâlîsî (ö. 204/819) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) müdellis olduğunu söylemiştir.⁴⁷³ İbn Hibbân ayrıca Ebû İshak'ın ondan Hz. Ali'nin faziletine dair mürsel rivâyetleri olduğunu, ancak münker oldukları için bunlarla ihticac edilemeyeceğini söylemiştir.⁴⁷⁴ Meçhul bir râvi olduğu için Ebû İshak'ın

⁴⁷³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 215, 242-243.

⁴⁷⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, II, 376.

ondan rivâyetlerine itibar edilmemiştir. İbn Hacer onun kim olduğunun bilinmediğini söylemiş, Buhârî'den naklen de hadisine mütabaat edilmediğini kaydetmiştir.⁴⁷⁵ Oryantalistlerin ileri sürdüğü üzere uydurma isnadlar oluşturan kişilerin, rivâyetlerine otorite kazandırmak üzere döneminin güvenilir addedilen isimlerinden seçerek sened uydurmak yerine, Mâlik b. Mâlik gibi meçhul hocalardan hadis nakletmeleri, ileri düzeyde sahtekârlığa niyet eden bir kişiden beklenmeyecek bir hareket olsa gerektir.

Benzer bir örnek Ali b. Medîni'nin Basralı medâr olarak zikrettiği Katâde b. Diâme'dir (ö. 117/735). Sahâbeden nakillerinde sadece bizzat hadis alma imkânına kavuştuğu Enes b. Mâlik⁴⁷⁶ rivâyetlerinde *haddesenâ* tabirini kullanan Katâde, mürsel rivâyetlerinde temriz sigasını tercih etmiştir.⁴⁷⁷ Doğum tarihi itibarıyla -h. 60-61 civarı- başka sahâbîlerden de hadis nakletme iddiasıyla ortaya çıkabilecekken böyle bir yalana tevessül etmemesi, ayrıca hocaları arasından doğrudan veya dolaylı olarak nakilde bulunduğu isimlerin tespit edilerek kaynaklarda yer alması, onun isnad ve metin uydurarak hadis rivâyet ettiği iddialarının asılsız olduğunu göstermektedir. Zira bu durum, önemli bir râvi olması nedeniyle Katâde'nin hoca-talebe ilişkilerinin o dönemin münekkidleri tarafından dikkatli bir şekilde incelendiğini göstermektedir. Onun iddia edildiği üzere geniş çaplı bir uydurmacılık faaliyeti içinde bulunduğunu farz etmek, söz konusu münekkidlerin de bu harekete ortak olduğu ve geniş çaplı bir yalancılık hareketinin varlığına inanmamızı gerektirir ki bu ihtimal dışıdır.

⁴⁷⁵ İbn Hacer, *Lîsanü'l-mîzan*, VI, 445.

⁴⁷⁶ Hâkim, *Mârifetü*, s. 111.

⁴⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, VII, 229.

TEK RÂVİLİ TARİKLER, ÖRÜMCEK VE İSNAD KÜMESİ

Oryantalistlerin tek râvili tariklerle ilgili iddiaları, müşterek râvi öncesi, mir sonrası ve her iki durumu da kapsayan dalış isnadları olmak üzere üçe ayrılarak değerlendirilebilir: 1-Senedlerin müşterek râviden Hz. Peygamber'e uzanan tekli kısımları, 2- Müşterek râviden musannife giden tekli senedler, 3- Hadis usulünde mütâbaat-şevâhid olarak adlandırılan ancak Juynboll'ün musannifden hareketle okuduğu "dalış isnadları". Oryantalistler tek râvili tarikleri öncelikle müşterek râvi teorisi çerçevesinde Schacht'ın, ancak özellikle bu konuda geliştirdiği özel terminoloji nedeniyle Juynboll'ün fikirleri etrafında tartışmıştır.

A. Tek Râvili Tarikler

Juynboll'e göre hadis literatüründe tarihsel olarak savunulabilen, yani hem müşterek hem de kısmî müşterek râvilere sahip bir isnad kümesiyle desteklenen birkaç yüz hadis varken, binlerce hadis sadece tek râvili senedlerle veya kimi zaman görünüşte müşterek râvi olup esasen sadece dalış isnadlarının kendisinde toplandığı râvilerden oluşan, çok sayıda tekli tarikin bir arada bulunduğu isnad ağlarıyla nakledilmiştir. *Örümcek* adını verdiği bu tür bir isnad ağının, hadisin metnini uyduran kişiyi tespit etmek bir tarafa, zamanı ve menşei hakkında birtakım ip uçları elde etmeyi dahi imânsız kıldığı kanaatinde olan Juynboll, söz konusu isnad ağını oluşturan tek râvili tariklerin, içinde yer aldıkları eserlerden birinin ilk müdevviniyle aynı zamanda veya daha sonra ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Üstelik hadise ilk olarak eserinde yer veren müdevvinin, hocalarından birinin sahîfesini mi kopyaladığı yoksa kendi tek râvili isnâdını ve metni uydurarak mı eserine aldığını tespit etmek de mümkün değildir. Dolayısıyla Juynboll'e göre bu tür isnad yapılarıyla gelen rivâyetlerin bizâtihi kıymeti olmadığı gibi, herhangi bir tarihlendirme işlemine de tâbi tutulamayacakları için, tarihi veri olarak da bir değeri yoktur.⁴⁷⁸

Juynboll tek râvili zincirlerle, yani "fülan > fülan > fülan" vb. şeklinde ilerleyen senedlerin gerçek olamayacağını, dolayısıyla bu tür isnadların ya söz konusu

⁴⁷⁸Juynboll, *Nâfi*, s. 109-110.

hadisleri eserlerine alan müdevvinlerin ya da onların hocalarının uydurması olduğunu düşünmektedir.⁴⁷⁹ Zîra ona göre *fûlan*ların gerçekte kim olduklarını tespit etmek oldukça zordur. Ancak bir fûlan farklı bir isnadda müşterek râvi olarak karşımıza çıkarsa, bu durumda Juynboll, zayıf bir ihtimalle de olsa kendisi için tarihilik iddiasında bulunulabileceği kanaatindedir. Eğer böyle bir durum söz konusu değilse, fûlan ya muhaddislerin *meçhûl* olarak niteledikleri râvilerden biridir ya da onun naklettiği hadis uydurmadır.⁴⁸⁰ Juynboll diğer taraftan erken dönemde telif edilmiş ancak henüz ulaşılabilen kaynaklar kullanıldığında, herhangi bir hadis metnine ait yeni ortaya çıkan isnadlarla beraber bazı fûlanların, yeniden oluşturulacak isnad kümelerinde kısmî müşterek râvilerle dönüşebilme ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre başarılı bir isnad kümesi analizi yapabilmek için mümkün olduğu kadar çok sayıda kaynağa başvurmak gerekmektedir.⁴⁸¹

Ne var ki Juynboll bazı rivâyetlerin isnad şemalarını oluşturduğu makalelerinde, özellikle *Encyclopedia of Canonical Hadith*'de bahsettiği kriterine uymamış, bilhassa örümcek modelinde olduğunu iddia ettiği isnad yapılarına dair erken dönem kaynaklarında yer alan isnadları şemalarına dahil etmemiştir. Böylelikle birçok rivâyetin örümcek modeliyle nakledildiğini iddia etmiştir. Mesela bu çalışmanın Üçüncü Bölüm'ünde incelenen bir rivâyetin şemasında sadece 17 senede yer vermesine rağmen söz konusu hadisin kaynaklarda yer alan ilave 45 senedi daha tespit edilmiştir. İlave senedlerin dahil edildiği isnad şeması Juynboll'ün iddia ettiği örümcek modeline uymamaktadır.⁴⁸² Her ne kadar bunun gerekçesi olarak söz konusu eserde yer verdiği hadisler için Mizzî'nin *Tuhfetü'l-esrâf*'ını esas aldığını söylese de bu durum neden çok sayıda senedi değerlendirme

⁴⁷⁹Juynboll, "(Re)Appraisal", s. 306.

⁴⁸⁰Juynboll, "Early Islamic Society", s. 76-77.

⁴⁸¹Juynboll, "Nafi'", s. 188; a. mlf., "Early Islamic Society", s. 80; a. mlf., "Some-Isnad Analytical Methods", s. 358.

⁴⁸²Bk. Ek 4.

dışı bıraktığının makul bir açıklaması değildir. Benzer bir durum yine bu bölümde⁴⁸³ incelenen Ebû Talha ve Ümmü Süleym'in Hz. Peygamber için hazırladıkları yemeğin bereketlenmesini anlatan rivâyet için oluşturduğu şemada da geçerlidir. Juynboll burada da kaynakların tamamından yararlanarak mevcut senedleri vermek yerine kendi seçtiği isnadlar üzerinden bir şema oluşturmuş ve senedin Hz. Peygamber ile Mâlik b. Enes arasındaki kısmının tekli olarak ilerlediğini iddia etmiştir. Juynboll'ün bu tür varsayımları isnadları değerlendirme konusundaki çelişkili tavrının bir göstergesidir. Zira o, hadis rivâyet sürecini değerlendirirken bir taraftan yazılı kaynak gelmediği gerekçesiyle erken döneme atfedilen hadislere güvenmemekte, diğer taraftan 2. asır eserlerini değerlendirme dışı tutmaktadır. Bunun yanında 3. asırda telif edilen eserlerin de uydurma rivâyetlerle dolu olduğu iddiasında olmasına rağmen, iddialarına delil teşkil ettiğini düşündüğü durumlarda, dönemin temel kaynaklarına başvurmuştur. Dolayısıyla onun şemaları oluştururken hadis kaynaklarını hangi kriterleri esas alarak kullandığı konusunda net bir sonuca varmak mümkün değildir. Esasen Juynboll'ün hadis literatüründe ilk tabakalardan itibaren birden fazla kişi tarafından nakledilen rivâyetler birkaç yüz kadarken geriye kalan binlerce hadisin tekli senedlerle geldiği yönündeki beyanı da araştırılmaya muhtaç bir iddiadır. Zira İbn Hacer, Ziyâüddîn el-Makdîsî'den naklen *Sahîhain*'da ferd rivâyetlerin sayısının 200 civarında olduğunu belirtmiştir. Bu bilgiye dayanarak bir veri hesaplaması yapan Bekir Kuzudişli, her iki eserde yer alan hadis sayısının yaklaşık 8000 olduğu dikkate alındığında, toplam sayının %2.5 gibi bir rakama tekabül ettiğini söyler ki bu sayı Juynboll'ün iddia ettiğine kıyasla oldukça azdır.⁴⁸⁴

Juynboll'ün tek râvili tariklerle ilgili geliştirdiği teknik terimler, bizzat kendisi tarafından oluşturulan Şekil 4'teki şema üzerinden ele alınacaktır.

⁴⁸³ Bk. s. 182 vd.

⁴⁸⁴ Kuzudişli, *Hicrî I. Asırda Rivâyet ve Bağlam*.

göre isnâdın kendisinden itibaren altı farklı kola ayrıldığı *düğüm* noktasında yer alan kişi müşterek râvidir. Juynboll kimi zaman aynı anlamı kast ederek *ilk müşterek râvi* terimini de kullanır.⁴⁸⁷ Müşterek râvinin hem senedin kendisinden Hz. Peygamber’e kadar olan kısmını, hem de hadisin metnini –en azından ilk olarak tedâvüle çıkan şeklini- uydurmuş olması, ona göre isnâdın ortaya çıkış ve gelişim sürecinin kronolojisiyle örtüşmekte, müşterek râvilerin hadisleri tedâvüle çıkarmalarının hicri 80 yılından önce olmaması ise isnâdın ilk kullanılmaya başlandığı tarihi -1. asrın son çeyreği- teyid etmektedir.⁴⁸⁸

Juynboll isnâdın ortaya çıkışının ikinci *fitne* hadisesiyle⁴⁸⁹ aynı zamana denk düştüğünü iddia ederek, o dönemde rivâyet ettikleri hadislerin güvenilir kabul edilmesi için râvilerin, kendileriyle Hz. Peygamber arasındaki zaman boşluğunu kapatacak şekilde sahâbî ve tâbiî isimlerini isnadlara yerleştirdiğini ileri sürmüştür. Bahsi geçen isimleri senedlere kimin, ne zaman ve neden yerleştirdiği sorusunu soran Juynboll’e göre, söz konusu uydurma işleminden sahâbe veya tâbiûn sorumlu tutulamaz, zîra isnadın bir gereklilik olarak ortaya çıktığı dönemde zaten onların büyük bir kısmı vefat etmiştir. Bu noktada fukahayı devreye sokan Juynboll, görüşleri öncelikle mürsel, sonra da tadrîcen mevkuf ve merfû olarak nakledilen erken dönem fakihlerinin isimlerinin ilave râvilerle desteklenerek senedlere yerleştirildiğini, bu durumun sorumlusunun ise, isnâdın Hz. Peygamber’den sonraki üçüncü, dördüncü veya beşinci tabakasındaki râvi olduğunu iddia etmiştir.⁴⁹⁰

Müşterek râviden yukarıya doğru ise hadisi birden fazla öğrenciye nakleden râviler yer almaktadır. Juynboll *kısmî müşterek râvi* (*partial common link*) olarak

⁴⁸⁷Juynboll, “Early Islamic Society”, s. 74.

⁴⁸⁸Juynboll, “Some-Isnad Analytical Methods”, s. 354.

⁴⁸⁹Juynboll’ün ikinci *fitne* olarak isimlendirdiği olay, Abdullah b. Zübeyr’in Emevî otoritesine karşı başlattığı ayaklanmadır.

⁴⁹⁰Juynboll, “Na‘fi”, s. 187-188; Some Notes, s. 296-297.

tanımladığı bu hocalar için bazen de *ikinci müşterek râvi* tabirini kullanmıştır.⁴⁹¹ Juynboll’ün herhangi bir isnad kümesiyle ilgili temel yaklaşımı şu şekildedir; bir hadisi bir hocadan alarak sonraki nesillere nakleden ne kadar çok kişi varsa, rivâyetin o noktasının ve kendisinden hadis alınan hoca ile öğrencileri arasındaki ilişkinin gerçek olma ihtimali de aynı ölçüde fazladır.⁴⁹² Ayrıca ona göre en iyi kurgulanmış isnad yapısı, “mr > kmr > kmr > kmr > (kmr)” şeklinde hadisi müşterek râviden alan üç kişi, sonrasında ise müdevvine kadar her tabakada en az iki râvî olacak şekilde çatallanarak ilerleyen kümelerdir.⁴⁹³

Şekil 4’te yer alan şemadan yola çıkarak isnadların tekli olarak ilerleyen kısmı Juynboll’e göre şunu anlatmaktadır: Senedin sahâbî râvisi, söz konusu hadisi Hz. Peygamber’den rivâyet eden sözde tek kişidir; üstelik o da aynı hadisi sözde tek bir tâbiîye rivâyet etmiş, bu tâbiî de benzer şekilde kendisinden yaşça daha küçük bir tâbiîye veya tebe-i tâbiînden tek bir kişiye nakletmiştir. Temel hadis eserlerinin bu tür isnadlarla desteklenmiş rivâyetlerle dolu olmasının bunların tarihî olduğunu göstermeyeceğini ileri süren Juynboll, söz konusu senedlerin ya zincirdeki en genç râvi veya onun hocası tarafından uydurulduğunu düşünmektedir.⁴⁹⁴

Juynboll, iddiasını ispat sadedinde *Kütüb-i sitte*’de geçen bir rivâyeti analiz eder;⁴⁹⁵

"حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّمِيمِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَثْمَانَ التَّهْدِيَّ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضُرَّ عَلَى الرَّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ"

⁴⁹¹Juynboll, “Early Islamic Society”, s. 74-76.

⁴⁹²Juynboll, “Nafi’”, s. 188; a.mlf., “Early Islamic Society”, s. 74.

⁴⁹³Juynboll, Some Notes, s. 293.

⁴⁹⁴Juynboll, “Nafi’”, s. 188; a.mlf., “Early Islamic Society”, s. 74.

⁴⁹⁵Buhârî, Nikah, 17; Müslim, Rikâk, 13; Tirmizi, Edeb, 31; İbn Mâce, Fiten, 19; Ahmed b. Hanbel, XXXVI, 75.

Juynboll'ün iddiasına göre bu rivâyetin müşterek râvisi Süleymân b. Tarhân et-Teymî (ö. 143/761), hadisi ondan alarak benzer şekilde iki veya daha fazla kişiye nakleden kısmî müşterek râviler ise Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Mu'temir b. Süleyman (ö. 187/803), Süleyman b. Hayyan el-Ahmer, Abdülvâris b. Saîd ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dır (ö. 198/813). İsnad kümesinde yer alan altı kısmî müşterek râvi, Juynboll'e göre Süleyman'ın bir müşterek râvi olarak konumunu teyid etmektedir. Bunun yanında yine Süleyman'dan farklı müdevvinlere uzanan birkaç adet ilave tek râvili tarik, onun mr olarak konumunu pekiştirmiştir. Buradan elde edilen en önemli sonuç Juynboll'e göre hadisin metninin kesinlikle Süleyman tarafından uydurulduğudur. Juynboll, Süleyman'dan Hz. Peygamber'e uzanan isnâdın tekli kısmının, onun kaynağına dair bir ipucu vermediği kanaatindedir. Ayrıca Süleyman'ın kaynak olarak zikrettiği Ebû Osman en-Nehdî'nin (ö. 100/718) isnadların Hz. Peygamber'e ulaşan ilk kısımlarının oluşturulmasında büyük pay sahibi olan *muammerûndan*⁴⁹⁸ olması, ona göre senedin bu kısmının Süleyman tarafından uydurulduğunun bir başka göstergesidir.

Juynboll'ün müşterek râvi olarak tespit ettiği tâbiî Süleyman et-Teymî, hem Enes b. Mâlik'den hem de tâbiûnun büyüklerinden hadis nakletmiş, kendisinden de Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne ve Hammâd b. Seleme gibi önemli muhaddisler rivâyette bulunmuştur. Süleyman'ın bu rivâyetteki tek kaynağının Ebû Osman olmasından hareketle onun hadis metnini uydurduğu ve isnâdı tamamlamak için muammer bir râvi kullandığı iddiası makul değildir. Zira Enes b. Mâlik'den hadis nakleden Süleyman'ın⁴⁹⁹ Hz. Peygamber ile kendisi arasındaki boşluğu doldurmak için neden bir muammere ihtiyaç duyacağı tartışmalıdır. Nitekim âli isnâdın makbul olduğu bir dönemde, sened uyduran bir râvinin doğrudan görüşme imkânı olan bir sahâbîden hadis nakletmesinin

⁴⁹⁸ Juynboll, "Some *Isnad*-Analytical Methods", s. 358-360. Juynboll'ün muammerûn kavramı ve bunun ve isnadların tamamlanması ile olan ilişkisine dair görüşleri için bk. s. 192 vd.

⁴⁹⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 124; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 5; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 99.

rivayetine değer katacağı muhakkaktır. Ayrıca ricâl kaynaklarında Süleyman'ın hadisi kendisinden naklettiği Ebû Osman en-Nehdî'nin, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinin ardından Basra'ya gittiğine dair bilgiler yer almaktadır. Dolayısıyla Basra'da ikamet eden Süleyman'ın Ebû Osman'dan hadis nakletmesi mümkündür ve sadece tekli bir sened olduğu gerekçesiyle aralarındaki hoca-talebe ilişkisi reddedilemez.

Juynboll'ün müşterek râvi öncesi tekli olarak ilerleyen senedler ile ilgili bir diğer iddiası şudur; bilhassa isnâdın ortaya çıkışına kadar olan süreçte kussâs ilk dini otoriteler olarak kabul edildiğinden, bu zümrenin o dönemde şifâhî olarak naklettikleri malzeme -müsned rivâyetlerin ön plana çıkmasıyla- çoğunlukla tek râvili senedlerle desteklenen metinlere dönüşmüştür.⁵⁰⁰ Bahsi geçen rivâyetin müşterek râvisi olan Süleyman et-Teymî'yi de bu bağlamda ele alan Juynboll, onun da 'ubbad olarak bilinen ve insanları hayra teşvik edici sözler yaymakla meşhur olan kişiler sınıfında zikredildiğini hatırlatarak, bu kişiler tarafından yayılan hikayelerin, -dönemin isnad dayatması neticesinde- Hz. Peygamber'e kadar uzanan senedlerle desteklenmesi sonucu hadisleştiğine dikkat çeker. Süleymân'ın *Tuhfe*'de yer alan ve Enes b. Mâlik'den naklettiği söylenen hadisleri incelediğinde, Juynboll'e göre ilk dönem İslâm'ının ona çok şey borçlu olduğu materyal hakkında genel bir kanaate sahip olmak mümkündür; nitekim onun *Tehzîb*'deki tercemesi de terğîb-terhîb türüne yoğunlaştığını göstermektedir.⁵⁰¹

⁵⁰⁰Juynboll, "Early Islamic Society", s. 117.

⁵⁰¹Juynboll, "Some-Isnad Analytical Methods", s. 359. Juynboll'e göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra genç sahâbe ve tâbiûn neslinden öne çıkan kussâsın -şöhretleri sebebiyle- fikhî meselelerde de görüşlerine başvurulmuş, ilk etapta irşad vazifesinin yanında kadılık da icrâ ederken zamanla kendi reyleriyle hüküm veren fakihler olarak ön plana çıkmaları için müsait bir zemin oluşmuştur. Zira isnâd müessesesinin h. 1. asrın son çeyreğinde ortaya çıkmasıyla beraber kussâs gözden düşmüş, isnad öncesi dönemde kıssaların yanı sıra hukukî meselelere dair de görüş bildiren bu şahıslar -ellerindeki materyal de bu doğrultuda revize edilmeye müsait olduğundan- artık sadece fakih olarak anılmaya başlanmıştır. Nitekim söz konusu şahıslara ait görüşler İbn Ebû Şeybe ve Abdurrezzak gibi erken döneme ait kaynaklarda mevkuf rivâyetler olarak yerlerini almıştır.

Öncelikle Süleyman et-Teymî Basra'nın meşhur râvilerindendir. Hakkında tedlîs ve irsâline dair tenkidler olsa da Yahya b. Saîd bunların fazla olmadığını söyleyerek onu savunmuş, Şu'be onu güvenilir râviler arasında zikretmiştir.⁵⁰² Ayrıca muhaddisler kussâsın hadis rivâyetindeki rolünün farkında olmuş, bilhassa fitne hadisesinden sonra bunu hadis uydurmacılığına yol açan sebeplerden birisi olarak zikretmiştir.⁵⁰³ Ricâl kaynaklarında kussâs olmakla ve münker rivâyetler nakletmekle ithâm edilen râviler bulunmaktadır. Süleyman'dan hadis nakleden Şu'be b. Haccâc'ın öğrencisi Ebû Velîd et-Tayâlisî, onun kendisine hadis soran bir genci kıssacı olduğu gerekçesiyle azarladığını, sebebini ise “hadisleri bir karış alıp bir arşın haline getirdikleri” şeklinde izah ettiğini nakletmiştir.⁵⁰⁴ Dolayısıyla bu konuda hassas olan Şu'be'nin, Juynboll'ün iddia ettiği üzere hadis uydurma ihtimali olan bir kıssacı olarak Süleyman'dan rivâyette bulunması makul değildir.

Juynboll'e göre şekil 5'teki şemada müşterek râviden Hz. Peygamber'e uzanan tekli zincir, merfû bir hadisin rivâyetinde izlenen rotayı göstermez. Bu ancak müşterek râvinin, kendisine veya bir başkasına ait belirli bir söze Hz. Peygamber'in otoritesini kullanarak prestij kazandırma çabasıdır.⁵⁰⁵ Juynboll'ün bu görüşünün sadece günümüze ulaşan eserler üzerinden bir çıkarım olduğunu belirten Motzki, hadis kaynaklarında yer alan tekli senedlerin, bu tür rivâyetlerin nakledildiği tek yol olmayabileceği ihtimalini dile getirir. Zira böyle bir rivayetin başka isnadları birçok sebeple hadis eserlerinde yer almamış veya mevcut diğer senedlerin bulunduğu kaynaklar günümüze ulaşmamış olabilir. Dolayısıyla Motzki, Juynboll'ün bir rivayeti sadece hadis eserlerinden birisinde tek râvili bir tarikle geldiği için reddetmesini kabul etmez.⁵⁰⁶

⁵⁰² İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 252; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 124-125; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 201-203.

⁵⁰³ Uğur, Müctebâ, “Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, s. 316.

⁵⁰⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-kussâs ve'l-müzekkirîn*, III, 152.

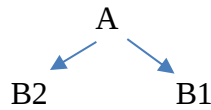
⁵⁰⁵ Juynboll, “Some Isnâd – Analytical Methods”, s. 353-4.

⁵⁰⁶ Motzki, Harald, “Whither Hadith Studies?”, s. 52-9; 123-4.

Juynboll şekil 5'teki isnad şemasından hareketle Michael Cook'un isnadların yayılması teorisi bağlamında dile getirdiği isnad kümelerinin düğüm noktalarıyla ilgili görüşünü tenkit etmiştir. Cook'a göre modern akademide fikrin orijinalliği muteber iken geleneksel kültürde ön plana çıkan değer otoritedir. Başka bir deyişle bugün bir akademisyen için, geliştirdiği herhangi bir teorinin kendisinden daha üst konumda bir otoriteye ait olduğu ortaya çıkması bir utanç vesilesi iken, *Ortaçağ*'da bir sözün muteber addedilmesi için dönemin önemli isimlerinden birisine atfedilmesi yeterliydi. Cook bu düşünceden hareketle Juynboll'ün düğüm teorisine, hadis usûlündeki tedlîsi çağrıştıran bir önermeyle itiraz etmektedir. Aynı dönemde yaşayan B1 ve B2 râvilerinden biri diğerinden bir hadis öğrenir; B1 bu rivâyeti hocasından aldığını ifade eder; hadis rivâyeti kurallarına göre B2'nin dürüstlük ilkesi doğrultusunda hareket ederek bu bilgiyi sırasıyla B1'den ve onun hocasından nakletmesi gerekir:

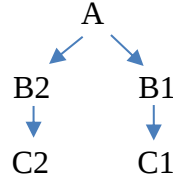


Ancak o dönemde muteber olan âlî isnadı elde etme motivasyonu, B1'in rivâyetinden bağımsız olarak kendi isnâdını tedavüle çıkaran B2, senedin şu şekle dönüşmesine sebep olur:



Böylelikle bir sonraki nesilde, söz konusu rivâyetin A şahsına aidiyetini ispat sadedinde birbirinden bağımsız iki kaynak olduğu şeklinde bir algı oluşacaktır. Normalde senedde yapılan böyle bir tahrif, tek bir tabakayı etkileyecekken, eğer B2 râvisi daha uzun yaşama iddiasında ise veya onun B1'in hocasıyla görüşmediği toplumda yaygın olarak biliniyorsa, ya da B2 söz konusu hocanın görüşlerini genel olarak beğenmiyorsa veya bu hoca kendi ders halkasında muteber bir kişi değilse, bahsi geçen hadisi kendi hocasından rivâyet ediyormuş gibi gözükmeyi tercih

edebilir. Bu durumda aynı metne ait birbirinden bağımsız iki isnad olduğu düşünülerek şöyle bir şema çizilecektir:



Esasen C2 hadisi C1'den almıştır ancak tamamen uydurma bir isnadla kendi hocasından nakletmiş gibi gözükmemektedir; dolayısıyla isnâdın bu noktasındaki çatallanma, söz konusu hadise dair birbirinden bağımsız iki kaynak olduğu şeklinde algılanmaktadır.⁵⁰⁷ Cook ayrıca, sadece iki tabakayı kapsayan söz konusu uydurma işleminin, mezhep taasubu gibi nedenlerle bütün bir isnâdı uyduracak kadar ileriye taşınabildiğini de iddia etmiştir; ona göre mesela Şîî râvilerden oluşan bir senedle nakledilen İbn Mesûd'a ait bir sözün, Mürcîî bir râvi tarafından alınarak kendi mezhebine mensup kişilerden oluşan bir isnadla rivâyet edilmiş olması mümkündür.⁵⁰⁸

Juynboll her ne kadar Cook'un teorisinin isnadların çoğalmasında önemli bir etken olduğunu düşünse de çok sayıda muâsır râvi bu tür bir faaliyet içindeyken ricâl kaynaklarında buna dair hiçbir iz olmadığını öne sürerek hadislerin rivâyet sürecinde bu tür komplo teorilerinin yeri olmadığını ifade etmiştir. Bu nedenle o, herhangi bir isnad kümesinde yer alan çok sayıda kısmî müşterek râvi eğer bir hadisi belirli bir müşterek râviden aldığını ifade ediyorsa, bunu doğru kabul etme taraftarıdır. Cook'un iddia ettiği üzere, çok sayıda öğrencinin tek bir hocadan hadis aldığını gösteren bir isnad kümesinde, söz konusu tariklerden sadece bir tanesinin gerçek olduğu ve diğerlerinin bunun üzerine binâ edildiği düşünülürse, birbirlerinden bağımsız olarak hadis nakleden bu kadar öğrencinin neden aynı hadisi aynı hocadan almış gibi davrandıkları izah edilmelidir. Dolayısıyla Juynboll'e göre bir rivâyet noktasında ne kadar fazla tarîk bir araya gelirse -düşüm

⁵⁰⁷Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 107-110.

⁵⁰⁸Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 110.

ne kadar kuvvetliyse- rivâyetin o noktasının tarihi olma ihtimali de o kadar fazladır.⁵⁰⁹

Şekil 5'teki isnad kümesinin, bahsettiği durumun bir örneği olduğunu ifade eden Juynboll analizine şöyle devam etmektedir: Altı râvinin hocası olarak senedde yer alan Süleymân et-Teymî, hadisin müşterek râvisidir ve söz konusu altı öğrenci de kmr konumundadır. Birbirleriyle rakip olan bu altı kişinin her biri, farklı bölgelerin râvisidir. Bu nedenle sadece tesadüf eseri veya bir komplo teorisi çerçevesinde hepsinin aynı hocayı seçerek, bu hocadan Hz. Peygamber'e kadar uzanan aynı isnad zincirini kopyalamaları mümkün değildir. Ayrıca Juynboll'e göre söz konusu isnad kümesindeki düğüm noktasını Cook'un teorisi doğrultusunda -yani esasen tek bir isnad üzerine bina edilen beş farklı kola ayrıldığı şeklinde- yorumlamak ve dahası ricâl kaynaklarında buna dair hiçbir ize rastlamamak anlaşılabilir bir durumdur.⁵¹⁰

Juynboll netice olarak farklı isnad kümelerini analiz ettikten sonra ortaya çıkan tablonun, isnadların Hz. Peygamber'den müşterek râviye kadar olan tekli kısımlarıyla ilgili kendisini kesin olarak şu sonuca götürdüğünü ifade eder: Sadece destekledikleri metinlerin birbirine benzediği gerekçesiyle, bilhassa sahâbî râvisi farklı olduğunda, isnad kümelerini üst üste bindirerek analiz yapmaya çalışmak araştırmacıyı bir sonuca götürmeyeceği gibi metodolojik olarak da yanıltır; dolayısıyla isnadların söz konusu kısımlarına önem atfedilmeyecektir. Ayrıca muhaddisler tarafından dikkatsiz bir şekilde yapılan bu tür analizler, bir hadisin uydurulamayacak kadar çok sayıda kişiden geldiği için kesinlikle doğru olduğu anlamına gelen *tevâtür* gibi bir yanılgıya yol açmıştır. Juynboll herhangi bir hadisin sadece mütevâtir vasfını haiz olmasının, Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda inkâr

⁵⁰⁹ Juynboll, "Some *Isnâd* – Analytical Methods", s. 355.

⁵¹⁰ Juynboll, "Some *Isnâd* – Analytical Methods", s. 355. Buradaki örnekten anlaşılacağı üzere Juynboll kendi iddiasını desteklediği sürece ricâl kaynaklarına atıfta bulunmakta sakınca görmemektedir.

edilemez bir delil teşkil edemeyeceğine dair çok sayıda delili bir araya getirdiğini de ileri sürmüştür.⁵¹¹

İsnadların ilk tabakalarının genel olarak tekli ilerlemesi durumunun bir açıklama gerektirdiğini düşünen diğer bir oryantalist olan Motzki, Juynboll'ün bu durumu sadece isnâdın ortaya çıkış kronolojisiyle bağlantılı olarak ele almasını ve bunun müşterek râvileri ve isnâdın onlardan önceki tekli kısmını yeterince açıkladığını düşünmesini makul bulmamaktadır. Öncelikle ona göre söz konusu çıkarımlar Juynboll'ün, müşterek râvilerin genellikle tâbiûn tabakasında değil de ondan bir veya daha fazla nesil sonra görüldüğü yönündeki tespitiyle örtüşmemektedir. Zira tâbiûn tabakası 1. asrın son çeyreğiyle 2. asrın ilk 20 yılında daha etkili bir pozisyonadadır. Isnâdın bir gereklilik olarak ortaya çıkışı da bu döneme rastlıyorsa, neden müşterek râvilerin büyük bir kısmının tâbiûn tabakasından olmadığı sorusu Motzki'ye göre cevapsız kalacaktır. Ayrıca ona göre Juynboll mevcut hadis kaynaklarında yer alan bütün isnadları kullanmadığı için tâbiûn tabakasından onun zannettiğinden çok daha fazla müşterek râvi çıkmış olabilir.⁵¹²

Müşterek râvi öncesi tekli tariklerin oluşma süreci değerlendirilirken hicrî 1. asır rivâyet sürecinin özellikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bu dönemde Hz. Peygamber'den nakilde bulunan hadis râvileri ve fakihler, bir hadis için genellikle sadece bir isnad vermeyi tercih etmişler, 2. asrın ikinci yarısı ve sonrasında olduğu üzere bir isnad kümesiyle hadis nakletmemişlerdir. Hadis kaynaklarında bir rivâyet sadece tekli bir senedle gelmişse, bu durum söz konusu hadisin tek rivâyet yolunun o sened olduğu anlamına gelmez; râvi bildiği en güvenilir isnâdı vermiş olabilir; nakledilen mesele daha fazla kişi tarafından bilinmesine rağmen ilgi çeken bir konu olmadığı için sadece bir kişi tarafından nakledilmiş olabilir; rivâyetin başka

⁵¹¹ Juynboll burada “men kezebe” rivâyetinden bahsetmektedir. Juynboll, *Muslim Tradition*, III. bölüm. Bekir Kuzudişli konuyla ilgili makalesinde Juynboll'ün iddialarını cevaplandırmıştır. Kuzudişli, “Hadith of *Man Kadhaba* ‘Alayya and *Argumentum e Silentio*”, HTD, II (2007), s. 47-71.

⁵¹² Motzki, “*Whither Hadith studies?*”, s. 51.

senedleri günümüze ulaşmayan kaynaklarda kaydedilmiş olabilir; râvi sâhibu'l-kıssa olduğu için sadece kendisi tarafından nakledilmiş olabilir; fiten gibi bir konu olduğu için Hz. Peygamber'in belirli kişilere söylediği bir söz olabilir; belirli bir sahîfede nakledilerek muhafaza edildiği için, sahîfe sahibi ailenin bireyleri tarafından tekli olarak rivâyet edilmiş olabilir; veya bunlardan hiçbirisi olmayıp toplumda tartışılan bir konu bile olsa sadece tek bir kişi tarafından nakledilmiş olabilir. Bu durumda her bir rivâyeti vürûd sebepleri çerçevesinde ele almak, tekli tarikleri değerlendirmenin daha sağlıklı bir yolu olacaktır.

Müşterek râvileri ilk müdevvinler, aynı zamanda geniş ders halkaları olan profesyonel hocalar olarak değerlendiren Motzki'nin yaklaşımı, isnadların müşterek râvi öncesi tekli ilerleyen kısmının anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. 1. asrın hadislerini yazan, bunları ders halkalarında rivâyet eden ve ilk sistematik tedvin yapan müellifler, belirli bir hadisi hangi tâbiîden aldığını beyan etmiş, aynı şekilde o tâbiî de kaynağını açıklamış olabilir. Isnâdın ortaya çıkış kronolojisiyle beraber düşünüldüğünde, Motzki'ye göre müdevvinin hadisi aldığı kişiye kaynağını sormuş olması, onun da kendisine ya gerçek kaynağını söylemesi ya da en azından bir isim vermesi muhtemeldir. Ancak böyle bir soruşturma yapılmamış olmasını da ihtimal dahilinde gören Motzki, müşterek râvi öncesi tekli tarikler için başka ihtimaller üzerinde de durmuştur. Müellif kendisine en muhtemel gözüken ismi isnada yerleştirmiş olabilir; en güvenilir isnâdın kendi kaynağından geldiğini düşünmüş olabilir veya o dönemde henüz birden fazla kaynak belirtmeye dair bir gereklilik olmayabilir.⁵¹³ Kuzudişli'ye göre de Ali b. el-Medîni'nin, isnadların kendilerinde toplandığı kişileri, kaynaklarının büyük tâbiûn ve sahâbe olduğunu bildiği tedvin dönemi alimlerinden başlatarak sıralaması, onun hadis rivâyet sürecinin ancak söz konusu dönemde sistematik bir hüviyet kazandığı kanaatinde olduğunu göstermektedir. Söz konusu hocaların hadis tarihinde birer müdevvin olarak rolleri ve hadis rivâyetinin giderek daha sistemli hale gelmesi göz önünde

⁵¹³Motzki, "Whither Hadith Studies?", s. 52.

bulundurulduğunda, isnadların el-Medînî'nin bahsettiği kişilerden itibaren artarak yayılması makul gözükmetedir.⁵¹⁴

Motzki, aynı metnin nakledildiği başka isnadların erken dönem müdevvinlerine ulaşmadan kaybolmuş olabileceğini, bazı durumlarda ise, nisbeten geç dönem müdevvinlerinin veya erken dönemde eser telif eden hocaların öğrencilerinin, belirli bir hadisin daha küçük hacimli eserlerde yer alan veya sadece sözlü olarak nakledilen isnadlarını aramış olabileceği ihtimali üzerinde de durmuştur. Bu tür isnadlara ulaştıklarında ise, isnad kümesinde müşterek râvi seviyesinden daha alt bir tabakaya dalış yapmış olurlar. Motzki'ye göre bu yorum, ilk müdevvinlerin isnadlarının arasına uydurma tarikler ilave etmiş olabilecekleri veya daha geç dönem müdevvinlerinin müşterek râvinin daha alt tabakasına dalış yapmış olma ihtimalini kabul etmemize kapı açabilir. Ancak yine de bu durum, mutlak olarak Hz. Peygamber ile müşterek râviler arasındaki bütün tekli isnadların uydurma olduğu ve metinlerin de müşterek râvilerin icadı olduğu neticesine varmamızı gerektirmez.⁵¹⁵

Esasen Motzki'ye göre müşterek râvinin kaynağı konusunda yalan söyleyip söylemediği sadece isnad analiziyle tespit etmek nadiren mümkündür. Metnin farklı tariklerinin ve bunların ait olduğu iddia edilen kaynakların yakından incelenmesi çok daha verimli sonuçlar elde edilmesini sağlayacaktır. Bu noktada Motzki'nin Schacht ve Juynboll'ü tenkit ettiği temel hususlardan birisi, müşterek râviyi tespit için mevcut kaynakların hepsine başvurmamalarıdır. Mesela Juynboll, Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tuhfe*'sini müşterek râvi tespiti için çok elverişli bir kaynak olarak zikretmiş ve bununla yetinmiştir; ancak *Tuhfe*'de sadece *Kütüb-i Sitte*'deki ve birkaç küçük⁵¹⁶ eserdeki hadisler yer almaktadır. Motzki ise isnad analizlerinde Abdürrezzak'ın *Musannef*'i gibi daha erken dönem kaynaklarına da

⁵¹⁴Kuzudişli, *Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek*, s. 17.

⁵¹⁵Motzki, "Whither Hadith Studies?", s. 52.

⁵¹⁶ Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*; Tirmizî, *eş-Şemâilü'n-Nebeviyye*; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*; a. mlf, *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*.

başvurmuş ve kaynak yelpazesini geniş tutarak⁵¹⁷ kimi zaman müşterek râvinin sahâbe döneminden dahi olabileceğine dair tespitlerde bulunmuştur.⁵¹⁸

Motzki, bu bağlamda Herbert Berg'ün Taberî'nin *Tefsîr*'indeki isnadlarla ilgili değerlendirmesine de atıfta bulunmuştur. Berg güvenilir isnadların ortaya çıkışıyla ilgili verdiği tarihten dolayı, kaynaklarından Taberî'ye uzanan rivâyet sürecinin sözlü veya yazılı olarak gerçekleşmiş olabileceğini, zira *Tefsîr*'in telif aşamasında Taberî'nin kaynaklarından bazılarının hayatta olduğunu ve eğer rivâyetleri tahrif edilmiş olsaydı buna karşı çıkacaklarını belirtmiş, ayrıca eğer Taberî hadis uydurmuş olsaydı, onun Hanbelî muhaliflerinin bu durumu mutlaka ifşa edeceklerini ifade etmiştir.⁵¹⁹ Motzki de buradan hareketle benzer argümanların, mesela Abdürrezzak'ın *Musannef*'inde veya Mâlik'in *Muvatta* 'sında yer alan isnadların alt kısımları için de geçerli olabileceğini belirtmiş, onların kaynaklarının da benzer bir şekilde ele alınabileceğini söylemiştir.⁵²⁰ Motzki bu maksatla Berg'ün Taberî'nin *Tefsîr*'i ile ilgili yorumlarıyla mukayeseli olarak kendisinin *Musannef* üzerinde yaptığı çalışmayı özetlemektedir.⁵²¹

Motzki, *Musannef* te yer alan 21.000'den fazla hadisin büyük bir kısmının Abdürrezzak'a atfının gerçek olduğunu düşünmektedir. Bunlardan birçoğunun

⁵¹⁷Motzki, sadece tasnif dönemi öncesi eserlerinden değil, Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve*'si gibi nisbeten geç dönem kaynaklarından da istifade etmiştir.

⁵¹⁸Motzki, "Whither Hadith Studies?", s. 53-54; Brown, *Hadith*, s. 228. Schacht'ın *Origins*'i yazdığı dönemde fukaha kavli (*aqwâl*), mürsel ve mevkuf rivâyetleri içeren eserlerin kendi dönemindeki kadar fazla olmadığını belirten Juynboll de, onun sadece Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü ve Mâlik'in *Muvattâ*'ını kullandığını, *Concordance*'in dahi sadece ilk yarısı yayımlandığı için ondan da tam olarak istifade edemediğini belirtmiş ve Schacht'ın sınırlı sayıda kaynak kullandığını kabul etmiştir. Ne var ki Schacht'ın kaynaklarının bu kadar sınırlı olduğunu bilen Juynboll, onun hadis literatürüne dair son derece yüzeysel ve genelleyici çıkarımlarında bir beis görmemiş, kendisi Schacht'a kıyasla çok daha geniş kaynaklara ulaşabildiği halde benzer bir yaklaşımla hadisleri ele almayı tercih etmiştir. Juynboll, "Some Notes", s. 298.

⁵¹⁹Berg, *The Development of Exegesis*, s. 166, dp. 131.

⁵²⁰Motzki, "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article", s. 244.

⁵²¹Motzki, "The Question of the Authenticity", s. 217 vd.

isnad şemasının, müşterek râvi ve öncesinde tek râvili olarak ilerleyerek geldiğini tespit eden Motzki, söz konusu rivâyetlerin hem Abdürrezzak ile aynı dönemde hem de daha öncesinde telif edilmiş kaynaklarda yer almasından dolayı, bunların bizzat müellif tarafından uydurularak mı eski otoritelere atfedildiği sorusunun da gündeme geldiğine dikkat çeker ve *Musannef*'teki hadisleri bu gözle incelediğini ifade eder.⁵²²

Öncelikle Motzki'ye göre bu kadar çok sayıda ve birbirinden farklı, kısmen de ihtilaflı rivâyetin tek bir kişi tarafından uydurulması söz konusu olamaz. Dolayısıyla Abdürrezzak'ın kaynaklarını inceleyen Motzki, Fuad Sezgin'in yaptığı gibi verilen râvi isimlerinin gerçek olduğu veya isnadların hakiki bir rivâyet sürecini yansıttığı gibi öncüllerle hareket etmek yerine, öncelikle râvileri detaylı bir analize tâbi tutmuş ve başlangıçta tuhaf bir durumla karşılaşmıştır.⁵²³

Abdürrezzak'ın rivâyetlerinin %83'ü üç kişiden, %4'ü bir kişiden, -Süfyân b. Uyeyne- kalan kısmı ise toplam 100 kişiden gelmektedir. Başka bir deyişle rivâyetlerin büyük bir kısmı sadece birkaç râviden gelirken, -Mekke'de İbn Cüreyc (ö. 150/767), Yemen'de Ma'mer (ö. 153/770) ve Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) - az sayıda metin içlerinde Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin de olduğu birçok farklı râviden gelmektedir. Bu durumda Motzki'ye göre Abdürrezzak ya elde ettiği metinleri sadece birkaç kişiye atfetmiş ya da gerçekten söz konusu materyalin büyük bir kısmını bu üç kişiden almıştır. İlk ihtimalin geçerli olduğu varsayıldığında ise, Abdürrezzak'ın neden hadislerin büyük bir kısmını üç kişiye isnad ederken, sadece çok az bir kısmını çok sayıda farklı râvilere atfettiğinin bir izahı olmalıdır.⁵²⁴ Ayrıca söz konusu dört kişiden gelen rivâyet gruplarının her birinin kendine has karakteristik özellikleri olduğunu tespit eden Motzki'ye göre

⁵²²Motzki, "The Question of the Authenticity," s. 217.

⁵²³Motzki, "The Question of the Authenticity," s. 217-218.

⁵²⁴Motzki, "The Question of the Authenticity," s. 218.

bu durum *Musannef*'teki hadislerin Schacht'ın iddia ettiği üzere rastgele seçilmiş isimlere atfedilen uydurma rivâyetler olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.⁵²⁵

İbn Cüreyc'in kaynaklarına dair yaptığı araştırmayı Berg'ün iddia ettiği üzere, Schacht'ın isnadların geriye doğru inşa edildiği iddiasına karşı delil bulmak amacıyla yapmadığını belirten Motzki, maksadının söz konusu kaynakların gerçekliğini araştırmak olduğunu, netice olarak da yine Berg'ün ifadesiyle “Abdürrezzak hadis uydurmamıştır” gibi bir sonuca varmadığını belirtmiş, analizlerinin metinlerle değil isnadlarla ilgili olduğunu ve sadece Abdürrezzak'ın ana râvilerini ele aldığını ifade etmiştir. Motzki bu bağlamda, Schacht'ın isnadların geriye doğru inşa edildiğine dair teorisini tamamen reddetmediği, ancak bunu çok fazla genelleyerek ifade etmesine karşı çıktığı görüşünü yineleyerek, Berg'ün bundan bahsetmemesini tenkit eder.⁵²⁶

Motzki, Abdürrezzak'ın kaynaklarının gerçekliğine dair hadis metinleri ve isnadlar üzerinden de örnekler vermiştir: Mesela Abdürrezzak bazen kaynağının kim olduğundan tam olarak emin olamamış ve gerçek bir uydurmacının yapmayacağı bir şekilde bunu açıkça ifade etmiştir.⁵²⁷ İbn Cüreyc ana kaynaklarından birisi olmasına rağmen kimi zaman “Abdürrezzak > Sevrî > İbn

⁵²⁵Motzki, “The *Musannaf* of ‘Abd al-Razzâq al-San‘ânî as A Source of Authentic *Ahadîth* of the First Century A. H”, s. 1-21; s. 4. Motzki, bir başka makalesinde yine *Musannef* üzerinden Zührî'nin öğrencileri Ma‘mer ve İbn Cüreyc'in naklettiği fikhî rivâyetleri, onun bir başka öğrencisi olan Mâlik'in hadisleriyle mukayese etmiş ve bunların içerik olarak büyük ölçüde örtüştüğünü tespit etmiştir. Dolayısıyla ona göre hepsi ortak bir kaynaktan, büyük olasılıkla Zührî'den nakletmiş olmalıdır. Motzki'ye göre bilhassa İbn Cüreyc ve Ma‘mer rivâyetleri kasten uydurma alâmeti taşımamaktadır; zira her ikisi de farklı kaynaklardan, üstelik kendi görüşlerine aykırı rivâyetleri nakletmiştir. Söz konusu râvilerin sadece kendi fikhî malzemelerine destek olacak hadisler uydurduğu ileri sürüldüğü takdirde, neden muhalif görüşleri de naklettikleri izah edilmelidir. Mesela Zührî, Urve b. Zübeyr – Hz. Âişe kanalıyla naklettiği “Sahla Story” hadisine atfen verilen fikhî hükme karşı çıkmıştır. Onun kendi fikhî görüşüne tamamen aykırı bir hadisi uydurduğunu düşünmek oldukça zordur. (Malik, *Muvatta*; Abdürrezzak, *Musannef*, III, 28. Motzki, ‘The Jurisprudence of Ibn Shihâb al-Zuhrî: A Source-Critical Study’ s. 41-42, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadith*.

⁵²⁶Motzki, “The Question of the Authenticity,” s. 219-220.

⁵²⁷Abdürrezzak, *Musannef*, VI, 91.

Cüreyç” isnâdında⁵²⁸ olduğu gibi ondan dolayı olarak da rivâyette bulunmuştur ve bu durum diğer kaynakları için de geçerlidir.⁵²⁹

Motzki, *Musannef* râvilerinden birisi olan İbn Cüreyç’in kaynaklarına dair tespitlerini şöyle sıralar: Rivâyetlerinin %40’ı Atâ b. Ebû Rebah’tan (ö. 114/732), %25’i beş farklı râviden, kalan kısmı ise yaklaşık 100 kişiden gelmektedir. Atâ’ya atfedilen hadisler ile İbn Cüreyç’in diğer kaynaklarına isnad edilenler arasında, sadece naklettikleri metin adedi açısından değil, metin türleri ve isnadlarla ilgili de dikkat çekici farklılıklar bulunduğunu tespit eden Motzki’ye göre, sonuç olarak bütün bu farklılıklar İbn Cüreyç’in kaynaklarına dair bireysel râvi profilleri çıkarmaya imkân tanımaktadır.

İbn Cüreyç’in Atâ’dan rivâyetleri iki şekilde gelmiştir: Atâ ya -çoğunlukla İbn Cüreyç veya bir başkası tarafından- sorulan bir soruya cevap vermiş veya herhangi bir soru yöneltmeden kendi görüşünü dile getirmiştir. Bunlar hem Atâ’nın kişisel görüşlerini hem de başkalarından naklettiği hadisleri kapsar. Motzki’ye göre İbn Cüreyç’in Atâ’ya soruları ve bunların cevaplarını aktarma biçiminin, gerçek bir rivâyet sürecini yansıtır. Zira mesela İbn Cüreyç bazen şöyle der; “Birini Atâ’ya şunu sorması için görevlendirdim, çünkü ben ondan dinleyemedim”; veya şöyle der; “Atâ’ya bir soru için birini gönderdim.” İbn Cüreyç, Atâ’ya doğrudan sorduğu çok sayıda örnek varken neden anonim isimler içeren, dolayısıyla rivâyetinin sahliliğine halel gelecek bir kurguya ihtiyaç duysun?⁵³⁰ Ayrıca Motzki’ye göre, eğer İbn Cüreyç kendi görüşlerini -otorite kazandırmak maksadıyla- erken dönem alimlerine atfeden bir uydurmacıysa, neden kendi reyî olarak naklettiği çok sayıda hadis için aynı yönteme başvurmadiğı sorusu izaha muhtaçtır. İbn Cüreyç’in Atâ’nın rivâyetleriyle ilgili yorum veya açıklamaları da gerçek bir rivâyet sürecine işaret etmektedir. Hocasını genç yaşta dinleyen İbn Cüreyç muhtemelen o dönemde kendisini yeterli görmediğı için herhangi bir yorum

⁵²⁸ Abdürrezzak, *Musannef*, V, 109; VII, 89; 301-302.

⁵²⁹ Motzki, “The *Musannaf* of Abd al-Razzaq al-San ‘ânî”, s. 4.

⁵³⁰ Motzki, “The *Musannaf* of Abd al-Razzaq al-San ‘ânî”, s. 10.

yapmaktan çekinmiş, ancak daha sonra Abdürrezzak’a naklederken kendi görüşlerini de ilâve etmiş olmalıdır. Aksi takdirde onun önce rivâyetleri uydurarak Atâ’ya atfedip daha sonra kendi uydurduğu metinleri kendi yorum ve tenkitleriyle zenginleştirdiğinin varsayılması gerekir ki bu Motzki’ye göre savunulamaz bir iddiadır.⁵³¹

Motzki neticede Abdürrezzak ile ilgili sahip olduğu kanaatin İbn Cüreyc için de geçerli olduğunu belirtir. Söz konusu rivâyet malzemesi, ana râvilere yalan yere ve kasıtlı olarak atfedilmiş olmalarını imkânsız kılacak derecede karakteristik özellikler taşımaktadır. Dolayısıyla İbn Cüreyc’in kaynaklarının gerçek olması Motzki’ye göre çok daha muhtemeldir. Berg’ün, söz konusu tespitlerin İbn Cüreyc’in hadis uydurduğu gerçeğini maskeleydiğine dair görüşünü ise Motzki, kendi vardığı sonuçların hiç de doğru olmayan bir şekilde genellenmesi olarak değerlendirir.⁵³²

Motzki’nin müşterek râvilerin ilk müdevvinler olduğu görüşünü kabul etmeyen Irene Schneider, İslâm hukukunda kölelik müessesesi ile ilgili çalışmasında,⁵³³ onun söz konusu tekli isnadlarla ilgili, müdevvinin hadisi sadece tek bir kişiden almış olabileceği veya kaynak olarak sadece tek bir kişinin adını zikretmiş olma ihtimalinin de göz önünde bulundurulması gerektiği yönündeki görüşlerini de reddetmiştir. Zira ona göre bu durum, daha sonraki dönemde gelişen bütün rivâyet uygulamalarıyla -ki bunlara göre tek bir defa nakledilmiş olan hadis zayıf kabul edilmektedir- ters düşmektedir. Ayrıca Motzki’nin varsayımı, ele alınan hadisin isnâdı müşterek râviden hemen sonra farklı kollara ayrılıyorken, neden aynı

⁵³¹Motzki, “The *Musannaf* of Abd al-Razzaq al-San ‘ânî”, s. 11.

⁵³²Motzki, “The Question of the Authenticity,” s. 219-220.

⁵³³Schneider, “Sale of Children and Debt-Servitude: Studies on the Early Period of the Islamic Law”, Post-doktora çalışması, University of Cologne, Stuttgart 1999. Makalenin orijinal dili Almanca’dır. Buradaki değerlendirmeler, Motzki’nin Schneider’ın görüşlerini ele aldığı “The Prophet and the Debtors” makalesine dayanarak yapılmıştır.

hadise ait müşterek râvi kanalıyla ilerlemeyen başka isnadların kaynaklarda yer almadığını açıklamamaktadır.⁵³⁴

Aralarında istisnalar olabileceğini kabul etmekle beraber, merfû ve mevkuf rivâyetlerin uydurma olduğunu düşünen, maktû rivâyetlerin ise otantik kabul edilebileceğini ileri süren Schneider, şüphecilikte Schacht kadar ileri gitmek istemez. Ancak müşterek râvi teorisini Michael Cook'un tenkitlerini dikkate alarak değerlendirir ve beraberinde Juynboll'un bir isnad kümesinin otantik kabul edilebilmesi için ileri sürdüğü ilave şartlarını da kabul eder. Motzki'ye göre ise Schneider, gerçek bir müşterek râvi tespit edebilmek için Schacht'ın teorisini uygulayabileceği hadislerin hiçbirinin, Juynboll'ün öne sürdüğü kriterleri tam olarak taşımadığını gözden kaçırmaktadır.⁵³⁵

Motzki Schneider'ın ilk argümanını iki sebeple mantıksız bulduğunu ifade etmiştir. Öncelikle ilk müdevvinler ve erken dönem râvilerinin sonraki dönemin rivâyet geleneğinin nasıl olacağını bilmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla sonradan âhad ile mütevâtir gibi ayrımlara gidileceğinden de önceden haberdar olmaları imkânsızdır.⁵³⁶ Schneider'ın ikinci argümanı da rivâyet süreciyle ilgili bilgisinin yetersiz olduğunu göstermektedir. Motzki, bildiği çok sayıdaki isnad

⁵³⁴Motzki, "The Prophet and the Debtors", s. 133-134.

⁵³⁵Motzki, "The Prophet and the Debtors", s. 133-134.

⁵³⁶Motzki'nin temas ettiği nokta esasen bütün tasnif dönemi öncesi eserlerin değerlendirilmesinde göz önünde bulundurulmalıdır. Hadis istilahlarının erken dönemdeki muhtevasıyla usûl literatürünün teşekkülünden itibaren muhteva olarak geçirdikleri dönüşüm, bugünden o döneme dair yapılan değerlendirmelerde hatalı sonuçlara varılmasına sebep olabilmektedir. Nitekim *Muvatta'* ile ilgili benzer bir duruma dikkat çeken Rahile Yılmaz, Mâlik'in eserine aldığı rivâyetlerin, eserin telif edildiği dönemden daha sonra usûl alimleri tarafından belirlendiği şekilde sınıflandırıldığını, dolayısıyla onun yerleşik tanım ve terimlerden haberdar olarak eserini kaleme aldığı gibi bir yanılgıya düşülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira mesela Mâlik eserinde arz usulünü tercih etmiş ve rivâyet lafızları arasında fark gözetmemiştir. "Mâlik, 'haddesenâ, enbeenâ, ahberenâ, semi'tu ve an'ane' arasında bir fark gözetmemiş, öğrencileri kendisine hangi lafızları kullanmaları gerektiğini sorduğunda ise, hadislerdeki illetleri açıkladığını, dolayısıyla bu bilgi sayesinde istedikleri gibi rivâyet edebileceklerini söylemiştir." Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*, s. 139, dp. 670; Kadı İyaz, *Tertib*, I, 126-127.

kümesini göz önünde bulundurarak, müşterek râvi tabakasının daha üstünde, yani hadisin farklı kollara ayrıldığı noktadan sonra, aynı hadis için birkaç kaynak zikretmenin –Juynboll bunu tersten müşterek râvi olarak adlandırmaktadır- kural değil istisna olduğunu, sadece 3. asır ve daha sonrasında büyük müdevvinlerin her zaman olmasa da genellikle farklı senedler verdiğini belirtmiştir.⁵³⁷ Schneider’ın ikinci argümanı Motzki’ye göre ayrıca şu gerçeği gözden kaçırmaktadır; ilk sistematik müdevvinler ve hadisleri ders halkalarında rivâyet eden hocalar, tek râvili tariklere makul bir açıklama getirmektedir. Bunun yanında, aynı tespit kullanılarak, *sözde* dalış isnadlarını da aynı kapsamda değerlendirmek ve bunları geçici olarak kaybolmuş ancak daha sonraki dönem müdevvinleri tarafından yeniden keşfedilmiş isnad zincirleri olarak açıklamak mümkündür.⁵³⁸

Motzki ayrıca müşterek râvi kavramının hadisi uyduran kişi yerine müdevvin olarak değerlendirilmesinin, onun isnad kümesindeki hangi râviden bilgiyi aldığını tespit açısından önem arz ettiğini ifade etmiştir. Nitekim ona göre Schneider da müşterek râvinin rivâyeti hiç yoktan uydurmadığı ve eski materyali işleyerek sunduğu ihtimalinden bahsederken, esasen kendisi müşterek râvinin bir müdevvin olabileceği fikriyle tam olarak örtüşen bir yorum yapmaktadır. Ancak söz konusu malzemenin sözlü rivâyet yoluyla tamamen aynı lafızlarla nakledilmediği ve daha sonraki rivâyet sürecinde olduğu üzere farklı metinlerin birleştirilmesi, kısaltılması, genişletilmesi veya değiştirilmesi ihtimali gibi detaylar Schneider’ın değerlendirmeleri arasında yer almamaktadır.⁵³⁹

Müşterek râvinin kaynağının izinin sürülmesine imkân sağlayacak ikinci yöntemi isnad-*metin* analizi olarak ifade eden Motzki, bu yöntemle tek bir hadisin veya birbiriyle bağlantılı olan bir grup hadisin rivâyet tarihini yeniden inşa etmenin mümkün olduğunu, ayrıca böylelikle müşterek râvi sınırını aşmak suretiyle isnâdın alt kısmındaki boşluğun da doldurulabileceğini belirtir. Bu bağlamda bahsi geçen

⁵³⁷Motzki, “The Prophet and the Debtors”, s.134.

⁵³⁸ Motzki, “The Prophet and the Debtors”, s.134.

⁵³⁹Motzki, “The Murder of Ibn Abîl-Huqayq”, s. 207; a. mlf., “The Prophet and the Debtors”, s. 134.

yöntemi kullanarak “The Prophet and the Cat” makalesinde ele aldığı hadisi, müşterek râviden daha öncesine, 1. asrın son çeyreğine tarihlendiren Motzki,⁵⁴⁰ benzer şekilde “The Murder of Ibn Ebi’l-Hukayk” makalesinde de Zührî’nin müşterek râvisi olduğu iddia edilen hadisin, onun kaynak olarak zikrettiği sahâbî Ka’b b. Mâlik’in torunlarına atfedilebileceğini, dolayısıyla diğer rivâyet gibi 1. asrın son çeyreğine tarihlendirilebileceğini tespit etmiştir.⁵⁴¹

Motzki’nin müşterek râvi öncesi tekli senedler ile ilgili bir diğer yorumu, müşterek râvilerin sadece bulundukları bölgedeki hadisleri tedvin etmeleri ihtimalidir. İlk müdevvinler olduğu varsayılan hocaların ders halkalarında naklettikleri rivâyetler varlığını devam ettirirken, ilmi ortamlarda nakledilmeyen hadisler, kaybolmuş veya başka şekillerde –bazen başka ilim merkezlerindeki belirli aileler bünyesinde- varlığını devam ettirmiş olabilir. Dolayısıyla müşterek râviler olarak tanımlanan ilk müdevvinlere ulaşmayan metinlerin varlığı ve bunların mevcut ders halkaları dışında nakledilmeye devam etmiş olması söz konusuysa, bu tür rivâyetlerin kaynaklarda yer almasa da sözlü veya yazılı olarak belirli bir bölgede varlığını devam ettirmeleri ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁴² Nitekim kaynaklarda yer almış olsalar da zamanla ya kaybolmuş ya da varlıklarını belirli hadis merkezleri dışında sözlü veya yazılı olarak nakledilmek suretiyle devam ettirmiş olabilirler. Bu durumda ise bir nevi gizli kalmış bu tür rivâyetlerin müşterek râviler aracılığıyla gelmeyen veya belirli hadis merkezleri dışında kalan isnadlarını geç dönem müdevvinlerinin keşfederek eserlerine almaları muhtemeldir. Netice olarak -uydurma olmaları ihtimali dışında- Juynboll’ün -müşterek râvinin alt tabakalarına- dalış olarak nitelediği diğer tekli

⁵⁴⁰Motzki, söz konusu hadisi müşterek râvisi İshak İbn Abdullah İbn Ebû Talha (ö. 130/747) dönemine tarihlendirmez. Esasen hadisin sahâbî Ebû Katâde değil, torunları tarafından yayıldığını, dolayısıyla da h. 1. asrın son çeyreğine tarihlendirilebileceğini ifade eder. Motzki, “The Prophet and the Cat: on Dating Mâlik’s *Muwatta’* and Legal Traditions”, s. 70,74; a. mlf., “Al Radd ‘Ala l-Radd”, s. 212.

⁵⁴¹Motzki, “Al-Radd ‘ala’l-radd”, s. 212. Motzki’nin İbn Ebi’l-Hukayk rivâyetiyle ilgili değerlendirmeleri için bk. dp. 346.

⁵⁴²Motzki, “Al-Radd ‘ala’l-radd”, s. 214.

isnadlar da Motzki'ye göre makul bir açıklamaya kavuşacaktır. Eğer dalışlar uydurulmadıysa, belirli bir dönemde duyulmadıkları değil, ilk müdevvinlerin ders halkalarındaki öğrencilerin bunları bilmedikleri anlamına gelir. Buradan hareketle Motzki, müşterek râvi öncesi tekli isnad olgusunun, geç dönem müdevvinlerinin eserlerini telif ederken büyük ölçüde bölgesel tedvin yapmış olan erken dönem müelliflerinin sınırlı sayıdaki malzemelerine dayandıkları gerçeğiyle bağlantılı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁴³

Müşterek râvi öncesindeki tekli isnadların bilhassa Scacht ve Juynboll tarafından tamamen uydurma kabul edilmesi, büyük ölçüde 1. asırdaki rivâyet mantığını yanlış yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Hadis naklinin en iyi ihtimalle ancak 1. asrın son çeyreğinde senedli rivâyetlerle başladığı ön kabulünden hareketle konuyu mutlaka isnâdın ortaya çıkış tarihiyle açıklamak, hadis rivâyeti olgusunun oluşma zemininin yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır. Bu bağlamda 1. asırda hadis rivâyetinin ihtiyaç oldukça ve toplumda tartışma konusu olan konular etrafında geliştiği yarı-sistemik hadis rivâyetine dikkat çeken Bekir Kuzudişli, tekli isnadlarla nakledilen hadislerin de bu durum göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Mesela ateşte pişen yiyeceklerden dolayı abdest gerekip gerekmediği hususu fikhî bir mesele olarak yaygın bir şekilde tartışıldığı için İbn Abbas'tan ilgili rivâyeti nakleden çok sayıda kişi vardır. Ancak "Hammâd b. Seleme > Ebu'l-Uşerâ ed-Dârimî > Babası" isnadıyla gelen zekât konusundaki hadis, sadece bu kanalla nakledilmiştir.⁵⁴⁴

⁵⁴³Motzki, "Al-Radd 'ala'l-radd", s. 214. Motzki müşterek râvi olgusunu, bütün türleri kapsayacak şekilde açıklamaya çalışmadığına, sadece tâbiîn tabakasındaki müşterek râvileri bu şekilde değerlendirdiğine dikkat çeker. Motzki, s. 214, dp. 12.

⁵⁴⁴"Allah Resûlü'nün ateşte pişmiş et yedikten sonra abdest almadan namaza gittiğini anlatan bu hadis, Beşşâr Avvâd Ma'rûf'un *el-Müsnedü'l-musannef* inde zikrettiği kadarıyla İbn Abbas'tan Atâ b. Yesâr, Muhammed b. Sîrîn, Ali b. Abdullah b. Abbas, Muhammed b. Amr b. Atâ, İkrime, Süleyman b. Yesâr, Muhammed b. İshak'ın dayısı (Muhammed b. Amr, Amr b. Atâ b. Ebi'l-Huvâr, Yahyâ b. Ya'mer, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin olmak üzere toplam 10 kişi tarafından nakledilmiştir.'(Beşşâr Avvâd, *el-Müsnedü'l-musannef*, XI, 384-398.) Tirmizî de

Kuzudişli'ye göre sahâbe tabakasından itibaren çoklu isnadlarla nakledilen rivâyetlerde bir başka etken, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik gibi yarı sistemli hadis nakleden sahâbîlerin, ihtiyaç olmadığı zamanlarda da ders halkalarında öğrencilerine hadis nakletmeleridir. Mesela Hemmam b. Münebbih'in Ebû Hureyre'den naklettiği hadislerin, "Ebu'z-Zinâd > A'rec > Ebû Hureyre" isnâdıyla gelen rivâyetlerle büyük ölçüde örtüşmesi, söz konusu hadislerin en az iki farklı râvi tarafından bir ders halkasında alındığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.⁵⁴⁵ Ancak yarı sistemli hadis rivâyet eden sahâbe kanalıyla gelen tekli isnadların da olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durumda hadisin konusu, rivâyeti tekli olarak nakleden râvinin durumu gibi farklı dinamikler devreye gireceğinden, her bir rivâyetin müstakil olarak değerlendirilmesi önem kazanmaktadır.

Kuzudişli'nin konuyla ilgili dikkat çektiği bir başka nokta, isnadların müşterek râvi öncesindeki tekli kısımlarında görülen kadın râviler veya meçhul ve mübhem râvilerdir. *Takrîbü't-Tehzîb*'den hareketle kadın râvilerin bilhassa ilk bir buçuk asırda faal olduğunu, bu tarihten sonra onlardan bahsedilmediğini⁵⁴⁶ tespit eden Kuzudişli, buradan hareketle ataerkil yapılı Arap toplumunda, uydurma isimlerle tamamlanan isnadlar için –ayrıcalıklı konumları sebebiyle sahâbe olanlar bir tarafa bırakılacak olursa- neden kadın râvilerin de kullanıldığı sorusunu

ateşte pişen yiyeceklerden dolayı abdest alınıp alınmayacağı konusunda Câbir hadisini naklettikten sonra, Ebû Bekir, Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Râfi', Ümmü'l-Hakem, Amr b. Umeyye, Ümmü Âmir, Süveyd b. Nu'mân ve Ümmü Seleme'nin de bu konuda hadis naklettiklerini kaydeder. Kuzudişli, Bekir, *Hicrî I. Asırda Rivâyet ve Bağlam; Sebeb-ü İrâdi'l-hadîs*.

⁵⁴⁵Kuzudişli, a.y.

⁵⁴⁶Kuzudişli, hicrî ilk bir buçuk asırdaki kadın râvilerin dağılımını şöyle tespit etmiştir: *Takrîbü't-Tehzîb*'deki kadın râvilerin tamamı ilk yedi tabakada toplanmıştır. Toplamda 301 adet olan söz konusu râvilerin 129'u sahâbe tabakasına, yedisi büyük tâbiîlere -2. tabaka-, 91'i orta tâbiîn'e – Ümmü Seleme ve Hz. Aişe gibi sahâbîlere yetişmiş olan 3. tabaka-, 35'i küçük tâbiîne -28'i 4., 7'si 5. tabaka-mensuptur. Sonuncusuyla aynı dönemde yaşamış olan 10 tanesi 6. Tabakada, 14'ü ise etbaut't-tâbiînün büyük râvilerinden oluşan 7. Tabakada yer almaktadır. Bu noktadan sonra kadın râvilerden bahsedilmemektedir. Kuzudişli, *Hicrî I. Asırda Rivâyet ve Bağlam*.

sormaktadır. Söz konusu durumun 2. asırda gelişen sistemli hadis rivâyet süreciyle yakından ilişkili olduğunu belirten Kuzudişli'ye göre, 1. asırda aile ve arkadaşlarından, ayrıca az da olsa aile dışındaki kişilerden hadis alıp nakledebilen kadınlar, tedvin süreciyle beraber arka plana düşmüştür. Zira artık hadis rivâyet edebilmek için hem imlâ meclislerinde bulunmak hem de kimi zaman rihlelere çıkmak gerektiğinden, kadın râviler sürecin dışında kalmış olmalıdır. Benzer bir durumun meçhul ve mübhem râviler için de geçerli olduğunu ifade eden Kuzudişli, uydurma olduğu ileri sürülen isnadlarda tercihin bu tür râvilerden yana olmasının anlamsızlığına dikkat çeker. Ona göre söz konusu kullanım şekli yine sistematik hadis rivâyetinin gelişmesiyle doğru orantılıdır. Nitekim meçhul ve mübhem râviler de kadın râvilerle benzer şekilde daha ziyade ilk bir buçuk asırda isnadlarda yer almış, sonrasında ortadan kalkmıştır. Bu durum cerh-tâ'dîl ilminin sistematik olarak kullanıldığı tarihe de uygun düşmektedir.⁵⁴⁷

Sonuç olarak Motzki'nin Juynboll'e yönelik eleştirilerinin önemli bir dayanağı olan mevcut kaynakları sınırlandırarak kullanması meselesi onun tekli tarikler konusundaki tespitlerinin büyük ölçüde isabetsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Juynboll'ün meşhur müşterek râvileri incelediği *Encyclopedia of Canonical Hadith* adlı eserinde senedlerini verdiği ve çoğunlukla tekli tariklerle geldiğini ileri sürdüğü rivâyetler için detaylı bir araştırma yapıldığında, söz konusu eserde isnad şemaları verilen hadislerin çok daha fazla senedle nakledildiği tespit edilebilir. Zira hem bu çalışmanın Üçüncü Bölüm'ünün konusu olan katl metni hem de Ek-1 ve Ek 2'de şemaları verilen iki hadis özelinde mezkur rivayetlerin, varlığından haberdar olduğu kaynaklarda yer alan çok sayıda senedini göz ardı etmesi, Juynboll'ün iddiası kapsamında olan diğer rivâyetlerle ilgili de benzer bir durum olabileceğini düşündürmekte, onun hadis literatüründeki binlerce rivâyetin tekli senedlerle geldiği yönündeki iddiasını sorgulanır hale getirmektedir. Dolayısıyla Juynboll'ün isnadların tekli olarak ilerleyen alt kısımlarının tarihiliğini

⁵⁴⁷Kuzudişli, *Hicrî I. Asırda Rivâyet ve Bağlam*.

reddetmesinin hakkaniyetli bir araştırma sonucunda varılmış bir kanaat olduğu ihtimali ortadan kalkmaktadır.

a. İsnadların Müşterek Râvi Öncesindeki Bölümüyle İlgili Diğer İddialar

(1). İsnadların Geriye Doğru İnşası

Hadisleri tarihlendirmede metinlerin yanında isnâdı da kullanan Schacht'a göre her ne kadar senedler rivâyetlerin en keyfî bölümünü oluştursalar da oluşum ve geriye dönük inşa edilme aşamaları dikkate alındığında, bunların ne zaman ortaya çıktığını büyük ölçüde belirlemek mümkündür. Hadis tenkidinde metinden ziyade sened odaklı tespitler yaptıklarını ileri sürdüğü⁵⁴⁸ muhaddislerin birinci sınıf isnadlar konusundaki rahatlığını paylaşmadığını söyleyen Schacht, klasik usûlde en sahih olarak nitelendirilen birçok rivâyet zincirinin Mâlik öncesi nesilde gerçekleşen geniş çaplı uydurmaların neticesinde ortaya çıktığını iddia etmiştir.⁵⁴⁹ “Peygamberin sünneti” kavramını da bu bağlamda ele alan Schacht'a göre, esasen İslâm toplumunun önde gelen isimlerine ait görüşler sünî isnadlarla Hz. Peygamber'e atfedilmiş ve böylece aktif bir uygulama sahası olan *yaşayan gelenek*, Nebvî sünnete evrilerek sabit hale getirilmiştir. Mesela “Mâlik > Nâfi' > İbn Ömer” isnâdıyla gelen bir fikhî görüş, esasen Nâfi'ye ait olup, sonradan geliştirilmiş bir isnadla tadrîcen Hz. Peygamber'e atfedilmiş olmalıdır. Zira ona

⁵⁴⁸ Bilhassa erken dönemde ehl-i hadis âlimlerinin metin tenkidi yapmadığına dair oluşan genel kanaat, ne yazık ki bu konuda sarf edilmiş olan müstakil çabaların göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Rivâyetleri değerlendirmede takip etikleri usul açısından ilk üç asır ehl-i hadis âlimlerinin ‘ehl-i hadis’ ve ‘muhaddisun’ olarak ikiye ayrılabilceğini ifade eden Özşenel, bunlardan birinci grubun işin daha ziyade rivâyet ve rical tetkiki boyutuyla meşgul olduklarını, Saîd b. Müseyyeb, Zührî, Sevrî, Mâlik, Evzâi, İbn Uyeyne, Şâfiî gibi isimlerin dahil edilebileceği ikinci grubun ise tefakkuh etmiş âlimlerden müteşekkil olduğuna dikkat çeker. Mâlik b. Enes'in hadisleri değerlendirirken metin tenkidi sayılabilecek yöntemlere başvurusu – onları Kur'ân'ın zâhirine, usûle, Medine ehlinin ameline arz etmesi -, Süfyan b. Uyeyne ve Ebû Bekir b. Hazm'ın da benzer vurguları yapmış olmaları ve Şâfiî'nin bu konuda ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasında bir yol izlemiş olmasının bu duruma örnek gösterilebileceğini ifade eden Özşenel'e göre, bilhassa Şâfiî'nin telifçi yaklaşımı neticesinde bir kısım ehl-i hadis uleması fıkha yönelmiştir; bilhassa h. üçüncü asır ve sonrasında tasnif edilen *Sünen* ve *Câmî* türü eserlerde bu fikhî eğilim açık bir şekilde görülmektedir. Özşenel, *Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 131; 136-137; 162.

⁵⁴⁹ Schacht, *Origins*, s.163.

göre isnad ne kadar mükemmelse o kadar geç tedavüle çıkarılmıştır.⁵⁵⁰ Schacht'ın biri eksik diğeri tamamlanmış iki farklı isnaddan yola çıkarak böyle bir teori geliştirdiğine, ancak onun söz konusu çıkarımının mevcut bilgiye değil, bu bilgiyi algılama biçimine dayandığını belirten İftikhar Zaman'a göre, bir muhaddis bu durumu isnâdın inşası senaryosuyla açıklamak yerine, biri eksik diğeri tamamlanmış iki isnad için alternatif sebepler ileri sürecektir. Meşhur bir sened olduğu için râvi hocasını zikretme ihtiyacı duymamış olabilir veya şayet râvi fakihse ve bir hüküm beyan ediyorsa, -kendisine kaynak değil de hüküm sorulduğu için- referansı olan merfû rivâyeti zikretmemiş olabilir.⁵⁵¹

Oryantalistlerin ve müslüman araştırmacıların hadis literatürüne bakış açılarının, onu okuma biçimlerine göre şekillendiğine dikkat çeken Zaman, Hz. Peygamber'e atfedilmeden nakledilen rivâyetlerin, Schacht'ın iddia ettiği üzere erken dönemde Nebvî sünnetin önemli olmadığı şeklinde yorumlanamayacağını, bununla beraber açıkça O'na atfedilenlerin ise sünnetin o dönemde tesis edildiğinin ispatı olamayacağını düşünmektedir. Zira söz konusu aleni atıflar, evvelinde belirsiz olan metinlere uygulanmış olabilir.⁵⁵² Dolayısıyla her iki grup arasında bir uzlaşmaya varılamayacağını ve bunun önemli sebeplerinden birisinin, iki tarafın çalışmalarında da görülen “herkesin bildiği şeyler” yaklaşımı olduğunu ileri süren Zaman'a göre, esasen iddia edildiği üzere her iki paradigma bünyesinde de genel kabul gören gerçekler yoktur. Bu durum ancak görüşlerini kabul etmeyen tarafı tartışmanın dışında bırakmak için geliştirilmiş bir hamledir ve bu oran her iki grupta

⁵⁵⁰ Schacht, *Origins*, s. 163 vd.

⁵⁵¹ Zaman'a göre isnadların geriye doğru inşası bağlamında oryantalistlerin hatalarından biri de 'fetva' ve 'hadis' arasındaki ayrımı gözetmemeleridir. Klasik usûlde hadis metinleri fikhî hükümlerin referansıdır; ancak eğer fakîhe kaynağı sorulmadıysa bunu açıklamamış olabilir. Aynı fakîhin bir hadis meclisinde hükmüne kaynak teşkil eden söz konusu rivâyeti merfû olarak nakletmesi mümkündür. Oryantalistler bu durumda sadece fikhî hükmü içeren rivâyeti mürsel veya mevkûf kategorisinde değerlendirirken, başka bir kaynaktan yer alan merfû senedi isnadın tamamlanması olarak yorumlama yanlışına düşmektedirler. Zaman, *The Evolution of A Hadith*, s. 136.

⁵⁵² Zaman, *The Evolution of A Hadith*, s. 138.

da yaklaşık yüzde elliye tekabül etmektedir. İftikhar Zaman bu nedenle herhangi bir rivâyetin güvenilirliğini tespit için genel kuralları işletmekten ziyade, Motzki gibi her bir rivâyetin müstakil olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.⁵⁵³

A‘zamî, oryantalistlerin isnadların geriye dönük inşa edildiği yönündeki varsayımlarını, sadece Schacht’ın değil büyük bir kısmının isnad analizlerinde yanlış kaynakları seçmelerinden ve bu eserlerin farklı yapılarını göz ardı etmelerinden kaynaklanan bir problem olarak değerlendirir. Onlar sadece hadis musannefâtı üzerinden analiz yapmak yerine, siyer ve fıkıh rivayetlerini içeren eserlerdeki isnadları inceleyerek elde ettikleri sonuçları, bütün hadis literatürüne teşmil etme yoluna gitmişlerdir.⁵⁵⁴ A‘zamî’ye göre Schacht, Ebû Yusuf’un *er-Red*

⁵⁵³Zaman, *The Evolution of A Hadith*, s. 140. Bu bağlamda Schacht’ın, isnadların müşterek râvi öncesindeki tekli kısımlarının râvi isimlerinin rastgele seçilmesiyle oluşturulduğuna dair varsayımını da değerlendiren Zaman, müstakil çalışmalar neticesinde bir râvinin rivâyetlerinin karakteristik özellikleriyle ön plana çıkması veya tutarlı bir çizgide ilerlemesi gibi durumlarla karşılaşılmasının, bu görüşü geçersiz kıldığını belirtmiştir. Rivâyetleri isnadlar üzerinden değil, râvileri rivâyetleri üzerinden değerlendirmeyi teklif eden Zaman, bu minvalde yapılacak çalışmalarla ortaya çıkacak râvi profillerinin, yeni bir ricâl ilmi oluşturulabileceğini de ifade eder; böylelikle araştırmacılar râvilerin muhtelif rivâyetlerinin sıhhat durumu ile ilgili spekülâtif bilgilerle uğraşmak yerine, onları rivâyetleri üzerinden değerlendirebilir ve neticede bir konsensüs sağlanamasa da her iki tarafın da katılabileceği bir çalışma sahası oluşturulabilir. (Zaman, s. 193)

⁵⁵⁴Hadisle alakalı temel konular Avrupa’da 17. yüzyılda bilinmeye başlamış, 19. yüzyıl itibarıyla sömürge faaliyetlerinin yoğunlaşması neticesinde ise Doğu kültürüne olan ilginin artması, İslâmî literatür ile alakalı akademik çalışmaların da yapılmasına yol açmıştır. Bu çalışmaların arkasındaki temel motivasyon Doğu uygarlıklarının özünü ve dolayısıyla klasik dönemlerini keşfetmek olduğundan, konunun uzmanları en çok dinler tarihi ve karşılaştırmalı filoloji ile ilgilenmişlerdir. (Bulut, “Oryantalizm”, s. 432) Aynı dönemde sömürgecilik faaliyetlerinin de artmasıyla genel olarak Doğu toplumlarının tarih ve kültürüne karşı bir ilgi uyanmış ve bu alanda yapılan çalışmalar, hadis sahasında yapılacak olan araştırmaların ayak sesleri olmuştur. İslâm dinine ve İslâmî literatüre olan ilginin yoğunlaşması ise 19. yüzyılda Batı’da etkili olan Kitâb-ı Mukaddes’in eleştirel okumaları ve Hz. İsa’nın hayatını anlatan kaynakların tarihi tenkit metodu kullanılarak ele alınması paralelinde gerçekleştiği için, Batı’da hadis ilmi sahasındaki ilk çalışmaların Hz. Peygamber’in biyografisi üzerinde tarihi tenkit metodunu kullanarak çalışan araştırmacılar tarafından yapılmış olması tesadüf değildir. Hadislerin Kur’an’dan sonra Hz. Peygamber’in hayatına dair en önemli kaynak olduğunu fark eden oryantalistlerin bu kaynağın güvenilirliğini sorgulama arzuları, onları İslâm’ın ilk döneminde ortaya çıkan fikirler ve

ve *Kitabü'l-harac*'ı, Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü ve *İhtilâfî'l-hadîs*'i ve Şeybânî'nin *Muvatta*'sı gibi eserler üzerinden verdiği örneklerde bazı noktaları gözden kaçırmış görünmektedir. İlk dönem fakihleri isnadların öneminden bahsetmekle beraber özellikle eserlerinin hacmini büyütmemek maksadıyla kendilerince mâruf olan râvîlerin hepsini zikretmemeyi tercih etmiştir. Meselâ Ebû Yusuf, bazen bir konuda gelen çok sayıda rivâyetin, kitabını uzatmamak için sadece bir kısmını eserine kaydettiğini, bazen de senedsiz veya belağat tarikiyle naklettiğini açıkça ifade etmiştir.⁵⁵⁵ O sadece hadis naklini hedeflediği *Kitâbu'l-Âsâr* gibi kitaplarında hadisleri senedli olarak naklederken, *er-Red ale's-Siyer*'i-*Evzâi* ve *Kitâbu'l-harac* gibi fıkıh kitaplarında isnad konusunda daha esnek davranmıştır.⁵⁵⁶ O dönemdeki genel anlayışa binaen kendilerine itimâd ettiği hocalarını bazen ibham eden Ebû Yusuf, yine aynı sebeple mürsel veya munkatı rivâyetleri de söz konusu eserlerine almış, ancak “bunların muttasıl tariklerini bazen kitabının başka bir yerinde, bazen de başka bir eserinde vermiş, bazen de bu rivâyetlerin Şeybânî veya bir başka musannif tarafından muttasıl olarak rivâyet edildiği görülmüştür.”⁵⁵⁷ Bilhassa konuyla alakalı hadisler ulema nezdinde iyi biliniyorsa, metinlerin veya isnadların tam olarak verilmemesi veya eserin telif amacı doğrultusunda bilinen birkaç tarikten sadece gerekli olan bir tanesinin zikredilmesi mümkündür.⁵⁵⁸ Bilhassa 2. asırda telif edilmiş bazı eserlerde öncelikli hedef fikhî hükümlere esas teşkil eden

kurumları incelemeye sevk etmiş (Motzki, “Introduction”, s.xiv.) ve dolayısıyla onların hadisle ilgili ilk çalışmalarını ağırlıklı olarak tarihi kaynaklar üzerinden yürütmelerine sebep olmuştur. Bu durum oryantalistlerin genel olarak hadis ile alakalı çalışmalarında tarihi kaynakları önleme temayülünde olmalarının sebebini açıklamaktadır. Ne var ki tarihi kaynaklardan yola çıkarak elde ettikleri sonuçları bütün hadis literatürüne teşmil etme yoluna gitmeleri, bu konuda sağlıklı veriler elde etmelerine büyük ölçüde engel olmuştur.

⁵⁵⁵ Ebu Yusuf, *er-Red*, s. 31, 38; 49.

⁵⁵⁶ Özşenel, *Ebu Yusuf*, s.97.

⁵⁵⁷ Özşenel, *Ebu Yusuf*, s.100.

⁵⁵⁸ A'zamî, *İslam Fıkıhı ve Sünnet*, s.220-221. A'zamî eserinin sonunda ilk dönem fakihleri ile siyer yazarlarının bildikleri bütün senedleri zikretmeye veya isnadın tamamını kaydetmeye her zaman ihtiyaç hissetmediklerini, İbn İshak, Ebû Hanîfe, Mâlik, Ebû Yusuf ve Şâfiî'nin isnad metodlarını inceleyerek ortaya koymuştur. A'zamî, *İslam fıkıhı ve Sünnet*, Ek I, s. 245-252.

rivâyetlerin kaydedilmesinden ziyade, müellifin hocalarının tâbî olduğu veya kendi mezhebinde makbul olan görüşlerin bir bütün olarak kayda geçirilmesi idi. Nitekim -istisnaları olmakla beraber- onların ilgili hadislerle vakıf oldukları, aynı meseleyle ilgili rivâyetleri diğer eserlerinde zikretmelerine bakılarak ispatlanabilir.⁵⁵⁹

Fakihlerin, müzakereleri esnasında dikkatleri hadisin ahkâmı ile ilgili kısmına çekmek için isnadları atlamaları veya daha önce belirtildiği üzere hadisin isnâdının muhataplarca malum olmasından dolayı senedin zikredilmemesi, irsâlin de sebepleri arasında yer almaktadır.⁵⁶⁰ Katâde (ö.117/735) ve Zührî (ö. 124/713) gibi zatların irsâle başvurmaları, isnâdı sorunca da söylemeleri, kısaltma gayesiyle böyle davrandıklarını göstermektedir.⁵⁶¹ Nitekim Şâfiî'nin bir eserinde yer alan, munkatı rivâyetleri muttasıl olarak semâ ettiğine, ancak ezberinde olmayan hadislerin tamamını nakletmeyi kerih gördüğüne ve kitabının hacmini büyütmemek için rivâyetlerin kâfi gelecek kadarını aktardığına dair beyanı, A'zamî'nin tespitlerini doğrulamaktadır.⁵⁶² Ayrıca bir hadis bir tarikten mürsel, başka bir tarikten muttasıl olarak rivayet edilmişse, bu mutlak olarak isnadın inşâsıyla değil, rivâyetin ya aynı râvi veya iki farklı râvi tarafından iki şekilde de nakledilmiş olması ihtimaliyle de açıklanabilir.⁵⁶³

Konuyla ilgili çalışmada benzer bir noktaya temas eden Râhile Yılmaz da bir hadisi tâbîin râvinin Hz. Peygamber'den mürsel olarak aktarmasının, bazılarının ise sahâbî adı vererek mevsul bir şekilde nakletmesinin veya bir tâbîinin

⁵⁵⁹ Mesela Mâlik, “bakire kızın ve dulun izni” bâbında (s.524) konuyla alakalı üç hadise yer vermişken, Şeybânî'nin eserinde aynı bâbta (s.239) bu hadislerden sadece bir tanesi yer almaktadır. Ne var ki bu durum Şeybânî'nin söz konusu hadisleri bilmediği anlamına gelmez. Zira o, bu hadislerden birini *el-Hücce*'de (s.289) *Muvatta* 'daki aynı isnadla zikretmiş ve kendi görüşünü de bu hadise dayandırmıştır. Ansârî, “Hadis Araştırmasında Joseph Schacht'ın Metodunun Tenkidi”, s.528.

⁵⁶⁰ Polat, *Mürsel Hadisler*, s.78-79.

⁵⁶¹ Hatîb, *el-Kifaye*, s. 211.

⁵⁶² Şafii, *er-Risale*, s. 215.

⁵⁶³ Polat, *Mürsel Hadisler*, s.84.

aynı rivâyeti farklı zamanlarda hem mürsel hem de mevsul olarak rivâyetinin mümkün olduğuna dikkat çekerek, bu bağlamda mürselin vaslı konusunun hadis usûlü çerçevesinde nasıl dikkatle ele alındığından bahsetmiştir. İki farklı şekilde nakledilen bir rivâyetin asıl formunu tespit için rivâyetlerin hem sened hem de metin yönünden incelendiğini, sadece zayıf râvilerin değil sikaların rivâyetlerinin de tetkike tâbi tutulduğunu belirten Yılmaz, adalet ve zabt yönünden kusurlu bulunanların hadislerinin kabul edilmediğine dikkat çeker. Bu bağlamda duafâ literatüründe hadisleri vasl etmekle itham edilen çok sayıda râvi olduğuna da değinen Yılmaz, ilel türü eserlerde bu tür örneklere sıklıkla rastlandığını, bilhassa Zehebî'nin *Mîzanü'l-i'tidâl*'i ve İbn Hacer'in *Lisânü'l-mîzan*'ında, zayıf râvilerin vasl ettikleri hadislerle işaret edildiğini vurgulamaktadır.⁵⁶⁴ Esasen isnad müessesesinin henüz tam olarak yerleşmediği erken dönemde mürsel rivâyetler yaygın olsa da râvisinin durumuna göre bu tür hadisler hüccet kabul edilmiştir. Zira sistematik naklin henüz yerleşmediği dönemde senede gösterilen ihtimam ile ittisali arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bilhassa ilk iki asırda eser telif eden müdevvinlerin senede özen gösterdikleri, ancak ittisal özelliğini her zaman aramadıkları bilinmektedir.⁵⁶⁵

Mâlik'in *Muvatta*'da mürsel hadislerle yer vermesini bunları delil kabul etmesiyle açıklayan Rahile Yılmaz, bu durumdan söz konusu dönemde henüz muttasıl hadislerin olmadığı gibi bir sonuç çıkarılamayacağını vurgular. Nitekim *Muvatta*' öncesinde Ma'mer b. Râşid gibi müelliflerin Müsned adıyla eser telif etmeleri, muttasıl rivâyetlerin sonradan ortaya çıktığı iddiasına karşı kuvvetli bir delildir. Şâfiî'nin de mürsel rivâyetleri ancak belirli şartları haiz olmaları kaydıyla kabul ettiğini belirten Yılmaz, dolayısıyla bir müellifin eserinde yer verdiği hadis

⁵⁶⁴Yılmaz, Râhile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*, s. 194, 200. Hem mürsel hem muttasıl olarak nakledilen rivâyetler, mürselin vasledilme sebepleri ve bu tür râvilere dair detaylı bilgi için bk. Yılmaz, s. 192-221. Mustafa Macit Karagözoğlu da *Zayıf Râviler* adlı çalışmasında munkatı veya mürsel olduğu halde vasledilen veya mevkuf-maktu olduğu halde ref' edilen rivâyetler ve bu sebeple cerh edilen râvilerden bahsetmiştir. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, s. 213-216.

⁵⁶⁵ Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 191 vd.

çeşitlerine dair tercihini, bütün bir dönemin genel özelliği olarak okumanın yanlışlığına dikkat çeker. Zira bu tür bir yaklaşım bahsi geçen eserlerin telif edildiği döneme dair değerlendirmelerde diğer eserleri ve muhaddislerin isnad kullanımındaki çeşitliliği gözden kaçırmak olacağından, buradan hareketle yapılacak çıkarımlar gerçeği yansıtmayacaktır. Ayrıca Schacht'ın sıklıkla başvurduğu Mâlik ve Şâfiî gibi müelliflerin eserlerinde geçen mürsel ve munkatı rivâyetlerin *Kütüb-i Sitte* müelliflerine muttasıl isnadlarla ulaşmış olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁶⁶ Nitekim İbn Abdülber (ö. 463/1071) *Muvatta*'daki mürsel, munkatı' ve mu'dal rivâyetlerin muttasıl senedlerine yer veren *et-Tecrîd*'i kaleme almış, burada Mâlik'in 'belağanî' lafzıyla naklettiği 61 rivâyetten 57'sinin müsned tariklerini vermiştir.⁵⁶⁷

Klasik kaynaklarda yer alan rivâyetlerin büyük bir kısmının Mâlik ve Şâfiî'den sonra⁵⁶⁸ ortaya çıktığını, hadis metinlerine ilaveler yapılması sürecinin bilhassa Şâfiî ve *Kütüb-i Sitte*'nin tedvîni arasındaki dönemde ivme kazandığını⁵⁶⁹ iddia eden Schacht, metinler üzerinden yaptığı tarihlendirmelerde *e silentio*⁵⁷⁰ ve

⁵⁶⁶Yılmaz, *Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*, s. 182.

⁵⁶⁷Yılmaz, *Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*, s. 137-8. *Et-Tecrîd*'de muttasıl senedleri verilmeyen diğer dört rivâyet için bk. Yılmaz, s. 138, dp. 3.

⁵⁶⁸Şâfiî'nin ısrarlı tavrı neticesinde râvilerin toplu bir şekilde istedikleri sözleri Hz. Peygamber'e atfettikleri görüşünü inanılması güç olarak değerlendiren İftikhar Zaman, bu bağlamda Harris Birkeland'ın konuyla ilgili değindiği daha da önemli bir noktaya dikkat çeker; ona göre eğer belirli bir görüşü daha erken dönemde yaşamış bir otoriteye atfetmek gelenek haline gelseydi, karşı görüş olarak bir söz uydurup bunu da başka birine isnad etmek anlamsız olurdu; zira herkes neler olup bittiğinin farkında olduğu için, uydurulan görüşlerin önemli bir kişiye atfedilmiş olması otantiklik açısından hiçbirşey ifade etmezdi. Zaman, *The Evolution of A Hadith*, s. 137, dn. 42.

⁵⁶⁹Schacht, *Origins*, s.138, 140; "A Revaluation of Islamic Traditions", s.145.

⁵⁷⁰Schacht'ın hadislerin ilk ortaya çıkış zamanını tespit etmede kullandığı temel teorilerden birisi *e silentio*'dur. Söz konusu teoriyi daha ziyade fikhî rivâyetlerin ortaya çıkışı bağlamında ele alan Schacht'a göre "bir hadisin belirli bir dönemde var olmadığını ispat etmenin en iyi yolu, söz konusu rivâyetin kendisine atıfta bulunulması zorunlu olan bir fikhî tartışmada kullanılmamış olduğunu göstermektir; eğer var olsaydı, kullanılırdı." (Schacht, *Origins*, s.140.) Bu teoriye dayanarak hadis metinleri üzerinden yaptığı tarihlendirmelerde Schacht, rivâyetin ilk olarak yer aldığı kaynağı çıkış noktası kabul etmiştir.

*karşı hadis*⁵⁷¹ argümanlarını kullanarak rivâyetlerin ortaya çıkış zamanlarını ilk geçtikleri kaynağa göre veya çürütmeye çalıştıkları karşı fikirlerin ortaya çıktığı tarihler üzerinden tespite çalışmıştır.⁵⁷² Ona göre Mâlik'in *Muvatta*'da ortaya koyduğu görüşlerle, yine bizzat kendisi tarafından Medine kökenli isnadlarla Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği hadisler arasındaki teâruz da bu teoriyi desteklemektedir. Zira bu hadisler kimi zaman Irak ekolünün görüşlerini ihtiva ettiği için, zannedildiği gibi Medine'deki geleneksel hukuk kurallarını temsil etmemektedir. Schacht söz konusu rivâyetlerin esasen Mâlik'ten kısa bir süre önce, hadisçiler hareketinin baskıları neticesinde, zamanla Medine'deki yerel hukukun yerini alacak şekilde yaygınlık kazandığı kanaatindedir.⁵⁷³ Zafar Ishaq Ansârî ise

⁵⁷¹Schacht'ın hadis metinlerini esas alarak yaptığı tarihlendirmelerde kullandığı bir diğer teori ise *karşı hadis* anlayışıdır. İlk olarak Goldziher tarafından ortaya konulan ve Schacht tarafından detaylandırılan teoriye göre, bir görüşü çürütmek maksadıyla ilkinde tamamen zıt argümanlar içeren sözler hadis olarak tedavüle konulur ve bu şekilde ikinci görüşün haklılığı ispat edilmeye çalışılır. Dolayısıyla bir doktrinin gelişim sürecini takip ederek hangi hadislerin daha önce uydurulduğunu söz konusu yöntemle belirlemek mümkün olacaktır. Bilhassa aynı otoriteye dayandırılan fakat karşıt görüşleri ifade eden hadislerin büyük bir kısmının karşı-hadis teorisiyle açıklanabileceğini iddia eden Schacht'a göre bunun en yaygın şekli, uydurulan hadisin, karşıt görüşün öne çıkan râvisinin adı ödünç alınarak ona atfedilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Schacht, *Origins*, s. 152-155.

⁵⁷²Schacht, *Origins*, s.140-151, 152-162.

⁵⁷³Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", s.145.Hadislerin kayıt altına alındığı dönemi 2. yüzyılın ikinci yarısı, 3. yüzyılın ikinci yarısı ve daha sonra Tahâvi ve diğer âlimlerin telif ettiği eserlerin yazıldığı dönem üzerinden üç aşamada ele alan Schacht, bilhassa fikhî tartışmalara zemin teşkil eden rivâyetlerin bu süreçte büyük gelişim gösterdiğini, aynı gelişim sürecinin Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inin farklı versiyonları incelendiğinde de karşımıza çıkacağını ifade etmiştir. Zira muhtevaları Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin *Âsâr*'ları ile teyit edilmiş olan erken tarihli nüshalar, Harizmî tarafından derlenmiş nisbeten geç tarihli olanlara kıyasla daha otantik metinler ihtiva etmektedir. Aynı gelişim süreci hadislerin yazılı olarak kayıt altına alınmadığı ilk bir buçuk asırlık dönem için de geçerli olduğu düşünülebilir. Bu durum Schacht'a göre Goldziher'in hak ettiği ilgiyi görmediğini düşündüğü, 'aksi ispat edilene kadar Hz. Peygamber'den gelen her fikhî hadisin otantik kabul edilmemesi gerektiği' görüşünün ne kadar isabetli olduğunu göstermektedir. (Schacht, *Origins*, s. 149)

Schacht bu bağlamda Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili 'sözde' tarihi bilgilerin ayrıca fikhî rivayetlerden bağımsız olarak büyüdüğünü de ifade etmiş ve bunu *e silentio* teorisi kapsamında değerlendirmiştir. Bilhassa h. 2. asırdaki savaş hukuku ile ilgili tartışmaların polemik yapısına

Schacht'ın *e silentio* teorisini tersine işleterek, fakihlerin bazen kendi görüşlerini desteklediği halde erken döneme ait eserlerde yer alan kimi hadislere kendi eserlerinde yer vermemiş olmalarını da aynı durumun isbatı olarak ifade eder. Mesela Mâlik'in *Muvattâ*'sında yer alıp Şeybânî nüshasında bulunmayan birçok rivâyet vardır. Öyle ki kimi zaman Şeybânî kendi mezhebinin görüşlerini desteklediği halde *Muvattâ*'daki bazı hadislere kendi nüshasında yer vermemiştir.⁵⁷⁴

Mevkuf rivâyetlerin de benzer bir inşa sürecinden geçtiğini iddia eden Schacht, Şâfiî tarafından ısrarla dile getirilen merfû hadis vurgusu bir anda etkisini gösteremediği için, sahâbeden gelen hadislerin rivâyetine azalarak da olsa devam edildiğini, bu nedenle onların da en az Hz. Peygamber'den gelenler kadar uydurma olduğunu ve fikhî görüşlerin teşekkülündeki etkilerini tespit edebilmek için aynı titizlikle incelenmeleri gerektiğini ileri sürmüştür.⁵⁷⁵ Eski ekoller bünyesinde ortaya çıkan görüşlerin geriye doğru yansıtılması sürecinde maktû rivâyetlerin zamanla mevkufa, mevkufların da merfû hadislere dönüştüğü iddiasını eserinin birçok yerinde defaatle tekrar eden Schacht'a göre, aksi yönde bir delil olmadığı sürece hadis metinleri için tabiûn tabakası çıkış noktası olarak kabul edilmelidir. Nitekim ona göre Şâfiî'nin kendi döneminde söz konusu ekolleri, tabiûn tabakasını

dikkat çeken Schacht'a göre, mesela o dönemde bir siyer müellifi kendi görüşünü destekleyen ve karşıt görüşü çürüten bir rivâyeti eserinde zikretmiyorsa, söz konusu hadis o dönemde henüz tedavüle çıkmamış olmalıdır. Fakihler muhalifleri tarafından tedavüle konulan bu rivâyetlere, siyer alimleri tarafından bilinmedikleri gerekçesiyle kimi zaman karşı çıkmışlardır. Ayrıca fikhî görüşlerin tekamül aşamasında da sürekli *yeni* rivâyetlerle karşılaşmak mümkün olabilmektedir. Schacht bütün bu iddialarından hareketle büyük ölçüde h. 2. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan Hz. Peygamber'in Medine hayatıyla ilgili rivâyetlerin bizatihi bir değere sahip olmadıklarını iddia eder. (Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", s. 151.)

⁵⁷⁴ Sabah namazının vakti hususunda Medine ve Kûfe ekolleri arasındaki görüş ayrılığı malumdur; Medine'lilere göre namazı alacakaranlıkta kılmak daha faziletli iken, Kûfeli'ler ortalığın biraz aydınlanmasını tercih ederler. Şeybânî *Muvatta*'da (s. 42) bu konuda Kûfe ehlinin görüşüne işaret ederken, Mâlik'in eserinde (s. 4 vd.) yer alan ve kendi mezhebinin görüşünü destekleyen hadislerin hiçbirine yer vermemiştir. Ansâri, "The early development of fiqh in Kufah", McGill University, 1966, s. 237-241.

⁵⁷⁵ Schacht, *Origins*, s. 150.

işaret ederek ‘bilgiyi en düşük kaynaktan’ aldıkları için tenkit etmesi de bu durumu teyid etmektedir.⁵⁷⁶

Merfû rivâyetlerin diğerlerine üstünlüğünün kabul edilmesinden Şâfiî’yi sorumlu tutan Schacht’a göre, eski hukuk ekolleri, Hz. Peygamber’den gelen hadisleri küçümseme, hatta reddetme temâyülündedir ve çoğunlukla aynı zamanda muhaddis olan erken dönem fukahâsı, sadece kendi görüşlerini nakletmiştir. Schacht, isnadların geriye doğru inşası sürecinin hem yazılı rivâyet öncesindeki dönemde hem de sonrasında devam ettiği görüşüne dayanarak, belirli bir isnâdın ne kadar mükemmel ise o kadar geç tarihli olduğunu ileri sürmüştür. Ancak ona göre sahâbe ve tâbiûn tabakası söz konusu inşa sürecinin dışında tutulmalıdır. Irene Schneider’in da aynı görüşte olduğunu belirten Motzki ise, 2. asrın ilk yarısındaki önemli müdevvinlerin eserlerinde, kendilerinin veya hocalarının görüşlerine aykırı rivâyetlere yer verdiklerini ifade ederek onlara itiraz eder. Mesela *Muvattâ*’da kendi görüşüne veya Medine ameline aykırı uygulamalara yer veren Mâlik, bu nedenle Şâfiî tarafından tenkid edilmiştir.⁵⁷⁷

Schacht müşterek râvi teorisinin, esasen tarihi rivâyetler için de geçerli olduğunu ileri sürerek söz konusu iddiasını ispat sadedinde, Mûsâ b. Ukbe’nin *Kitâbu’l-megâzî*’si ile ilgili bir çalışma yapmış⁵⁷⁸ ve burada Mûsâ’nın kaynağı olarak Zührî’den gelen rivâyetlerin geriye doğru inşa edilmiş isnadlarla geldiği ve dolayısıyla uydurma oldukları sonucuna varmıştır. Gregor Schoeler ise Schacht’ın söz konusu makalesindeki iddialarını değerlendiren bir çalışmada,⁵⁷⁹ Mûsâ’nın kaynaklarına dair yeni elde edilen bulgular doğrultusunda Schacht’ın iddialarının büyük ölçüde geçersiz olduğunu tespit eder.⁵⁸⁰ Zira Abdürrezzak *Musannef*’inde,

⁵⁷⁶Schacht, *Origins*, s. 157.

⁵⁷⁷Motzki, “The Prophet and the Debtors”, s. 136-137-138; Schacht, *Origins*, s. 78, 132.

⁵⁷⁸ Schacht, “On Mûsâ b. ‘Uqba’s *Kitâb al-Maghâzî*”, s. 288-300.

⁵⁷⁹ Schoeler, “Mûsâ b. ‘Uqba’s *Maghâzî*”, *The Biography of Muhammad: The Issue of Sources* (ed. Harald Motzki), London: Brill, 2000.

⁵⁸⁰Schoeler, “Mûsâ b. ‘Uqba’s *Maghâzî*”, s. 90.

aralarında bazı farklılıklar olmakla beraber, Mûsâ'nın Zührî'den naklettiği hadislere, Ma'mer b. Râşid'in Zührî'den rivâyetleri olarak yer vermiştir. Schoeler'e göre her iki eserdeki Zührî hadislerinin belirli karakteristik özellikleri haiz olması, Abdürrezzak'ın veya ondan önce Ma'mer'in, Mûsâ'nın metnini kopyalamaları ihtimalini saf dışı bırakmakta, bilakis Abdürrezzak-Ma'mer ve Mûsâ'nın söz konusu rivâyetlerin farklı tariklerini aynı kaynaktan, yani Zührî'den aldıklarını göstermektedir.⁵⁸¹

İsnadların -genel olarak- ilk üç tabakasının Schacht'ın iddia ettiği üzere bir inşa sürecinden geçtiği kanaatini paylaşan Juynboll, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk 50 yıl içerisinde Müslümanlar arasında onunla ilgili anlatılanların, hadise dönüştürülerek sayısı giderek artacak şekilde tedâvüle çıkarıldığını düşünmektedir. Ona göre ilk etapta kussâs tarafından daha ziyade fadâil ve terğîb-terhîb niteliğinde tedâvüle çıkarılan hadis malzemesini siyasi sâiklerle uydurulmuş rivâyetler takip etmiş, nihâî aşamada ise fikhî hadisler ortaya çıkmıştır. Hicrî 1. asrın son çeyreğinde bir konuyla ilgili görüşü alınan fukahâ kendilerine hüccet sorulduğunda, hükmün kaynağının Nebvî hikmete dayandığı intibâını oluşturmak için, genellikle Hz. Peygamber'i referans göstermiş ve böylelikle Juynboll'e göre ilk mürseller tedâvüle çıkmıştır. Ancak ona göre fukaha esasen Hz. Peygamber ile hiç görüşmediği için iddiaları tamamen asılsızdır. Zira en yaşlı fakihlerin doğum tarihi, O'nun vefatının akabindeki 20-40 sene aralığına tekâbül etmektedir. Bu durum herhangi bir fikhî metni nakleden bir râviye –yani hadis metnini erken dönem fakihlerinden birisine atfeden râviye- sorulduğunda ise, görüşmeleri imkân dahilinde olan bir ismi kaynak olarak zikretmiş ve isnad en basit formuyla, mürsel olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bir sonraki aşamada ise hadis metninin bahsi geçen kaynağa atfedilmesinin mümkün olmadığını dile getirenlere cevaben, söz konusu rivâyetle tesis edilen hükmün belirli bir sahâbînin görüşleri doğrultusunda oluşturulduğunu ileri süren râviler tarafından mevkuf isnadlar tedavüle çıkarılmış ve nihayet merfu isnad konusundaki baskılar artınca,

⁵⁸¹Schoeler, “Mûsa b. ‘Uqba’s *Maghâzî*”, s. 93.

reddedilemez bir otorite olarak Hz. Peygamber'e atfedilen rivâyetler ortaya çıkmıştır.⁵⁸²

Helal-haram şeklinde düzenlemelere gidilen hükümlerin hulefâ-i râşidînden bir süre sonra tedâvüle çıkarıldığını düşünen Juynboll'e göre, İslâm'ın ilk fakihleri olarak bilinen Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Mekhûl (ö. 112/730), ileri yaşlara ulaşmış son dönem sahâbîlerinden olan Abâdile'den⁵⁸³ ilham almış olmalıdır. Juynboll'ün bu duruma örnek olarak zikrettiği fakihlerden birisi İbrahim en-Nehâî (ö. 96/715)'dir. Onun, her ne kadar teknik olarak bir tâbii olmasa da⁵⁸⁴ kendisine ait fikhî hükümlerin zamanla Hz. Peygamber'e ulaşan isnadlara kavuştuğu bir fakih olduğunu belirten Juynboll, ona ait olduğu söylenen fikhî kaidelerin *Kütüb-i Sitte*'de ve Dârimî'nin *Sünen*'inde bolca bulunmasına rağmen *-tahmin edileceği üzere- Muvatta*'da yer almamasını bunu destekleyen bir delil olarak zikreder.⁵⁸⁵

Sözde önemli hadis râvileri olarak gösterilen çok sayıda sahâbeye atfedilen uydurma hadislerin, bunların arasından otantik olanların uydurma olanlardan ayrılmasını imkansız kılacak kadar fazla olduğunu iddia eden Juynboll'e göre, esasen araştırmacıları bu şekilde sağlıklı bir sonuca ulaştıracak herhangi bir yöntemin geliştirilmesi de mümkün değildir.⁵⁸⁶ Genç sahâbenin veya vefatı geç bir tarihe tekâbül edenlerden bazılarının erken dönem fukahâsı ile aynı dönemde yaşadığını ve bunların klasik kaynaklardaki birçok hadisın râvisi olduğunu belirten Juynboll'e göre, bunlardan en meşhuru olan Enes b. Mâlik'in vefatının, isnâdın başlangıcı sonrası olarak tespit edildiğini söyler. Ne var ki kanonik eserlerde ona

⁵⁸²Juynboll, "Some notes on Islam's First Fuqaha", s. 289.

⁵⁸³Abdullah b. Amr b. el 'Âs (ö. 65/684), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692); bazı alimler Abdullah b. Mesud'u (ö. 32/652) da abâdileden sayarlar.

⁵⁸⁴Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 60. Juynboll hangi kriteri esas alarak İbrâhim en-Nehâî'yi tâbii olarak kabul etmediğini söylememiştir.

⁵⁸⁵Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 60, dp. 223.

⁵⁸⁶Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 71-73.

atfedilen rivâyetlerden sadece iki tanesinin gerçekten ondan gelmiş olabileceğini düşünen Juynboll'e göre⁵⁸⁷ Bunlar dışında Enes'e atfedilen yüzlerce hadis sorumlusu, isnadlarda yer alan ve çoğunlukla ondan birkaç nesil sonra gelen genç tabiûndan olan müşterek râvilerdir.⁵⁸⁸

İsnad kullanımının, suistimal edilmeye başlanmasıyla neredeyse eş zamanlı olduğunu da iddia eden Juynboll'e göre, senede müdahale yöntemleri olarak değerlendirdiği tedlis, kizb ve ref durumları arasında çok az bir yaklaşım farklılığı vardır.⁵⁸⁹ Tedlîs ve kizbin genellikle aynı kaynaktan neşet ettiğini ve birincinin genellikle râviyi hadis uydurmacılığına kadar götürdüğünü iddia eden Juynboll, başlangıçta münekkidlerin tedlîs terimini, isnadlara müdahaleyi ve hadis rivâyetindeki hileleri ifade etmek için yeterli bir kavram olarak düşündüklerini, ancak 2. asır süresince hadis uydurmacılığının önüne geçebilmek için daha sert tedbirlere ihtiyaç duyulmasından dolayı, kizb teriminin ön plana çıkarılarak, tedlîs kavramının muhtevasının yumuşatıldığını ileri sürmüştür. Başka bir deyişle ona göre tedlîs kavramı, “isnadlara müdahale etmek/ isnadlarla oynamak” anlamından, “isnaddaki belirli kişileri dikkatsizliğinden dolayı zikretmemek” gibi daha hafif bir cerh kusuruna dönüştürülmüştür. Mesela tedlîsinden şüphe duyulan herhangi bir râvi, isnadda naklettiği hadisi bizzat semâ ettiğini açıkça ifade ettiyse, başvurduğu hile daha masum addedilebilmiştir.⁵⁹⁰

⁵⁸⁷Söz konusu rivâyetler Juynboll'e göre Hz. Peygamber'in bir grup deve hırsızını cezalandırması ve kervanda şarkı söyleyerek develere ritim tutturan Enceşe ile ilgili rivâyetlerdir.

⁵⁸⁸Juynboll, “Some Notes”, s. 295-296.

⁵⁸⁹Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 170; 202-3. Juynboll tedlîs, kizb ve ref kavramlarını isnadın suistimal edilmesi şeklinde değerlendirmiş, öncelikle gittikçe artan tedlîs uygulamasını, metin uydurmacılığı olarak kizbin takip ettiğini iddia etmiştir. Ona göre tedlîs, kizbin daha hafif şekli veya bir önceki basamağıdır. Daha sonra isnadlara müdahalenin bir diğer şekli olan ref olgusunun yaygınlaşmasıyla mürsel rivâyetlerin öncelikle mevkuf, daha sonra ise merfû hadislere dönüştürüldüğünü ileri süren Juynboll'e göre özellikle ahkâma dair rivâyetlerin isnadları bu uygulamaya maruz kalmıştır.

⁵⁹⁰Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 179-186.

Bir hadisin tedavüle çıkarılmasından sorumlu tutulabilecek en muhtemel aday, Juynboll'e göre isnaddaki tâbiî râvidir. Ancak isnadların geriye doğru inşası ile ilgili araştırmaları sonucunda bu durumun en yaygın olduğu zamanı 1. asır sonu ve onu takip eden birkaç on yıl olarak tespit eder. Söz konusu tarihte tâbiûnun büyük bir kısmının vefat etmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, zincirin bir sonraki halkasını teşkil eden tebe-i tâbiînin daha muhtemel bir aday olarak karşımıza çıktığını belirten Juynboll, mesela Hasan-ı Basrî örneğinde açıkça görüldüğü üzere,⁵⁹¹ onun öğrencileri veya daha sonraki dönemde yaşayan ve onların isimlerini kullanan meçhul kişilerin, tedâvüle çıkardıkları hadisleri desteklemek maksadıyla Hasan'ın adını uydurdukları isnadlara yerleştirmiş olabileceklerini düşünmektedir.⁵⁹² Zira müteahhir dönemde yayınlanan musannef türü eserlerde yer alan mevkuf ve mürsel rivâyetlerin isnad kümelerinde, erken dönem fakihleri nadiren müşterek râvi olarak karşımıza çıkar. Juynboll'e göre fukahanın büyük bir kısmı -biyografilerinden de anlaşılacağı üzere- hadis rivâyet etmemiştir. Dolayısıyla onlara atfedilen her isnad esasen senedin fakihten bir veya

⁵⁹¹Juynboll, Hasan-ı Basrî'ye atfedilen risalelerde, onun ele aldığı konularla ilgili çok sayıda uygun hadis olmasına rağmen bunlardan hiçbirine yer vermemesini, ya tedavüle çıktığı halde söz konusu hadislerden henüz haberdar olmadığı –esasen bunu ihtimal dahilinde görmez- ya da kasıtlı olarak bunlara yer vermediği –bu Juynboll'e göre daha da imkansızdır- şeklinde yorumlanabileceğini ve her iki durumda da Hasan'ın herhangi bir şekilde hadis rivâyetiyle ilişkilendirilemeyeceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla onun birçok semânın sorgulanması kendi hatası değildir. Hasan'ın ünü yayıldıkça, bilhassa vefatından sonra çok sayıda râvi ondan hadis aldığını iddia etmiştir. Juynboll iddiasını ispat sadedinde, Hasan'dan hadis aldığını iddia eden 380 kişinin adını tespit ettiğini nakleder. Ona göre söz konusu râvilerin büyük bir kısmının tecrübesizliği, içinde yer aldıkları problemlili isnadlardan anlaşılmaktadır. Wansbrough'a göre, ona atfedilen risaleler kendisinden yaklaşık yüz yıl sonra ortaya çıkmış ve meçhul bir müellif tarafından, dinin asıl kaynağının Kur'an olduğunu vurgulamak üzere kaleme alınmıştır ve içinde hiçbir hadise yer verilmemesinin sebebi de budur. Ancak Juynboll bu görüşe itibar etmemiştir. Çok sayıda mürsel rivâyeti olan Hasan Basrî'nin, Haccac b. Yusuf'tan çekindiği için senedlerinde Hz. Ali'yi zikretmediği yönündeki görüşünü de kabul etmez; zira onun Hz. Ali'yi belli bir mesafeden dahi olsa gördüğüne dair bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla ona göre, isnadlarında Hasan'ın bulunduğu hadisler, esasen kendisine ait sözlerdir ve onun vefatından sonra bazen görünürde sahih olan ancak çoğunlukla beceriksizce oluşturulmuş isnadlarla, merfû' hadis formatında tedavüle çıkarılmıştır. *Muslim Tradition*, s. 49-51.

⁵⁹²Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 73.

daha fazla tabaka sonrasında yer alan müşterek râvinin uydurması olmalıdır. Juynboll Hasan-ı Basrî'yi bu durumun tipik bir örneği olarak zikreder. Onun yer aldığı muallal isnadlarda genellikle bir başka Basralı râvi olan Muhammed b. Sîrîn'i görmek mümkündür. Juynboll'e göre, bunun sorumlusunun kim olduğunu belirlemek zordur. Ancak büyük ihtimalle onun adı, muâsır olmaları sebebiyle daha sonraki nesil tarafından, zayıf isnadlı Hasan hadislerini desteklemek için kullanılmıştır. Benzer şekilde Katâde b. Diâme de (ö. 117/735) Hasan'ın *sözde* öğrencisi olarak bazı fikhî görüşlerini ona atfetmiş olmalıdır.⁵⁹³

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere Juynboll, isnâdın bilhassa ilk üç tabakasıyla ilgili hadis tarihi çerçevesinde dile getirilen görüşlere katılmamaktadır. İsnadlarda yer alan sahâbî ve tâbiûn arasındaki rivâyet bağının tespit edilebilmesi en zor bağ olduğunu iddia eden Juynboll, bilhassa Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre, İbn Abbas ve Câbir b. Abdullah gibi *sözde* hadis râvisi olduğu söylenen sahabîlere çok sayıda uydurma hadis atfedildiğini, bu nedenle onlara ait sahih malzemeyi mevzû olanından ayıracak sağlıklı bir metod geliştirilmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir.⁵⁹⁴ Ricâl kaynaklarındaki bilgileri teorisini desteklediği sürece delil göstermekten çekinmeyen Juynboll'ün, çok sayıda hadis nakleden ve dolayısıyla tâbiûn tabakasından bir çok râvisi olan söz konusu sahâbenin hadis nakletmediğine dair görüşü, farazî argümanlara dayanmaktadır. Nitekim Juynboll'e göre haber kaynağını belirtme uygulaması 1. asrın yetmişli yıllarına kadar gündemde olmadığından, bir tâbiî Hz. Peygamber ile ilgili bir rivâyeti veya kendisinden rivâyette bulunduğu sahâbînin kişisel görüşünü naklettiği sırada sahâbenin çoğu zaten hayatta olmadığı için, söz konusu tâbiûn iddiasının doğruluğunu kontrol etme imkânı da kalmamıştır. Söz konusu tâbiî iddiasında doğru olsa bile Juynboll'e göre bu durum onun, Hz. Peygamber'in sünnetini yansıtacak şekilde rivâyette bulunduğu anlamına da gelmemektedir. Kısacası ona göre isnadlardaki sahâbe isimleri uydurmadır; tâbiûn râvi kaynağıyla ilgili doğru

⁵⁹³Juynboll, "Some Notes", s. 301; a. mlf., *Muslim Tradition*, s. 55.

⁵⁹⁴Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 101.

söylemiş olsa dahi ne elimizde bunu test edebilecek bir yöntem ne de onun sözünün doğruluğuna inanmamızı gerektirecek bir sebep bulunmaktadır ve ricâl kaynaklarında sahâbe ve tâbiûnun hoca-talebe ilişkilerine dair yer alan veriler de uydurmadır. Merfû hadise duyulan ihtiyacın ancak Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) zamanında açıkça ortaya çıktığını ve bu nedenle zaten uzun zamandır tedâvülde olan sahâbe veya tâbiûn sözlerinin daha fazla bağlayıcılık kazandırılmak maksadıyla ref' edildiğini düşünen Juynboll'e göre, temel hadis kaynaklarında karşımıza çıkan her merfû rivâyetin -bilhassa söz konusu rivâyet başka bir kaynakta hadisin râvisi olan sahâbîde veya Hz. Peygamber dışında başka bir yaşlı râvide biten bir isnadla yer alıyorsa- öncelikle bir sahabî veya daha sonraki dönemde yaşamış herhangi bir otorite şahsiyetin sözü olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁹⁵

(2). Ref Olgusu

Juynboll, hadis usulünde bir cerh kusuru olarak kabul edilen ref olgusunu isnadların geriye dönük olarak inşası kapsamında ele almıştır. Şâfiî'nin merfû hadise yaptığı vurgu neticesinde, bir süredir tedâvülde olan çok sayıda mevkuf ve mürsel rivâyetin isnadlarının bir düzeltilme sürecinden geçtiğini ve bu durumun ilk dönem ricâl eserlerinde ref' olgusu olarak ele alındığını iddia eden Juynboll, dolayısıyla muhaddislerin de bu konu üzerinde durduğunun farkındadır.⁵⁹⁶ Mevkuf ve merfu senedlerin büyük ihtimalle Zührî'nin tedvîn faaliyetiyle beraber ortaya çıktığını ileri süren⁵⁹⁷ ve başlangıçta genel bir kavram olan 'sünnet' tabirinin Şâfiî'nin etkisiyle 'Hz. Peygamber'in sünneti' olarak kullanılmaya başlanmasının ref' olgusunu hızlandırdığını iddia eden Juynboll'e göre İslâmî hadis tenkidi bu

⁵⁹⁵Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 71-72.

⁵⁹⁶Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 30-31.

⁵⁹⁷Juynboll, "Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnads", s. 43.

durumu tespitte yetersiz kalmış, tatmin edici olmayan birkaç müstakil örnek dışında bu konu münekkidlerce ihmal edilmiştir.⁵⁹⁸

Hicrî 1. asrın sonuna tekâbül eden merfû isnadların inşa sürecinin farklı hadis merkezlerinde belirli râvilerin öne çıkmasına sebep olduğunu iddia eden Juynboll, bu bağlamda adı öne çıkan sahâbe ve tâbiûnu sorumluluk halkasından çıkararak söz konusu ref' sürecinin mimarını her bir isnadda yer alan müşterek râvi olarak tespit eder.⁵⁹⁹ Farklı bölgelerdeki hadis merkezlerinin bu dönemde oluşmaya başladığını ifade eden Juynboll, buradaki 'farklı merkezler' vurgusunu, henüz bölgeler arasında rihleler yaygınlaşmadığı için her birinde farklı hadislerin tedâvülde olması ve isnadlarda yer alan en yaşlı üç râvinin de bölgeye göre değiştiği tespitine dayandırmaktadır. Ona göre bir sonraki aşamada, yani 2. asrın ilk çeyreğinde artık bölgeler arası iletişim artmış ve birden fazla bölgeye nisbet edilen isnadlar ortaya çıkmıştır.⁶⁰⁰ Hadis merkezlerini Hicaz (Mekke ve Medîne), Mısır, Suriye ve Irak (Basra ve Kûfe) olarak dört bölgeye ayıran Juynboll, her bir bölgenin isnadlarında yaygın olarak geçen isimleri sıralamıştır.⁶⁰¹

Mekke kökenli isnadlarda sahâbe tabakasından en fazla Abâdile, Hz. Âişe, Câbir b. Abdullah; tâbiûndan Ubeyd b. Umeyr (ö. 68/687), Miksam b. Bucra (ö. 101/720), Mücâhid b. Cebr (ö. 102/721), İbn Ebû Müleyke (ö. 117/735), Amr b. Dînar (ö. 125/742) gibi isimleri zikreden Juynboll, sahâbe ve tâbiûn tabakasını sürecin dışında tuttuğu için, isnadların ref'inin muhtemel sorumlularından birisi olarak Atâ b. Ebû Rebah'ı (ö. 114/732) zikreder. Onun bilhassa hac menâsiki konusunda başvuru kaynağı olduğuna dikkat çekerek, fikhî görüşlerinin ya kendisi ya da onun adını kullanan başkaları tarafından ref' edildiğini düşünen Juynboll, söz konusu iddiasını ispat sadedinde Atâ'nın çok sayıda sahâbîden semâının şüpheli

⁵⁹⁸Juynboll, *Muslim Tradition* s. 75.

⁵⁹⁹Juynboll, "Nafi'", s. 301; a. mlf., *Muslim Tradition*, s. 73.

⁶⁰⁰Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 39.

⁶⁰¹Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 39-66. Çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak söz konusu isimlerden tek tek bahsedilmeyecek, sadece birkaç örneğe yer verilecektir.

olduğunu iddia etmiş ve genel kabule mazhar olamamış birçok mürsel rivâyeti olduğunu söylemiştir.⁶⁰² Kûfe bölgesinde de sözde doksanlı yaşlarda vefat ettiği söylenen Şa‘bî (ö. 104/ 722) örneğine de dikkat çeken Juynboll, onun hocaları arasında zikredilen İbn Mesûd’un (ö. 32/652) vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda Şa‘bî’nin ondan semâının şüpheli olduğunu belirtir. Zira hicrî 20 veya 40 yıllarında doğduğu iddia edilen Şa‘bî’nin bu kadar erken bir yaşta İbn Mesud’dan hadis alması ona göre muhtemel değildir. Juynboll, onun Hz. Ali’den semâını da şüpheli bulmuştur.⁶⁰³

Juynboll’ün birçok sahâbîden semâını şüpheli bulduğu Atâ, küçük yaşta Mekke’ye gitmiş ve İbn Abbas, İbn Ömer, Hz. Âişe, Câbir b. Abdullah, Muâviye, Abdullah b. Zübeyr gibi çok sayıda sahâbeden hadis nakletmiştir. Onun bilhassa İbn Abbas’tan sonra fikhî görüşlerine başvurulmuş bir tâbiî olduğu bilinmektedir. Her ne kadar mürsel rivâyetleri olduğu kaydedilse de genel olarak sika bir râvi olduğu kabul edilmiştir.⁶⁰⁴ Juynboll Şa‘bî’nin doğum tarihi itibarıyla İbn Mesud’dan semâını şüpheli bulduğunu söylerken de onun 40’lı yıllarda dünyaya geldiğini esas almış olmalıdır. Ancak Şa‘bî’nin doğum tarihiyle ilgili hicrî 19 ila 31 arasında değişen tarihler verilmiştir. Ricâl kaynaklarında onun İbn Mesud’un ders halkasında bulunduğunun nakledildiği dikkate alınır, bu tarihlerden 19-20 yılı civarı olanlar makul gözükmektedir.⁶⁰⁵ Bu durumda Şa‘bî İbn Mesûd’un vefatı esnasında 10’lu yaşlarında olmalıdır ki bu da hadis tahammülü için uygun bir yaş aralığıdır.

İsnâdın sistematik olarak ortaya çıkışının geç bir döneme tekabül etmesinin bilhassa tâbiûn döneminden itibaren ref‘ problemini gündeme getirdiğini belirten Yusuf Suiçmez, o dönemde isnad kullanımının yaygınlaşmamış olmasından dolayı

⁶⁰² Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 40.

⁶⁰³ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 59.

⁶⁰⁴ İbn Sa‘d, *Tabakat*, V, 467-468; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’l-ilel*, I, 47, 48, 82, 134, 160.

⁶⁰⁵ İbn Sa‘d, *Tabakat*, VI, 246-256; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, VI, 322, 324; İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, V, 65-69.

mürsel rivâyetlerin daha sık görüldüğünü vurgulamıştır. Bunun yanı sıra, genel kabul gören kanaatin aksine hicrî ilk üç asırda, sahâbe ve tâbiûna ait söz ve fiillerin Hz. Peygamber ile mutlaka bir bağının olması gerekmediğini ifade eden Suiçmez, bu bağlamda, mevkuf ve maktû rivâyetlerin hadis kapsamı içinde değerlendirilmesinde de bahsi geçen görüşün etkisi olduğunu söyler. Bilhassa mevkuf rivâyetlerin Hz. Peygamber'e atfedilmesinde, sünnet kavramının sadece Rasulullah'ın sünnetine hasredilmesi ve bu tür rivâyetlerin diğer kaynakları olan Kur'an, sahâbe içtihadı ve İslâm öncesi kültür unsurlarının göz ardı edilmesinin etkisi olduğunu vurgulayan Suiçmez, bilhassa tâbiûn döneminin ortalarına doğru mevkuf rivâyetleri ref' eden ve mürsel nakillerde bulunan zayıf râvilerin ortaya çıktığını ifade etmiştir.⁶⁰⁶

Sahâbe sözleri ile Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin arasında kesin bir ayrım yapmanın mümkün olmadığını dile getiren Sabri Çap ise, sahâbîlerin kasıt olmaksızın kimi zaman Hz. Peygamber'in sözlerini O'na açıkça atıfta bulunmayarak nakletmiş olabileceklerini belirterek, sonraki nesillerin de sahâbe kavline bu nedenle değer verdiklerini vurgular. Sahâbe döneminde kayıt atına alınan çok sayıda mevkuf rivâyet olduğunu ve bunların merfû rivâyetlerin ilk yorumu sayılabileceğini belirten Çap ayrıca, Hz. Peygamber'e atfedilen sözlerle ilgili ihtilafları giderme konusunda da sahâbe kavlinin önemine dikkat çeker.⁶⁰⁷

Suiçmez'e göre ref' süreciyle beraber mevzû rivâyetlerin artması endişesi, karşı tedbir olarak muttasıl sened şartının öne sürülmesini netice vermiştir. Ancak bilhassa Zührî'nin bu konudaki çabaları, maksadının aksine bazı mürsel rivâyetlerin isnadlarına sahâbî isimlerinin eklenerek muttasıl hale getirilmesi şeklinde olumsuz neticeleri de ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla isnad kullanımı da zamanla yayılmış ve önceleri kaynağına dikkat edilmeksizin mürsel ve mevkuf olarak nakledilen hadislerin aslen kime ait olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada Juynboll'ün, mürsel ve munkatî' hadislerin, Zührî'nin isnad vurgusuyla

⁶⁰⁶Suiçmez, Yusuf, *Sahâbe ve Tâbiîn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, s. 127, 132-3.

⁶⁰⁷Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi*, s. 53, 62.

beraber muttasıl hale gelmeye başladığı görüşüne atıfta bulunan Suiçmez, bu kanaati paylaşıyor gözükmektedir.⁶⁰⁸ Juynboll'ün bilhassa mürsel rivâyetlerin mevkufa dönüştürüldüğüne dair iddiasına da yer veren müellif, bunun ref'in irsâl suretiyle gerçekleştiğine işaret ettiği düşüncesindedir. Ona göre mürsel hadislerin mevkuf olarak nakli, irsal suretiyle rivâyetlerin ref edilmesine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle birçok âlim rivâyetlerin bu yolla ref edildiğini bildikleri için, kanaatlerini rivâyetin aslının mevkuf olduğu yönünde kullanmışlardır.⁶⁰⁹

Hadis âlimlerinden ref olgusunun tespitiyle ilgili en kapsamlı metodu geliştiren kişinin İbn Hibbân olduğunu belirten Yusuf Suiçmez, onun *Sahîh*'in mukaddimesinde meseleyi hem mevkuf ve maktû rivâyetlerin ref edilmesi, hem de isnadlardaki boşlukların doldurulması şeklinde değerlendirdiğini nakletmektedir. Senede ve râvilerin özelliklerine göre hadisleri değerlendiren İbn Hibbân, her iki tür rivâyeti nakleden râvilerin derece ve sayı bakımından eşit olması halinde, her iki şekli de sahih kabul etmiş, dengelerin değişmesi durumunda ise rivâyetin hangi şekliyle mütâbaasının bulunduğuna bakmıştır.⁶¹⁰

Mevkuf rivâyetler yanında maktûların da ref edilmesinin etbeu't-tâbiîn döneminde hız kazandığını belirten Suiçmez, bu dönemin aynı zamanda ref probleminin ikinci aşaması olan isnadlardaki boşlukların doldurulması sorununun ağırlık kazandığı bir zaman dilimi olduğu kanaatindedir. Bu noktada Schacht ve Juynboll'ün, isnadların doldurulmasında kurgusal râvilerin kullanıldığına dair iddialarını dile getiren Suiçmez, onların bu kanaatini paylaşmadığını belirtir. Ona göre bir kısım rivâyetler için meçhul râvilerin kullanılması muhtemel olsa da senedi güçlendirmeye matuf bir hamle olarak gerçekleştirilen isnad doldurma işleminin kurgusal karakterlerle yapılmış olması zayıf bir ihtimaldir. Suiçmez bunun yerine meçhul ve mestur râvi isimlerinin kullanılmış olmasını daha makul bulmaktadır;

⁶⁰⁸Suiçmez, *Sahâbe ve Tâbiîn Sözlere*, s. 130. 139.

⁶⁰⁹Suiçmez, *Sahâbe ve Tâbiîn Sözlere*, s.155.

⁶¹⁰Suiçmez, *Sahâbe ve Tâbiîn Sözlere*, s. 70.

zira meşhur râvilerin sadece kendileri değil, rivâyetleri de büyük ölçüde tanınmaktadır.⁶¹¹

Yusuf Suiçmez, ref' olgusunun tespiti açısından kaynakların kronolojik sırasına da oldukça önem atfetmiştir. Ona göre rivâyetler erken dönem kaynaklarında mevkuf veya maktû olarak yer alırken, nisbeten daha geç dönemde tedvin edilenlerde merfû olarak geçmesi, ref' olgusunun varlığına dair güçlü bir delildir.⁶¹² Suiçmez'in bu görüşü, Schacht ve Juynboll'ün hadisleri ilk geçtikleri kaynaklardan yola çıkarak tarihlendirme metoduyla örtüşmektedir. Hadis literatürünün eser merkezli değil, isnad merkezli olduğu gerçeğine dikkat çeken Fatma Kızıl da Ansârî'nin *e silentio* teorisinin tersine çevrilmesi halinde ortaya çıkacak problemlere dair görüşlerine de vurgu yaparak, bunun sağlıklı bir metod olmadığına dikkat çeker.⁶¹³ Zafer İshak Ansârî, hadisi ilk geçtiği kaynağa göre tarihlendiren teorisinin, kronolojik olarak önce gelen eserlerde yer alan bir merfû hadisin nasıl olup da daha sonraki kaynaklarda mevkuf veya maktû olarak yer alabildiğini açıklayamayacağını, dolayısıyla geçersiz olduğunu belirtmiştir.⁶¹⁴ Başlangıçta iddia edildiği üzere bütün isnadların mürsel ya da munkatı' olmadığını, bilakis en baştan itibaren hem mürsel hem de muttasıl isnadların yan yana yer aldığını belirten Kızıl, hem merfû hem de mevkuf tarikleri olan bir rivâyetin, sadece buna bakılarak merfû olan tarikin daha geç ortaya çıktığının iddia edilemeyeceğini vurgular.⁶¹⁵

Juynboll, Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/712), Ebû Bekir b. Abdurrahman (ö. 94/713), Kâsım b. Muhammed (ö. 106/725) ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer (106/725) gibi tâbiûn tabakasında fikhî görüşleriyle temayüz etmiş kişilere ait hükümlerin hem merfû hem de mevkuf olarak rivâyet edildiğini söyleyerek, bu

⁶¹¹Suiçmez, *Sahâbe ve Tâbiîn Sözlere*, s. 140-141.

⁶¹²Suiçmez, *Sahâbe ve Tâbiîn Sözlere*, s. 76, 78.

⁶¹³Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 130.

⁶¹⁴Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, s. 519, dn. 219.

⁶¹⁵Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 132.

durumu sonraki kaynaklarda ref' edilmiş olan örnekler kapsamında ele almaktadır.⁶¹⁶ Ancak onun bahsettiği hadislerin birçoğunun fiilî rivâyet olduğuna dikkat çeken Sabri Çap, bu durumun ref' kapsamında ele alınamayacağını belirterek, esasen ilk dönem eserlerinde mevkuf olarak yer alan bir hadisin daha sonraki kaynaklarda merfû olarak bulunmasının birçok sebebi olabileceğini belirtir. Bu tür rivâyetler ilk etapta hadis nakletme amacı olmaksızın dile getirilmiş olabilir; günümüze ulaşmamış erken tarihli bir kaynakta merfû olarak yer almış olabilir veya musannifin tasarrufundan dolayı, her iki şekilde de nakledilen bir hadis, mevkuf tariki sıhhat kriterlerine daha uygun olması sebebiyle öncelikli olarak tercih edilmiş olabilir.⁶¹⁷ Nitekim Fatma Kızıl, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *İlel*'inde ref' açısından ele aldığı 503 rivâyetten 306'sının, İbn Ebû Hâtim'in ise (ö. 327/928) 203 hadisten 168'inin mevkûf rivâyetini tercih ettiklerine dikkat çeker.⁶¹⁸

Juynboll ricâl literatüründe ref' sebebiyle cerh edilen râviler olmasını kendi iddiasının bir delili olarak ileri sürmüş ve buna bağlı olarak da eğer muhaddislerin iddia ettiği üzere isnadların ilk tabakaları için toptan bir uydurma söz konusu değilse ve merfû rivâyetler daha önce var olan hadis türlerinden evrilerek ortaya çıkmadıysa, erken dönem kaynaklarında neden çok sayıda mevkuf ve mürsel rivâyet bulunduğu sorusunu sormuştur. Buna karşılık olarak sorulacak soru ise, eğer en muteber hadis türü olduğu için merfû rivâyetler Juynboll'ün iddia ettiği üzere topyekün bir ref' sürecine tâbî tutulduysa, neden hadis kaynaklarındaki mevkuf ve maktû rivâyetlerin yerini muhafaza ettiği ve hepsinin merfû hadise dönüştürülmediğidir.

Re'f olgusunun erken dönemden itibaren muhaddislerin gündeminde olduğunu belirten Suiçmez, ref' ile itham edilen üç tür râviden bahseder; hadis uyduranlar, zayıf râviler ve sahâbe de dahil olmak üzere bir kısım sika râviler ve

⁶¹⁶Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 42-43.

⁶¹⁷Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi*, s. 293; 300; 302.

⁶¹⁸Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 137.

hadis imamları.⁶¹⁹ Sabri Çap da konuyla ilgili bir çalışmada mevkuf ve maktu rivâyetlerin kasden ref' edilmesinin daha ziyade mevzu hadisler kapsamında değerlendirilirken hata sonucu ref'in genellikle ilelü'l-hadîs çerçevesinde ele alındığına dikkat çeker.⁶²⁰ Muhaddislerin bir cerh lafzı olarak kullandığı "kâne yerfe'ul merâsîl" ibaresine dikkat çeken İftikhar Zaman da bazen hafıza zayıflığı, bazen de tessebbüt sebebiyle mürsel rivâyetlerin ortaya çıkabildiğini, ancak münekkidler bu durumu tespit ettiklerinde söz konusu râviyi bu vasıfla cerh ettikleri kaydını düşer.⁶²¹

Reffa' tabirinin hadisleri kaynağına atfetme konusunda titiz olmayan râviler için kullanıldığını ve bunun münekkidler tarafından genellikle zabt kusuru olarak değerlendirildiğini belirten Ahmet Yücel de bu durumu, muhaddislerin mevkuf ve maktu rivâyetlerin merfu olarak nakledilmesini doğru bulmadıkları ve bu tür rivâyetlerin ihtiyatla karşılanması gerektiğine işaret ettikleri şeklinde yorumlar.⁶²² Kronolojik olarak daha erken dönemde telif edilen bir kaynakta mevkuf olarak yer alan bir rivâyetin, sonraki dönem eserlerinde merfu olarak yer alması ref sürecine işaret edebilir; ancak bu kesin bir sonuç olarak sunulamaz.

Tedvîn sürecine mevkuf rivâyetlerin de dahil olmasıyla beraber sehven veya kasıtlı olarak bunları ref' eden râviler olmuştur. Ancak bu, oryantalistlerin iddia ettiği üzere Nebevî sünnet kavramının öne çıkarak sahâbe ve tâbiûn uygulamalarının geri planda kalması neticesinde başlayan bir süreç değildir. Zira onların bakış açısına göre Peygamber'in sünneti adı altında ref' sürecine maruz kalan görüşler, Hz. Peygamber'in vefatından beri toplumda kabul gören otorite şahısların içtihadı dayalı uygulamalarından başka bir şey değildir.

⁶¹⁹ Suiçmez, "Re'f Problemi", s. 142-143.

⁶²⁰ Çap, "Ref Problemi Başlıklı Makale Üzerine", s. 161.

⁶²¹ Zaman, *The Evolution of A Hadith*, s. 137.

⁶²² Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, s. 63.

Oryantalistlerin uydurma alameti olarak gördükleri birçok durumun bilhassa illel kaynaklarında rivâyet sisteminin problemleri olarak tespit edilip bunlar üzerinden râvilerin ve rivâyetlerin zayıf taraflarına işaret edilmesi, ileri sürülen iddiaların keyfiligini ortaya koymaktadır. Herhangi bir rivâyetin farklı kaynaklarda ne gibi değişikliklerle yer aldığı, söz konusu ihtilafların ortaya çıkmasında hangi unsurların etkili olduğu ancak kaynaklara telif amaçlarına uygun soruların yöneltmesiyle ve hadis literatürünün bütüncül olarak değerlendirilmesiyle mümkün olabilir. Ancak Juynboll ref' olgusunu, mevcut literatürü ve 1. asır rivâyet sürecinin mahiyetini göz ardı ederek, farazi bir senaryo üzerinden ele almıştır. Nitekim rical kaynaklarında bir cerh lafzı olarak yer alan reffa' kavramını münekkidler bu konudaki titiz yaklaşımının bir tezahürü olarak yorumlamak yerine oldukça yaygın bir hadis uydurmacılığı şeklinin kısmi göstergesi olarak değerlendiren Juynboll,⁶²³ bu nedenle İbn Hibbân'ın, münekkitlerin ref'e maruz kalmış hadislerin gerçek merfû rivâyetlerden ayrılması konusunda başarılı oldukları görüşünü inandırıcı bulmamıştır.⁶²⁴

(3). İsnadların Müşterek Râvi Öncesi Tekli Kısımlarının Oluşmasında Muammerûnun Rolü

Juynboll'ün ref' olgusu kapsamında dile getirdiği bir diğer husus, hadis usûlündeki *muammerûnun* karşılığı olarak oluşturduğu 'yaş hilesi' (*age trick*) kavramıdır. Ona göre erken dönemde muhaddisler özellikle âlî isnadı elde etme kaygısıyla râvilerin yaşını esneterek müşterek râvi ile Hz. Peygamber arasındaki zaman farkını en az kişiyle kapatmaya çalışmış ve böylelikle yüz yıldan fazla yaşadığı ileri sürülen râviler senedlere eklenmiştir. Juynboll bu tür râvilerin ortak

⁶²³Juynboll'ün rical kaynaklarına istinaden raffa' olarak zikrettiği isimler şöyledir: Rufay' b Mihran Ebu'l-Âliye (ö. 93/712), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Adî b. Sâbit (ö. 116/734), Simâk b. Harb (ö. 123/740), Ali b. Zeyd İbn Cüd'ân (ö. 129/746), Ferkad b. Yakub es-Sabahî (ö. 131/748), Ebân b. Ebû Ayyâş (ö. 138/755), Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Mübarek b. Fadâle (ö. 166/782), Velîd b. Müslim (ö. 195/810). Juynboll ayrıca temel hadis eserlerinde ref' yapmakla itham edilen çok sayıda râvi olduğunu, İbn Hacer'in *Lîsan*'ından bu türde tüzlerce isim çıkarılabileceğini iddia etmiştir. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 31-32.

⁶²⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 18, 66, 76 vd.

özelliklerini şu şekilde sıralamr: Akıl almaz derecede ileri yaşlara kadar yaşamışlardır; hepsi Hz. Peygamber'in vefatından çok önce İslâm'a ilgi duymaya başlamış ancak farklı nedenlerle O'ndan uzak kalmıştır (muhadram) ve bu kusurun izleri tercemelerinde görülmektedir; hepsi Basra veya Kûfe'de yaşamaktadır; isnad kümelerindeki müşterek râvilerin hemen altındaki tekli tariklerde görülürler ve yaşları itibarıyla bulundukları senedin müşterek râvisi ile sahâbî râvisi arasındaki boşluğu kapatırlar; genellikle kendilerini 'tekeline almış' gözüken belirli bir müşterek râvinin isnadlarında görülmekle beraber, kimi zaman iki veya daha fazlası tarafından da paylaşılmaları mümkündür.⁶²⁵

Yaş hilesinin, sağlam isnadlar uydurmanın tespit edilmesi zor bir yolu olduğunu düşünen Juynboll'e göre uzun ömürleri sayesinde isnadların müşterek râviyle sahâbî arasındaki zaman farkını kapatabilen kişilerin doğum tarihleriyle ilgili yalan söylenmiş, muhaddisler de bu durum karşısında sessiz kalmayı tercih etmiştir.⁶²⁶ Mesela İbn Hacer, Ammar b. Yâsir'in tercemesinde onun şehit olduğu sırada 93 yaşında olduğuna dair icmâ olduğunu nakletmiştir.⁶²⁷ Juynboll bu durumu, bir kişi doğum tarihi konusunda yalan söylüyorsa, bunun aksini ispatlamanın o dönemde mümkün olmadığı şeklinde yorumlar. Benzer şekilde Ahmed b. Hanbel'in, babasının 120 yaşında vefat ettiğini söyleyen bir kıza itiraz etmemesini de bu kapsamda değerlendiren Juynboll'e göre, böylelikle söz konusu kişi sahâbî olmak gibi ayrıcalıklı bir konuma yükseltilmiş olmaktadır.⁶²⁸

Juynboll, hadislerin tedvininde en aktif bölge olma özelliği taşıyan Kûfe'de uzun ömürlü sahâbî sayısının fazla olmasının, ikinci asır ortalarında vefat eden İsmail b. Ebû Halid (ö. 146/763) gibi kişilerin tâbiûndan olduklarını iddia

⁶²⁵Juynboll, "Some Isnâd-Analytical Methods," s. 360; a. mlf., "Some Notes on Islam's First Fuqaha", s. 293-294.

⁶²⁶Juynboll, *Muslim Tradition*, s.75.

⁶²⁷İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 576.

⁶²⁸Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 46; İbn Hanbel, *Kitâbu'l-İlel*, I, 6.

etmelerine sebep olduğu kanaatindedir. Kûfe’de Hz. Peygamber’den yaklaşık üç çeyrek asır sonra vefat eden sahâbeye örnek olarak Ebû Cuhayfe Vehb b. Abdullah (ö. 74/693), Amr b. Hureys (ö. 85/704) ve Abdullah b. Ebû Evfa’yı (ö. 86-7/705-6) zikreden Juynboll, bu konuda sahâbî ve tâbiî isimlerinden müteşekkil geniş bir liste oluşturmuştur.⁶²⁹

Kûfe kökenli isnadlarda geçen ilk ve en yaşlı muammer sahâbî 120 veya 180⁶³⁰ yaşlarında vefat ettiği ileri sürülen Adî b. Hâtim’in naklettiği hadislerin, *Tuhfe*’ye göre⁶³¹ *Kütüb-i Sitte* ve diğerkaynaklarda yer aldığını belirten Juynboll, onun adının geçtiği isnadları tetkikinden elde ettiği sonuçları şöyle özetler: Söz konusu isnadların yarısını Adî’den sadece Âmir b. Şerâhîl eş-Şa’bî (ö. 104/722) naklederken, diğerkıyası farklı kişiler tarafından rivâyet edilmiştir. Şa’bî’nin naklettiği hadisleri Adî’nin Hz. Peygamber’den işitip işitmediğine dair kesin bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ileri süren Juynboll, *Tuhfe*’de yer alan 15 isnâdın “Hz. Peygamber >Adî > Şa’bî > bir râvî” şeklinde geldiğini ve bunların iki farklı konuya dair iki farklı metni desteklediğini tespit eder. Bu metinlerden birisi el-Bakara sûresinde geçen “siyah ve beyaz iplik” ayırımına dair ayetle ilgili,⁶³² diğeri ise av köpeğini besleme ve onun yakaladığı hayvanı yemenin hükümleriyle ilgilidir.⁶³³

Juynboll yukarıda verilen isnâdın Şa’bî’nin Adî’yi mutlaka uydurarak senede dahil ettiği şeklinde yorumlanamayacağını söylese de, ona göre Şa’bî Adî’ye, Hz. Peygamber’den hadis nakleden ve oldukça ileri bir yaşta vefat etmiş bir kişi rolü biçilmesinde muhtemelen etkili olmuştur. Şa’bî, yukarıda verilen isnâda göre elindeki rivâyet malzemesini Adî’ye atfederek yayan tek müşterek râvî olarak gözükmektedir. Zira onun adının geçtiği diğerkbütün senedler, ya Hz.

⁶²⁹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 58, dn. 215, s. 49-66.

⁶³⁰İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VII, s. 168.

⁶³¹Mizzî, *Tuhfe*, VII, 9850-9878.

⁶³²Mizzî, *Tuhfe*, VII, 87.

⁶³³Mizzî, *Tuhfe*, VII, 91, 93. Juynboll, “The Role of Mu’ammârûn”, s. 158.

Peygamber’den müdevvinlere kadar uzanan tekli rivâyet zincirleri şeklinde -ki bu durumda Juynboll’e göre isnâdı uyduran kişi müdevvin olmalıdır- veya isnad şemasının Adî’ye uzak bir noktasında yer alan müşterek râvileri ortaya çıkarmaktadır. Av köpekleriyle ilgili rivâyette müşterek râvi konumunda olan kişinin Şa‘bî’den daha genç olan Mansûr b. el-Mu‘temir olduğunu iddia eden Juynboll, onun bilhassa bu konudaki birçok fikhî hükmü ortaya çıkaran kişi olduğunu ve ele alınan örnekte de senedde Şa‘bî’yi atlayarak metnin doğrudan Adî’den nakledildiği izlenimini oluşturmak için iki râviyi isnada dahil ettiğini iddia etmiştir. Bu ise ona göre bir başka tekli isnad uydurma yöntemi olan ‘dalış isnadı’ oluşturulması durumunun örneklerinden biridir.⁶³⁴

Muammerûn olgusunun daha ziyade tâbiûn râviler üzerinden gerçekleştirildiğini iddia eden Juynboll, Şa‘bî’nin bunu bir sahâbî ile yapmasının pek taklit edilmediğini belirterek, *Tuhfe*’de kaydedilen altı tâbiûn muammerûnun da vefatının h. 82 olmasını, bu kişilerin gerçek râviler olmadığının bir göstergesi olarak değerlendirir.⁶³⁵ Oysa ki muammerlerin yaşını esneterek senedleri doldurmaya çalışan râvilerin bilakis farklı tarihler kullanarak bu durumun fark edilmesine engel olmaları beklenir. Ayrıca 48 sahâbeden hadis naklettiği kaydedilen Şa‘bî’nin, senedlerde bunlardan birisinin adını kullanmak yerine Adî’nin yaşını esneterek bir muammer oluşturma çabasının içinde olması anlaşılabilir bir durumdur.

İsnadların kendilerinden önceki tekli kısımlarını uydurmakla itham edilen müşterek râvilerin muammerûnun da uydurulmasından sorumlu olduğunu iddia eden Juynboll, âlî isnad arayışında olan bir müşterek râvinin muammer olarak neden doğrudan sahâbî tabakasından değil de tâbiûn veya daha sonraki tabakadan birini seçerek daha uzun bir isnad oluşturmaya tercih ettiğine dair bir açıklama getirmemektedir. Zira sahâbe coğrafyasını inceleyen Fuad Jabali, sadece Kûfe’de ikisi h. 100, sekizi h. 72-86 yılları arasında vefat etmiş olan on sahâbe adı

⁶³⁴Juynboll, “The Role of Mu’ammārūn”, s. 158-9.

⁶³⁵Juynboll, “The Role of Mu’ammārūn”, s. 159.

zikretmiştir. Dolayısıyla âlî isnad oluşturmak için yeni muammerûn uydurmak yerine söz konusu sahâbeyi kullanmak çok daha elverişli olsa gerektir.⁶³⁶

Juynboll, bu tür isnadlarda kullanılan sahâbî adlarının tespitinin, muammerûn olgusunun neden özellikle Kûfe kökenli isnadlarda karşımıza çıktığı sorusuna bir cevap teşkil edebileceği kanaatindedir. Mesela Kûfe kökenli isnadlarda öncelikle İbn Mesûd'un adının sıklıkla geçmesi ona göre şaşırtıcı değildir. Onun Hz. Ömer tarafından hicrî 21'de Kûfe'ye gönderildiğini, ayrıca isnâdın bir gereklilik olarak ortaya çıkmasından yaklaşık 50 yıl önce –yani nisbeten erken- vefat ettiğini göz önünde bulunduran Juynboll, senesinde onun adını kullanmak isteyen bir müşterek râvinin, bu durumda aradaki yaklaşık 50-60 senelik boşluğu kapatabilmek için, araya en azından iki kişi daha eklemesi gerektiğini ve bunu da çoğunlukla İbrâhim en-Nehâî aracılığıyla yaptığını iddia etmiştir. Ancak onun doğum tarihi -hicrî 50 civarı olduğu söylenmiştir- İbn Mesûd ile arasındaki boşluğu doldurmaya yetmediği için, zorunlu olarak İbn Mesud'un ders halkasından bir başka râvinin daha senede ilave edilmesi gerekmiştir. Neticede ortaya genel olarak şöyle bir sened çıkmıştır: “Hz. Peygamber > İbn Mesud > İbn Mesud'un bir öğrencisi > bir muammer> İbrahim en-Nehâî> müşterek râvî”. Böylelikle İbn Mesud ile müşterek râvi arasında en az üç uydurma râvinin bulunduğu bir tekli isnad ortaya çıkmış olacaktır. Bazen de muammerin devreye girdiği bir sonraki aşamada isnad “Hz. Peygamber > İbn Mesud > bir muammer > müşterek râvî” şekline dönüşerek, İbn Mesud'un öğrencileri aradan çıkartılır ve âlî isnad oluşturulur.⁶³⁷

Ancak zamanla isnadların mümkün olduğunca kısa olması kuralı öne çıktığı için, aradaki farkın daha az kişiyle doldurulması adına uzun ve daha erken oluşturulmuş eski isnadların, kısa ve yeni olanlarla değiştirildiğini iddia eden

⁶³⁶Jabali, Fu'ad, *The Companions of the Prophet: A study of Geographical Distribution and Political Alignments*, s. 255, 257, 263, 269, 281, 293, 297, 309, 311; Kuzudişli, Bekir, “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, s. 21.

⁶³⁷Juynboll, “The Role of Mu'ammārūn”, s. 160.

Juynboll, bilhassa Kûfe’de 2. asrın ikinci yarısının, iki râvî yerine tâbiûndan olan ve yaşı yüz yirmi veya daha fazla olup sözde muammer olan tek bir râviyle kapatıldığını ileri sürmüştür. Juynboll uydurma olduğunu düşündüğü bu tür râvilerin ‘yaş hilesi’ için gerçek kişilerden daha uygun olduğunu, zira onların ileri yaşlarıyla ilgili hikâyeler tedâvüle çıkarıldığında sözde çoktan vefat etmiş olmaları gerektiğini de iddia etmiştir.⁶³⁸ Bu noktada Bekir Kuzudişli İbn Mesûd’un (ö. 32/652) vefat tarihine dikkat çekerek zaten hicrî 80’li yıllarda vefat eden ve yirmili yıllarda ilimle meşgul olmaya başlayan bir râvinin İbn Mesud ile müşterek râvi arasındaki boşluğu kapatabilmesi için 70 senelik bir ömrün yeterli olacağını, dolayısıyla muammerûn için telaffuz edilen 120 seneye esasen ihtiyaç olmadığına dikkat çeker. Zira Juynboll’ün muammerûn olarak zikrettiği râviler rical kaynaklarına göre Câhiliyye döneminde doğmuş, h. 80 yılları civarında vefat etmiştir. Seneddeki konumları itibarıyla erken doğmaları değil vefat ettikleri dönem önemli olduğu için, müşterek râvilerin neden yaşam aralığı Câhiliyye dönemine uzanan kişiler uydurdukları sorusu cevapsız kalmaktadır.⁶³⁹

Juynboll, genellikle İbn Mesud isnadlarında kullanılan diğer Kûfeli muammerleri şöyle sıralar: Zirr b. Hubeyş (ö. 81-3/700-2), Süveyd b. Ğafele (ö. 82/701), Zeyd b. Vehb (ö. 82-96/ 701/714), Ma’rûr b. Süveyd (ö. 82/701), Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 82/701), her ne kadar h. 82 olarak verilse de vefat tarihi oldukça ihtilafli olan Ribî b. Hirâş (ö. 82/701) ve o dönemin meşhur Kûfeli müşterek râvilerinden İsmâil b. Ebû Hâlid (ö. 145/762) tarafından uydurulan ve vefatında 100 yaşın üzerinde olduğu nakledilen Kays b. Ebû Hâzim (ö. 84-98/703-716).⁶⁴⁰ Juynboll, ricâl kaynaklarında söz konusu râvilerin yaşlarıyla ilgili şüpheye yer olmadığını, dolayısıyla isimlerinin ya kendileri ya da meçhul râviler tarafından kullanılmış olabileceğini düşünmektedir.⁶⁴¹

⁶³⁸Juynboll, “Nâfi’”, s. 197.

⁶³⁹Kuzudişli, “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, s. 21.

⁶⁴⁰Juynboll, “The Role of Mu’ammārūn”, s. 161-5; a. mlf. *Muslim Tradition*, s. 60-61.

⁶⁴¹Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 62.

Kûfe kadar olmasa da Basra’da da isnadların muammerûn ile tamamlandığını ileri süren Juynboll, bu bağlamda öncelikle “Enes b. Mâlik - Hasan-ı Basrî” örneğinin üzerinde durmaktadır. Enes isnadlarının yekûnuna arz edildiğinde içinde Hasan’ın yer aldığı senedlerin sayısının çok az olduğuna dikkat çeken Juynboll, bu durumdan sorumlu tutulabilecek bir müşterek râvi tespit edemediğini söylemiştir. Dolayısıyla ona göre bu isnadlar eksiktir ve büyük ihtimalle Enes’in veya Hasan’ın vefatından sonra tedavüle çıkarılmıştır.⁶⁴² Juynboll Enes’in sözde vefat tarihinin tâbiûn tabakasına dahil olmak isteyen ve zahmete katlanmak istemeyen uydurucular için kışkırtıcı olduğunu belirtmiş,⁶⁴³ bu kişilerin başka isimler kullanarak isnâdı uzatmak yerine geç dönemde yaşamış bir tâbiûn ve hadisi onun sözde Enes’den, onun da Hz. Peygamber’den aldığını iddia ederek daha kolay ve kısa yoldan isnadlar uydurduğunu iddia etmiştir. Bu tür bir isnad Juynboll’e göre kolaylıkla 2. asrın kırklı veya ellili yıllarına tarihlendirilebilir.

Enes’in hadis rivâyetindeki önemli rolünden dolayı bu tür isnadlar için oldukça elverişli bir isim olduğunu düşünen Juynboll, Enes adının geçtiği isnadların en iyi ihtimalle şüpheli olduğunu ve onun öğrencisi olduğunu iddia eden çok sayıda gerçek olmayan râvinin de isnadlarda yer aldığını iddia etmiştir.⁶⁴⁴ Ancak yaşı Hz. Peygamber’in vefatıyla 2. asır başları arasındaki zaman farkını kapatmak için elverişli olmasına rağmen, Juynboll tuhaf bir şekilde Enes isnadlarından yeterince istifade edilemediğini düşünmektedir. Zira ona göre yaşı itibarıyla türünün tek örneği olacak şekilde sahâbî müşterek râvi olarak dahi kullanılabilecekken böyle olmamıştır. Juynboll bu durumda Enes’in gerçekten 93/711’de vefat etmiş olabileceği, ayrıca adının uydurma isnadlarda sık kullanılmamasının sebebinin de söz konusu senedlerin gerçekliğinden kaynaklanabileceği ihtimallerini hesaba katmamıştır.

⁶⁴²Juynboll, “The Role of Mu’ammerûn”, s. 168-9.

⁶⁴³Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 46.

⁶⁴⁴Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 145.

Juynboll, Enes'in henüz 15 yaşındayken hicretin hemen akabinde annesi tarafından Medîne'ye yerleşen Hz. Peygamber'e verilmesine dair rivâyetlerin en erken onun vefatından yaklaşık 50, belki daha fazla yıl sonrasında, müşterek râviler aracılığıyla ortaya çıkarıldığını ileri sürmüştür.⁶⁴⁵ Zira onun hicretin 1. yılında onbeş yaşında olduğuna dair hadisler ya içinde yer aldıkları eserin müdevvinine atfedilebilecek tek râvili tarikler şeklinde veya isnad ağı olarak gelmiştir. Enes'in sözde erken doğum tarihi ve vefatı sırasındaki ileri yaşı, ne Basra fukahâsı ne de daha sonra muhaddisler tarafından lâıykıyla kullanıldığından, Juynboll'e göre durumu sonradan fark etmiş olan bir münekkid, bunu kaçırılmış bir fırsat olarak yorumlayabilir.⁶⁴⁶ Juynboll, Basra'nın Enes'den sonra etkili olan diğer muammerlerini 130'lu yaşlarda vefat ettiği ileri sürülen Ebû Osman en-Nehdî (ö. 100/718) ve 120-130 yaşları arasında vefat ettiği kaydedilen ve bazen isnadlarda bizzat müşterek râvi olarak yer alan Ebû Recâ el-Utâridî (ö. 105/723) olarak tespit eder.⁶⁴⁷

Müslümanlar için oldukça önemli bir yeri olmasına rağmen hulefâ-i râşidînin isnadlarda çok az geçmesini, muammerûn olgusu açısından elverişsiz olmalarına bağlayan Juynboll, mesela Hz. Ebû Bekir'in müşterek râvili isnad kümelerinden ziyade büyük ölçüde örümcek modelini yansıtan ve bir düzine tekli isnaddan oluşan senedlerde geçtiğini söylemiştir.⁶⁴⁸ Hz. Ömer'in müsnedi daha hacimli olmakla beraber, temel hadis kaynaklarında ona atfedilen hadisler çoğunlukla büyük *metin*

⁶⁴⁵Juynboll, söz konusu rivâyetlerin müşterek râviden yoksun olduğunu, dolayısıyla gerçek olmadıklarını düşünmektedir. Juynboll, "Nâfi'", s. 216, dn. 27. Juynboll'ün bahsettiği rivâyetler için bkz; Mizzi, *Tuhfe*, I, 184, 306, 427, 436, 515, 563, 835, 858, 1000, 1116, 1348, 1519, 1563; XIII, 18322; İbn Sa'd, I, 10; VIII, s. 73 vd.; Juynboll, bu rivâyetlerin her ikisinin de isnaddaki ikinci veya üçüncü râviler nedeniyle reddedildiğini söylemiş, İbn Hanbel'deki rivâyetlerin ise tamamen tek râvili tarik ve isnad ağı şeklinde olduğunu söylemiştir. *Müsned*, III, 109, 124, 195, 197, 200, 222, 231, 256. Juynboll, "The Role of Mu'ammârûn", s. 168.

⁶⁴⁶Juynboll, "Nâfi'", s. 98.

⁶⁴⁷Juynboll, "The Role of Mu'ammârûn", s. 169-170.

⁶⁴⁸Juynboll, "Nâfi'", s. 198.

*salkımlarının*⁶⁴⁹ parçaları olarak yer almaktadır. Hz. Ömer vasıtasıyla Hz. Peygamber’e uzanan söz konusu tek râvili tarikler, Juynboll’e göre geç dönemde ve farklı hadis merkezlerindeki rekabetin etkisiyle, O’nun otoritesinden yararlanmak isteyen kişilerce oluşturularak tedâvüle çıkarılmıştır. Çoğunlukla Abdullah b. Ömer rivâyetlerine eklenen Ömer hadislerinin, kıssaların halk üzerindeki etkisi de hesaba katılarak muhtelif detaylarla süslenmiş bir şekilde karşımıza çıktığını iddia eden Juynboll, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin de düzinelerce tek râvili tarikle desteklenmiş hadislerin sözde râvileri olduğunu, ancak Hz. Osman’ın neredeyse bütün hadis merkezleri tarafından sahiplenilirken Hz. Ali’nin daha ziyade Kûfe menşeli isnadlarda görüldüğünü dile getirmektedir.⁶⁵⁰

Juynboll hulefâ-i râşidin ile ilgili değerlendirmelerinde onların hadis rivâyetiyle yoğun olarak meşgul olmadığı gerçeğine değinmemiştir. Tesebbüt ve Kur’an ile meşguliyetten alıkoyma kaygılarının yanında, Hz. Ebû Bekir’in kısa süreli hilafeti döneminde birçok problemle uğraşması ve Hz. Ömer zamanında gerçekleşen fetih hareketlerinin onları hadis rivâyetinden alıkoyduğu malumdur. Hz. Osman ve Hz. Ali’nin naklettiği hadisler nisbeten fazla olsa da onların da sistematik bir hadis rivâyeti sürecine dahil oldukları söylenemez. Bu durum onlar tarafından rivâyet edilen hadislerin neden çoklu senedlerden ziyade tekli tarikler ve Juynboll’ün örümcek olarak tabir ettiği modelle geldiğini açıklamaktadır.

Netice olarak Juynboll’e göre isnadlar oluşturulurken ilk halifeler veya erken dönemde vefat etmiş diğer önemli sahâbîler değil, yaşı genç olan ve vefat tarihleri itibarıyla müşterek râvilerin aradaki zaman farkını kapatabilmeleri için elverişli olanlar tercih edilmiştir. Söz konusu sahâbenin bu özelliklerinden dolayı zamanla bütün hadis merkezleri tarafından sahiplenildiğini iddia eden Juynboll, dolayısıyla onların, sadece Kûfe kökenli isnadlarda görülen İbn Mesûd veya çoğunlukla Basra

⁶⁴⁹Metin salkımı: Oldukça önemli addedilen belirli bir fikhî, itikâdî veya ibadî konuyla ilgili aralarında küçük farklılıklar olan muhtelif hadis metinlerinin farklı zamanlarda farklı hadis merkezlerinde ortaya çıkması ve her birinin isnad kümesinde kendine özgü bir sahâbî râvi ve bir müşterek râvisi olması durumudur. Juynboll, “Nâfi’,” s. 198.

⁶⁵⁰Juynboll, “Nâfi’,” s. 198-199.

menşeli isnadlarda görülen Enes'in aksine, belirli bir merkezin râvisi olarak öne çıkmadığı kanaatindedir. Juynboll bu sahâbîleri, Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687, 70 yaşında), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697, 94 yaşında), Ebû Hureyre (ö. 58/678, 78 yaşında) ve Hz. Âişe (ö. 57/677, 65 yaşında) olarak zikreder.⁶⁵¹

Juynboll, Kûfe ve Basra dışındaki hadis merkezlerinde muammerûn olgusuna neredeyse hiç rastlanmadığını, 2. asrın sonlarına doğru da bu durumun gittikçe ortadan kalktığını iddia etmiştir. Zira ona göre 1. asırda muteber olan âlî isnad prensibi nedeniyle yaklaşık 100 senelik zaman aralığını sözde uzun ömürlü râvilerle kapatma ihtiyacı, ikinci asırda kademeli bir şekilde azalarak ortadan kalkmış ve dolayısıyla muammerûn olduğu iddia edilen râvilerin sayısı hızla azalmıştır.⁶⁵²

Ancak Rabia Kurt'un tespitine göre⁶⁵³ Zehebî'nin *Cüz'ün fîhi ehlü'l-mie* eserinde muammerûnun hicrî 8. asra kadar devam ettiği görülmektedir. Zehebî muammerûn kapsamında sahâbe tabakasından 14, muammer muhadram olarak 14, tâbiûn tabakasından da 13 kişinin adını zikretmiş, devamında 3. asırda 16, 4. asırda 29, 5. asırda sekiz, 6. asırda 15, 7. asırda 13 ve 8. asırda üç kişi olmak üzere toplamda 125 râvinin adını zikretmiştir.⁶⁵⁴ Dolayısıyla Juynboll'ün, muammerûn olgusunun ikinci asrın sonlarından itibaren ortadan kaybolduğu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.

Juynboll muammerûn olgusunu değerlendirirken esasen 80'li yaşlara ulaşmış râvilerin varlığını değil, bunların sayıca çok olması durumunu tenkit etmektedir. Ona göre ilk iki asırdaki medeniyet düzeyi, tıbbi gelişmeler ve hijyen koşulları göz önünde bulundurulduğunda iddia edildiği kadar çok sayıda kişinin bu kadar ileri

⁶⁵¹Juynboll, "Nâfi", s. 199.

⁶⁵²Juynboll, "The Role of Mu'ammārūn", s. 171.

⁶⁵³Kurt, Râbia, *Hadis Rivâyetinde Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivâyetleri*, s.

⁶⁵⁴Zehebî, *Cüz'ün fîhi ehlü'l-mie*, s. 50-88.

yaşlara ulaşması mümkün gözükmemektedir.⁶⁵⁵ Juynboll, Mâlik'in gerçekten yirmili yaşlarına doğru Nâfi'nin öğrencisi olduğu varsayıldığında, bunun bizi kaçınılmaz olarak, onun 179'da vefat ettiğinde, yani o döneme göre oldukça ileri bir yaş olan 80'lerinde olduğu sonucuna götürdüğünü ifade ederek, erken dönem İslâm toplumundaki bir talebenin bu yaşlara ulaşmış bir veya birkaç kişiyi belki yadırgamayacağını belirtmiştir. Ancak bu durumun oldukça fazla râvi için geçerli olduğunu iddia etmek Juynboll'e göre hayal gücünün sınırlarını zorlamaktır. Zira hepsi de hadis rivâyetiyle ilgilenen ve sayıları bir hayli fazla olan yüzlük, doksanlık veya seksenlik kişinin varlığı ve bunların hepsinin ellerindeki hacimli hadis malzemesini gençlik yıllarında öğrencileri olduklarını iddia ettikleri büyük hadis hocalarından almış olmaları, ona göre fazla düşünmeden kabul edilmiş bir durum gibi gözükmemektedir.⁶⁵⁶

Ancak Motzki bu görüşü tenkit etmiştir; zira elimizde o günün koşullarının insanın ömrünü kısaltacak kadar kötü olduğuna veya bölge ikliminin yaşam süresi üzerindeki etkilerine dair sağlıklı veriler bulunmamaktadır. Esasen söz konusu dönemde ileri yaşlara kadar yaşamış kaç tane müslüman alim olduğuna dair dahi bir bilginiz olmadığını belirten Motzki, ricâl kaynaklarında uzun ömürlü oldukları kaydedilen çok sayıda kişinin, sadece meşhur alimler bu eserlerde yer aldığı için mi bu kadar fazla gözüktüğü ihtimalini değerlendirmektedir. Zira ona göre uzun bir öğretim kariyerine sahip oldukları için gittikçe artan öğrenci sayılarıyla beraber şöhretleri de artan hocalar, genç olanlara nisbeten ricâl eserlerinde daha fazla yer almış olmalıdır.⁶⁵⁷

Bununla beraber Motzki de İslâm kültüründe hoca ve öğrenci arasında fazla yaş farkı olması durumunun yaygın olduğunu kabul etmektedir. Mesela Abdürrezzak es-San'ânî ve İshak b. İbrâhim ed-Deberî 74 yıl arayla vefat etmiştir. Abdürrezzak, İshak henüz altı yaşındayken hayatını kaybetmiş, ancak İshak bazı

⁶⁵⁵Juynboll, "Nâfi'", s. 191.

⁶⁵⁶Juynboll, "Nâfi'", s. 195.

⁶⁵⁷Motzki, "Whither", s. 69-70.

sebeplerle kendisini onun öğrencilerinden birisi olarak zikretmiştir. Motzki bunun istisnâ bir durum olduğunu düşünmektedir.⁶⁵⁸

Juynboll, aralarındaki yaş farkına ilave olarak Mâlik'in biyografisine dair ihtilafli rivâyetleri de göz önünde bulundurmuş ve Nâfi'-Mâlik arasındaki hoca-öğrenci ilişkisini de yaş hilesi kapsamında değerlendirmiştir. Ona göre esasen Nâfi' gerçek bir râvi değildir. Zira onun hayatına dair bilgiler oldukça sınırlı ve çelişkilidir; biyografisi Medîneli tâbiûnu ele alan önemli tabakat eserlerinde yer almamaktadır; Mâlik ve Nâfi' arasındaki yaş farkı, imkansız olmasa da onun Nâfi''nin öğrencisi olduğuna dair iddiasının inandırıcılığını zedelemektedir.⁶⁵⁹ Ricâl literatüründe Nâfi''ye dair her türlü bilginin çoğunlukla yine ondan nakledildiğine dikkat çeken Juynboll –arada öğrencileri Ubeydullah b. Ömer, Eyyûb ve Leys'ten gelen haberler olduğunu da not düşer- elimizde ona dair kendi rivâyetlerinden başka bir kaynak olmayışını inandırıcı bulmamaktadır. Ayrıca ricâl literatüründe, aralarında büyük bir yaş farkı olan râviler arasındaki bağlantının, genç olanın yaşlı olanla nasıl irtibat kurduğuna dair nakledilen rivâyetlerle inandırıcı kılınmaya çalışılması Juynboll'e göre yaygın görülen bir modeldir.⁶⁶⁰ Mâlik'in de Nâfi' ile veya diğer sözde hocaları Zührî (ö. 124/742) ve İbn Uyeyne (ö. 198/814) ile olan ilişkilerine dair rivâyetler Juynboll'e göre oldukça benzer özellikler taşımaktadır. Bilhassa İbn Uyeyne örneğinde olduğu üzere, hoca ve öğrenci arasında gerçek bir semâ olup olmadığına dair şüphe uyandıracak kadar büyük bir yaş farkı olması durumunda, rivâyet edilen hadislerin gerçekliğini savunmak adına o döneme dair tedâvülde olan bir veya birkaç sahîfenin varlığı ileri sürülmektedir. Juynboll bu metodun Nâfi' rivâyetleriyle ilgili olarak Mâlik tarafından da kullanıldığını, İbn Uyeyne'nin de Zührî hadisleri için aynı yönteme başvurduğunu ileri sürmüştür.⁶⁶¹

⁶⁵⁸Motzki, “Whither”, s. 70.

⁶⁵⁹Motzki, “Whither”, s. 61.

⁶⁶⁰Juynboll, “Nâfi'”, s. 194.

⁶⁶¹Juynboll, “Nâfi'”, s. 195.

Juynboll dolayısıyla, Mâlik'in oldukça genç yaşta Nâfi''den düzenli olarak hadis dinlediğini ve yaşamının sonlarına doğru bu yaşlı ve âmâ adama evinden mescide kadar eşlik ettiğini söylediğinde, başka hiç kimseden nakledilmeyen bu bilgilere inanmak zorunda olduğumuzu söylemiştir. Ayrıca vefat tarihleri arasında büyük bir fark olan râviler arasında gerçek bir bağlantı olduğuna dair iddiaların, neden söz konusu dönemde insanların inanılmaz derecede ileri yaşlara kadar yaşadıkları gibi söylemlere dayandığından şüphe edilmesini oldukça haklı bulmuştur.⁶⁶² Juynboll "Mâlik - Nâfi'" ilişkisinin müstakil bir örnek olmaktan ziyade, bütün ilim merkezlerinde yaygın bir uygulama olmasından dolayı böyle bir sonuca vardığını belirterek, bu tür bir hileye başvurulmasının temel sebebinin hicrî 1. asrın sonlarında ortaya çıkan isnad talebi olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre ilk etapta erken dönem fukahâsı bu talebi karşılamak adına yeterli iken, zamanla büyük tâbiûnun ve nihayet sahâbenin de işin içine dahil edilmesiyle, senedi oluşturan râvilerin yaşının sûni olarak esnetilmesi bir nevi kaçınılmaz olmuştur.⁶⁶³ Ayrıca Mâlik'in genç yaşına rağmen, Nâfi' nin vefatından sonra Rebî'a b. Ebû Abdurrahman'ın önüne geçmesi tuhaftır. Motzki ise söz konusu dönemde re'yin altın çağının neredeyse sona erdiğini, ehl-i re'yin kademeli olarak şöhet ve öğrenci kaybına uğradığını söyleyerek, esasen Mâlik'in bu noktada öne çıkmasının normal olduğunu ifade eder. Ona göre hadisçilik yönü öne çıkan ve Nâfi' ve Zührî'nin öğrencisi olan Mâlik'in, Rebî'a'nın öğrencilerini ders halkasına dahil etmesi şaşırtıcı değildir.⁶⁶⁴

Juynboll Mâlik-Nâfi' ilişkisinin gerçek olmadığına dair oldukça kuvvetli bulduğu bir örnek verir; Mâlik'in muâsırı Mısırlı İbn Lehîa, Ebu'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman'ın kaynağından şöyle bir haber nakleder: Ebu'l-Esved 136/753'te Mısır'a geldiğinde, İbn Lehîa ona, Mısır müftüsünün kim olduğunu sorar ve Mâlik adlı kızıl sakallı bir genç (*fetâ*) olduğu cevabını alır. Rivâyetin bazı

⁶⁶²Juynboll, "Nâfi'", s. 195.

⁶⁶³Juynboll, "Nâfi'", s. 196-197.

⁶⁶⁴Motzki, "Whither", s. 70-71.

tariklerinde ‘fetâ’ yerine ‘şâb’ ifadesi kullanılmıştır. Juynboll bu terimi genç (youth) veya erkek çocuk (boy) olarak tercüme eder ve şu neticeye varır; eğer Mâlik gerçekten Nâfi’nin öğrencisiyse, o dönemde kırklı yaşlarda olması gerekir ve onu tarif etmek için kullanılan kelimeler bu yaşa uygun değildir.⁶⁶⁵

Motzki ise Juynboll’ün tercümelerinin, ‘fetâ’ ve ‘şâb’ kelimelerinin tek geçerli karşılığı olup olmadığını sorgular. Esasen ‘şâb’ sıfatı o dönemde 50 yaşına kadar olan kişiler için kullanılabilmekteyken, genellikle onun eş anlamlısı olarak kullanılan ‘fetâ’ için ise böyle bir kullanım söz konusu değildir. Ancak Motzki’ye göre muhtemelen bu rivâyette ‘şâb’ kullanılmış, ‘fetâ’ ise daha sonraki bir râvinin dikkatsizliği neticesinde bazı tariklere dahil olmuştur. Motzki ayrıca bu tür kısa metinlerin tam olarak ne anlama geldiğini çözmenin zorluğuna dikkat çeker. Zira bazı durumlarda ‘genç adam’ tabiri dahi uygun bir tercüme olabilir. Ayrıca Ebu’l-Esved’in, kullandığı tabirle ironi yapmış olması veya Mâlik’i hafife aldığını göstermeye çalışmış olması dahi mümkündür. Ebu’l-Esved’in Medineli ve yaklaşık olarak Zührî’yle aynı yaşta, Mâlik’ten ise bir hayli büyük olduğu ve onun hocalarından biri sayıldığı göz önünde bulundurulursa,⁶⁶⁶ Motzki’ye göre Mısır’a gelişinden bir yıl sonra vefat eden bu yaşlı adamın Mâlik’ten belki iğneleyici belki de gurur duyan bir tavırla ‘genç adam’ olarak bahsetmesi de mümkün olabilir. Her halükârda söz konusu rivâyetin Juynboll’ün tasavvur ettiği kadar net olmadığını belirten Motzki, ayrıca bu haberin Mâlik’in Nâfi’nin öğrencisi ve genç yaşta meşhur bir alim olduğuna dair rivâyetleri –bunların hepsi Mâlik’ten gelmiş olsa dahi- geçersiz kılacak bir ağırlığı olmadığı kanaatindedir.⁶⁶⁷

Nâfi’nin varlığına dair tek delilin ricâl kaynaklarındaki bilgiler olmadığını ve Juynboll’ün bu durumdan hiç bahsetmemesinin de şaşırtıcı olduğunu ifade eden Motzki, onun diğer hadis eserlerinde –tabii ki Juynboll’e göre sözde-⁶⁶⁸ başka

⁶⁶⁵Motzki, “Whither Hadith Studies”, s.71, dn. 75; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 7.

⁶⁶⁶İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 307.

⁶⁶⁷Motzki, “Whither”, s. 71.

⁶⁶⁸Vurgu Motzki’ye ait.

öğrencilerinin naklettiği rivâyetlere dikkat çekmiştir. Ayrıca onun İbn Cüreyc (ö. 150/767), Mûsa b. Ukbe (ö. 136/752) gibi öğrencilerinin kendisinden naklettiği hadisler Abdürrezzak'ın (ö. 211/826) *Musannef*'i gibi kanonik dönem öncesi bir eserde yer almıştır. Motzki bu konuda yaptığı çalışmalara dayanarak, İbn Cüreyc'in Nâfi''den olan rivâyetlerinin uydurma olmadığına dair oldukça kuvvetli deliller bulunduğunu söylemiştir. İbn Cüreyc'in sadece doğrudan Nâfi''den değil, dolaylı olarak Mûsa b. Ukbe yoluyla da ondan rivâyet ettiğini tespit eden Motzki, mesela Mekkeli İbn Cüreyc'in Medineli Nâfi''den 'an' lafzıyla nakilde bulunduğunu, ancak bazen de onunla doğrudan temasını ifade sadedinde 'semi'tu' lafzını kullandığını belirtir.

Motzki, Juynboll'ün söz konusu iddialarını delillendirmek için kullandığı argümanları inandırıcı bulmaz, zira öncelikle kaynaklarda Nâfi''ye dair çok az bilgi olduğu iddiası doğru olsa da, bu sadece onun için değil, başka birçok râvi için de geçerlidir. Mesela İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ına bakıldığında, Ebû Zübeyr veya Mekkeli Abdullah b. Ebû Necîh gibi önemli râvilerle ilgili bilgilerin çok daha az olduğu görülecektir. Motzki esasen İbn Sa'd'ın eserinde Arap râvilerle ilgili malzemenin, mevâliye⁶⁶⁹ kıyasla çok daha hacimli olduğunu ifade etmiş, bu bağlamda mesela Sa'îd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725) tercemelerinin mukayeseli olarak incelenmesi halinde aradaki farkın görülebileceğini belirtmiştir. Râvilerin öneminin, biyografilerinin uzun veya detaylı olmasıyla bir ilgisi olmadığını tespit eden Motzki, esasen Abdülmelik b. Mervân gibi marjinal râvilerin tercemelerinin çok daha detaylı olduğu gerçeğine dikkat çeker. Bunun gibi başka örnekler de verilebileceğini belirten Motzki, Nâfi''nin doğum tarihinin belli

⁶⁶⁹ Mevâli Arap olmayan Müslümanlar için kullanılan bir terimdir. Ancak mevâli, köleleştirilen savaş esirlerinden sonradan azad edilenler ve köle olmayıp Arap bir şahıs veya kabile vesilesiyle İslâm'a girerek onların himayesi altına girenler olmak üzere ikiye ayrılır. Motzki'nin burada Süleyman b. Yesar örneğini vermesinden hareketle mevâliyi burada hem âzatlı hem de İran asıllı olması sebebiyle Arap olmayan anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

olmaması durumunun da bildiği kadarıyla birçok tâbiî için geçerli olduğunu kaydetmiştir.⁶⁷⁰

Juynboll'ün, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ının mevcut baskısında Nâfi' ile ilgili bilgiye rastlamadığı için onu gerçek bir râvi kabul etmemesini *e silentio* bir argüman olarak değerlendiren Motzki, nitekim *Tabakât*'ın eksik kısımlarının bulunarak neşredildiğini ve sonradan ulaşılan kısımda Nâfi' ile ilgili bir bölümün de yer aldığını söyleyerek onun bu argümanının geçersizliğini ortaya koymuş, ayrıca onun ricâl biyografisi müelliflerinin Nâfi' ile ilgili verdikleri bilgilerin kaynağı olarak İbn Sa'd'ı zikretmelerini, -iddiasının altını oyacağı için- *Tabakât*'ın mevcut nüshasının eksik olabileceği şeklinde yorumlamadığına dikkat çekmiştir.⁶⁷¹ Erken dönemde telif edilen birçok diğer önemli eserde de ona dair bilgilerin bulunduğunu ifade eden Motzki'ye göre, her ne kadar geç dönem eserleri arasında yer alsada, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Sıfatü's-safve*'sinde Nâfi' hakkında herhangi bir bilgi bulunmaması, ya eserin bütünüyle günümüze ulaşmadığı, ya da müellifin sınırlı sayıda kaynağa erişimi olduğu ihtimallerini akla getirmektedir.⁶⁷² Esasen *Sıfatü's-safve*'nin, Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliya*'sının muhtasarı olarak telif edilmesi, bu eserde neden Nâfi' tercemesinin yer almadığını açıklar. Nitekim *Hilyetü'l-evliya* da sufi olma yönüyle temayüz etmiş ricâli ele aldığı için burada Nâfi' tercemesine yer verilmemiş olması muhtemeldir.

(4). Aile İsnadları

Aile isnadı tabiri hadis usûlü eserlerinde yer almayan, hadis çalışmalarına 20. yüzyıl ortalarında oryantalistler tarafından dahil edilen bir kavramdır. Klasik dönem usul eserlerinde, çocukların babalarından rivayeti (*rivâyetü'l-ebnâ 'ani'l-âbâ*), babaların çocuklarından rivayeti (*rivâyetü'l-âbâ 'ani'l-ebna*), kardeşlerin bilinmesi (*ma'rifetü'l-ihve*), sahâbe çocuklarının bilinmesi (*ma'rifet-ü evladi's-sahabe*), mevâlî ve mevalînin çocuklarının bilinmesi gibi başlıklar altında ele alınan

⁶⁷⁰Motzki, "Whither", s. 61-62.

⁶⁷¹Motzki, "Whither", s. 64-65; ayrıca bk.; Juynboll, "Nâfi'", s. 218.

⁶⁷²Motzki, "Whither", s. 65.

konuyu, oryantalistler arasında *âile isnadı* olarak ik defa kullanan kişi Joseph Schacht'tır.⁶⁷³ Bahsi geçen başlıklardan en yaygın görüleninin çocukların babalarından rivâyetleri olduğunu belirten Bekir Kuzudişli, bir râvinin babasından onun da dedesinden aldığı hadislerin de aynı kapsamda değerlendirildiği, baba ve dede isimlerinin bilinmediği durumlarda kullanılan "*fûlânün 'an ebîhi*" veya "*fûlânün 'an ceddihî*" tabirlerinin bilhassa tartışmalı olduğuna dikkat çekerek, söz konusu tabakaların genelde sahâbî veya tâbiünden bir kişi olmasından hareketle, bu tür isnadların genellikle ilk üç tabakayı kapsadığını belirtmiştir.⁶⁷⁴

Kuzudişli, aile isnadlarını tekli ve çoklu olarak ikiye ayırmış, bazı rivâyetlerin belirli sahâbî aileleri içinden tek bir tarikle geldiğine dikkat çekmiştir. "*Fûlânün 'an ebîhi 'an ceddihî*" şeklinde gelen ve ilk râviden sadece oğlunun ya da ailesinden başka bir ferdin rivâyet ettiği ve en az iki nesil devam eden sahâbî isnadlarını tekli aile isnadları şeklinde adlandıran Kuzudişli, bunları da 'mutlak ve nisbî' olmak üzere ikiye ayırmıştır: Bir sahâbîden kendi ailesinden tek bir kişinin, ondan da aynı şekilde bir râvinin rivâyetinde bulunması *mutlak tekli isnad*,⁶⁷⁵ birçok aile isnadı olan bazı sahâbîlerin, aile içinde tek bir tarikle bilinen ve iki nesil devam eden senedleri de *nisbi tekli isnad*⁶⁷⁶ olarak değerlendirir.⁶⁷⁷

⁶⁷³Kuzudişli, *Âile İsnadları*, s. 22-23. Oryantalistlerin kullanımı incelendiğinde ise, söz konusu terimi genel olarak aynı aileye mensup, "yakın derecedeki kan ve süt bağının yanı sıra, aile ile aynı mekânı paylaşan şahıslar" şeklinde değerlendirdiklerini söylemek mümkündür. Kuzudişli, *a.g.e.*, s. 25.

⁶⁷⁴Kuzudişli, *Âile İsnadları*, s. 23.

⁶⁷⁵Kuzudişli, "*Kesîr b. Abdullah b. Amr b. Avf an ebîhi an ceddihî*" senedini mutlak tekli aile isnadına örnek olarak verir; zira Amr b. Avf b. Zeyd'in hadislerini sadece oğlu Abdullah b. Amr nakleder; onun da aile içindeki tek râvisi oğlu Kesîr b. Abdullah'tır. Kuzudişli, s. 28.

⁶⁷⁶ "En geniş aile isnadı ağlarından birine sahip Ebû Bekir ailesi içinde, "Hişâm b. Urve- babası Urve b. Zübeyr- teyzesi Hz. Âişe" isnadıyla gelen bir hadisin sadece bu vecihten geldiği belirtilmektedir. Bu nedenle Ebû Bekir ailesine ait isnadlar arasında bu hadisin, nisbî olarak 'tekli aile isnadıyla' rivâyet edildiği ileri sürülebilir." Kuzudişli, a.y.

⁶⁷⁷Kuzudişli, *Âile İsnadları*, s. 27-28.

Schacht aile isnadlarını hem isnadların geriye dönük inşası hem de ferd rivâyetlerin yerinin sağlamlaştırılması maksadıyla uydurulan ilave tarikler olarak değerlendirmiştir. Ona göre belirli bir aile efradı tarafından rivâyet edildiği için daha sahih oldukları iddia edilen çok sayıda hadis, zannedildiğinin aksine uydurmadır. Zîra aile isnadları otantiklik alameti değil, hadisin sıhhatini görünürde garanti altına almak için müşterek râviler tarafından uydurulmuş senedlerdir.⁶⁷⁸ Schacht'ın bu bağlamda ele aldığı önemli örneklerden birisi, muhaddisler nezdinde de büyük öneme sahip olan “Mâlik > Nâfi > İbn Ömer” isnâdıdır. Muhaddislerin aile isnadlarını bir rivâyetin otantikliğini temin eden bir unsur olarak gördüğüne dair iddiasından hareketle, bu ve benzeri isnadların, başlarına ilave edildikleri hadis metinlerinin güvenilirliğini temin etmek gibi bir sebeple uydurulduğunu düşünmektedir. Ona katılmayan Robson ise bu konuda nisbeten daha makul bir yaklaşım sergileyerek bunlardan bazılarının uydurulmuş olmasının hepsinin uydurulmasını ilzam etmeyeceğini söylemiş, bu tür isnadların kimi zaman gerçek olabileceği ihtimalini yok saymamıştır.⁶⁷⁹

Schacht, muhaddislerin de aile isnadlarındaki problemlerin farkında olduğunu, mesela Zürkânî (ö.1122/1710)'nin *Muvatta*'da yer alan bir hadisin farklı varyantlarına ait aile isnadları arasındaki teâruzlara dikkat çektiğini ifade eder.⁶⁸⁰ Ne var ki muhaddislerin dikkat çektiği nokta, bir hadisin Schacht'ın iddia ettiği üzere belli bir aile efradı tarafından rivâyet edildiği için sorunlu kabul edilmesi değildir. Nitekim aile isnadları klasik usûlde peşinen sahih kabul edilmemiş, sıhhat sorgulamaları senedin genel görünümüne bakarak değil, râvilerin güvenilirlik durumu değerlendirilerek yapılmıştır. Bu nedenle Schacht'ın aile isnâdı ile gelen hadisleri bu özelliğinden dolayı uydurma kabul etmesi isnad tenkidi prensipleri çerçevesinde ne kadar kabul edilemez bir yaklaşımsa, aynı gerekçeyle bir hadisi peşinen sahih olarak nitelendirmek de isnad tenkidi kriterlerine uymamaktadır.

⁶⁷⁸Schacht, *Origins*, s.170; a. mlf. “A Revaluation of Islamic Traditions”, s.147.

⁶⁷⁹Robson, “The *Isnad* in Muslim Tradition”, s. 17.

⁶⁸⁰Schacht, *Origins*, s.171.

Nitekim A‘zamî de biyografik eserler incelendiği takdirde âlimlerin bütün aile isnadlarını sahih kabul etmediklerini, bu tür isnadların incelenerek şüpheli olanların reddedildiğini ifade etmiştir. Bunun yanında biyografi türü eserler yazılırken öncelikli olarak aile bireylerinin görüşlerine başvurmanın doğal olduğuna, bunlar kabul edilemez olarak görüldüğü takdirde bu tür eserlerin telif edilmesinin mümkün olmayacağına da vurgu yapar.⁶⁸¹ Ayrıca Schacht “aile isnadlarını ne zaman incelemek onların mutlaka uydurma olduğunu görürüz” demesine rağmen, hiçbir aile isnadını iddiasını ispat edecek şekilde düzgün bir analize tabi tutmamış, bunlarla ilgili sadece yüzeysel değerlendirmeler yapmıştır.

Juynboll’e göre de aile isnadları, isnâdın düzenli olarak kullanılmaya başlanmasının hemen akabinde Hz. Peygamber ile müşterek râvi arasındaki boşluğu dolduracak güvenilir isim arayışlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Belirli bir aile efradı tarafından nakledilen sözlere kimsenin itiraz edemeyeceği kanaatinde olan Juynboll’e göre, azatlı köleler de bu halkaya dahildi.⁶⁸² Schacht’ın aile isnadlarıyla ilgili değerlendirmelerini oldukça yerinde ancak eksik bulan Juynboll, öncelikle *es-Sahîfetü’s-sâdika*’nın nakledildiği “Amr b. Şu‘ayb b. Muhammed b. Abdullah b. Amr > babası (Şu‘ayb b. Muhammed) > dedesi (Abdullah b. Amr)” isnâdını inceler.

Söz konusu sahîfenin çoğunlukla ceza hukukuna dair rivâyetler içermesini, Amr b. Şu‘ayb’ın bilhassa İbn Ebû Şeybe’nin *Musannef*’inde yer alan kendi hukûkî beyanları ile beraber değerlendiren Juynboll, buradan hareketle Amr’ın öğrencilerini ikinci müşterek râvi olarak ele alır. Ona göre söz konusu öğrenciler vasıtasıyla Amr’ın beyanları haber-i vâhid formunda kaynaklarda yerini almış olmalıdır. Dolayısıyla Amr b. Şu‘ayb’ın müşterek râvi olarak tespit edildiği bir aile isnadı olduğu takdirde, böyle bir senedle gelen metnin bizzat ona ait olduğu, Juynboll’e göre kesinlik kazanacaktır. Ancak Amr’ın öğrencilerinden birisinin bile Mizzî’de yer alan 167 rivâyette ilk müşterek râvi konumunda olmadığını, sayısı az

⁶⁸¹ A‘zami, *İslam Fıkıhı ve Sünnet*, s.236.

⁶⁸² Juynboll, “İlk Devir İslâm Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri”, s. 94.

olan müşterek râvilerin Amr ile olan bağlantılarının ise bir tek öğrenciyle kesildiğini ileri süren Juynboll'e göre, söz konusu senedlerle desteklenen metinler de h. 118'de vefat eden Amr'dan en az yarım yüzyıl sonraya aittir. Juynboll bütün bu tespitlerinden hareketle *es-Sahîfetü's-sâdıka*'nın çoğunlukla tek râvili tariklerden oluşan örümcek modelinde bir isnad yapısıyla nakledildiğini söyleyerek Amr'ın aile isnâdını tamamen uydurma kabul eder.⁶⁸³

Juynboll'ün aile isnadlarına dair şüpheleri, esasen yaygın ve oldukça sık kullanılan meşhur senedler için geçerlidir. Mâlik'in müşterek râvi olarak bizzat yer aldığı ve *Muvatta*'da defaatle kullandığı "Mâlik > Nâfi' > İbn Ömer" isnâdı da yine aynı özellikten dolayı ona göre kesinlikle uydurmadır. Ancak mesela "Ubâde es-Sâmit > el-Velîd b. Ubâde > Ubâde b. el-Velîd" senediyle gelen, torun Ubâde'nin, dedesinin birinci Akabe Biatı'nda yaşadığı tecrübeye dair anlattıklarının tarihi olabilme ihtimaline kapı aralayan Juynboll'ün bu konudaki gerekçeleri, hem bahsi geçen seneddeki sahâbî, oğlu ve torunu arasındaki bağlantının *Kütüb-i Sitte*'de sadece bir kere zikredilmesi, hem de bir dedenin kendisi için anlamlı olan bir hatırasının oğluna, oradan da torununa intikalini, herhangi bir menfaat içermeyen sıradan bir hadise olarak görmesidir.⁶⁸⁴

Esasen Juynboll zımnen de olsa söz konusu iddiasıyla aile isnadları vasıtasıyla nakledilen -bilhassa ferd- rivâyetlerin oluşma zeminine dair bir tespit yapmıştır. Zîra hadis kaynaklarında Hz. Peygamber ile kendi ailesi arasında yaşanmış hadiseleri nakletmeye hevesli râviler olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in sahâbeye olan iltifatları, onlara sıfat, isim ve künye vermesi, onlara dua etmesi gibi özel durumları bu kabilden örnekler olarak zikreden Kuzudişli, bilhassa tekli aile isnadlarının oluşmasıyla bu tür hadisler arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.⁶⁸⁵ Kuzudişli ayrıca aile içi olay ve uygulamaların nakledilmesi ve kadınların rivâyetlerinin de aile isnadlarının teşekkülündeki etkisine dikkat çeker.

⁶⁸³Juynboll, "İlk Devir İslâm Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri", s. 95-96.

⁶⁸⁴Juynboll, "İlk Devir İslâm Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri", s. 97-99.

⁶⁸⁵Kuzudişli, *Âile İsnadları*, s. 174-187.

Hız. Peygamber'in eşlerinin dışında, kadın sahâbîlerin müsned rivâyetleri de belirgin bir şekilde aile isnadlarıyla nakledilmiştir. Kuzudişli'nin tespitine göre İbn Kesîr'in *Câmiü'l-mesânîd* eserinde kaydedilen kadın sahâbe arasından yaklaşık 150 tanesinin rivâyetleri aile isnadıyla gelirken, ancak 90 civarının hadisleri aile dışındaki râviler vasıtasıyla kaynaklara intikal etmiştir.⁶⁸⁶

Aile isnadları kapsamında Nâfi' ve Muhammed b. Sîrîn gibi mevâlîyi de zikreden Nabia Abbott, meşhur sahâbe ile başlayıp birkaç nesil devam eden aile isnadlarını türünün en yaygın görülen şekli olarak zikreder. Enes b. Mâlik, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer, Abdullah b. Amr b. el-'As ve Urve b. Zübeyr ailelerinden teşekkül eden isnadların erken dönemden itibaren oldukça muteber kabul edildiğini, ancak Batı'da yapılan hadis çalışmaları kapsamında bu tür senedlerin güvenilirliğiyle ilgili tartışmalar olduğunu belirten Abbott, bu bağlamda dile getirilen şüphelerin bir kısmının doğru olabileceğini düşünse de genel bir tavır olarak aile isnadlarını reddetmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Söz konusu aileler bünyesinde nakledilen hadislerin büyük bir kısmının, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer dışında bahsi geçen sahâbenin hadisleri yazdığı gerçeğinden bağımsız düşünülemeyeceğini belirten Abbott'a göre, bu ikisinin de esasen evvela sözlü olarak naklettikleri rivâyetlerin sonradan oğulları ve mevâlî tarafından kayda geçirildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Erken dönemden itibaren belirli aileler bünyesinde kesintisiz bir yazılı rivâyet sürecinden bahseden Abbott, bilhassa Nâfi' ve Sâlim başta olmak üzere İbn Ömer ailesinden çok sayıda muhaddis çıktığını, İbn Abbâs'ın mevlâsı İkrime'nin bu konuda bir başka örnek olduğunu ifade eder. Abbott Schacht ve diğerlerinin aile isnadlarını kategorik olarak reddetmelerini, bilhassa Nâfi' ve Sâlim senedlerini kesinlikle güvenilirmez bulmalarını kabul etmez.⁶⁸⁷

Juynboll, Abbott'ın, aile isnadlarıyla nakledilen sahifelerin güvenilirliği ile ilgili görüşlerini ikna edici bulmaz, zira ona göre her ne kadar söz konusu sahîfelerden birkaçı, nisbeten daha geç dönemde telif edilmiş eserlerde eksiksiz

⁶⁸⁶Kuzudişli, *Âile İsnadları*, s. 187-197.

⁶⁸⁷Abbott, *Studies*, II, s. 36.

olarak yer almış olsa da başka kaynaklarda bir o kadar uydurulmuş olanları mevcuttur. Ayrıca aile isnadlarında yer alan râvilerle ilgili rical literatürüne başvurulduğu takdirde, onların da en az diğer râviler kadar tartışmalı bir pozisyonda oldukları görülecektir. Juynboll, hicrî 2. ve 3. asır muhaddislerinin, muhtemelen o dönemde muteber oldukları için, başka kanallarla nakledilmiş eserlerden ziyade aile isnadlarıyla rivâyet edilen sahîfeler ile yanıltıldıklarını düşünmektedir.⁶⁸⁸ Ancak Abbott muhaddislerin aile isnadları konusundaki tavırlarına dikkat çekerek 2. ve 3. asırlarda münekkidlerin aile isnadlarını incelediklerini, mesela Rişdîn b. Sa'd'ın aile isnâdından Mısır'dan çıkan en kötü sened olarak bahsedildiğinden ve ayrıca Ali b. el-Medînî ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin tenkid ettiği aile isnadları olduğundan bahseder.⁶⁸⁹

Michael Lecker aile isnadlarının tespitinin genellikle zor olduğunu, zira zaman ve yerden tasarruf etmek isteyen müdevvinlerin çoğunlukla bu tür isnadları hafız ederek hadisleri eserlerine aldıklarını belirterek, bu noktada ayrıca tarihçilerin fakihlere nazaran daha dikkatsiz olduğunu vurgular. Siyer rivâyetleri arasında aile isnadlarıyla gelenlerin, genellikle Hz. Peygamber'in hayatına dair sıradan konuları ihtiva ettiğini ifade eden Lecker, buna rağmen Hz. Peygamber'in biyografisinin oluşturulduğu dönemdeki toplumun özelliklerini yansıtması açısından bunları dikkate değer bulmaktadır.⁶⁹⁰ Lecker bu noktada, Abbott'ın ele aldığı aile isnadlarının, stil, içerik ve önem açısından kendisinin incelediklerinden farklı olduğuna dikkat çekmiştir. Abbott daha ziyade öne çıkan râviler tarafından nakledilen temel meselelere dair hadisler grubunu ele almaktadır. Ancak bu tür rivâyetler söz konusu olduğunda meçhul râviler kabul edilmezken, siyer grubu hadisleri için bu oldukça yaygın ve normal bir durumdur.⁶⁹¹

⁶⁸⁸Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 6.

⁶⁸⁹Abbott, *Studies*, II, s. 38, 201.

⁶⁹⁰Lecker, "The Assassination of the Jewish Merchant Ibn Sunayna According to an Authentic Family Account", s. 181-2.

⁶⁹¹ Lecker, "The Assassination of the Jewish Merchant", s. 184, dp. 9.

Sonuç olarak aile isnadları hakkında Schacht'ın ileri sürdüğü şüpheler James Robson, Nabia Abbott ve Motzki tarafından ihtiyatla karşılanmış, bunlar arasında özellikle Abbott hadis rivâyetinde aile isnadlarının oluşma zeminine vurguda bulunmuştur. Juynboll, Schacht'ın şüphelerini örneklendirerek savunmaya çalışmış, özellikle de sık kullanılan aile isnadlarının belirli zaman dilimlerinde sened kullanma ihtiyacından kaynaklandığını iddia etmiştir. Schacht ve Juynboll, hadis usulünün birçok prensibiyle ilgili yaptıkları gibi bu konuda da ön kabullerini doğru varsayarak, kendi geliştirdikleri bir kavram olan aile isnadlarıyla ilgili muhaddislerin -sözde- tavrından bahsetmiş ve bu duruşa karşı argüman geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak hadis usulü kapsamında böyle bir isnad kategorisi olmadığı gibi, bu kapsama giren isnadlarla ilgili geliştirilen genel bir tavır da bulunmamaktadır. Bu konuda hakkaniyetli yaklaşım bir isnâd türüne göre kategorik olarak ele alıp ona değer biçmek değil, her bir rivâyeti kendi şartları içerisinde değerlendirmek olmalıdır. Öte yandan A'zamî'nin de vurguladığı üzere bir kişinin rivâyetlerinin kendi ailesi içinde nakledilmesi oldukça tabiidir; sadece hadis sahasında değil, biyografi literatüründe de aile fertlerinin ve yakın arkadaşların beyanları esas alınmaktadır. Önemli olan rivâyetin kim tarafından nakledildiği değil, nakleden kişinin güvenilirlik derecesidir.

(5). İsnadların ve Hadislerin Yayılması

(i). İsnadların Artışı ve Yayılması

Schacht'ın müşterek râvi öncesi tekli tariklerle ilgili bir diğer iddiası, senedlerin bu kısmı için zamanla orijinal rivâyet zincirleri yanında yer alacak şekilde, yeni râvilerden teşekkül eden ilave kollar oluşturulduğudur. Ancak hadisi ilk olarak tedavüle çıkaran kişi, bütün isnad zincirlerinde veya birçoğunda müşterek râvi sıfatıyla yerini muhafaza etmektedir. İsnadların yayılması (spread of isnads) olarak nitelendirdiği bu durumun büyük ölçüde ferd (isolated) rivâyetlere gelebilecek muhtemel itirazların önünü almak maksadıyla yapıldığı kanaatinde olan Schacht'a göre⁶⁹² Şâfiî zamanında Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler,

⁶⁹²Schacht, *Origins*. s.166.

bilhassa *ferd* olanlar, eski ekollerin yaşayan geleneğine zarar veren yeni bir oluşum olarak algılanıyordu.⁶⁹³ Şâfiî'ye göre ise Hz. Peygamber'den gelen her hadis, ferd dahi olsa, gerekli sıhhat şartlarını taşıması halinde sahâbe ve tâbiûndan gelen hadislerden daha üstündür. Schacht'a göre merfû hadisin konumu İslâm hukuku çerçevesinde sonraları bu şekilde önemli olsa da Şâfiî'nin bu yöndeki ısrarcı tutumu, onun döneminde henüz merfû rivâyet anlayışının yerleşmediğinin bir işaretidir. Nitekim eski ekol mensuplarıyla yaptığı bir tartışmada Şâfiî onları, Hz. Peygamber'den gelen hadisleri bir kenara bırakıp sahâbe ve tâbiûn rivâyetlerine itibar ettikleri için tenkit etmiştir. Schacht bu iddiasını, *Muvatta'* ve Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-âsâr*'ı gibi dönemin önemli kaynaklarında yer alan merfû, mevkuf ve maktû rivâyetlerin sayılarını mukayese ederek desteklemeye çalışmıştır.⁶⁹⁴

Schacht konuyla alakalı olarak, *Muvatta'*da Mâlik'in isnadsız bir şekilde Hz. Ömer'in zekât konusunda gönderdiği yazılı talimatlara atıfta bulunduğundan bahseder.⁶⁹⁵ Ona göre bir sonraki aşamada bahsi geçen hadis, *Müsned* ve diğer klasik kaynaklarda, Hz. Ömer ve başka sahâbîlerin isimleri kullanılarak oluşturulan yeni isnadlarla Hz. Peygamber'e atfedilmiştir. Söz konusu rivâyetin bu haliyle hadis eserlerinde yer alan en eski iki örneği Şâfiî'nin *el-Ümm* eserinde yer almaktadır. Medine ekolünün görüşünü yansıtan hadis İbn Ömer tarafından, Irak ekolünü temsil eden görüş ise Enes b. Mâlik tarafından merfû olarak rivâyet edilmiştir. İbn Ömer kanalıyla gelen rivâyette Hz. Ömer'in de memurlarına aynı talimatları verdiği ziyadesi vardır. Iraklıların görüşüyle birebir örtüşen daha erken tarihli bir hadis ise İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714)'nin İbn Mesud'dan mürsel rivâyeti olarak hem Ebû Yusuf hem de Şeybânî'nin *el-Âsâr*'larında yer almaktadır.⁶⁹⁶

⁶⁹³Schacht, *Origins*, s.59.

⁶⁹⁴Schacht, *Origins*, s.128; a.mlf., "A Revaluation of Islamic Traditions", s.145-146. Onun tespitlerine göre *Muvatta'*da 822 merfû rivâyete karşın 898 mevkuf ve maktu rivâyet; Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasında 429 merfû, 750 mevkuf ve maktu rivâyet, Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-âsâr*'ında ise 189 merfû rivâyete karşın 372 mevkuf, 549 maktu rivâyet yer almaktadır.

⁶⁹⁵Schacht, *Origins*, s.167, Mâlik, *Muvatta'*, II, 54.

⁶⁹⁶Ebû Yusuf, *Âsâr*, s. 423; Şeybânî, *Âsâr*, s. 49.

Ancak A‘zamî’ye göre Schacht, hadisin geçtiği diğer kaynakları zikrederken Ebû Yusuf’un *Kitâbü’l-harâc*’ını atlamış gözükmeştir. Zira söz konusu rivâyet bu eserde “Zührî > Sâlim > İbn Ömer > Hz. Peygamber” şeklinde muttasıl bir isnadla yer almaktadır.⁶⁹⁷ Erken döneme ait musannefâtı gözden geçirirken bahsettiği rivâyeti muttasıl olarak ihtiva eden tek kaynağı atlamış olması, Schacht’ın kendi teorisini desteklemek maksadıyla söz konusu eserlerden hedefini gerçekleştirmeye matuf seçmeci bir yaklaşım sergilediğini düşündürmektedir.

Hicrî 2. asırda telif edilen fıkıh kitaplarında ahkâma dair konuların öncelikli olması sebebiyle çoğunlukla isnadların hazfedilmesi veya kısmen verilmesi usûlünün benimsenmesi, Schacht’ın zikrettiği fikhî kaynakların hepsinde söz konusu hadisin isnâdının neden muttasıl olarak yer almadığı sorusunun bir başka cevabıdır. Bu noktada A‘zamî’nin onu, *Muvattâ’* gibi bazı erken dönem kaynaklarından hareketle tespit ettiği kimi noktaları hadis edebiyatının genel özelliği olarak ifade etmesine dair haklı tenkidinden bahsetmek gerekmektedir.⁶⁹⁸ Nitekim Motzki gibi daha az şüpheli olan oryantalistler de Schacht’ı, sınırlı kaynaklar üzerinden hadis literatürünün genelini kapsayacak çıkarımlarda bulunması nedeniyle tenkit etmiştir. Ayrıca onun çalışmalarını yürüttüğü tarihten günümüze kadar geçen süre içerisinde keşfedilerek yayınlanan bazı erken dönem kaynaklarının, Schacht’ın bazı teorilerini geçersiz kıldığı da bilinmektedir.

Schacht’a göre Şâfiî’nin yaşadığı dönemde de gözlemlenebilen aynı metin için başka râviler uydurularak yeni isnadlar elde etme durumunun örneklerinden bir diğeri, dâvâcının yeminiyle teyid edildiği takdirde, tek kişinin şahitliğinin hüccet kabul edildiğine dair hadislerdir. Mısır kadısı Tevbe b. Nemr’in kararları incelendiğinde söz konusu kuralın tadrîcî gelişiminin izlenebileceğini ifade eden Schacht, *e silentio* delilinden yola çıkarak onun, kararına mesned teşkil edebilecek

⁶⁹⁷Ebû Yusuf, *Kitâbü’l-harâc*, I, 76. Söz konusu rivâyette Hz. Peygamber’in zekâta tâbî olan hayvanlarla ilgili yazdırdığı hükümler sıralanmış, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in de vefat edene kadar bu hükümlerle amel ettikleri ifade edilmiştir.

⁶⁹⁸A‘zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 212-3.

herhangi bir hadisten bahsetmediğini söylemiş, dolayısıyla bunun mevcut uygulamalara dayanan bir hüküm olduğunu belirtmiştir.⁶⁹⁹ Buna karşın A‘zamî, kadı ve müftülerin verdikleri hükümlerin kaynağını nadiren zikrettiklerini, ayrıca benzer olaylarda iki şahidin istenmesi yönündeki uygulamaya ters düşerek tek şahitle amel etmiş olmasını, Tevbe’nin bahsi geçen hadisi bildiği şeklinde yorumlamanın daha mantıklı olduğunu belirtmiştir. A‘zamî ayrıca Mısır kadısı Leys b. Sa’d’ın (ö. 175/791) bu uygulamayı kabul etmemesinin, söz konusu fiilin o dönemde Mısır’da yaygın olmadığına işaret ettiğini ifade eder.⁷⁰⁰

Mâlik’in Medine amelini destekler mahiyetteki hadisi eserine mürsel bir tarikle aldığını, Şâfiî’nin ise bu rivâyete *İhtilafü’l-hadîs*’te Mekke kökenli râvilerden muttasıl bir isnadla yer verdiğini belirten Schacht, onun daha sonra aynı hadisi yayılmanın bir neticesi olarak ayrıca Medine kökenli bir isnadla daha naklettiğini ileri sürmüştür. Şâfiî’nin ayrıca *el-Ümm*’de bu hadise ait biri mürsel olmak üzere dört ayrı sened daha zikretmesi, Schacht’a göre ilave râviler eklenerek uydurma isnadlar oluşturulmasının örneklerinden bir diğeridir.⁷⁰¹ A‘zamî ise Şâfiî’nin sonradan eserlerine aldığı söz konusu isnadlardan bazılarının Abdürrezzâk’ın (ö. 211/826-27) *Musannef*’inde, Mâlik’ten daha yaşlı bir âlim olan İbn Cüreyc’in (ö. 150/767) eserinden aktardığı şekliyle bulunduğunu ifade ederek, bunların en azından Mâlik döneminde zaten mevcut olması nedeniyle, klasik dönemde yeni râviler uydurmaya ihtiyaç duyulduğu görüşünün geçersiz olduğunu belirtmiştir.⁷⁰²

Schacht’a göre isnadların yayılmasının bir başka yolu da şudur; bazen bir fıkıh ekolünü temsil ettiği bilinen bir grup râviden oluşan ve bu ekolün görüşlerini eski bir otoriteye dayandıran sağlam isnadlar, aynı otoriteye farklı bir yolla giden başka isnadlar oluşturulmak suretiyle çoğaltılırlar. Buradaki amaç söz konusu

⁶⁹⁹Schacht, *Origins*, s.167.

⁷⁰⁰A‘zamî, *İslâm Fıkıhı ve Sünnet*, s. 231.

⁷⁰¹Schacht, *Origins*, s.168.

⁷⁰²A‘zamî, *İslam Fıkıhı ve Sünnet*, s. 233.

ekolün görüşünün, ilkinden sözde bağımsız başka bir delille teyid edildiğini göstermektedir.⁷⁰³ Bu teoriden hareketle Schacht Medine kökenli bir isnâdı duruma örnek olarak ele almış, senedin öncelikle Şâfiî'nin *el-Ümm*'de munkatı' olarak yer aldığını, inşa edilmiş ve düzeltilmiş diğer iki tarîkin ise *Muvatta* 'ın farklı yerlerinde bulunduğunu iddia etmiştir.⁷⁰⁴ Ne var ki A'zamî'ye göre Schacht bu değerlendirmeyi yaparken kaynaklar arasındaki çok önemsedığı kronolojik sıra kuralını göz ardı etmiş olmalıdır. Zira onun iddiasına göre Mâlik'in kendisinden 40 ya da 50 yıl sonra telif edilmiş bir eserdeki hatayı düzelttiğini farz etmemiz gerekir. Ayrıca A'zamî, hadisin râvilerinden İbn Uyeyne'nin ne Medine ekolünün ne de Şâfiî'nin destekçisi olduğuna dikkat çekerek, onun söz konusu hadisi uydurmuş olmasına da ihtimal vermemektedir.⁷⁰⁵

İsnadlardaki yayılma ve artış konusunda muhaddislerin bakış açısına en yakın değerlendirmeler Nabia Abbott'a aittir. Ona göre 2. ve 3. asırlarda isnadların hızlı bir şekilde artması ve yayılması, öncelikle büyük ölçüde yazı malzemelerinin çoğalmasıyla ilgilidir. Önceden kâğıt pahalı olduğu için râviler hadislerin sadece metnini ve bildikleri isnadlardan sadece bir tanesini yazmakla yetinirken, imkânların genişlemesiyle beraber ulaşabildikleri bütün senedleri yazmış olmalıdırlar. Mesela İbn Sîrîn bir hadisi on farklı râviden aynı anlama gelecek şekilde ancak farklı lafızlarla işittiğini ifade etmiş,⁷⁰⁶ Sevrî yedi farklı tarikine ulaştığı bir rivâyetten bahsetmiştir. İbn Hanbel'in eserine aldığı her bir hadisin ortalama altı veya yedi farklı tarikine yer vermeye çalıştığını da⁷⁰⁷ ifade eden ve bu minvaldeki örnekleri çoğaltan Abbott'a göre, âli isnadı elde etmek maksadıyla çıkılan yolculuklar, hadislerin içeriği aynı kalmakla beraber farklı senedlerle kayıt

⁷⁰³Schacht, *Origins*, s.169.

⁷⁰⁴Schacht, *Origins*, s.169.

⁷⁰⁵A'zamî, *İslam Fıkıhı ve Sünneti*, s. 234-235.

⁷⁰⁶İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübra*, VII 1, s. 141.

⁷⁰⁷Ebü Nu'aym, *Hilyetü'l-evliya*, VII, 72.

altına alınmasını netice vermiş ve bu durum, hadislerin sayısının hızlı bir şekilde artmasına yol açmıştır.⁷⁰⁸

Senedlerin artışı meselesi öncelikli olarak sistematik hadis rivâyetinin başlaması ile ilgili olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber ve ilk medârlar arasında isnâdın genellikle tekli olarak ilerlemesi, ancak kısmen tâbiûn, büyük ölçüde etbau't-tâbiûn döneminden itibaren belirli hocalar etrafında kümelenen râviler aracılığıyla rivâyetlerin hızla yayılmaya başlaması, 2. asırda ders halkalarının teşekkülüyle doğrudan irtibatlı gözükmemektedir. Nitekim Zehebî de sika râvilerin teferrüdünün tâbiûn tabakasına kadar problem teşkil etmediğini belirterek, etbau't-tâbiûnden sonraki teferrüd için ise *sahîh garîb* lafzının kullanıldığını, ondan sonraki tabakada benzer şekilde nakledilmiş rivâyetlerin de *garîb ferd* olarak nitelendirildiğini söylemiştir; ancak son tabakada teferrüdün nadiren görüldüğünü belirtir.⁷⁰⁹

Tariklerin artışı hadis rivâyet tarihinde 'arzın daralması ve talebin artması' ile ortaya çıkan bir hareketlilik olarak değerlendiren Halis Aydemir, söz konusu arz-talep ilişkisini göz önünde bulundurmamayanların senedlerdeki artışı anlamakta zorlandığına, kimilerinin de buradan hareketle tek râvili tariklerin sonradan uydurulduğu yönünde bir kanaate ulaştığına dikkat çekmektedir. Nâfi'yi bu sürecin tam ortasına konumlandıran Aydemir, onun hocalarının sükunetin hakim olduğu, öğrencilerinin de rivâyet hareketinin ivme kazandığı döneme tekabül ettiğini, ondan hadis nakleden kişiler aracılığıyla da kendisinden yüzden fazla tarihin yayıldığını tespit etmiştir.⁷¹⁰

Hadislerin sayısındaki artışı rivâyet tekniğiyle bağlantılı olarak ele alan Beyhakî (ö. 458/1065) gibi alimler ise, mevkuf rivâyetler ve tâbiûn fetvalarının sahih hadislerle beraber değerlendirildiğini söylemiş ve böylelikle ortaya çıkan

⁷⁰⁸Abbott, *Studies*, II, 68-71.

⁷⁰⁹Zehebî, *Mûkiza fî ilm-i mustalahi'l-hadîs*, s. 77-78.

⁷¹⁰Aydemir, Halis, *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi Mevlâ İbn Ömer*, s. 28.

sayısal artışı -içerik olarak da zenginleşmesiyle- her bir tarikin ayrı bir hadis olarak görülmesine bağlamıştır.⁷¹¹ Nitekim bu konuda yapılmış güncel bir çalışma neticesinde, oruç ibadetiyle ilgili tekrarlarla birlikte toplam 7040 hadis belirlenmiş, ancak bunlardan metin olarak birbirinden farklı olanların sadece 778 adet olduğu tespit edilmiştir.⁷¹²

Bilhassa 2. ve 3. asırlarda, rivâyetlerin sıhhatini arttırmak için belirli bir hadisin farklı tariklerini toplamanın önem kazandığını vurgulayan Mustafa Karataş da nakil sürecinde oluşmuş muhtemel hataları tespit için yapılan işlemin önemine dikkat çekerek Yahya b. Maîn'in şu sözünü nakleder: "Biz bir hadisi elli defa yazmadığımız zaman ona itibar etmezdik."⁷¹³ Dolayısıyla 2. asırdan itibaren hadislerin sayısındaki artışta ilim meclislerinin ve dolayısıyla hadis râvilerinin artması, rihleler yoluyla senedlerin çoğalması ve hadislerin farklı metin varyantlarına ulaşılması gibi durumlar etkili olmuştur. Bu ayrıca yazılı kaynaklara geçiş sürecinde neden daha fazla sayıda hadis olduğu sorusunun cevaplarından biri olabilir. Hadis sayısındaki artışın çoğunlukla senedlerde ve farklı metin varyantlarında olduğu, yeni ulaşılan metinlerin oranının ise düşüklüğü, hadis sayısındaki artışın yeni uydurulan metinler sebebiyle gerçekleştiği iddiasını zayıflatmaktadır.

⁷¹¹Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, s. 4.

⁷¹²Söz konusu çalışma, Kral Fahd Petrol ve Maden Üniversitesinin desteği ile yapılan 'Mevsuât-ü ehâdisi's-sıyam' adlı projedir. Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt: Samsun, 2001, s. 108.

⁷¹³Karataş, Mustafa, *Rivâyet Tekniği açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, İstanbul: İşaret, 2006, s. 59. Konuyla ilgili ayrıca bk. Zehebî, Siyerü Âlâmü'n-nübela, XI, 84. Karataş, farklı tariklerin toplanma sebeplerini şöyle özetler: 1- âlî isnad arayışı, 2- metnin sıhhatini pekiştirmek için mütâbaat-şevâhid arayışı, 3- meşhur muhaddislerin rivâyetlerine ulaşma arzusu ; mesela Süfyân, Şu'be, Mâlik, Hemmam b. Zeyd ve İbn 'Uyeyne'den müteşekkil beş kişinin hadislerini bir araya getirmeyen muhaddisler, *müflisün fi'l-hadîs* olarak nitelendirilmişlerdir. Karataş, s. 64; ayrıca bk. Irâkî, *Elfiyye*, s. 308.

(ii). Hadislerin Farklı Bölgelere Yayılması

Hadislerin farklı bölgelere yayılmasındaki en önemli etken âlî veya daha sahih olan isnâdı elde etmek maksadıyla çıkılan ilim yolculuklarıdır. Oryantalistler de hadislerin başlangıçtaki bölgesel yapısını kaybetmelerinde önemli bir unsur olarak gördükleri rihleleri, İslâm dünyasında ortak bir sünnet bilinci oluşmasını netice veren bir hareket olarak değerlendirir. Nitekim Goldziher, bidâyette bölgesel bir yapı arz eden hadis rivâyetinin, bu yolcular neticesinde zamanla daha mütecânis bir yapıya kavuştuğunu ve tedvîn dönemiyle beraber muhaddislerce isnâdında bir sorun görülme-yen metinlerin bir araya getirilerek ana gövdeye eklendiğini, böylelikle hadislerin tedrîcî olarak İslâm dünyasına yayıldığını söylemiştir.⁷¹⁴

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Goldziher’e göre rihlelerin amacının klasik usulde ele alındığı şekliyle sahih rivâyetlerin peşine düşmek değil, her bölgenin dindarlarının kendi mezhep veya görüşlerini desteklemek üzere oluşturduğu sözlerin yayılmasını sağlamak olduğudur.⁷¹⁵ Ona göre, Hz. Peygamber’in sünnetini inşa etme çabasında olan âlimlerin kendi aralarında yaşayan râvilerden gerekli malzemeyi temin edemedikleri için yaptıkları yolculuklar neticesinde, yeni hadisler, dolayısıyla yeni râviler ve isnadlar ortaya çıkmış ve bu malzemeden seçilerek tedvîn edilen eserler sayesinde evveliyâtında bölgesel bir görünüm arz eden doktrinler, zamanla ortak sünnetlere dönüşmüştür.⁷¹⁶ Rivâyetlerin başlangıçtaki bölgesel yapısına dikkat çekmesi nedeniyle klasik usulde “ferd-i nisbî” denilen rivâyet türlerine de bu bağlamda zımnen atıfta bulunan Goldziher, münekkidlerin de bu tür rivâyetlerin bölgesel karakterine işaret ettiğini

⁷¹⁴ Goldziher, *Muslim Studies*, s.164-6.

⁷¹⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, s .164-5.

⁷¹⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, s.166. Goldziher metnin devamında 3. yüzyıla gelindiğinde bölgesel karakteri haiz hadislerin artık sadece işin ehli tarafından fark edilebilir olduğunu, bu yolcular neticesinde elde edilen hadislerin başına sağlamlığından kuşku duyulmayan isnadların eklenmesi ve bunların bir araya getirilmesiyle klasik eserlerin tasnif edildiğini, neticede ise bunların hepsinin eşit düzeyde bağlayıcı olmasının temin edildiğini ifade etmiştir.

ve bazı hadisler hakkında “hâzâ min sünen-i ehli’ş-Şâm, lem yüşrikhum fiha ahadün” veya “teferrede bihi ehlü Mısır” gibi ifadeler kullandıklarını söylemiş, Ebu Dâvud, Tirmizî ve Buharî’nin eserlerinden bu doğrultuda örnekler vermiştir.⁷¹⁷

Hz. Ömer’den nakledilen *niyet hadisini*⁷¹⁸ bu bağlamda ele alan Goldziher’e göre söz konusu rivâyet, öncesinde daha ziyade ahlakî bir fonksiyon icrâ ederken zamanla fikhî alanda da temel kabul edilerek Medine’den diğer bölgelere yayılmış ve İslâm’ın genel kabul gören temel prensiplerinden biri haline gelmiştir.⁷¹⁹ Verdiği bu örnekle Goldziher’in, müşterek râvi teorisine zımnen de olsa işaret ettiğini vurgulayan Akgün’e göre aslen Schacht’ın ortaya koyduğu ve geliştirdiği teorisinin ilham kaynağının bu tespit olması mümkündür.⁷²⁰ Ne var ki Akgün onun bu iddiasının, peşin hükümlülüğünün bir sonucu olarak hatalı olduğunu, zira bir hadisin –oryantalist bakış açısıyla ifade edilecek olursa-⁷²¹ müşterek râvisinin Medineli olmasının mutlak olarak bu hadisin diğer bölgelerde bilinmediği anlamına gelmeyeceğini, ancak o rivâyet kanalıyla bilindiğini göstereceğini ifade etmiştir.⁷²²

Schacht’ın hadislerin ortaya çıkışı ve zamanla farklı coğrafyalara yayılmasıyla ilgili temel iddiası şöyledir: Başlangıçta büyük ölçüde bireysel

⁷¹⁷Goldziher, *Muslim Studies*, s.164, dp. 1.

⁷¹⁸“Hz. Ömer > Alkame b. Vakkâs > Muhammed b. İbrâhim > Yahya b. Saîd el-Ensârî” olarak ilk dört tabakadan tekli olarak gelen söz konusu rivâyet, Yahya’dan sonra pek çok kişi tarafından nakledilmiştir ancak bu konuda verilen sayılar oldukça farklıdır. İbn Hacer, niyet hadisini nakleden yedi yüz kişi olduğu görüşünü inandırıcı bulmayarak, bütün çabalarına rağmen yüz tariki bile bir araya getiremediğini ifade etmiştir. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 18; a. mlf., *Tehzîb*, I, 6. Ancak Yahya b. Saîd’dan sonra hadisi nakledenlerin sayısında büyük bir artış olduğu bilinmektedir. Zehebî, bu rivâyeti ondan nakleden 337 kişinin adını zikretmiştir. Zehebî, *Siyer-ü âlâmü’n-nübelâ*, V, 476-481; Ayrıca bk. Karataş, *Hadislerin Sayısı*, s. 256-266.

⁷¹⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, s. 167-8.

⁷²⁰Akgün, *Goldziher ve Hadis*, s.264. Akgün ayrıca Horovitz’in, Sprenger’in de bütün rivayetlerin geriye doğru kendisinde keşiştiği râviyi rivayetin kaynağı olarak gördüğünü aktarmıştır; Akgün, a.y., s. 264, dp. 658; ayrıca bk. J. Horovitz; “The Growth of Muhammad Legend”, s. 51.

⁷²¹Vurgu bana aittir.

⁷²²Akgün, *Goldziher ve Hadis*, s. 222, dp. 429; ayrıca bk. Motzki, *Dating Traditions*, s. 95-96; Schoeler, “Oral Torah and Hadith”, s. 154.

muhâkemeye dayanan ve neşet ettiği coğrâfî bölgeye göre şekillenen eski ekollerin *yaşayan gelenek* olgusu, muhaddisler tarafından tedrîcî olarak önce sahâbe daha sonra ise Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler şeklinde tedâvüle çıkarılmıştır. Bir sonraki aşamada Şâfiî etkisiyle bölgesel bir unsur olan yaşayan geleneğin yerine ikâme edilen hadisler, belirli hocalar etrafında şekillenen hukuk ekollerinin büyük ölçüde dayanağı haline gelmiştir.⁷²³ Goldziher hadisin çıkış noktası olarak Medine'yi işaret ederken⁷²⁴ Schacht, Şâfiî zamanında dahi Medine'nin "sünnet yurdu" olduğuna dair bir belirti olmadığını,⁷²⁵ 'Peygamber'in sünneti' tabirinin ilk olarak Iraklılar tarafından kullanıldığını söylemiştir.⁷²⁶ Schacht'a göre Iraklılar

⁷²³ Schacht, *Origins*, s. 10, 80, 138, 213.

⁷²⁴ Goldziher, *Muslim Studies*, s. 27, 164.

⁷²⁵ Schacht, *Origins*, s. 8. Schacht metnin devamında Şâfiî'nin Medineli'ler hakkında söylediği şu cümleyi iddiasının delili olarak sunar; "Peygamber'den gelen bu hadise biz ve diğer beldelerdeki ulema tâbi olduk; Medineliler hariç." (a.y., s. 8; ayrıca bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 3, 41.)

⁷²⁶ Schacht, *Origins*, s. 80; a.mlf., "Foreign Elements", s.13; a.mlf., "A Revaluation of Islamic Traditions", s.144. Schacht, *Peygamber'in Sünneti* terimiyle ilgili yazdığı makalede, h. 1. asırda bu kavramın var olduğunu ancak siyasi bağlamda kullanıldığını iddia etmiştir. İbâziyye lideri Abdullah b. İbâz'ın Emevî halifesi Abdülmelik'e Hz. Osman'ın izlediği siyasete olan itirazlarını anlatmak ve ona doğru yolu tavsiye etmek maksadıyla yazdığı mektupta geçen *Peygamber'in sünneti* tabirini, müstakil olarak yerleşmiş bir düstur olmaktan ziyade Kur'an'da bildirilmiş olan hükümler şeklinde yorumlayan Schacht'a göre İbn İbâz, Kur'an'ın yanı sıra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in sünnetinin dikkate alınması gerektiği görüşündedir. Zira mektubun tahmini olarak yazıldığı h. 76 senesinde *Peygamber'in sünnetine* uymak denilince, bizzat O'nun yaptığı üzere 'Allah'ın kitabına uymak' akla geliyordu. Ne var ki Schacht, sıhhatini tartışmasız olarak kabul ettiği söz konusu mektupta geçen *Peygamber'in sünneti* tabiriyle ilgili tespitlerini ifade ettikten birkaç satır sonra, genel olarak çalışmalarına hakim olan şüpheci yaklaşımını devam ettirmiş, daha sonraki dönemlerde dinin temel kaynaklarından biri haline gelen *Peygamber'in sünneti* tabirinin esasen mektubun birçok nüshasında bulunmadığını, dolayısıyla da bazı nüshalara sonradan eklenmiş olabileceğini de ifade etmiştir. (Schacht, "Peygamber'in Sünneti Tabiri Hakkında", s. 81-84; s. 81-83.) Ne var ki Schacht, *Peygamber'in sünneti* tabirinin erken dönemde orijinal İslâmî bağlamından ziyade siyasi ve idari bağlamda kullanıldığını ispata çalışırken h. ilk iki asra ait kaynaklarda yer alan kullanımı göz ardı etmiş gözükmektedir. İlk dönem literatüründe bu tabirin nadiren kullanılması, kavramın söz konusu dönemdeki varlığını reddetmeyi gerektirmez. Schacht'ın bu konudaki seçmeci yaklaşımına dikkat çeken Ahmed Hasan, onun mesela İbn Hişam'ın *Sîret*'inde yer alan veda hutbesinde geçen "Allah'ın Kitâb'ı ve Peygamber'in sünneti" tabirini görmezden geldiğini belirtmiştir. Hasan, ayrıca onun bu

İslâm'ın 2. yüzyılının başlarında 'Peygamber'in sünneti' terimini siyasi ve kelâmî bağlamından kopararak hukûkî bir kavrama dönüştürmüşler ve onu mahallî bir cemaatin idealleştirilmiş tatbikatı ve bu cemaati temsil eden alimlerin doktrini anlamına gelen "sünnet" ile bir tutmuşlardır.⁷²⁷

Juynboll'e göre de hadislerin çoğalması, tedvîni ve tasnifi en azından 1. asırda bölgesel gerçekleşmiş, buna bağlı olarak 2. asrın ilk yarısının ortalarına kadar rivâyetler arasındaki bölgesel farklılıklar ön planda olmuştur. Ancak zamanla rihlelerle beraber bölgesel karakter aşamalı olarak ortadan kalkmıştır. Juynboll, hadis almak için yapılan yolculukların 2. asırda başladığını söyleyerek İslâmî kaynaklarda verilen bilgilerin de bu tespitiyle örtüştüğünü iddia eder: Râmeihürmüzî'ye göre Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ilk seyyahlardan biridir; İbn Hacer onun⁷²⁸ hadis toplamaya 141'de başladığını söylemiştir. Juynboll, Suriyeli tâbiî Mekhûl'ün de (112-118/730-736) ilim öğrenmek için uzun seyahatlere çıktığını ancak onun aynı zamanda görüşleri ref' edilen meşhur fukahadan olduğunu iddia etmiş, ayrıca onun sahâbeden semâına dair çok sayıda rivâyet olsa da bunların hepsini şüpheli bulmuştur.⁷²⁹

Juynboll söz konusu bölgesellikten hareketle şöyle bir tespitte bulunmaktadır: Enes örneğinde olduğu gibi eğer herhangi bir râvi iki farklı bölge tarafından sahipleniliyorsa ve onun adı kullanılarak nakledilen hadisler teâruz

konuda Kur'ân'ın şahitliğini de yok saydığını ifade etmiş, bu terimin sadece siyasi bağlamda ve Hz. Osman'ın suikastıyla alakalı olarak ortaya çıktığına dair iddiasını da somut delillerden ziyade varsayımlara dayandığına dikkat çekmiştir. Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s.116-8.

⁷²⁷ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s.43. 'Peygamber'in sünneti' teriminin daha ziyade kelâmî bir anlam taşıyan kullanımına dair en erken tarihli ve sahih metnin İbn İbâz'ın Abdülmelik (ö.86/705)'e gönderdiği mektubu olduğunu, ayrıca söz konusu terimin Hasan-ı Basrî (ö.110/728) tarafından mezkûr halifeye gönderilen yine o döneme ait bir risalede de geçtiğini söylemiştir. Netice olarak ona göre 'Peygamber'in sünneti' terimi İslâm hukuk nazariyesine yaklaşık olarak I. yüzyıl sonlarına doğru Irak alimleri tarafından dahil edilmiştir. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 28-29.

⁷²⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 384.

⁷²⁹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 67.

halindeyse, bu tür rivâyetlerin sorumluluğu adı geçen râviye ait değildir.⁷³⁰ Birden fazla hadis merkezi tarafından sahiplenilen çok sayıda râvi olduğunu ifade eden Juynboll'e göre bu durum,-mesela Zührî örneğinde olduğu üzere- onun Suriye ve Medîne kökenli hadislerinin aynı olmasını gerektirmemiştir. Ayrıca bir hadis merkezinde doğup oranın hocalarından hadis almış ancak daha sonra başka bir merkeze giderek ilmini orada yaymış veya oradan da üçüncü bir bölgeye geçmiş râviler de vardır. Ma'mer b. Râşid Basra'da doğmuş, Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra hadis toplamaya başlamış, daha sonra Hicaz'a giderek orada da hadis tedvîn etmiş ve nihayet Yemen'e geçerek vefatına kadar orada kalmıştır. Onun seyahat ederek hadis toplayan ilk kişi olduğuna dair rivâyetlerden bahseden Juynboll,⁷³¹ Enes b. Mâlik'in de hem Medîne hem de Basra tarafından sahiplenildiğini belirtir. Onun her iki bölgede de muhtemelen uzun yıllar yaşadığını ancak hangi aralıkta nerede yaşadığını belirlemenin ihtimal dışı olduğunu iddia eden Juynboll, Enes'in *Muvattâ*'daki rivâyetleri üzerinden bazı tespitlerde bulunmuştur. Onun Medineli râviler tarafından sahiplenilmesi, Enes isnadlarında yer alan Zührî, Şerîk b. Abdullah, İshak b. Abdullah b. Ebû Talha ve 'Alâ b. Abdurrahman gibi tâbiûna dayanmaktadır. Ne var ki *Muvattâ*'da çok sayıda Irak kökenli rivâyet de yer alır ve Basralı Humeyd et-Tavîl ve Kûfeli olan ve hadis uydurmakla itham edilen Amr b. Şa'mer⁷³² bunlardandır. Eğer Enes bu kadar farklı hadis malzemesinden sorumlu tutulacaksa, basit fakat kaçınılmaz olan şu problem karşımıza çıkmaktadır: Enes neden Basralı ve Medineli öğrencilerine aynı hadisleri nakletmemiştir? Onun Basra ve Medine arasında sürekli seyahat ettiğini kabul etsek dahi Juynboll'e göre bu durum rivâyetlerindeki çok sayıda şüpheli durumu ortadan kaldırmaya yetmez. Ancak söz konusu şüpheli durumların sebebi bizzat Enes değil, yalan yere ondan naklettiğini iddia eden râviler olabilir. Zira Enes gerçek bir râvi olarak kabul

⁷³⁰Juynboll, *Muslim Tradition* , s. 76.

⁷³¹Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 66; Hatîb, *er-Rihle fî talebi 'l-hadîs*, s. 94.

⁷³²İbn Hacer, *Lîsânü 'l-mîzân*, IV, 1075, 1096.

edildiği takdirde, kendisine atfedilen Irak ve Medine kökenli malzeme arasındaki farklılıkların tatmin edici bir izahını yapmak mümkün olmayacaktır.⁷³³

Juynboll'ün *Muvatta*'daki Enes rivâyetleriyle ilgili tespitleri gerçeği yansıtmamaktadır. Mâlik, Enes'in Medine kökenli isnadlarına yer vermiş, Basralı râvilerinden ise sadece Humeyd et-Tavîl'den olan hadislerini eserine almıştır. *Muvatta*'da Enes b. Mâlik'ten hadis nakleden öğrencileri şunlardır; Muhammed b. Ebû Bekir es-Sekafî (Hicaz, ö. 121), Zührî (Medîne, ö. 124/742), İshak b. Abdullah (Medîne, ö. 130), Alâ b. Abdurrahman, Rebîa b. Abdurrahman (Medîne, ö. 136/753), Şerîk b. Abdullah (Medîne, ö. 140?), Humeyd et-Tavîl (Basra, ö. 143/760), Yahya b. Saîd el-Ensârî (Medîne, ö. 143/760), Abdurrahman b. Zeyd el-Ensârî. Bu râvilerin naklettiği hadislerin konularına göre dağılımı ve sayıları şöyledir: Muhammed b. Ebû Bekir: hac (1); Zührî : namaz (2), hac (1), güzel ahlak (1), et'ime-eşribe (1); İshak b. Abdullah: namaz (2), abdest (1), cihad (1), nikâh (1), et'ime-eşribe (3), dua (1), libas (1), rüya (1), selam (1), zekât (1); Alâ b. Abdurrahman: namaz (1); Rebîa b. Abdurrahman: şemâil (1); Humeyd et-Tavîl: namaz (1), oruç (1), kadir gecesi (1), cihad (1), nikah-velîme (3), buyû' (1), hacamat (1); Yahya b. Saîd: namaz (1), Abdurrahman b. Zeyd: abdest (1).

Görüldüğü üzere Humeyd et-Tavîl rivâyetleriyle diğerleri arasında Juynboll'ün bahsettiği gibi bir konu farklılığı yoktur. *Muvatta*'da Enes'in Basralı râvilerinin fazla olmayışı, iddia edilen konu farklılığını tespiti engel teşkil edebilir düşüncesiyle Müslim'in *Sahîh*'inde Kitâbu's-salât bahsindeki Zührî ve Katâde rivâyetleri taranmış, orada da her ikisinden benzer konulu rivâyetlerin geldiği tespit edilmiştir.⁷³⁴ Dolayısıyla Juynboll'ün Enes rivâyetleriyle ilgili teorilerini yanlış bilgiler üzerine inşa ettiği söylenebilir.

Hadislerin farklı bölgelere yayılmasında önemli muhaddislerin rihlelerinden bahseden bir başka isim olan Fueck, bu konuda bilhassa Zührî'nin

⁷³³Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 68.

⁷³⁴ *Muvatta* ve *Sahîh* üzerinden yapılan değerlendirmeler, Mektebetü's-şâmile programı esas alınarak tespit edilmiştir.

Emevîler himayesinde Şam’da yapmış olduğu faaliyetlere dikkat çeker. Urve b. ez-Zübeyr’in önemli öğrencilerinden biri olması hasebiyle Zührî, ondan aldığı çok sayıda rivâyeti zamanla oldukça itibar kazandığı Şam bölgesinde yayma imkânı bulmuştur. Bu süre zarfında hac vesilesiyle Mekke ve Medîne’ye yaptığı seyahatlerin onun etki alanını genişlettiğini dolaylı olarak belirten Fueck, Zührî’nin hadis literatüründeki güçlü etkisinin altını çizmektedir. Irak bölgesinde de hadis rivâyetinin hızla yayıldığını belirten Fueck, buradaki muhaddislerin kaynaklarını belirtme konusunda çok dikkatsiz davrandıklarını, dolayısıyla onların rivâyetlerinin güvenilirliğini tespit etmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu bağlamda Mısır’daki hadis hareketinden de bahseden Fueck, orada hadis rivâyetini başlatan kişinin Yezid b. Ebû Habîb (ö. 128/745) olduğunu söylemiş, ayrıca bölgedeki rivâyet malzemesini çoğunlukla gerçeğin ve kurgunun iç içe olduğu tergîb-terhîb, fiten-melâhim türü rivâyetlerin veya herhangi bir didaktik söylem içermeyen kıssaların oluşturduğunu ileri sürmüştür.⁷³⁵ Muhaddislerin söz konusu bölgeler arasında yaptıkları yolculuklar neticesinde gittikçe genişleyen hadis halkaları oluştuğunu ve farklı siyasi eğilimleri olan kişilerin hadis rivâyeti çatısı altında birleşip İslâm toplumunda homojen bir kültür oluşmasını temin ettiklerini vurgulayan Fueck’e göre, böylelikle Hz. Peygamber’in normatif yaşam tarzı Müslümanları bir araya getiren önemli bir etken olmuştur.⁷³⁶

2. Müşterek Râvi Sonrası Tek Râvili Tarikler

Müşterek râvi teorisi çerçevesinde dile getirdiği iddiaları büyük ölçüde Schacht’ın görüşleriyle benzerlik arz eden Juynboll, isnadların müşterek râviden müdevvinlere uzanan kısmıyla ilgili öne sürdüğü şartlar itibarıyla şüphecilikte selefinin önüne geçmiştir. Onun musanniften hareketle okuduğu müşterek râviyi teğet geçerek onun alt tabakalarından birisini hedef alan dalış isnadlarıyla ilgili değerlendirmeleri de bu başlık altında ele alınacaktır.

⁷³⁵Fueck, “The Role of Traditionalism in Islam”, s.102-103.

⁷³⁶Fueck, “The Role of Traditionalism in Islam”, s. 104-105.

a. İsnadın Müşterek Râviden Müdevvine Uzanan Gerçek Kısımları

Daha önce de ifade edildiği üzere Juynboll, isnadların müşterek râviden Hz. Peygamber'e uzanan alt yarısının ve böyle bir sened vasıtasıyla gelen hadis metninin uydurulduğu, ayrıca söz konusu uydurma işleminin sorumlusunun müşterek râvi olduğu konusunda Schacht ile hemfikirdir. Ancak Juynboll senedin müşterek râviden müdevvine uzanan üst yarısıyla ilgili farklı şartlar öne sürmüştür. Ona göre nakil sürecinin gerçekliğini koruyabilmesi için senedin müşterek râviden sonraki tabakasında en az üç, daha sonrasında ise her bir râvinin en az iki öğrencisi olacak şekilde ilerlemesi gerekmektedir. Dolayısıyla Juynboll ancak müdevvine kadar her tabakada çatallanarak ilerleyen senedler için bir gerçeklik iddiasında bulunulabileceğini ileri sürmüştür.⁷³⁷ Bu yapıda bir isnad kümesiyle nakledilen bir hadisin farklı tarikleri arasındaki kısaltma veya detaylandırma gibi değişikliklerin izinin kmrlar üzerinden sürülebileceğini düşünen Juynboll, ricâl kaynaklarından hareketle söz konusu farklı tariklerin ne zaman, nerede ve kimin eliyle tedavüle çıkarıldığını tespit etmeyi hedeflemiştir.⁷³⁸

Motzki Juynboll'ün ancak kmrlarla ilerleyen isnad kümelerinin gerçek bir nakil sürecini yansıtacağına dair formülasyonunun -yine onun varsayımları üzerinden bir modelleme yaparak- mantıklı olmadığını şöyle izah eder: Bir müşterek râvinin hadisini beş öğrenciye naklettiği varsayılırsa, bu öğrenciler de aynı şekilde beşer öğrenciye rivâyet ettiklerinde hadis müşterek râviden sonraki ikinci nesilde 25 kişiye ulaşmış olur. Nakil süreci Juynboll'ün öngördüğü üzere her nesilde bu şekilde devam ettiğinde râvi sayısı üçüncü nesilde 125'e, dördüncü nesilde 625'e ve nihayet beşinci nesilde 3125'e kadar çıkar ve böylece devam eder. Motzki'ye göre bir hadis metninin bu kadar çok kişi tarafından nakledilmesi mümkün değildir.⁷³⁹

⁷³⁷ Juynboll, "Nafi'", s. 188; a.mlf., "Early Islamic Society", s. 74.

⁷³⁸ Juynboll, "Nafi'", s. 189.

⁷³⁹ Motzki, "Whither", s. 54-5.

Motzki, Juynboll'ün Şekil 6'da⁷⁴⁰ yer alan şemasına göre şöyle bir formül geliştirmiştir: Müşterek râviden sonraki dördüncü tabakada yer alan altı müdevvin, aynı hadisi birbirlerinden bağımsız olarak bir önceki nesilden en az üç kişiden ve müşterek râviden kendilerine kadar kesintisiz bir isnadla alırlarsa, 125 kişi arasından 18'ini seçme şansları olacaktır, ancak kaynak olarak aynı kişiyi bir kereden fazla seçmeleri ihtimali düşüktür. Bu durumda müdevvinlerin bir alt tabakasında karşımıza çıkacak kmr sayısı nispeten daha az olacaktır. Motzki, söz konusu altı müdevvinin 18 isnâdının bir sonraki tabakada birbirleriyle kesişme ihtimalini çok daha fazla (25: 18), müşterek râvinin hemen üstündeki tabakada kesişme ihtimalini ise oldukça yüksek bulmaktadır; (5:18). Esasen bu durumun birçok isnad kümesinde kendini gösterdiğini de ifade eden Motzki, genel olarak müşterek râviden hemen sonraki tabakada, daha üst tabakalara kıyasla daha fazla kmr bulunduğunu söylemiş, ayrıca ortaya koyduğu modelleme üzerinden bu tür isnad kümelerinin bize ifade ettiği şeyi şöyle açıklamıştır: Teorik olarak, bir isnad kümesinde yer alan tek râvili tariklerin sayısı, birbirleriyle kesişen isnadlardan çok daha fazla olmalıdır.⁷⁴¹ Zira bir hadisin farklı tariklerinin yeniden inşası için elimizde yeterli sayıda kaynak bulunmamaktadır. Bunun yanında, rivâyet sürecinin model olarak bir kişiden çok kişiye doğru ilerlediği varsayımına dayanarak, sadece isnad kümeleri bünyesindeki rivâyet zincirlerinin gerçek olabileceği şeklinde bir kural olduğunu söylemek ona göre makul değildir, çünkü bu tür isnadlar, bilhassa birkaç nesilde birbirleriyle kesişenler, kuraldan ziyade istisna teşkil ederler. Bundan dolayı Motzki sadece bir isnad kümesinde yer alan tarikleri gerçek kabul ederek, henüz hiçbir isnadla kesişmediği için tek râvili tariklerin gerçek olamayacağını iddia etmenin makul olmadığını ifade etmiştir. Başka bir deyişle ona göre isnadların

⁷⁴⁰ Bk. s. 298.

⁷⁴¹ Motzki, bu modellemeyi yaparken bütün hadislerin sahih olduğu ve isnadların uydurma olmadığı varsayımından hareket ettiğini ifade ederek, bu problemi göz ardı etmesinin sebebinin şu şekilde açıklar; ona göre müdevvinlerin veya onların hocalarının uydurmaları neticesinde –en azından prensipte– tekli rivâyet zincirlerinin ortaya çıkmasıyla birbirleriyle kesişen isnadların oluşması eşit oranda mümkündür. Motzki, “Whither *Hadith* Studies?”, s. 56-7.

kmrlerle ilerlemesi daha nadirken, tekli olarak ilerlemeleri daha sık karşılaşılan bir durumdur.⁷⁴²

Motzki, Juynboll'ün idealize ettiği isnad modelinin hatalı olmasını, onun isnad kümelerini yanlış yorumlamasına bağlar. Zira bir isnad kümesi esasen geç dönem müdevvinlerinin eserlerinde yer alan isnadları listelemektedir; dolayısıyla müşterek râviden yukarıya doğru değil, müdevvinlerden aşağıya doğru incelenmelidir. Söz konusu müdevvinlerden her biri, belirli bir hadisi aldıkları veya aldıklarını iddia ettikleri bir veya daha fazla isnâdı sıralamıştır. Bundan dolayı tek râvili bir tarik –uydurulmadığı farz edilerek- tek bir râvinin bir hadisi sadece tek bir öğrenciye, onun da yine tek bir öğrenciye aktardığı ve bunun müdevvine kadar bu şekilde devam ettiği anlamına gelmemektedir. Bu daha ziyade, söz konusu müdevvinin diğer meşhur müdevvinlerin isnadlarıyla kesişmeyen bir rivâyet zincirine yer verdiği anlamına gelir.⁷⁴³

Motzki'ye göre bu durumun isnad uydurmak dışında birçok sebebi olabilir. Bunlardan biri daha önce bahsedildiği üzere, rivâyet sürecinin yeniden inşası için ele alınacak çok sayıda muhtemel râviye nazaran mevcut kaynakların yetersiz olmasıdır. Bir diğer sebep fûlanlar arasındaki coğrafi mesafe olabilir; tekli bir isnadla gelmiş bir hadisin İslâm dünyasının uzak bir köşesinde yaşamış ve orada faaliyet göstermiş birileri tarafından nakledilmiş olması mümkündür.⁷⁴⁴

Motzki'ye göre Juynboll'ün teorisindeki bir diğer zayıf nokta, onun kmrlerle ilerleyen senedlerin de uydurulmuş olabileceği ihtimalini hesaba katmamasıdır. Zira Juynboll'ün iddia ettiği üzere geç dönem müdevvinleri tek râvili tarikler uydurmuşlarsa, pekâlâ birkaç kmr aracılığıyla ilerleyen isnadlar da uydurmuş

⁷⁴²Motzki, “Whither *Hadith* Studies?”, s. 57.

⁷⁴³Motzki, “Whither *Hadith* Studies?”, s. 58.

⁷⁴⁴Motzki, “Whither *Hadith* Studies”, s. 58.

olabilirler. Nitekim tedâvülde olan hadislerin anahtar figürlerini iyi bildiklerinden, bu kişilerin yer aldığı isnadlar üretmek onlar için pek de zor olmayacaktır.⁷⁴⁵

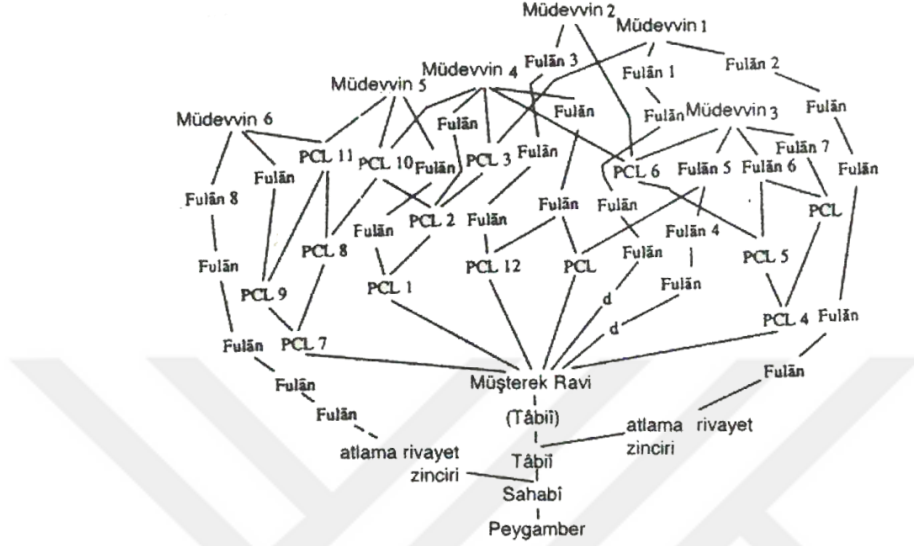
b. Dalış İsnadları

Juynboll bir isnad kümesinde kmrlerle ilerlemeyen ve müşterek râvinin altındaki herhangi bir tabakayla müdevvin arasında tek râvili olarak gelen isnadları *dalış* (diving isnads)⁷⁴⁶ olarak isimlendirmiştir. Ona göre bu tür isnadlar gerçek bir rivâyet sürecini yansıtmaktan ziyade, müdevvin tarafından az sayıda isnadla nakledilen bir rivâyeti takviye etmek maksadıyla uydurulmuştur. Müdevvin uydurduğu isnâdı müşterek râviyi teğet geçerek onun daha alt seviyesinden bir râviye atfeder; dalış isnadları bazen *derin* bazen de *sığ* olacak şekilde formüle edilmiştir. Juynboll müşterek râviden sonra kmrlerle ilerleyen isnad yapılarını müşterek râviden hareketle yukarıya doğru okurken, dalış isnadlarını müdevvinden hareketle aşağıya doğru değerlendirmiştir.

⁷⁴⁵Motzki, “*Whither Hadith Studies*”, s. 59-60.

⁷⁴⁶“Diving isnads” terimi, müdevvinin senedi, makul haber kaynaklarını atlayarak isnadın müşterek râvi öncesindeki herhangi bir tabakasına doğrudan bağlamasına atfen “dalma isnadları” veya “atlama isnadları” şeklinde çevrilmiştir.

Juynboll *dahış*ları aşağıdaki şema üzerinden izah etmiştir:⁷⁴⁷



Şekil 6⁷⁴⁸

Şekle göre 1 numaralı müdevvin söz konusu hadisi 1, 2 ve 3 numaralı kmlrler vasıtasıyla müşterek râviden almıştır. Müdevvinin bu isnadlarla yetinmeyerek Fülân 1 kanalıyla müşterek râviye ulaşan ve böylelikle onunla kendisi arasında tekli olarak ilerleyen bir isnada daha sahip olduğu farz edildiğinde, bu zincirde isimleri geçen kişilerin gerçek olup olmadığına bakılmaksızın –ki zaten Juynboll’e göre isnad tümüyle uydurmadır- senedin müşterek râviden yukarıya doğru değil, müdevvinden aşağıya doğru, çok daha yaşlı bir râviye uzandığı görülecektir. Bahsedilen dahış isnâdı şekilde hedeflenen râviden – bu isnadda müşterek râviden- hemen önce ‘d’ harfiyle sembolize edilmiştir. 1 numaralı müdevvin bununla da

⁷⁴⁷Juynboll, “Nafi’”, s. 190.

⁷⁴⁸ Özer, Salih, *İsnad Analiz Yöntemleri*, s. 100.

yetinmeyerek, Fûlan 2 aracılığıyla tâbiûn tabakasına ‘daha derinden’ dalış yaptığı ikinci bir isnad oluşturmuştur.⁷⁴⁹

Benzer şekilde 2 numaralı müdevvin söz konusu hadisi 4, 5 ve 6 numaralı kmrlar vasıtasıyla müşterek râviden almış, ancak o da bununla yetinmeyerek, Fûlan 3 vasıtasıyla 12 numaralı kmrye doğru daha *sığ* bir dalış yaparak onunla kendisi arasında yeni bir zincir oluşturmuştur. Juynboll’e göre müdevvin 6 işi biraz daha ilerletmiştir; hadisi 7-9-11 ve 7-8-11 numaralı kmrlar aracılığıyla -iki farklı senedle- müşterek râviden almış, bunun yanında biri çok *derin* -Fûlan 8 aracılığıyla sahâbe tabakasını hedef alarak- diğeri ise daha *sığ* -9 numaralı kısmî müşterek râvinin tabakasına- iki ayrı dalış isnadı oluşturmuştur.⁷⁵⁰

Kendisine ulaşan isnadlarda diğerklerine nazaran farklılık olduğu için, Juynboll’ün müdevvin 3 ile ilgili değerlendirmeleri daha esnektir. Hadisi 4, 5 ve 6 numaralı kmrlar kanalıyla alan 3 numaralı müdevvinin, bu isnadların yanında fûlanlarla kendisine ulaşan üç ayrı senedi uydurmuş olma ihtimali vardır. Ancak onun hocaları olan Fûlan 5 ve 6 kendilerinde iki farklı tarik birleştiği için hadis metnini gerçekten rivâyet etmiş olabilir. Isnadların bilhassa üst yarılarında kimi zaman karşılaşılan bu tür ilave tariklerin, nisbeten geç dönemde keşfedilen ve belirli bir hadis metnini destekleyen ilave senedleri içeren hadis eserlerinde ortaya çıkması, bu fûlanların esasen kmrlar olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak Juynboll buradaki gibi bir isnad kümesi üzerinden müdevvin 3’ün haber kaynağının Fûlan 5 veya 6 olup olmadığına dair kesin bir çıkarım yapılamayacağını ileri sürmüştür. Zira isnad kümesi analiziyle her problemin kesin olarak cevabını bulmak mümkün değildir. Ona göre buradan elde edilen bilgilerin daha sağlıklı bir şekilde analiz edilebilmesi için -fûlanların esasen kmr olup olmadığını tespit etmek

⁷⁴⁹ Juynboll, “Nafi’”, s. 190.

⁷⁵⁰ Juynboll, “Nafi’”, s. 190.

gibi- elimizde bilhassa erken döneme ait çok daha fazla eserin olması gerekmektedir.⁷⁵¹

Juynboll'ün dalışlarla ilgili değerlendirmeleri, muhaddislerin mütâbaat olarak değerlendirdiği çok sayıda rivâyeti saf dışı bırakmasına yol açmıştır. Ona göre bu tür rivâyetler, isnad kümesindeki diğer senedlerden bağımsız olarak var oldukları ve bir müşterek râvi kanalıyla gelmedikleri için, herhangi bir analize tabi tutulmadan uydurma kabul edilmelidir. Ayrıca bunların, hadisi daha sahih gösterebilmek için müşterek râvinin isnadları intihal edilerek uydurulduğu kanaatinde olan Juynboll, İbn Hacer gibi muhaddislerin nasıl olup da mütâbaat adı altında tedâvüle çıkarılan söz konusu isnadların uydurma olduğunu fark edemeyişini hayretle karşılamıştır.⁷⁵²

Motzki'ye göre Juynboll'ün rivâyet sürecini analiz ettiği yöntemleri gerçekçi değildir ve bu durum, sadece hadis rivâyetiyle sınırlanmayıp genel olarak bir müellifin eserlerinin nakline nasıl uyarlanabileceğine bakılarak anlaşılabilir. Nitekim Motzki Abdürrezzak'ın *Musannef*'iyle ilgili çalışmasında, müellifin tekli isnadlardaki kaynaklarının büyük ölçüde gerçek olduğunu tespit etmiştir. Mesela Mâlik'in *Muvatta*'sının günümüzde en yaygın kullanılan nüshası Yahya b. Yahya el-Leysî'den oğlu Ubeydullah tarafından nakledilen nüshadır; yani en az iki kişiden oluşan tek râvili bir tarikle, üstelik bir aile isnadıyla nakledilmiştir. Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü, Rebî b. Süleymân'dan meçhul bir râvinin⁷⁵³ rivâyetiyle gelmiştir; nitekim bu da Şâfiî'den sonraki tabakalarda en az iki kişiden oluşan tek râvili bir tarik örneğidir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i de benzer şekilde, İbn Hanbel'den önce zikredilen dört kişiden oluşan tekli bir tarikle gelmektedir; bu isnâdın da bir kısmı babadan oğula nakil şeklinde bir aile isnadıdır. Motzki devamında, Humeydî'nin *Müsned*'i, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı gibi eserlerin de aynı vasfı haiz olduklarını

⁷⁵¹ Juynboll, "Nafi", s. 190-191.

⁷⁵² Juynboll, "(Re)appraisal, s. 318.

⁷⁵³ Motzki, bu meçhul râvinin muhtemelen, aynı zamanda *er-Risâle*'nin de râvisi olan Adî b. Habîb b. Abdülmelik olduğunu belirtmiştir. Motzki, "Whither Hadith Studies?" s. 60, dp. 31.

belirterek, Juynboll'ün metodolojisi bu eserlere uygulandığı takdirde hepsinin aynı kategoride değerlendirilebileceğini, dolayısıyla söz konusu eserlerin iddia edilen müelliflere aidiyetinin şüpheli hale geleceğini belirtmektedir. Esasen bu düşünceye sahip Batılı araştırmacılar vardır; ancak Juynboll'ün İslamî kaynaklara böyle bir şüphecilikle yaklaşmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu tür bir genellemeden kaçınması için, Motzki'ye göre geliştirdiği yöntemin uygulama alanını ferd hadislerin rivayet süreciyle sınırlamak zorundadır.⁷⁵⁴

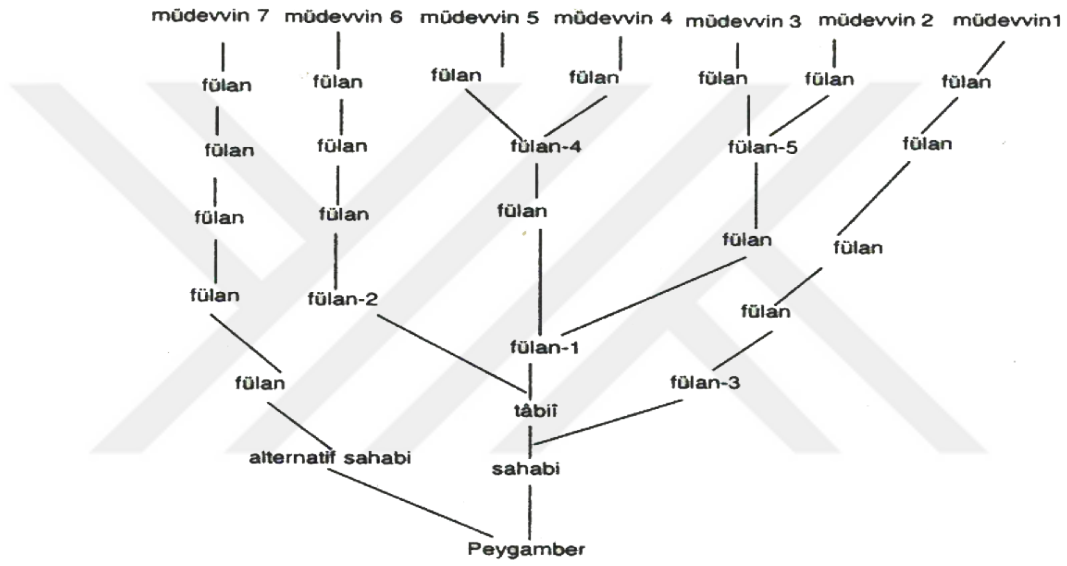
Juynboll'ün hadis literatüründeki çok sayıda rivâyetin müşterek râvi öncesinde tekli tariklerle geldiğine dair iddiası, dalış isnadlarını uydurma kabul etmesinden ve dolayısıyla bunları oluşturduğu isnad şemalarına dahil etmemesinden kaynaklanmaktadır. Onun dalışlarla ilgili verdiği örnek rivâyetlerin farklı tarikleri bir araya getirildiğinde ortaya çıkan isnad kümesinin bazen sahâbe, çoğu zaman da tâbiûn tabakasından itibaren yayılmaya başladığı görülebilir. Dolayısıyla Juynboll'ün varsayımlarındaki asıl problem, hadis literatürüne dair kendi tespitlerini genel bir durum olarak arz etmesi ve bununla yetinmeyip söz konusu varsayımlar etrafında ilave teoriler geliştirmeye çalışmasıdır. Ona göre (a) isnadlar müşterek râvi öncesinde çoğunlukla tekli olarak gelmiştir; (b) müşterek râvi hem isnâdın kendisinden önceki kısmını hem de hadisin metnini uydurmuştur; (c) müşterek râvi sonrasında ancak kmrler vasıtasıyla ilerleyen isnadlar gerçektir; (d) dalış senedlerini musannifler uydurmuştur. Esasen bu iddialarının hepsi bir araya getirildiğinde ortaya çıkan varsayımlar dairesel argümanlardan oluşmaktadır. Juynboll a iddiasını d ile, d'yi a ile desteklemektedir. B'nin gerçekliğini yine a ve d'ye dayandırmaktadır. Dolayısıyla onun isnad kümeleriyle ilgili İslâmî paradigmayla kısmen örtüşen tek tespiti kmrlerle ilerleyen isnadların gerçek olduğudur. Juynboll'ün bu iddiasını da belirli bir yöntem neticesinde geliştirdiği söylenemez; zira Motzki'nin de değindiği üzere onun dalış isnadlarını müdevvinlerin uydurduğu yönündeki tespitinin neden kmrlerle ilerleyen isnadlar için geçerli olmadığına dair bir cevabı yoktur. Ayrıca fitne rivâyetini tarihlendirdiği

⁷⁵⁴Motzki, “*Whither Hadith Studies?*”, s. 60-61.

makalesinde erken dönemde telif edilen tarih kaynaklarında yer alan rivâyetlerden tekli isnadlarla gelenleri iddiasına delil teşkil ettiği için kullanması, dalışlarla ilgili tutarlı bir metodoloji geliştiremediğinin bir başka delilidir.

c. Örümcek

Juynboll, bir hadis metninin farklı tariklerinin bir araya getirilmesiyle oluşan isnad şemasının tek râvili senedlerden oluşması durumunda ortaya çıkan isnad yapısını *örümcek* (spider) olarak adlandırmıştır.⁷⁵⁵



Şekil 7⁷⁵⁶

Şekilde yer alan isnad ağında, ilk bakışta Fûlan 1 mr, fûlan 4 ve 5 ise kmr gibi gözükmektedir. Ancak Fûlan 1, isnâdın kendisinden itibaren farklı kollara ayrılarak muhtelif müdevvinlerde son bulduğu bir mr değil, birçok dalış senedinin kendisinde toplandığı bir görünüşte müşterek râvidir ve aynı durum görünüşte kmrlere olan fûlan 4 ve 5 için de geçerlidir. Ancak bu tür râviler başka isnad kümelerinde bazen gerçek kmrlere olarak karşımıza çıkabilirler. Zira Juynboll'e göre bilhassa 2. asrın

⁷⁵⁵ Juynboll, *EOCH*, s. xviii, xix; a. mlf., “(Re)appraisal”, s. 305-7; a. mlf., “Nafi”, s. 191-3.

⁷⁵⁶ Salih Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri*, s. 107.

son çeyreğinden itibaren etkin olmaya başlayan müdevvinler, hadislerin kabulünde mühim bir dayanak -medâr-⁷⁵⁷ addedilen müşterek râvilerin ve ilk kmrlerin öneminin farkına varmıştır. Bu nedenle, tedâvüle çıkarmak istedikleri metinleri desteklemek amacıyla ya tamamen uydurma olan ya da mevcut (kısmi) müşterek râvilerden esinlenerek oluşturdukları kurgusal medârlar kullanmışlardır. Nitekim Juynboll, İslâmi hadis tenkidinde kimi zaman kullanılan medâr kavramının, oryantalist literatürdeki müşterek râvi ve kısmî müşterek râvi terimlerinin karşılığı olduğu iddiasını defaatle dile getirmiştir.⁷⁵⁸ Örümcek modelinin müdevvinlerin kendileriyle erken dönem medârları arasındaki zaman boşluğunu kapatmak için tekli isnadlar uydurduğunun göstergesi olduğunu ileri süren Juynboll'e göre, bir sonraki aşamada müşterek râvi tabakasının altına daha derin dalışların yapıldığı tekli isnadlar oluşturulmuştur. Söz konusu dalışlardan ilk ve en eski olanların hedefi nisbeten geç dönem râvileri iken, sonradan oluşturulan dalışların hedefi daha yaşlı râvilerdir; dalış ne kadar geç tarihliyse, dalışın seviyesi de o ölçüde derindir.⁷⁵⁹

Tek râvili tariklerin farklı türlerine dair oluşturduğu kronolojiyi yüzlerce isnad ağını ve kmrlerden oluşan isnad kümelerini incelemesi sonucu elde ettiği verilere dayandırdığını belirten Juynboll, temel hadis eserlerinde örümcek olarak tabir ettiği isnad yapısından binlerce olduğunu, buna karşın tarihiliği tespit edilebilecek müşterek râvilerin yer aldığı isnad kümelerinden ise ancak birkaç yüz adet bulunduğunu iddia etmiştir. Ancak müşterek râvisi tarihi olarak savunulabilir olan her isnad kümesi, ne kadar çok sayıda rivâyet zincirinin uydurulduğunu ortaya çıkaran birçok dalış isnâdı barındırmaktadır. Dolayısıyla Juynboll'e göre bir araştırmacı müşterek râvi ve onun kmrleriyle ilgili tespitlerde bulunmadan önce, tekli isnadları ve örümcek türü yapıları isnad kümesinden tamamen ayırmalıdır. Zira bu tür senedleri kullanarak metinlerin kimin eliyle tedavüle çıkarıldığını

⁷⁵⁷ Juynboll burada dayanak noktası / oyun kurucu anlamlarına gelen 'pivot' kelimesini kullanmıştır; hemen bir sonraki cümlede medâr kavramını öne sürmesi, 'pivot' kelimesini bu anlamda kullandığına işaret etmektedir. Juynboll, "Nafi", s. 192.

⁷⁵⁸ Juynboll, "Nafi", s. 192; a. mlf; (Re)Appraisal, s. 307-315.

⁷⁵⁹ Juynboll, "Nafi", a.y.

belirlemek bir tarafa, ne zaman ve nerede ortaya çıktığı dahi tespit edilemez. Ona göre tek râvili tarikler, içinde yer aldıkları eserin ilk müdevviniyle aynı tarihte veya daha sonra ortaya çıkmıştır. Ancak söz konusu müdevvinin hocalarından birinin sahîfesini mi kopyaladığı yoksa tekli isnadıyla beraber kendi metnini mi uydurduğunu tespit etmek zordur.⁷⁶⁰

Juynboll konuyla ilgili iddialarını dile getirirken genel ifadeler kullanmış, yüzlerce isnad yapısını hangi kaynaklardan incelediği, tam olarak kaç örneği detaylı bir analize tabi tuttuğu gibi detaylar vermemiştir. Ayrıca isnad şemalarına sadece kendi varsayımlarını destekleyen senedleri almış, diğerlerini dışarıda bırakmasını makul sebeplerle açıklamamıştır. Juynboll tek râvili tariklerle ilgili belirli bir yöntem izlemediği için vardığı sonuçlar hem bilimsel değildir hem de aksi yönde delil teşkil eden birkaç örneğin varlığı, onun iddialarını geçersiz kılmaktadır.⁷⁶¹

d. Mütâbaat, Şâhid ve Bu Kavramların Dalış İsnadlarıyla Olan İlişkisi

Hadis usûlünde *mütâbaat* kavramı, genel manada “ferd veya garîb olduğu sanılan bir hadisin başka isnadlarla nakledildiğinin ortaya çıkması” anlamına gelmektedir. İstilahî olarak ise “ferd veya garîb olduğu sanılan bir hadisin râvisine, hadisi tahrîc edilmeye elverişli başka bir râvi tarafından muvâfakat edilmesi ve hadisin aynı şeyhten yahut senedin daha üst kısmında yer alan başka bir râvisinden benzer ifadelerle nakledilmesi” demektir. Detaylarda farklılıklar olmakla beraber şâhid kavramı da benzer bir anlam taşımaktadır; ancak kimi alimlere göre araştırma sonucu ortaya çıkan hadise lafzen aynıysa mütâbaat, mâna bakımından benziyorsa şâhid denilirken, İbn Hacer gibi düşünenlere göre ise hadis aynı sahâbîden rivâyet ediliyorsa mütâbaat, farklı sahâbîden geliyorsa şâhid adını alır.⁷⁶²

⁷⁶⁰Juynboll, “Nafi”, s. 192-193.

⁷⁶¹ Bu bölümün son kısmında Juynboll’ün dalış isnadlarıyla ilgili iddialarının ne ölçüde isabetli olduğu, yine onun Müslim’in *Sahîh*’inden verdiği bir örnek üzerinden tartışılacaktır.

⁷⁶²Polat, “Mütâbaat”, s. 180.

İsnad analizlerinde hadis usûlü kavramlarını kullanmak yerine kendi geliştirdiği terimler üzerinden değerlendirmeler yapan Juynboll, mütâbaat kavramını da muhaddisler tarafından kullanıldığı şekliyle ele almayı reddetmiştir. Ona göre fiil olarak “tâbe‘a”, “takip etmek” anlamına gelse de “kopyalamak” tabiri bu fiil için daha uygun bir tercümedir.⁷⁶³ Zürkânî’nin *Muvatta* şerhinde bu tür rivâyetlere sıklıkla yer verdiğini söyleyen Juynboll, onun ‘tâbe‘ahû’ tabirini kullandığı bağlamlara bakıldığında, bu ifadeyi çoğunlukla ‘birisinin görüşüne katılmak’ gibi dar anlamıyla değil, açıkça ‘aynı kelimelerle rivâyet etmek’ anlamında kullandığını, Goldziher’den bu yana Batılı araştırmacıların da bunun böyle olduğunu *hissettiklerini*, ancak kaynaklardan ufak bilgi kırıntıları dışında görüşlerini temellendirecek kadar yeterli bilgiye ulaşamadıklarını da iddia etmiştir.⁷⁶⁴ Juynboll’e göre Zürkânî, Mâlik’in kendisine mütâba‘at edilen – Juynboll’e göre *kopyalanan*- hadislerin -ondan daha yaşlı, muâsır veya daha küçük râviler tarafından- sadece rivâyetinden sorumlu olduğunu düşünmekte ve bunlardan her birinin kopyaladıkları metinleri Mâlik’in sözde bir şeyhini kullanarak oluşturdukları bir dalış isnadıyla naklettiklerini iddia etmektedir. Zira Zürkânî bu durumu ifade sadedinde “fülan ve fülan aynı hadisi Mâlik’in rivâyet ettiği hocasından nakletmiştir” demek yerine, “tâba‘ahû bihî ‘an ...”, yani ; “fülan ve fülan şu hadisi (Mâlik’in hocasından) rivâyet etmede onu takip etmiştir” demeyi tercih eder. Juynboll bu tür ifadelerde ‘tâba‘ahû fiilinin öznesi olarak bir veya birkaç isim görmek yerine genellikle ‘cemâatun’ gibi belirsiz bir tabirin karşımıza çıktığını, bununla kast edilenin ise özellikle sözde Mâlik’ten altmış yıl önce vefat ettiği söylenen Nâfi‘ ve ondan elli yıl önce öldüğü nakledilen Zührî gibi kişiler olduğunu vurgular. Ancak erken dönem muhaddisleri arasında *dalış isnadı* oluşturmanın ne kadar yaygın olduğunu ispat sadedinde de bu konuyu da ele aldığı

⁷⁶³Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms in *Hadith Science*”, s. 315.

⁷⁶⁴ Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 316.

bir makalenin sonunda verdiği ekte söz konusu ‘takipçiler’in –Juynboll’e göre taklitçilerin- uzun bir listesine yer verdiğini ifade etmiştir.⁷⁶⁵

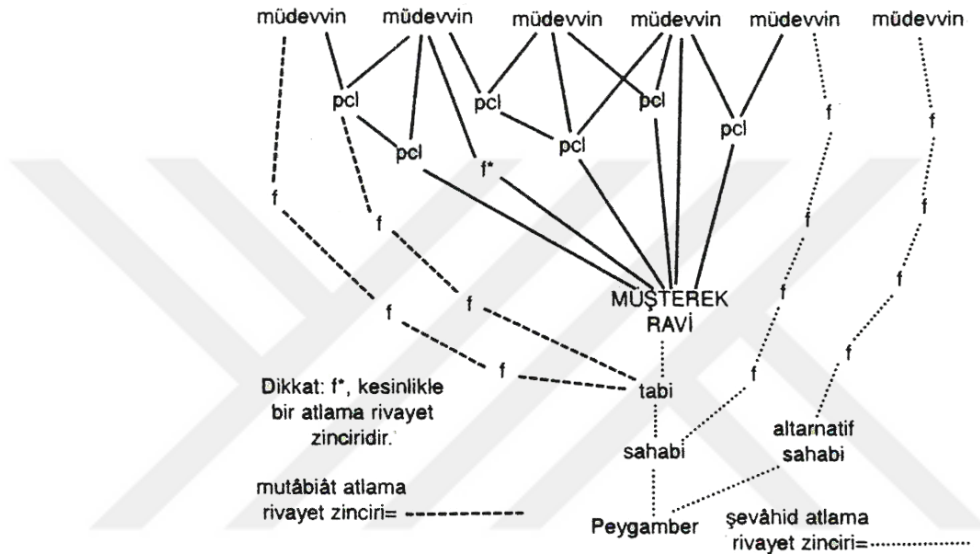
Juynboll neden diğer muhaddislerin değil de bilhassa Mâlik’in ‘taklitçileri’ni sıraladığını şöyle açıklar; ona göre ne Buhârî şârihleri İbn Hacer ve Kastallânî ne de Müslim şârihi Nevevî -her ne kadar bazen tâba‘a veya mütâbaat tabirlerini kullansalar da- *Tuhfe*’de zikredilen binlerce tekli isnadın dalıya veya mütâbaata örnek teşkil ettiğinin farkındadır. Esasen Juynboll, Mizzî’nin eserinden haberdar olan söz konusu şârihlerin binlerce tek râvili tarikin kaçınılmaz olarak işaret ettiği ‘dalış’ veya ‘takip etme’ durumunu fark etmemelerini şaşırtıcı bulmaktadır. Zürcânî eserinde mütâbaat olarak değerlendirilebilecek çok sayıda tek râvili tarike yer vermiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, onun söz konusu mütâbîleri nakleden râvileri *serikatü’l-hadîs* olarak nitelememesidir. Aksine o, Mâlik’in ders arkadaşları olan bu şahısların son derece saygın râviler olduklarını düşünmektedir. Ancak Juynboll’e göre, yukarıda adı geçen diğer şârihlerden çok daha sonra vefat etmiş olması Zürcânî’nin daha gerçekçi bir bakış açısına sahip olmasını sağlamış, dolayısıyla Mâlik’in naklettiği hadis metinlerini “takip eden” çok sayıda kişinin farkına vararak onların rivâyetlerine eserinde yer vermiştir.⁷⁶⁶ Oysa Zürcânî’nin çok sayıda mütâbaat tarikine yer vermesi, Juynboll’ün iddia ettiği üzere diğer şârihlerin fark etmediği bir durumu tespit edip eserinde çok sayıda rivâyete yer vermesinden değil, eğitim amaçlı telif ettiği şerhinin bu sebeple zengin bir kaynakçaya dayanmasından kaynaklanmaktadır. Onun istifade ettiği kaynaklar arasında Hattâbî’nin hadis şerhleri, İbn Abdülber’in *et-Temhîd*’i, İbn Battâl’ın *Şerhu’l-Câmi’-s-sahîh*’i, Bâcî’nin *el-Müntekâ*’sı, Ebû Bekir b. el-Arabî’nin *Kitâbü’l-Kabes*’i ve *Ârizatü’l-ahvezî*’si, Ahmed b. Ömer el-Kurtubî’nin *el-Müfhim şerh-u Sahîh-i Müslim*’i, Nevevî’nin *el-Minhâc*’ı, İbn Hacer’in *Fethu’l-bârî*’si, Suyûtî’nin *el-Câmiu’s-sağîr*’i gibi eserlerin yanında çok sayıda dil ve garîbu’l-hadis kitapları, tefsirler ve fıkıh usulü eserleri yer almaktadır. Mezkûr eserlerde çok

⁷⁶⁵ Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 318; 348-9.

⁷⁶⁶ Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 318-319.

sayıda teferrüd edilmiş rivayet bulunduğunu tahmin etmek zor olmasa gerekir. Dolayısıyla Zürkânî'nin eseri de mütâbaat türü rivayetler açısından zengin bir kaynaktır.⁷⁶⁷

Müslim'in *Sahîh*'inin tasnif tekniği açısından mütâbaat kavramını tetkik etmek için çok uygun olduğunu belirten Juynboll, onun rivâyetlerinin özelliklerini yansıtan genel bir şablon oluşturmuştur:



Şekil 8⁷⁶⁸

Juynboll'ün mütâbaat ve dalışlar arasındaki ilişkiyi gösterdiği düşüncesine binaen tasnif tekniğine önem atfettiği Müslim, *Sahîh*'de hadisleri üç kategoride sıralamıştır; usûl, mütâbi'ât ve şevâhid. Müellif bir konuya dair hadisleri sıralarken öncelikle elindeki en sağlam isnadlara sahip olan 'asıl'lar ile başlar; bunların isnadında en sık karşılaşılan isimler A'meş ve Şu'be gibi mevâlî muhaddisler, ayrıca Mâlik b. Enes veya benzer statüdeki râvilerdir. Juynboll'e göre bunlar aynı

⁷⁶⁷ Başoğlu, Tuncay, "Zürkânî", s. 580.

⁷⁶⁸ Özer, Salih, *İsnad analiz Yöntemleri*, s. 156.

zamanda içinde yer aldıkları isnadların desteklediği hadislerin müşterek râvileridir ve şekil 8’de kısmî müşterek râvilerle ilerleyen tarikler bu kategoridedir.

‘Asıl’lardan sonra Müslim, isnâdı daha zayıf olan mütâbiâta yer verir; bunların isnadları genelde aynı sahâbî veya tâbiîye ulaşmaktadır. Ancak Juynboll’e göre *asıl* isnâdındaki müşterek râviler atlanarak sahâbe veya tâbiûn tabakasına dalış yapılmıştır. Bunların senedinde genellikle Nâfi‘’ye ek olarak bir veya daha fazla Leys, Ubeydullah veya Eyyûb gibi görünüşte müşterek râvi içeren isnad ağları görülmektedir. Şekil 9’da yer alan, örnek bir model olarak oluşturduğu isnad kümesinde Juynboll mütâbiât dalışları kesik çizgilerle göstermektedir.⁷⁶⁹

Müslim mütâbiâtın akabinde şemada noktalarla gösterilen şâhid tarikleri vermektedir. Juynboll’e göre bunlar da mütâbiâtta olduğu gibi asıl metni destekleyen isnadlardaki anahtar figürü atlayarak sahâbe tabakasına dalış yapan isnadlardır. Tek râvili olarak ilerleyen veya örümcek yapılı bir isnadla desteklenen şevâhid tariklerde ise sahâbî râvi değişebilmektedir. Müslim her bir metin salkımını, bilhassa da fitr metni gibi önemli ve uzun olanları *mislehû* veya *nahvehû* gibi lafızlarla kısaltılmış olarak verir. Juynboll’e göre bu grubun senedleri de basit isnad ağları veya tek râvili tariklerden oluşmaktadır.⁷⁷⁰

Zürkânî’nin *Muvatta’* şerhinden bu yapıya uygun çok sayıda isnad kümesi oluşturulabileceğini düşünen Juynboll, onun açıklamalarından edindiği izlenimi şöyle aktarır: Zürkânî’ye göre Mâlik, sonradan metnine mütâba‘at edilen –yani Mâlik’ten daha yaşlı, muâsır veya daha genç râviler tarafından *kopyalanan* hadislerin sadece rivâyetinden sorumludur. Kopyalanan metinler Mâlik’in sözde râvisinin bulunduğu tabakaya dalış yapan isnadlarla desteklenmiştir. Ne var ki Zürkânî, “Filanca kişi(ler) Mâlik’in naklettiği hadisi onunla aynı şekilde ve onun hocasından rivâyet etmiştir” demek yerine, “tâbe‘ahû bihî ‘an....”, yani

⁷⁶⁹Juynboll, “(Re)Appraisal”, s. 210.

⁷⁷⁰Juynboll, “Nâfi‘,” s. 210.

“falanca kişi(ler) Mâlik’in bu hadisi’dan –burada onun hocalarından birinin adını kullanır- rivâyetinde onu takip etmiştir” demektir.

Tâbe‘ahû fiilinin öznesi olarak ‘cemâatün’ kelimesiyle sık karşılaşıldığını da ifade eden Juynboll, buna binâen, Hicaz’ın en üretken müşterek râvisi olarak nitelediği Mâlik’in hadislerinin mütâbîlerinin fazla olduğunu belirterek, bu bağlamda sadece Zürkânî’nin eserinde geçen yaklaşık 110 kişinin adını zikretmiştir. Konuyu ele aldığı makalesinde, temel hadis kaynaklarında rivâyetleri bulunan müşterek râviler incelendiği takdirde bu sayının çok daha fazla olduğunu görüleceğini ifade eden Juynboll, söz konusu makaleyi kaleme aldıktan altı yıl sonra bu tür râvileri ele aldığı müstakil bir eser telif etmiştir.⁷⁷¹

Juynboll konuyla ilgili iddialarını Müslim’in *Sahîh*’inde geçen bir rivâyetle temellendirmeye çalışmıştır;⁷⁷²

"حدثنا أحمد بن حنبل وزهير بن حرب واللفظ لزهير قالوا حدثنا يحيى وهو القطان عن عبيد الله أخبرني نافع عن بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل أهل خير بشر ما يخرج منها من ثمر أو زرع"

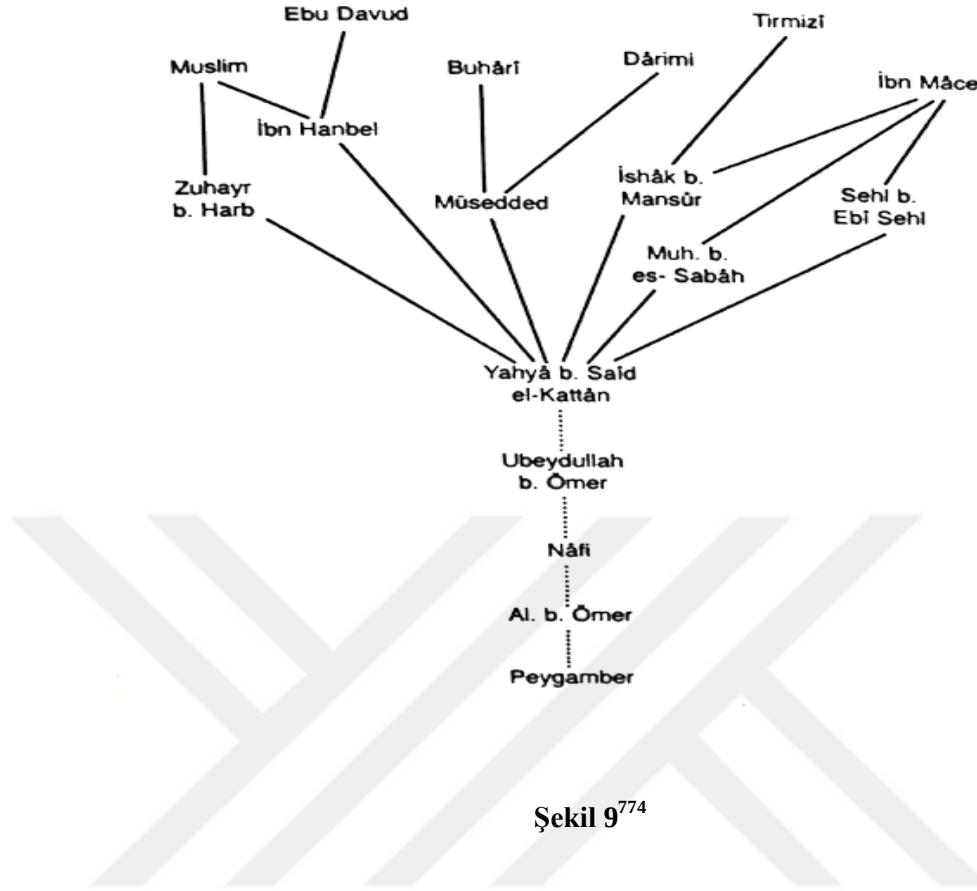
“Rasûlullah (s.a.v), Hayber Yahûdileriyle, oradan çıkacak mahsulün yarısı(nı vermeleri) karşılığında anlaştı.”⁷⁷³

Juynboll’e göre Müslim’in birinci sırada, yani ‘asl’ olarak zikrettiği bu hadisin müşterek râvisi, onu kısmî müşterek râviler İbn Hanbel, Müsedded ve İshak b. Mansur’a nakleden Yahya b. Saîd el-Kattân’dır.

⁷⁷¹Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith*, Brill, Leiden, 2007.

⁷⁷² Juynboll, “(Re)appraisal”, s. 315 vd.

⁷⁷³ Müslim, *Müsâkât ve’l müzâra‘a*, 1.



Şekil 9⁷⁷⁴

Müslim *asl* olarak verdiği rivâyetten sonra mütâbiat ve şevâhidi sıralamıştır; bunlardan her birinin desteklediği metinler, bazı tariklerinde ziyadeli olarak, Yahyâ'nın *aslını* desteklemektedir. Mütâbiât olarak verilen tariklerden ilki, müşterek râviden bir önceki tabakayı, Ubeydullah b. Ömer'i hedefleyen bir dalışa sahiptir. Hadisi Ubeydullah'tan nakleden Ali b. Müshir'in bulunduğu isnad, dalış olduğu gerekçesiyle Juynboll'ün şemasında yer almamaktadır:

"وحدثني علي بن حجر السعدي حدثنا علي وهو بن مسهر أخبرنا عبيد الله عن نافع عن بن عمر قال "أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر بشطر ما يخرج من ثمر أو زرع فكان يعطي أزواجه كل سنة مائة وسق ثمانين وسقا من تمر وعشرين وسقا من شعير فلما ولي عمر قسم خيبر خير أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لمن الأرض والماء أو يضمن لمن الأوساق كل عام فاختلفن فمتهن من اختار الأرض والماء ومنهن من اختار الأوساق كل عام فكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الأرض والماء".

⁷⁷⁴ Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri*, s. 159.

“Hz. Peygamber, zevcelerine her yıl sekseni hurmadan yirmisi arpadan olmak üzere 100 vesak verirdi. Ömer halife olduğunda Hayber’in (tamamını) taksim etti ve Peygamber’in zevcelerini, arazi ve suyu (almak) ile her yıl (üründen 100 vesak) alma arasında muhayyer bıraktı. Onlar farklı tercihlerde bulundular; kimisi arazi ve suyu seçerken kimisi de yıllık 100 vesakı seçti. Arazi ve suyu seçenler Âişe ve Hafsa idi.”⁷⁷⁵

Müslim’in eklediği ikinci mütâbî de aynı şekilde Ubeydullah b. Ömer’i hedef alan bir dalıştır; metni ise bir öncekinin kısa varyantıdır:

"وحدثنا بن نمير حدثنا أبي حدثنا عبيد الله حدثني نافع عن عبد الله بن عمر "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشطر ما خرج منها من زرع أو ثمر واقتص الحديث بنحو حديث علي بن مسهر ولم يذكر فكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الأرض والماء وقال خير أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لهن الأرض ولم يذكر الماء".

Müslim daha sonra üç şâhid ilave eder; birincisi sadece Yahya’yı değil, Ubeydullah’ı da atlayarak doğrudan Nafi’yi hedef alan bir dalış tarikidir:

"وحدثني أبو الطاهر حدثنا عبد الله بن وهب أخبرني أسامة بن زيد الليثي عن نافع عن عبد الله بن عمر قال "لما افتتحت خيبر سألت يهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم فيها على أن يعملوا على نصف ما خرج منها من الثمر والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقركم فيها على ذلك ما شئنا ثم ساق الحديث بنحو حديث بن نمير وابن مسهر عن عبيد الله وزاد فيه وكان الثمر يقسم على السهمان من نصف خيبر فيأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس".

“Hayber fethedildiğinde Yahudiler Peygamber’e, meyve ve hububat olarak elde edilecek mahsulün yarısı karşılığında kendilerinin Hayber’de kalmalarına izin vermesi konusunda talepte bulundular. Hz. Peygamber şöyle dedi: “Sizi burada istediğimiz kadar tutacağım.” Metnin devamı mütâbiattaki ile yaklaşık olarak aynı şekilde gelmiştir ancak sonunda şu ziyade vardır; “Hayber’in mahsulünün yarısı parçalara ayrılmış ve Peygamber beşte birini almıştı.”

İkinci olarak zikredilen şâhid, aynı şekilde doğrudan Nâfi’yi hedef alan bir dalış tarikidir; metin ise yukarıdakinin kısa bir varyantıdır. Müslim’in son sırada yer verdiği üçüncü şâhid de aynı şekilde asıl metnin isnadı ile Nâfi’de

⁷⁷⁵ Müslim, “Müsâkât ve’l-müzâra’a”, 1.

birleşmektedir; ancak bu, öncekilere nazaran daha detaylı bir metindir ve Hayber Yahûdilerine dair ayrıntılara yer vermektedir.⁷⁷⁶

Bütün bunları sıraladıktan sonra Juynboll, hadisin müşterek râvisi olarak gördüğü Yayha b. Saîd el-Kattân ile ilgili bazı sorular sormaktadır: Rivâyet ettiği hadisi kimden almıştır? Örnek aldığı bir model var mıdır? Juynboll cevâben, onun büyük ihtimalle Mâlik b. Enes'in mürsel rivâyetlerinden birini kısaltarak naklettiğini iddia etmiştir. Mâlik'in Saîd b. Müseyyeb'den mürsel olarak naklettiği hadis şöyledir:

"حدثنا يحيى عن مالك عن بن شهاب عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال ليهود خيبر يوم افتتح خيبر: أفركم فيها ما أفركم الله عز و جل على ان الثمر بيننا وبينكم" ⁷⁷⁷

"Hayber fethedildiğinde Peygamber Yahudilere şunu söyledi: "Hayber'in mahsulünün sizinle bizim aramızda paylaşılması şartıyla sizin burada Allah'ın dilediği kadar kalmanıza izin veriyorum."

Söz konusu rivâyet birçok hadis kaynağında yer almaktadır. Ek-2'deki şemada Juynboll'ün dalış olarak değerlendirdiği için şemasına dahil etmediği senedleri de ihtiva eden isnad kümesi yer almaktadır.

Ek-2'deki şemada görüldüğü üzere Abdullah b. Ömer'den nakledilen rivâyet, tâbiûn tabakasında Nâfi'den itibaren yayılmaya başlamıştır. Nâfi senedleri *Müsned*'de (1), Müslim'in *Sahîh*'inde (3), Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'inde (1), Nesâî'nin *Sünen*'inde (1) ve Tahâvî'nin *Şerh-u Meâni'l-âsâr*'ında (2) yer almaktadır.

Hadisin en fazla yayıldığı râvî ise Yahya b. Saîd değil, Ubeydullah b. Abdullah'tır. Ubeydullah bu rivâyeti Yahya'nın da dahil olduğu 13 kişiye nakletmiştir. Ubeydullah kanalıyla yayılan senedler İbn Ebû Şeybe'nin

⁷⁷⁶ Juynboll'ün bahsettiği bu senedler, söz konusu rivâyetin tespit edilebildiği kadarıyla kaynaklarda geçen bütün isnadlarının yer aldığı Ek-2'deki şemada gösterilmektedir.

⁷⁷⁷Mâlik, *Muvatta* ', II, 703.

Musannef'inde (2), Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde (2), Darimî'nin *Sünen*'inde (1), Buhârî'nin *Sahîh*'inde (2), Müslim'in *Sahîh*'inde (4), İbn Mâce'nin *Sünen*'inde (3), Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde (2), Tirmizî'nin *el-Câmi*'inde (1), İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde (1), Dârekutnî'nin *Sünen*'inde (2), Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında (2) ve Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'inde (1) yer almaktadır. Yahya, Ubeydullah'ın râvisi olduğu için bu sayılara onun yer aldığı senedler de dahildir. Juynboll kendi şemasında Yahya'nın altı öğrencisine yer vermiştir. Ancak söz konusu rivâyeti ondan nakleden dokuz râvisi vardır. Juynboll'ün isnadlarını şemasına dahil etmediği Yahya râvileri Müslim, Amr b. Ali, Yakub b. İbrâhim ve Muhammed b. Sabbah'tır.

Şemadan anlaşıldığı üzere söz konusu rivâyetin üç medârı vardır: Nâfi', Ubeydullah ve Yahya b. Saîd. Juynboll'ün hangi kritere göre bunlar arasından Yahya'yı müşterek râvi olarak belirlediği anlaşılmamaktadır, zira ondan yayılan tarikler, Nâfi' ve Ubeydullah'tan yayılanlarda olduğu gibi tekli olarak ilerlemektedir. Başka bir deyişle ne Juynboll'ün şemasında ne de ek-2'deki şemada sözde müşterek râviden sonra kmrlerle çoğalarak ilerleyen bir isnad yapısı görülmektedir.

Juynboll'ün dalış senaryosuna göre Yahya b. Saîd'i teğet geçerek Ubeydullah ve Na'fî'ye atfedilen tekli senedler, musannifler tarafından uydurulmuştur. O halde karşımıza şöyle bir senaryo çıkmaktadır: Söz konusu rivâyetin yer aldığı günümüze ulaşan en erken tarihli kaynak İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'idir. Kaynaklarda Yahya b. Saîd'den hadis okuduğu nakledilen İbn Ebû Şeybe bu rivâyeti onun yerine Yahya b. Zekeriyya b. Ebû Zâide (Kûfe, ö. 183) ve Hammâd b. Üsâme (Kûfe, ö. 200)'den nakletmiştir. Ancak zayıf kabul ettiği bir rivâyeti desteklemek maksadıyla isnad uyduran -Juynboll'ün dalışlarla ilgili genel kanaati bu yöndedir- İbn Ebû Şeybe'nin, kendisinden doğrudan hadis aktarma imkânı olan hadis hafızı ve rical alimi Yahya b. Saîd yerine, Kûfeli iki hocasından müteşekkil bir sened oluşturması, gerçek bir rivâyet sürecine işaret etmektedir.

Juynboll'ün çizdiği tabloya göre bütün *Kütüb-i Sitte* musannifleri isnad uydurarak söz konusu rivâyete eserlerinde yer vermiştir. Mesela Buhârî ve Dârimî

aynı râviyi kullanmış (Müsedded), İbn Mâce bir kişiyle yetinmeyerek Yahya b. Saîd'den nakleden üç ayrı isim uydurmuş olmalıdır. Müslim Ubeydullah'ı hedefleyen üç ayrı dalış isnadı uydurmuş, ancak bununla yetinmeyerek Nâfi'ye giden daha derin iki dalış daha oluşturmuştur. Onun farklı râviler kullanarak neden hem sığ hem derin dalışlar oluşturma ihtiyacı hissetmiş olabileceğinin makul bir açıklaması yoktur. Veya Ebû Davud bu rivâyeti Yahya b. Said'den gelen daha âlî bir isnadla nakletmişken, neden tekrar Nâfi'yi hedefleyen bir dalışla ikinci ve nazil bir sened uydurma ihtiyacı duymuştur? Sonuç olarak Ek-2'deki şemadan hareketle benzer örnekler çıkarılabilir. Farklı zamanlarda yaşamış 12 musannifin müsâkât-müzâraa' ile ilgili çok sayıda isnad uydurmasının makul bir izahı olamaz. Musanniflerin bu isnadları ve dolayısıyla metinleri birbirlerinden kopyalamaları da mümkün değildir, zira hem isnadlarında yer alan râviler tamamen farklıdır, hem de söz konusu rivâyet aynı kaynaktan nakledilmiş olmalarına imkân vermeyecek ölçüde farklılıklar içermektedir. Hayber arazisinden çıkan mahsulün paylaşımı konusunda Hz. Peygamber'in belde halkıyla yaptığı anlaşmayı anlatan bu rivâyet, fikhî bir konu olmasından dolayı fakihler nezdinde tartışıldığı için bu kadar çok sayıda kişi tarafından nakledilmiş olmalıdır. Hadis şerhlerinde konuyu tartışan muhaddisler, müsakât ve müzâraa' konusunda Hz. Peygamber'in ve ilk halifelerin uygulamalarından bahsederek müsâkâtın hangi şartlarda caiz olacağı konusunda fakihlerin görüşlerine yer vermiştir.⁷⁷⁸

Sonuç olarak oryantalistler tarafından tek râvili tariklerle ilgili dile getirilen iddialar, bu tür isnadları Schachtçi bakış açısıyla değerlendirerek tamamen uydurma kabul edenler ve hadis literatüründen elde ettikleri verilerle tekli tariklere daha bilimsel yaklaşanlar olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Tekli tarikleri tamamen uydurma kabul eden Schacht ve bu isnad türlerini kendi geliştirdiği terimler üzerinden ele alan Juynboll, müşterek râviler ve musannifleri bu tür isnadları uyduran kişiler olarak tespit eder. Schacht müşterek râvileri isnadın kendisinden evvelki kısmını ve hadisin metnini uyduran kişiler olarak görürken,

⁷⁷⁸ Mübarekfurî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, IV, 530; Nevevî, *el-Minhâc*, X, 210; İbn Battâl, *Şerh-u Sahîhi'l-Buhârî*, VI, 464, 469; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVIII, 320; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 13.

Juynboll buna senedin sonuna kadar tekli olarak ilerleyen dalış isnadlarını da eklemiş ve musannifleri de sorumluluk halkasına dahil etmiştir. Juynboll'e göre dalışlar, musanniflerin âli isnâdı elde etme ve rivâyetlerinin otoritesini pekiştirme çabasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Şüpheli ekolün tekli tariklerle ilgili herhangi bir analize dayanmayan varsayımlarını tenkid etmek için onlara usûl veya rical kaynaklarından salt veriler sunmak yerine, söz konusu verileri kullanarak yapılacak râvi ve metin değerlendirmelerini mantıksal çıkarımlar üzerinden ilerleterek karşı argüman geliştirmek iyi bir yöntem olabilir. Bu açıdan ikinci grupta ele alabileceğimiz Motzki, Schoeler gibi oryantalistlerin –her ne kadar hadislerin Hz. Peygamber'a aidiyetini kabul etmeseler de- hadis literatürü verileri üzerinden kendi paradigmaları çerçevesinde çalışan araştırmacılara yönelttikleri tenkidler oldukça önemlidir. Mesela bu bağlamda Motzki'nin, musanniflerin müşterek râvi seviyesinin altına hem sığ, hem derin dalışlar yapmalarının makul olmadığı, zira sened uydurma niyetinde olan bir musannifin kıyası makbulken neden iki ayrı isnad uydurduğunun mantıki bir dayanağı olmadığını söylemesi, hadis literatürüne güven duymayanların da kabul edebileceği bir argüman olabilir. Abdürrezzak'ın *Musannef* teki isnadların birçoğunu uydurduğunu tamamen zannî olarak ifade eden Juynboll'e karşı, Motzki'nin söz konusu eser üzerindeki detaylı incelemesi ve bunun neticesinde müellifin kaynakları konusunda dürüst davrandığı sonucuna ulaşması çok daha bilimsel ve ikna edicidir. Nitekim klasik usûl verileri bu tür tespitlerin yapılabilmesi için oldukça etkili ve literatüre olan güvenin tesisini sağlayan tespitler yapmaya imkan tanımaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
KATL HADİSİ İSNADLARININ
ANALİZİ

Tek râvili tarik (single strand) terimi Juynboll tarafından geliştirilmiş olsa da esasen öncesinde Schacht'ın Hz. Peygamber ile müşterek râvi arasındaki tekli senedleri uydurma kabul etmesiyle bir olgu olarak tartışmaya açılmıştır. Juynboll, Schacht'ın iddialarını detaylandırarak tekli tariklere 'dalış', 'örümcek' gibi yeni terimleri de dahil etmiş ve bunların hepsini tarihlendirilemez senedler olarak değerlendirdiğinden uydurma kabul etmiştir.

Hadisleri tarihlendirmede yeni bir yöntem olarak isnad-metin analizini detaylı bir şekilde uygulayan Motzki, bu yöntemle tek râvili tariklerin bazen incelenen hadisin müşterek râviden daha önceki bir döneme atfedilebileceği görüşündedir. Tarihlendirme işleminde metni de en az sened kadar önemli bulan Motzki'ye göre belirli durumlarda bir hadisin metin varyantları arasındaki farklılıklar veya benzerlikler, tekli tariklerin de hesaba katılmasını gerektirmektedir.⁷⁷⁹ Zira bir hadisin isnad ve metin varyantları arasında bir korelasyon tespit edildiği takdirde, bunun sistematik bir uydurmacılığın ürünü olması ona göre muhtemel değildir. Söz konusu korelasyon genellikle o kadar geniş çaplıdır ki, bunun uydurma olduğunun düşünülmesi, isnad şemasında yer alan bütün muhaddislerin söz konusu uydurmacılık faaliyetine katıldığının varsayılmasını gerektirir.⁷⁸⁰ Motzki bu şekilde organize bir hadis uydurma faaliyetini muhtemel görmemiştir.

İsnad-metin analizi yöntemiyle tarihlendirmede, şüpheci oryantalistler tarafından benimsenen hicrî 1. asır bariyerini aşan Motzki, Görke ve Schoeler gibi isimlerin çalışmalarına oryantalist paradigma içinden farklı gerekçelerle itiraz edenler olmuştur. Berg, Motzki ve Schoeler gibi araştırmacıların bazı çalışmalarında 1. asır bariyerini aşabildiğini düşünse de mesela Motzki'nin, müşterek râvinin gerçek kaynağını söyleme ihtimalini hesaba katmasını ve bu

⁷⁷⁹ Motzki, "Whither Hadith Studies," s. 47,127.

⁷⁸⁰ Motzki, Harald, "Dating Muslim Traditions: A Survey", s .250.

tabakada uydurmacılığın kural değil istisna olabileceği gibi görüşlerini ispattan yoksun zayıf öneriler olarak değerlendirmiş, Hz. Peygamber ve müşterek râvi arasındaki boşluğun kapatılamayacağını ileri sürmüştür.⁷⁸¹ Schoeler'in 'ifk hadisi' ve 'ilk vahiy' ile ilgili rivâyetleri Urve b. Zübeyr'den gelen bir metin salkımına dayandırdığı analizine değinen Pavel Pavlovitch ise, onun bu konuda kafasının karışık olduğunu ileri sürer. Zira Schoeler'e göre isnad-metin analiziyle belirli bir hadisin 'eski (old)' veya '1. asırda tedâvülde' olup olmadığına karar vermek mümkündür; ancak 'bu tür bir rivâyetin Hz. Peygamber'e veya bir sahâbîye atfedilmesi başka bir konudur.'⁷⁸²

Bizzat geliştirdiği kavramlar olan düğüm, kısmi müşterek râvi, dalış gibi unsurların, incelediği şemada ne ölçüde yer aldığı üzerinden bir gerçeklik tespiti ve tarihlendirme yapmaya çalışan Juynboll'ün 'örümcek' olarak tabir ettiği isnad şemalarında ise, Motzki, Schoeler ve Görke'nin uygulamalarına benzer bir isnad-metin analizine gitmek mümkün değildir. Zira bu tür şemalarda naklettikleri rivâyeti aynı kaynaktan alarak yayan ve metin varyantlarının birbiriyle mukayese edilebileceği kısmî müşterek râviler bulunmamaktadır. Musannife ulaşan her bir sened genellikle tekli olarak ilerlediği için, ancak farklı senedlerdeki ortak râvilerin metinleri arasında farazî bir mukayese yapılabilir; farklılığın hangi râviden kaynaklandığı ile ilgili kesin bir bilgi elde etmek ise oldukça zordur. Ancak yine de bu tür isnad kümeleriyle nakledilen metinlerin güvenilirliğine dair değerlendirme yapmak mümkündür.⁷⁸³

Juynboll hadis metinlerini dikkate almadan sadece senedler üzerinden analiz yapmış ve bu nedenle tenkit edilmiştir. "Bir hadisin farklı metinleri arasında mukayese yapmaması, metin uydurarak onu yine uydurma bir senedle

⁷⁸¹Berg, Herbert, "Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins", s. 283-5.

⁷⁸²Görke, Andreas, Schoeler, Gregor, "Reconstructing the Earliest Sîra Texts: the Hîjra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr", s. 212. Pavlovitch, Pavel, "Early Development of the Tradition of the Self-Confessed Adulterer in Islam. An Isnad and Matn Analysis", s. 377.

⁷⁸³ Üçüncü Bölüm kapsamında tek râvili tariklerle ilgili örümcek formulu bir şema üzerinden yapılacak tespitler kısmen ricâl literatürüne, kısmen de aklî çıkarımlara dayanacaktır.

desteklemenin iddia edildiği kadar kolay olmadığı gerçeğinin farkına varmasına engel olmuş”,⁷⁸⁴ üstelik bunu farklı bölgelerde yaşayan birçok râvinin organize bir şekilde yaptığını farz etmenin ne kadar gerçek dışı olduğunu düşünmemiştir.

Juynboll, son eseri olan *EOCH*’de müşterek râvi olduğunu düşündüğü râvileri incelemiştir. Bu bağlamda 27 hadisin isnad kümesini oluşturan Juynboll, şemalarında Mizzî’nin *Tuhfetü’l-eşrâf*’ını esas almış ve hadis literatürüne dair iddialarını bunlar üzerinden ispata çalışmıştır. Bu bölüm kapsamında incelenek rivâyet bahsi geçen 27 şemadan birindeki senedlerle nakledilen “katl metni”dir. Bu metnin seçilmesinin sebebi, Juynboll’ün isnad şemasını örümcek formunda çizmesi ve senedin sözde müşterek râvisi ile Hz. Peygamber arasında Juynboll’ün gerçek bir râvi olarak kabul etmediği İbn Şihâb ez-Zührî’nin yer almasıdır. Böylelikle Juynboll’ün örümcek formundaki isnad şemalarıyla ilgili iddialarına hadis literatüründen hareketle cevap verilmesi hedeflenmektedir.

I. KATL METNİ VE İSNADLARI

Hiz. Peygamber’in kendisine yöneltilen bir soru üzerine, savaşlarda kadınlar ve çocukların kasıt olmaksızın öldürülmesine “hum minhum” veya “hum min âbâihim” gibi ifadelerle verdiği cevapla ilgili olan, yani bir nevi bu durumu bir savaş zâyîâtı olarak görüp buna zımnen de olsa cevazına dair beyanını içeren rivâyet, Şâfiî’nin *Müsned*’inden başlayarak hicrî 5. asra kadar telif edilen birçok kaynakta zikredilmiştir. Müslim, rivâyetin mütâbaat ve şevahid tariklerine de yer verdiği için, söz konusu rivâyetin metni Müslim’in *Sahîh*’indeki şekliyle aktarılacaktır. Müslim’in cihad ve siyer bahsinde yer verdiği rivâyetin metni şöyledir:

⁷⁸⁴Kızıll, Fatma, "JUYNBOLL, Gualtherus Hendrik Albert", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/juynboll-gualtherus-hendrik-albert>. Erişim tarihi: 30.04.2019.

"وحدثنا يحيى بن يحيى وسعيد بن منصور وعمرو الناقد جميعا عن بن عيينة قال يحيى أخبرنا سفیان بن عيينة عن الزهري عن عبيد الله عن بن عباس عن الصعب بن جثامة قال " سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الذراري من المشركين يبيتون فيصيبون من نسائهم وذرايرهم فقال هم منهم"⁷⁸⁵

"Bize Yahyâ b. Yahya, Saîd b. Mansûr ve Amr en-Nâkıd tahdîs ettiler. Hepsi İbn Uyeyne'den nakletti. Yahya dedi ki: Bize Süfyân b. Uyeyne bildirdi. Süfyân Zührî'den, o da (Zührî) Ubeydullah'tan, (Ubeydullah) İbn Abbas'tan, o da Sa'b b. Cessâme'den şöyle nakletti: Peygamber'e (s.a.s) müşriklerden gece baskınına uğrayan çocukların hükmü soruldu. Ki bu (baskınlarda) onların kadınları ve çocuklarını da öldürüyorlardı. Peygamber: "Onlar da onlardandır", buyurdu.

Katl metni hadis kaynaklarında ya yukarıda verildiği şekilde tek başına, ya da 'la himâ'⁷⁸⁶ ve 'himâr-i vahşi'⁷⁸⁷ metinleriyle veya bunlardan bir tanesiyle beraber olmak üzere üç farklı metinle nakledilmiştir. Ancak bazen üçü bir arada nakledilen bu rivâyetlerin mânâ olarak birbirleriyle alakası tespit edilememiştir. İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'de rivâyeti 'lâ himâ' hadisiyle beraber nakleden Buhârî'nin neden böyle bir tasarrufta bulunduğu dair bir açıklama yapmaz. Buhârî şârihleri İbn Battâl ve muhtemelen ondan nakleden Aynî ise, söz konusu metinlerin birlikte nakledilmesiyle ilgili değerlendirmelerinde, bunların beraber zikredilmesinin mana olarak birbirleriyle ilgili olmalarından kaynaklanmadığını ifade eder. Onlara göre nasıl ki Ebû Hureyre "nahnu'l âhirûn es-sâbikûn yevmel kıyame"⁷⁸⁸ hadisini,

⁷⁸⁵Müslim, "Cihâd ve Siyer", 9.

⁷⁸⁶ "Himâ ancak Allah ve Rasûlü içindir." Buhârî, Cihâd, 146, "Müsâkât", 11; Ebû Dâvûd, "Harac", 39.

⁷⁸⁷ "Rasûlullah'a vahşi bir eşek hediye ettim, fakat kabul etmedi, üzüldüğümü görünce: 'Hediyeni reddetmiyorum fakat ihramlıyım' buyurdu". Buhârî, "Cezâü's-sayd", 6, "Hibe", 6; Müslim, "Hac", 50, 55.

⁷⁸⁸Ebû Hureyre'den nakledilen söz konusu hadisin isnâdı ve metni şöyledir: "Müslim b. İbrâhim > Vüheyb > İbn Tâvûs > Babası > Ebû Hureyre"; metin:"Bizler en son gelenleriz, kıyamet gününde öne geçecek olanlarız. Onlara Kitâb bizden önce verildi. Bizlere ise Kitâb onlardan sonra verildi. Şu gün, onların, hakkında ihtilaf ettikleri gündür. Allah bize hidâyet buyurdu. Binâenaleyh Yahudilerin (toplanma günü) yarındır; Hristiyanların yarından sonradır."

haftada bir kez gusletmekle ilgili hadisle beraber nakletmişse, burada da aynı şey olmuştur, zira muhaddisler hadisleri duydukları gibi naklederdi.⁷⁸⁹ Öte yandan İbn Hibbân katl metnini diğer iki metinle beraber nakletmeden önce, “Sa‘b (ö. 25/647) Rasûlullah’tan üç hadis naklederdi” der ve ardından söz konusu üç rivâyeti peşpeşe zikreder.⁷⁹⁰

Buhârî ve İbn Hibbân gibi musanniflerin bu yönde bir tasarrufunun olması, muhtemelen Sa‘b b. Cessâme’nin hadis kaynaklarında tespit edilebildiği kadarıyla toplam dört adet rivâyetinin olmasındandır.⁷⁹¹ Normalde hadis rivâyetiyle meşgul olmayan bir sahâbî olduğunu düşündüren bu durum nedeniyle, hadis râvileri ondan gelen az sayıda rivâyeti peşpeşe zikretmek için bazen üçünü bir arada, bazen de bunları ayrı metinler olarak nakletmiş olabilir.

Her üç metnin de aynı senedle geldiğini belirten Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith*’de ‘katl’ ve ‘la himâ’ metinlerine Süfyân b. ‘Uyeyne maddesinde, ‘himâr-i vahşî’ metnine ise Zührî maddesinde yer vermiştir. Ona göre aynı isnad şemasıyla gelen üç metinden ilk ikisini Süfyan b. ‘Uyeyne uydurmuş, Abdürrezzak ise sırası geldiğinde onu taklit etmiştir. Üçüncü metin ise fikren Zührî’ye, lafzen Mâlik’e aittir.⁷⁹² Juynboll, aynı senedle nakledilmiş olmalarına rağmen söz konusu üç rivâyeti neden farklı kişilere atfettiği konusunda bir gerekçe göstermez.

‘La himâ’ metninin isnad kümesinde⁷⁹³ Süfyân b. ‘Uyeyne’nin pozisyonunun bir dizi dalış senedinin altında kaldığı için neredeyse görünmez

Rasulullah biraz sükût ettikten sonra; ‘Her yedi günde bir gusledip başını ve bedenini yıkamak, her müslümanın üzerine bir haktır’ buyurdu.” Buhârî, “Cuma”, 12.

⁷⁸⁹ İbn Battâl, *Şerh-u Sahîhi l-Buhârî*, V, 119; Aynî, *Umdetü l-kârî şerhu Sahîhi Buhârî*, XIX, 64.

⁷⁹⁰ İbn Hibbân, III, 34.

⁷⁹¹ Sa ‘b (r.a.)’dan gelen diğer rivâyet Deccal fitnesiyle ilgilidir.

⁷⁹² Juynboll, *EOCH*, ‘Sufyan b. ‘Uyayna’, s. 584-586; ‘Zuhrî’, s. 703.

⁷⁹³ Juynboll’ün ‘lâ hima’ metniyle ilgili değerlendirmeleri, katl metnini de kapsamaktadır, çünkü her ikisinin de aynı isnad kümesiyle geldiğini ileri sürmüştür.

olduğunu ileri süren Juynboll, bu haliyle şemanın yer yer örümcek olarak tabir ettiği tekli tariklerden oluştuğunu, Süfyân'ın ise hadisi nakledenler arasında müşterek râvi şartlarını taşımayı en çok hak eden kişi olduğunu söylemiştir. Ancak Juynboll'ün verdiği şemaya göre Süfyân'ın -Juynboll'ün kriterlerine göre- müşterek râvi şartlarını taşımadığı görülecektir. Zira metni ondan alarak nakleden 13 râvi vardır ancak bunlardan hiçbirisinin birden fazla öğrencisi yoktur. *EOCH*'nin önsözünde bir isnad kümesinde müşterek râvi tespit edilemiyorsa onun yerine araştırmacının, anahtar figür olarak gördüğü bir ismi ancak görünüşte müşterek râvi olarak tespit edebileceğini⁷⁹⁴ belirtir. Nitekim Juynboll bazen herhangi bir isnad kümesinde bir râviyi kmr olarak tespit etmişse, aynı kişiyi başka senedlerde tekli tariklerde de yer alsa kmr olarak kabul eder.⁷⁹⁵ Dolayısıyla onun bu rivayette Süfyân'ı -isnaddaki konumu açısından kendi müşterek râvi kriterlerine uymadığı halde- hadis metnini uyduran ve yayan kişi olarak kabul etmesinin mezkûr uygulamasına dayandığı söylenebilir. Nitekim Juynboll *EOCH*'de Süfyân'ı müşterek râvi olarak tespit ettiği 175 rivayete yer vermiştir. Aynı eserde katl metni isnadlarının yayıldığı bir başka müşterek râvi olan Zührî'ye müşterek râvi konumunda atfettiği hadis sayısı ise 86'dır.

Juynboll'e göre her ne kadar Ebû Nuaym (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliya*'da 'lâ himâ' hadisine dair bütün dalış tariklerini ısrarla sıralamış olsa da bu rivâyeti Zührî'ye atfetmemiz gerekmez.⁷⁹⁶ İsnad kümesindeki Mâlik tarikinin büyük ihtimalle uydurulduğunu ileri süren Juynboll, Mâlik'in senedinde yer aldığı ve metninden de sorumlu tutulabileceği bir başka 'himâ' hadisinden de bahseder.

⁷⁹⁴Juynboll, *EOCH*, "Introduction", s. xxi.

⁷⁹⁵ Juynboll "Nâfi'" makalesinde 'fitr metni'nin isnad kümesini oluşturmuştur. Bu kümede Mâlik'ten yayılan isnad demetinde 7 adet tekli sened yer almaktadır. Juynboll söz konusu senedlerden üçündeki Buhârî'nin hocası Abdullah b. Yûsuf'u, Müslim'in hocası Yahya b. Yahya'yı ve Tirmizî'nin râvilerinden Ma'n b. İsa'yı kmr olarak kabul eder. Zira ona göre her ne kadar mezkûr senedler tek râvili olsa da söz konusu isimler başka isnad kümelerinde tartışmasız olarak kmr pozisyonunda yer almıştır. "Nâfi'", s. 206-7.

⁷⁹⁶Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliya*, III, s. 380; Juynboll, *EOCH*, s. 586.

Juynboll'ün anafikrini Zührî'ye, metnini ise Mâlik'e atfettiği 'himâr-i vahşî' metniyle ilgili ise detaylı bir açıklaması yoktur. Sadece, hacıların av hayvanlarının etinden yemesinin hükmüyle ilgili çok sayıda mevkuf ve mürsel rivâyet olduğunu ve İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'de konuyu etraflıca ele aldığını söylemiş,⁷⁹⁷ hemen akabinde Zührî'nin 'la himâ' rivâyetindeki pozisyonu için Süfyân b. 'Uyeyne maddesindeki ilgili bölümü referans göstermiştir.⁷⁹⁸

Juynboll *EOCH* eserinde ele aldığı hadis metinleri ve bunları destekleyen isnad kümeleri için referans olarak Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ını kullanmış, dolayısıyla bazı erken dönem ve *Kütüb-i Sitte* sonrası hadis kaynaklarını isnad şemalarına dahil etmemiştir. Bu nedenle *katl metni*yle ilgili verdiği şema, elinizdeki çalışmada söz konusu metne dair verilen şemaya kıyasla oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla öncelikle bahsi geçen hadise dair Juynboll'ünsöz konusu eserde verdiği isnad şeması, sonra da rivâyetin tespit edilebildiği kadarıyla *Kütüb-i sitte* öncesi ve sonrası da dahil olmak üzere, hicrî 5. asır ortalarına kadar telif edilen temel hadis kaynaklarında yer alan senedleri de içine alan daha geniş kapsamlı bir şema üzerinden sened merkezli bir değerlendirme yapılacaktır; zira *katl metni*nin isnad şemasında müşterek ve kısmî müşterek râviler olmadığı için, tekli tarikler üzerinden metin varyantlarını karşılaştırmak veya isnad-metin analizinde olduğu

⁷⁹⁷ İbn Hacer Sa'b b. Cessâme'nin hediyesinin canlı bir hayvan mı yoksa avlanmış olan hayvanın etinden bir parça mı olduğu konusundaki müteâzır rivâyetleri aktarmıştır. Bir kısım ulema Hz. Peygamber'in Sa'b'ın hediyesini canlı olduğu ve kendisi de ihramlı olduğu için bu hayvanı boğazlayamayacağı gerekçesiyle reddettiği yönünde görüş beyan etmiş, bazıları da hediye'nin zaten avlanmış olan hayvanın etinden bir parça olduğu ancak onun da bir parçasıyla bütünü arasında hükmen bir fark olmadığı gerekçesiyle reddettiğini söylemiştir. Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, Leys, Sevrî ve İshak bu hadise dayanarak Hz. Peygamber'in hediye'yi ihramlı olduğu için reddettiğini söylemiş ve bu nedenle ihramlının av eti yiyemeyeceği yönünde hüküm vermiştir. Ancak bunun aksi yönde hüküm içeren hadislerin de nakledildiğine dikkat çeken İbn Hacer, aradaki ihtilafın şöyle telif edildiğini beyan etmiştir: Böyle bir hediye'nin kabulünün ancak ihramlı olmayan bir kimsenin kendisi için avlanması ve avladığı hayvanın etinden ihramlı birisine ikram etmesi halinde mümkündür. Eğer ihramlı olmayan kişi ihramlı kimse için avlanırsa, bu durumda hediyesi kabul edilmez. İbn Battal, *Şerh-u Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 482-485; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 31-34.

⁷⁹⁸ Juynboll, *EOCH*., s. 703-4.

gibi metin farklılıklarının hangi râvilerden kaynaklandığı konusunda isabetli tespitlerde bulunmak mümkün değildir. Esasen katl metni birçok kaynakta yer almasına rağmen, farklı metin varyantları arasında mana farklılığı oluşturacak düzeyde ihtilaflar da yoktur. Genellikle müteradifler üzerinden izlenebilen lafız farklılıkları olsa da, bütün metinler aynı anlama gelen tek bir cümleyle ifade edilmiştir. Ancak metnin yayılma aşamasında yer aldığı kaynaklar esas alınarak, râvilerin bölgesel dağılımı gibi faktörler üzerinden tekli tarikler konusunda fikir yürütülebilir.

A. Katl Metninin Hicrî 5. Asra Kadar Telif Edilen Eserlerdeki İsnadlarının Analizi

Juynboll'ün katl metnine dair *EOCH*'de verdiği isnad kümesi Ek 3'de verilmiştir. *Tuhfetü'l-eşrâf*'ı esas alarak sınırlı sayıda isnâdı kapsayan bir şema oluşturan Juynboll'ün mezkûr hadis için verdiği kaynaklar şöyledir: Humeydî (ö. 219/834) *Müsned* (1 sened); Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *Müsned* (2 sened); Buhârî (ö. 256/870) *Sahîh* (1 sened); Müslim (ö. 261/875) *Sahîh* (5 sened); İbn Mâce (ö. 273/ 887) *Sünen* (1 sened); Ebû Dâvûd (ö. 275/889) *Sünen* (1 sened); Tirmizî (ö. 279/892) *el-Câmi* (1 sened); Nesâî (ö. 303/915) *es-Sünenü'l-kübrâ* (5 sened). Dolayısıyla Juynboll'ün isnad şemasında katl metnine dair sekiz kaynaktan tespit ettiği toplam 17 sened bulunmaktadır.

Kütüb-i Sitte öncesi de dâhil olmak üzere hicrî 5. asır ortalarına kadar telif edilen hadis kaynakları esas alınarak bir şema hazırlandığında ise karşımıza toplam 19 eserde yer alan 62 adet merfû isnad çıkmaktadır. Bu kaynaklar sırasıyla şöyledir: Şâfiî, *Müsned* (1 sened); Abdürrezzak (ö. 211/826), *Musannef* (1 sened); Humeydî, *Müsned* (1 sened); Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) *Sünen* (1 sened); Ali b. Ca'd, *Müsned* (1 sened); İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) *Musannef* (1 sened); Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (12 sened); Buhârî, *Sahîh* (1 sened); Müslim, *Sahîh* (5 sened); İbn Mâce, *es-Sünen* (1 sened); Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (1 sened); Tirmizî, *el-Câmi* (1 sened); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (5 sened); İbnü'l-Cârûd (ö. 307/919) *el-Müntekâ* (1 sened); Tahâvî (ö. 321/933) *Şerh-u meâni'l-âsâr* (3 sened); İbn Hibbân (ö.

354/965) *Sahîh* (4 sened); Taberânî (ö. 360/971) *el-Mu‘cemü’l-kebîr* (16 sened); Hâkim en-Nîsâbü’rî (ö. 405/1014); *el-Müstedrek* (1 sened); Beyhakî (ö. 458/1066) *es-Sünenü’l-kübrâ* (4 sened).

Katl metninin tespit edilebilen bütün isnadlarını içeren isnad şeması Ek 4’de verilmiş, bunların içinde Juynboll’ün verdiği senedler kırmızıyla işaretlenmiştir.

Juynboll’ün *EOCH*’de yer verdiği isnad şemalarına kaynak olarak *Tuhfetü’l-eşrâf*’ı kullanmasının dışında, hangi kriteri esas alarak söz konusu hadisin isnadlarını bu kadar sınırlandırdığı, oluşturduğu isnad şemasına bakılarak tespit edilememiştir. Şemada yer alan isnadlarla gelen metinlerin ortak bir özelliği yoktur. İçlerinden iki tanesinde katl ve la himâ metinleri beraber, diğerlerinde ise katl metni tek başına zikredilmiştir. Sadece belli bir eser üzerinden giderek hadisin mevcut senedlerinin yarısından fazlasını göz ardı etmesi ve buna dayanarak örümcek formunda bir şema oluşturup söz konusu rivâyetin uydurulduğu yorumunu yapması, eksik verilerden hareketle ulaşılan bir sonuç olduğu için kabul edilmesi mümkün değildir.

Katl metni iki sahâbî ve iki tâbiî râvi tarafından nakledilmiştir. Hadisi doğrudan Abdullah b. Abbas’tan nakleden Amr b. Dînar ve Ubeydullah’tan nakleden Abdurrahman b. Emîn ve Abdurrahman b. el-Hâris (ö. 143/761) dışında, ilk yayılma Zührî’den itibaren gerçekleşmiştir. Katl hadisini Zührî’den nakleden öğrencileri şunlardır: Amr b. Dînar (ö. 126/744), Abdurrahman b. el-Hâris, Muhammed b. Amr (ö. 144/762), Muhammed b. İshâk (ö. 150/768), Ma‘mer b. Râşid (ö. 153/770), Üsâme b. Zeyd (ö. 153/770), Müslim b. Hâlid ez-Zencî (ö. 179/795), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İshak b. Râşid el-Cezerî, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814).

Katl metni bir sonraki aşamada ise Juynboll’ün müşterek râvi olarak tespit ettiği Süfyân b. Uyeyne’den yayılmıştır. Hadisi Süfyân’dan alarak nakleden öğrencileri şunlardır: Şâfiî, Humeydî, Abdullah b. Abdülhakem (ö. 213/829), Yahya b. Yahya (ö. 226/841), Saîd b. Mansur, Züheyr b. Harb (ö. 232/ 847), Amr en-Nâkîd (ö. 232/847), Ali b. el-Medînî (ö. 234/ 848), Ebû Bekir b. Ebû Şeybe,

Ahmed b. Hanbel, Abdülcebbar b. Âlâ (ö. 248/863), Hâris b. Miskin (ö. 250/865), İshak b. Mansur (ö. 251/866), Abdullah b. Muhammed b. Zührî (ö. 256/870), Yunus b. Abdü'l-Âlâ (ö. 264/878).

Şâfiî,⁷⁹⁹ Humeydî,⁸⁰⁰ Saîd b. Mansûr,⁸⁰¹ İbn Ebû Şeybe⁸⁰² ve bir yerde Ahmed b. Hanbel katl metnini “**Süfyân b. Uyeyne > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa‘b b. Cessâme**” isnâdıyla nakletmişlerdir. Rivâyet bahsi geçen eserlerin hepsinde çok benzer lafızlarla ve tek cümlelik bir metin olarak yer almaktadır. Sa‘b’ın “su-i-le” şeklinde meçhul sigayla naklettiği soru, sadece Saîd b. Mansûr’un *es-Sünen*’inde Sa‘b’ın kendi sorusu olarak geçmektedir.

Abdürrezzak, Ali b. Ca‘d, Buhârî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbnu’l-Cârûd ve Hâkim söz konusu rivâyete eserlerinde tek bir senedle yer veren diğer musanniflerdir. Hadisi *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden sadece Nesâî *es-Sünen*’e almamış, ancak o da *es-Sünenü’l-kübra*’da katl metninin nakledildiği beş senede yer vermiştir. Metni birden fazla senedle nakleden musanniflerin isnad şemaları detaylı olarak verilecektir.

Abdürrezzak⁸⁰³ katl metnini Ma‘mer’den Sa‘b’ın kendi sorusu olarak naklederken, Ali b. Ca‘d⁸⁰⁴ tarafından Müslim b. Hâlid’in müsnedinde aynı şekilde Sa‘b’ın sorusu şeklinde nakledilmiştir. Hadisi tek bir senedle nakleden diğer musanniflerin hocaları, Süfyân b. Uyeyne’nin öğrencisidir ve katl metnini ondan naklederler: Buhârî söz konusu metni Ali b. el-Medîni’den, İbn Mâce, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe’den, Ebû Dâvûd, Ahmed b. Amr b. Serh’den, Tirmizî, Nasr b. Ali el-Cehdamî’den, İbnu’l-Cârûd, Abdullah b. Hâşim’den nakletmiştir. Hâkim’in

⁷⁹⁹Şâfiî, *Müsned*, II, 595.

⁸⁰⁰Humeydî, *Müsned*, II, 343-4.

⁸⁰¹Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, II, 240.

⁸⁰²İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VI, 489.

⁸⁰³Abdürrezzak, *Musannef*, V, 461.

⁸⁰⁴Ali b. Ca‘d, *Müsned*, I, 435.

senedindeki hocası ise İsmâil b. Muhammed'dir ve rivâyet ona "Amr b. Dînar > Zührî" tarikiyle ulaşmıştır.

Buraya kadar bahsi geçen musanniflerden sadece Abdürrezzak'ı müşterek râvi olarak *EOCH*'ye alan Juynboll, onun kendisinden önceki müşterek râvilerden kopyaladığı çok sayıda hadise isnad uydurarak bunları tedavüle çıkardığı kanaatindedir. Yemen'den dışarıya çıkmayan ve bu nedenle hadis nakledebileceği hocalarla görüşme imkânı olmayan veya buna ihtiyaç hissetmeyen Abdürrezzak'ın, *Musannef*'in büyük bir kısmını kendisinin uydurduğunu ve buradaki hadislerle en beğendiği tekli isnadları eklediğini iddia eden Juynboll'e göre, Tayâlîsî ve İbn Ebû Şeybe'nin eserlerinde yer alan senedlerde müşterek râvi tespiti oldukça kolayken – çünkü onlar zaten tedavülde olan hadisleri naklediyordu- Abdürrezzak'ın *Musannef*'inde yer alan çok sayıda tek râvili tarik, onun kendisinden önceki müşterek râvilerin rivâyetlerini kopyaladığının, ancak bunun yanında çok sayıda yeni hadisi de tedavüle çıkardığının göstergesidir.⁸⁰⁵ Abdürrezzak'ın eseriyle ilgili bu iddialara daha önce Motzki'nin analizleri üzerinden cevap verildiği için konuya burada tekrar değinilmeyecektir. Ancak Juynboll'ün yöntemi bağlamında bu rivâyet uydurma hadis kategorisine girmektedir.

Hadisin sahâbî râvîsi Sa'b b. Cessâme b. Kays el-Leysî, kaynaklara göre Hicaz/Veddân'da ikamet etmiştir. İbn Hacer, onun vefatına dair üç farklı tarihten bahseder: Hz. Ebû Bekir'in hilafeti dönemi; İbn Hibbân'a göre Hz. Ömer'in hilâfetine sonları ve Hz. Osman dönemi.⁸⁰⁶ Sa'b'dan yukarıda verilenlerin haricinde nakledilen dördüncü rivâyet, İbn Hacer'in verdiği üçüncü görüşü teyid etmektedir. Hz. Osman döneminde katıldığı İstahr'ın⁸⁰⁷ fethi esnasında birisinin

⁸⁰⁵ Juynboll, *EOCH*, s. 24.

⁸⁰⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 66.

⁸⁰⁷ Persepolis.

Deccâl'in çıktığını söylemesi üzerine Sa'b bu söze karşı çıkararak, Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgili bir hadisini nakletmiştir.⁸⁰⁸

Sa'b b. Cessâme'nin günümüze ulaşan hadis kaynaklarında tespit edilen toplam dört rivâyeti bulunmaktadır. Dolayısıyla onun hadis rivâyetiyle meşgul olmadığı, ancak başına gelen belirli durumlarla ilgili Hz. Peygamber'in görüşünü beyan etmeye ihtiyaç duyduğu zaman hadis naklettiği düşünülebilir. Gece baskınları esnasında kasıt olmaksızın öldürülen gayr-i müslim kadın ve çocuklarla ilgili naklettiği hadis de bu bağlamda ele alınabilir. Günümüze ulaşan hadis kaynakları arasında ilk olarak Şâfiî'nin *Müsned*'inde geçen ve erken dönem musanneflerinden başlayarak *Kütüb-i Sitte* de dahil olmak üzere çok sayıda kaynakta yer alan 'katl metni', hadis kitaplarında genellikle savaşlarda kadınlar ve çocukların öldürülmesini nehyeden rivâyetlerin hemen akabinde zikredilmiştir. Rivâyeti Sa'b b. Cessâme'den nakleden İbn Abbas'tır. Muhtemelen ibadetlere veya muâmelâta dair bir meseleyle ilgili olmadığı için nakledildiği bölgelerde tekli tariklerle aktarılmış olan bu rivâyeti İbn Abbas'tan alarak rivâyet eden tek kişi, ondan hadis rivâyeti ve fikhî meselelerle ilgili oldukça istifade eden ve bu nedenle beraber fazla vakit geçirdiği anlaşılan fukahâ-i seb'a'dan Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ud (ö. 98/716) olmuştur.⁸⁰⁹ Nitekim onun İbn Abbas'tan 1093 adet rivâyeti olduğu tespit edilmiştir.⁸¹⁰

Hem fıkıh hem de hadiste imam olan Ubeydullah b. Abdullah, babası Abdullah, Hz. Âişe, Ebû Hureyre, Fâtıma b. Kays, Ümmü Seleme, Urve b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas gibi önemli kişilerden hadis rivâyet

⁸⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 72'de yer alan rivâyete göre göre İstahr'ın fethi esnasında Deccâl'in çıktığını söyleyen birisine cevaben Sa'b, bunun doğru olmadığını, Hz. Peygamber'in, Deccâl'in ancak insanların Rasulullah'ın adını artık anmadığı ve minberlerde ondan bahsedilmediği zaman ortaya çıkacağına dair sözlerini bizzat kendisinden dinlediğini ifade etmiştir.

⁸⁰⁹ Kahraman, Abdullah, "Ubeydullah b. Abdullah", 18-9.

⁸¹⁰ Bu tespit *Câmiu'l-hâdimu'l-Haremeyni's-şerîfeyn li's-Sünneti'n-Nebeviyye* adlı elektronik programa dayanmaktadır.

etmiştir. Ondan hadis nakledenler arasında ise Zührî, Ebu'z-Zinâd, Sâlih b. Keysan gibi isimler yer almaktadır. Birçok hadis münekkidi tarafından üst düzeyde ta'dîl edilen Ubeydullah, Medîne'de ikamet ve vefat etmiştir. Temel fıkıh bilgilerini İbn Abbâs'tan almış, aynı hadisi kendisinden nakleden Zührî'ye de uzun yıllar hocalık yapmış ve ona çok sayıda hadis rivâyet etmiştir.⁸¹¹ Zührî'nin ondan 1693 hadis naklettiği tespit edilmiştir. Ayrıca bilgisayar ortamında yapılan bir taramada muhtelif hadis kaynaklarında “İbn Abbas > Ubeydullah > Zührî” isnâdıyla nakledilen -muhtemelen mükerrerleriyle beraber- 976 rivâyet bulunmaktadır.⁸¹²

Hayatının önemli bir bölümünü Medine'de geçiren Zührî, Ubeydullah'ın yanı sıra fukahâ-i seb'a'nın hepsinden ders almış, 30'lu yaşlarında Şam'a gitmiş, ancak Şam-Hicaz arası yolculuklarına uzun süre devam ettiği için her iki bölgede de nakledilen hadislere vâkıf olmuş ve rivâyetlerini çok sayıda öğrencisine ulaştırabilmiştir. Zührî Şam bölgesinde isnadlı hadis rivâyetini başlatan kişi olarak bilinmektedir. Ayrıca resmî tedvin sürecindeki rolü de oldukça önemlidir. Mamer b. Râşid, Süfyân b. Uyeyne, Mâlik b. Enes, Ata b. Ebû Rebah, Ömer b. Abdülaziz, Amr b. Dînar, Katâde b. Diâme, onun önemli öğrencileri arasındadır.⁸¹³

Zührî Goldziher'den bu yana oryantalistler tarafından tartışılan bir râvi olmuş, Goldziher onun Emevî hanedanlığıyla olan yakınlığından dolayı üç mescid hadisini uydurduğunu ileri sürmüştür.⁸¹⁴ Lecker, Zührî'nin biyografisini ele aldığı bir makalesinde, Goldziher'in söz konusu iddiasıyla ilgili olarak Amr b. Dînar'dan, onun paraya hiç kıymet vermediğine dair sözünü aktardıktan sonra, bu nedenle

⁸¹¹İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, III, 15; a. mlf. *Takrîbu't-Tehzib*, I, 640; Zehebî, *Siyer*, IV, Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XIX, 73; Kahraman, Abdullah, a.y.

⁸¹² Söz konusu tespitler *Câmiu'l-hâdimu'l-Haremeyni's-şerîfeyn li's-Sünneti'n-Nebeviyye* programına dayanmaktadır.

⁸¹³İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, III, 696; I, 896; a. mlf. *Takrîbu't-Tehzib*; V, s. 326, Zehebî, *Siyer*, V, 82.

⁸¹⁴Goldziher, *Muslim Studies*, II, 2, 46, 48.

Emevî ailesi için hadis uydurmasının mümkün olmadığı yönündeki kanaatine yer vermiştir.⁸¹⁵

Zührî'nin Hicaz-Sûriye arası 45 yıl boyunca rihleler yaptığını kabul eden Juynboll'e göre onun yer aldığı isnad kümelerinin çözülmesi en zor tarafı, hangi rivâyetlerin onun kısmi müşterek râvilerinden geldiği ve eğer varsa, bunların güvenilirlik durumunun ya da bunlardan hangisinin dalış isnadı olduğunun tespitidir. Ayrıca Zührî'nin hangi öğrencilerinin güvenilir olduğunun, eğer ondan semâ'ları yoksa, rivâyetlerini sahîfelerinden mi aldıklarının tespiti oldukça zordur.⁸¹⁶ Ricâl literatürüne göre Zührî rivâyetlerinin en sağlam kaynaklarından birisi olan Süfyân b. Uyeyne, Juynboll'e göre Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd ve İbrâhim b. Sa'd ile beraber onun en yaygın kullanılan görünürde kısmî müşterek râvilerindendir. Juynboll, *Tuhfe*'deki isnad kümelerinde müşterek râvi olarak sıklıkla yer alan bu isimlerin Zührî'nin sözde öğrencileri olduklarını ileri sürmüştür.⁸¹⁷ Schacht ise Mâlik'in Zührî'ye kendi görüşünü sorduğu rivâyetlerin gerçek kabul edilebileceğini, ancak Zührî'nin Hz. Peygamber'den veya tâbiûndan gelen herhangi bir rivâyetin isnad şemasında müşterek râvi olarak yer aldığı hadislerin uydurma olduğunu düşünmektedir.⁸¹⁸

Zührî rivâyetleri konusunda en güvenilir kabul edilen isimlerden birisi olan Süfyân b. Uyeyne, katl metnini ondan nakleden kişidir. Aslen Kûfeli olup akabinde Mekke'de ikamet eden Süfyân'ın önemli hocaları arasında Amr b. Dînar, Hammâd b. Zeyd, Ma'mer b. Râşid, Ebû İshak es-Sebîl, Eyyûb es-Sahtiyânî, Şu'be b. el-Haccâc ve İbn Cüreyc yer almaktadır.⁸¹⁹ Katl metnini ondan nakleden öğrencilerinin isimleri yukarıda verilmiştir.

⁸¹⁵ Lecker, Michael, "Biographical Notes on Ibn Shihâb al-Zuhrî", s. 36; İbn Asâkîr, *Târîh-u medîneti Dimaşk*, s. 91.

⁸¹⁶ Juynboll, *EOCH*, s. 690.

⁸¹⁷ Juynboll, *a.y.*

⁸¹⁸ Schacht, *Origins*, s. 246.

⁸¹⁹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 59; a. mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 395.

Juynboll, *Siyer-u âlâmi'n-nübela*'dan alıntılararak⁸²⁰ Süfyân b. Uyeyne'nin Zührî ile görüştüğünde küçük bir çocuk olduğunu, Zührî'nin bir başka muâsırı olan Amr b. Dînar'ın da Süfyân'ın bir başka sözde hocası olduğunu belirttikten sonra, birçok senedde Süfyân'ın Zührî ve Amr'dan doğrudan naklettiğinin vurgulandığını belirterek, bunları okuyan bir kişinin böyle masum bir rivâyet ilişkisinin neden bu kadar ısrarla tekrarlandığını merak edeceğini söyler. Öyle ki, Mâlik'in Zührî'den nakillerinde olduğu gibi, Süfyân'ın da Zührî'den rivâyetlerini arz yoluyla değil sema' yoluyla aldığı dahi belirtilmiştir. Nitekim Juynboll'e göre Zührî-Mâlik ilişkisi de oldukça tartışmalıdır.⁸²¹ Esasen Süfyân'ın Zührî ile çok küçük yaşta görüşmesi o dönem için normal karşılanan bir durum olabilir, zira âli isnad elde etmek rivâyet asrının önemli özelliklerinden birisidir. Dolayısıyla sadece bu sebeple bu tür bir rivâyet ağını eleştirmek doğru olmaz. Ayrıca Süfyân'ın Zührî ile olan ilişkisinin ricâl kaynaklarında vurgulanmış olması, yine rivâyet asrında şeyhe mülazemetin önemine binaen olsa gerektir.

Juynboll, *Tuhfetü'l-eşrâf*'taki Süfyân rivâyetlerini incelemiş ve onun Şu'be ve Mâlik'in hadislerini büyük ölçüde kopyaladığını ileri sürmüştür. Ona göre Süfyân kendisi semâ' etmediği rivâyetler için sened uydurarak bunları Mâlik ve Şu'be'nin isnad kümelerine dalışlar (örümcek) veya tekli tarikler olarak ilave etmiştir. Şu'be ve Mâlik Juynboll'e göre Süfyân'ın en fazla kopyaladığı önemli muhaddislerdir.⁸²²

Juynboll'ün Süfyân ile alakalı tespitlerinin başlıca dayanağı görünüşe göre onun Zührî ve Amr'dan doğrudan naklettiğinin ve hatta arz değil semâ' yoluyla onlardan hadis aldığının vurgulanmasıdır. Bu oldukça keyfî bir çıkarım izlenimi vermektedir. Zira hadis rivâyet geleneğinde hoca ve talebe arasındaki likâ şartı oldukça önemsenmiş ve kaynaklarda bu yönde bir vurgunun olması, birebir görüşmenin önemli delillerinden sayılmıştır. Nitekim rivâyet geleneğinde râvilerin

⁸²⁰ Zehebî, *Siyer*, VII, 10.

⁸²¹ Juynboll, *EOCH*, s. 568.

⁸²² Juynboll, *EOCH*, s. 569.

mülaki olmadıkları kişilerden an‘ane ile aktardıkları, aksi takdirde râvinin muasırlarınca yalancı veya müdellis ilan edileceği bilinmektedir. Süfyân’ın semâ‘ yoluyla hadis aldığıının vurgulanması da en muteber hadis tahammül yollarından birisi olması açısından önemlidir ve bu durum ancak onun güvenilirliğini arttırır. Juynboll’ün, Süfyân ve hocaları arasındaki lika gerçek olmadığı için, bu kusuru kapatmak adına böyle bir vurgu yapıldığı yönündeki yorumu hiçbir delile dayanmayan farazî bir yorum görüntüsündedir. Nitekim Süfyân’ın hocalarıyla olan irtibatına dair kaynaklarda hem çok sayıda veri hem de bu yolla aktarılmış çok sayıda hadis olmasaydı, o takdirde de Juynboll böyle bir delil olmadığı için yine söz konusu hoca-talebe ilişkisinin gerçek olmadığını ileri sürebilirdi, ki bu tür bir iddia en azından mantıklı kabul edilebilirdi. Aksi takdirde ricâl kaynaklarında vurgulanan bütün hoca-talebe ilişkilerine dair bilgilerden şüphe etmemiz ve esasen olmayan bir alakanın tesisi için söz konusu bilgilerin uydurulduğunu düşünmemiz gerekir. Ancak bu tür bir şüphenin Juynboll’ün farazî iddialarından başka bir dayanağı olmayacaktır.

Süfyân Juynboll’e göre katl metnini uyduran kişidir ve kesinlikle hadisin müşterek râvisidir. Gece baskınlarında kadınların ve çocukların ölmesinin kaçınılmaz olması, Juynboll’e göre Süfyân’ın bu durumla ilgili bir ruhsat içeren hadisi uydurmasına sebep olmuştur.⁸²³ Juynboll bu tür bir ruhsata delil teşkil edecek bir hadis uydurmanın Süfyân’a ne kazandıracığı ile ilgili bir yorum yapmamış, mesela onun kadın ve çocukların öldürülmesini meşru addeden bir yöneticiyle irtibatı olup olmadığına dair bir veri sunmamıştır. Zira bu tür bir iddianın altının en azından tarih perspektifinden bir dayanakla doldurulması gerekir. Ancak Juynboll meseleyi delillendirerek tartışmak yerine sadece hadisin müşterek râvisi olarak gördüğü Süfyân için bir gerekçe tesis etmeye çalışmış izlenimi vermektedir. Süfyan

⁸²³Juynboll, *EOCH*, s. 585.

ile ilgili ricâl kaynaklarında aktarılan bu tür bir bilgi olmadığı gibi, onun zühd içinde yaşadığı ve fakir bir hayat sürdüğü nakledilmiştir.⁸²⁴

Bu tartışmalı konuyla ilgili nehy içeren metin salkımından da bahseden Juynboll, “Nâfi’ > İbn Ömer” senediyle gelen ve ona göre Leys b. Sa’d’ın görünüşte müşterek râvi olduğu rivâyet, ayrıca “Mâlik > Nâfi’ > İbn Ömer” isnâdıyla da desteklenmiştir.

Katî rivâyetinin farklı kaynaklarda yer alan metin varyantları incelendiğinde, senedlerinde Amr b. Dînar ve Süfyân b. Uyeyne’nin olduğu tariklerin her birisi, aralarında anlam farklılığına sebep olacak önemli farklar bulunmamakla beraber, râvisini belli eden ayırıcı lafızlar içermektedir. Amr b. Dînar ve Süfyân b. Uyeyne’den nakledilen metinler kendi içlerinde genel olarak benzerlik arz eder. Hadisi Zührî’den nakleden diğer râvilerin metinleri de isnad şemaları verilen eserlerde yaklaşık olarak aynı lafızlarla gelmektedir. Mesela söz konusu hadisi Zührî’den naklederek Süfyân’a mütâbaat eden Abdurrahman b. Hâris’in metinleri *Müsned*’de, *Şerh-u meâni’l-âsâr*’da ve *el-Mu‘cemü’l-kebîr*’de aynı lafızlarla gelmiştir. Hadisi Zührî’den nakleden diğer râvilerin -yukarıda bahsi geçen diğer kaynaklarda yer alan- metinlerinde de aralarında anlam farklılığına yol açacak bir değişiklik bulunmamaktadır. Söz konusu farklılıklar, Zührî, Süfyân ve hadisi Zührî ve -az da olsa- Ubeydullah’tan nakleden râvilerin metin varyantlarının olduğu şemalarla gösterilecektir.

⁸²⁴ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XI, 177 vd., Zehebî, *Tezkiratu’l-huffâz*, I, 262-263; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, IV, 104-106.

İsnâdında Amr b. Dînar olan metinler aşağıdaki şemada verilmiştir.
Metinler arasındaki *benzer lafızlar aynı renklerle işaretlenmiştir.*

	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِيلَ لَهُ : لَوْ أَنَّ خَيْلًا أَغَارَتْ مِنَ اللَّيْلِ فَأَصَابَتْ مِنْ أَبْنَاءِ الْمُشْرِكِينَ ؟ <u>قَالَ : هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ .</u>
Ahmed b. Hanbel Müsned	قَالَ : قِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ خَيْلَنَا أُوطَتْ أَوْلَادَ الْمُشْرِكِينَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ .
Ahmed b. Hanbel Müsned	قَالَ : وَسُئِلَ عَنِ الْخَيْلِ يُوطُّوْنَهَا أَوْلَادَ الْمُشْرِكِينَ بِاللَّيْلِ ، فَقَالَ : هُمْ - يَعْنِي - مِنْ آبَائِهِمْ "
Müslim Sahîh	"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِيلَ لَهُ : لَوْ أَنَّ خَيْلًا أَغَارَتْ مِنَ اللَّيْلِ فَأَصَابَتْ مِنْ أَبْنَاءِ الْمُشْرِكِينَ ؟ قَالَ : هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ "
Nesâi es-Sünenü'l-kübrâ	"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِيلَ لَهُ : لَوْ أَنَّ خَيْلًا أَغَارَتْ مِنَ اللَّيْلِ فَأَصَابَتْ مِنْ أَبْنَاءِ الْمُشْرِكِينَ ؟ قَالَ : هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ ."
Tahâvî Şerh-u meâni'l-âsâr	"قِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أُوطَاتْ خَيْلُنَا أَوْلَادًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ "
Taberânî el-Mu'cemü'l-kebîr	"قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِنَّ خَيْلَنَا أُوطَاتْ أَوْلَادًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ "
Taberânî el-Mu'cemü'l-kebîr	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قِيلَ لَهُ : إِنَّ خَيْلًا أَغَارَتْ مِنَ اللَّيْلِ ، فَأَصَابَتْ مِنْ أَبْنَاءِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : " هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ "
Taberânî	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سُئِلَ عَنِ الْخَيْلِ يُوطُّهَا أَوْلَادَ الْمُشْرِكِينَ بِاللَّيْلِ ، قَالَ : " هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ "

el-Mu'cemü'l-kebîr	
Hâkim el-Müstedrek	"أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - قِيلَ لَهُ : إِنَّ حَيْثُ أَغَارَتْ مِنَ اللَّيْلِ ، فَأَصَابَتْ مِنْ أَبْنَاءِ الْمُشْرِكِينَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - : هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ "

Tablo 1

İsnâdında Süfyân b. Uyeyne'nin olduğu metinler aşağıdaki lafızlarla gelmektedir. Metinler arasındaki farklılıklar daha az olduğu için bu şemada *farklı olan kısımlar işaretlenmiştir*.

Şâfiî Müsned	"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّنُونَ فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَأَبْنَائِهِمْ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " هُمْ مِنْهُمْ " وَبِمَا قَالَ سُفْيَانُ فِي الْحَدِيثِ هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ "
Şâfiî Müsned	أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّنُونَ فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ : " هُمْ مِنْهُمْ "
Humeydî Müsned	"سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ : " وَسُئِلَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّنُونَ ، فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : « هُمْ مِنْهُمْ » "
Sâid b. Mansûr Sünen	"سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ سَمِعْتُهُ سُئِلَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّنُونَ فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ ، قَالَ : « هُمْ مِنْهُمْ » ."
İbn Ebû Şeybe Musannef	"أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ الدَّارِ مِنْ دُورِ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّنُونَ وَفِيهِمْ النِّسَاءُ وَالْوِلْدَانُ ؟ فَقَالَ : هُمْ مِنْهُمْ "
Ahmed b. Hanbel Müsned	"سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّنُونَ ، فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ قَالَ : هُمْ مِنْهُمْ ."

Ahmed b. Hanbel <i>Mūsned</i>	سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ، فَيُبَيِّتُونَ ، فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هُمْ مِنْهُمْ .
Buhârî <i>Sahîh</i>	"مَرَّ بِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْأَنْبَاءِ أَوْ بَوْدَانَ وَسُئِلَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ يُبَيِّتُونَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ قَالَ : هُمْ مِنْهُمْ"
Muslim <i>Sahîh</i>	"سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدَّرَارِيِّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّتُونَ فَيُصَابُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ ، فَقَالَ : هُمْ مِنْهُمْ ."
İbn Mâce <i>Sünen</i>	"سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّتُونَ ، فَيُصَابُ النِّسَاءُ وَالصَّبِيَّانُ ، قَالَ : هُمْ مِنْهُمْ ."
Ebû Dâvud <i>Sünen</i>	"أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّتُونَ ، فَيُصَابُ مِنْ ذُرَارِيهِمْ وَنِسَائِهِمْ ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هُمْ مِنْهُمْ"
Tirmizî <i>Sünen</i>	" قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنْ خَلَيْنَا أَوْطِئْتُ مِنْ نِسَاءِ الْمُشْرِكِينَ وَأَوْلَادِهِمْ ، قَالَ: هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ"
Nesâî <i>es-Sünenü 'l-kübrâ</i>	"قَالَ : سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّتُونَ ، فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ ، قَالَ : هُمْ مِنْهُمْ ."
Ali b. Cârûd <i>el-Münteka</i>	"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِهِ وَهُوَ بِالْأَنْبَاءِ - أَوْ بَوْدَانَ- قَالَ : وَسَمِعْتُهُ يُسْأَلُ عَنِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّتُونَ فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ ، قَالَ : هُمْ مِنْهُمْ ."
Tahâvî <i>Şerh-u meâni 'l-âsâr</i>	"قَالَ : سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّتُونَ لَيْلًا ، فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَصَبْيَانِهِمْ ، فَقَالَ : هُمْ مِنْهُمْ"
İbn Hibbân	"وَسُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّتُونَ فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ ، قَالَ : هُمْ مِنْهُمْ ."

Sahîh	
İbn Hibbân Sahîh	وَسُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّنُونَ قَيْصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَدَرَارِيهِمْ ، قَالَ : هُمْ مِنْهُمْ .
İbn Hibbân Sahîh	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الدَّرَارِيِّ مِنْ دُورِ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّنُونَ ، <u>وَفِيهِمْ</u> <u>النِّسَاءُ وَالصَّبِيَّانُ</u> ، فَقَالَ : هُمْ مِنْهُمْ .
Taberânî el-Mu'cemü'l- kebîr	"قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، <u>إِنَّا نَعْتَشِي الدَّيْرَ لَيْلًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مَعَهُمْ نِسَاؤُهُمْ وَصَبِيَّانُهُمْ فَنَقْتُلُهُمْ</u> ، قَالَ : " هُمْ مِنْهُمْ . "
Beyhakî es-Sünenü'l- kübrâ	"قَالَ : وَسُئِلَ عَنِ دَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ : فَيُبَيِّنُونَ قَيْصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَدَرَارِيهِمْ . فَقَالَ : " هُمْ مِنْهُمْ "

Tablo 2

Katl metnini Zührî'den veya az da olsa Ubeydullah'tan alan râvilerin metinleri arasında mukayeseye imkân verecek ölçüde bir benzerlik bulunmamaktadır. Metin anlam olarak değişmese de her bir râvi hadisi farklı lafızlarla nakletmiştir.

Abdürrezzak Musannef	"قال: قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا نُصِيبُ فِي الْبَيَاتِ مِنْ دَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ ، قَالَ : " هُمْ مِنْهُمْ "
Ali b. Ca'd Müsne'd	"قال : قال الصعب للنبي صلى الله عليه و سلم نعتشي الديار أو الدار شك الزهري ليلا من المشركين معهم صبيانهم ونسأؤهم فنقتلهم فقال النبي صلى الله عليه و سلم هم مع آبائهم "
Ahmed b. Hanbel	"قَالَ : سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدَّارِ مِنْ دُورِ الْمُشْرِكِينَ نَعَشَاهَا بَيَاتًا ، فَكَيْفَ بِمَنْ يَكُونُ تَحْتَ الْعَارَةِ مِنَ الْوُلَدَانِ ؟ قَالَ : هُمْ مِنْهُمْ . "

Mūsned	
Ahmed b. Hanbel Mūsned	قُلْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّا نَصِيبُ فِي الْبَيَاتِ مِنْ دَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ ، قَالَ : هُمْ مِنْهُمْ
Ahmed b. Hanbel Mūsned	: يَا رَسُولَ اللَّهِ ، نَعَشَى الدَّارَ أَوْ الدِّيَارَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ لَيْلًا مَعَهُمْ صِبْيَانُهُمْ وَنِسَاؤُهُمْ فَتَقْتُلُهُمْ ؟ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هُمْ مِنْهُمْ
Ahmed b. Hanbel Mūsned	قَالَ : قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، الدَّارُ مِنْ دُورِ الْمُشْرِكِينَ تُصَبِّحُهَا لِلْعَارَةِ ، فَتُصِيبُ الْوُلْدَانَ تَحْتَ بُطُونِ الْخَيْلِ وَلَا نَشْعُرُ ؟ فَقَالَ : إِنَّهُمْ مِنْهُمْ .
Muslim Sahîh	قَالَ : قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا نَصِيبُ فِي الْبَيَاتِ مِنْ دَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ . قَالَ : هُمْ مِنْهُمْ .
Tahâvî Şerh-u meâni 'l-âsâr	قَالَ : قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، الدَّارُ مِنْ دُورِ الْمُشْرِكِينَ تَفْتَحُهَا فِي الْعَارَةِ ، فَتُصِيبُ الْوُلْدَانَ تَحْتَ بُطُونِ الْخَيْلِ ، وَلَا نَشْعُرُ ؟ فَقَالَ : إِنَّهُمْ مِنْهُمْ .
Tahâvî Şerh-u meâni 'l-âsâr	"قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، الدَّارُ مِنْ دُورِ الْمُشْرِكِينَ تَفْتَحُهَا فِي الْعَارَةِ ، فَتُصِيبُ الْوُلْدَانَ تَحْتَ بُطُونِ الْخَيْلِ ، وَلَا نَشْعُرُ ؟ فَقَالَ : إِنَّهُمْ مِنْهُمْ ."
İbn Hibbân Sahîh	"قَالَ وَسَأَلْتُهُ عَنْ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ : أُنَقِلُّهُمْ مَعَهُمْ ؟ قَالَ : نَعَمْ ، فَإِنَّهُمْ مِنْهُمْ ، ثُمَّ نَهَى عَنْ قَتْلِهِمْ يَوْمَ حُنَيْنٍ "
İbn Hibbân Sahîh	قَالَ : سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ ، أَنْ نَقْتُلَهُمْ مَعَهُمْ ، قَالَ : نَعَمْ ؛ فَإِنَّهُمْ مِنْهُمْ ، ثُمَّ نَهَى عَنْهُمْ ، يَوْمَ حُنَيْنٍ ،

Taberânî el-Mu'cemü'l kebîr	"قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ الْخَيْلَ فِي غَشَمِ الْعَارَةِ تُصِيبُ مِنْ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : " هُمْ مِنْهُمْ أَوْ مَعَ الْآبَاءِ ."
Taberânî el-Mu'cemü'l kebîr	"أَنَّهُ قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَطْفَالُ الْمُشْرِكِينَ تُصِيبُهُمْ فِي الْعَارَةِ بِاللَّيْلِ ، قَالَ : لَا تَعُودُوا ذَلِكَ ، وَلَا حَرَجَ ، فَإِنْ أَوْلَادُهُمْ مِنْهُمْ ."
Taberânî el-Mu'cemü'l kebîr	أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَنِ السَّرِيَّةِ تُصِيبُ الدُّرِّيَّةَ فِي غَشَمِ الْعَارَةِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : " أَوْلَادُهُمْ مِنْهُمْ . ثُمَّ نَهَى عَنْ قَتْلِ الدُّرِّيَّةِ يَوْمَ خَيْبَرَ
Taberânî el-Mu'cemü'l kebîr	أَنَّهُ قَالَ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، نَعَشَى الدَّارَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ لَيْلًا مَعَهُمْ صِبْيَانُهُمْ وَنِسَاؤُهُمْ فَتَقْتُلُهُمْ ، فَقَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : " هُمْ مَعَ آبَائِهِمْ ."
Taberânî el-Mu'cemü'l kebîr	قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ الْخَيْلَ فِي غَشَمِ الْعَارَةِ تُصِيبُ مِنْ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : " هُمْ مِنْهُمْ أَوْ مَعَ الْآبَاءِ ."
Taberânî el-Mu'cemü'l kebîr	قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا نُصِيبُ فِي النَّبَاتِ مِنْ ذَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ قَالَ : " هُمْ مِنْهُمْ ."
Taberânî el-Mu'cemü'l kebîr	قَالَ : سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَنِ الْعَدُوِّ يُبَيِّنُونَ فَيَصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَصِبْيَانِهِمْ فِي الْعَارَةِ ، فَقَالَ : هُمْ مِنْهُمْ وَنَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ .
Taberânî el-Mu'cemü'l kebîr	قَالَ : سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَنِ الذَّرَارِيِّ فِي دُورِ الْمُشْرِكِينَ ، نَعَشَاهَا بَيَاتًا ، كَيْفَ بِمَنْ يَكُونُ تَحْتَ الْعَارَةِ مِنَ الْوِلْدَانِ ؟ قَالَ : " هُمْ مِنْهُمْ ."
Taberânî el-Mu'cemü'l	قَالَ : قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، الدَّارُ مِنْ دُورِ الْمُشْرِكِينَ تُصَبِّحُهَا بِالْعَارَةِ ، فَتُصِيبُ الْوِلْدَانَ تَحْتَ بُطُونِ الْخَيْلِ وَلَا تَنْشَعُرُ ؟ فَقَالَ : " إِنَّهُمْ مِنْهُمْ

kebîr	
Beyhakî es-Sünenü'l- kübra	أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُسْأَلُ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّتُونَ فَيَصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ ، فَقَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : هُمْ مِنْهُمْ .
Beyhakî es-Sünenü'l- kübra	قَالَ : وَسُئِلَ عَنْ ذُرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ : فَيُبَيِّتُونَ فَيَصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ . فَقَالَ : " هُمْ مِنْهُمْ .

Tablo 3

B. Katl Metni İsnadlarının Eser Esaslı Analizi

Bu bölümde katl metninin nakledildiği senedler eser esaslı ve râvilerin bölgesel dağılımı dikkate alınarak incelenecektir.

1- Müsned, Ahmed b. Hanbel

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde katl metninin geldiği 12 sened yer almaktadır. Bu senedlerin yer aldığı isnad şeması Ek 5'te verilmiştir.

Amr b. Dînar katl metnini, Juynboll'un müşterek râvi olarak kabul ettiği Süfyân b. Uyeyne'den önceki iki râviden de nakleden tek kişi olup, hadisi hem Abdullah b. Abbas'tan hem de Zührî'den nakletmiştir. Abdurrahman b. Hâris de söz konusu hadisi yine Süfyân'dan önceki tabakada yer alan Ubeydullah'tan nakletmiştir. Amr'ın Abdullah'tan olan nakli sadece *Müsned*'de değil, orada geçen seneddeki öğrencisi Hammâd b. Zeyd aracılığıyla *Şerhu meâni'l-âsâr*'da⁸²⁵ ve İbn Cüreyc kanalıyla *el-Mu'cemü'l-kebîr*'de⁸²⁶ de yer almaktadır. Abdurrahman'ın

⁸²⁵ Tahâvî, *Şerh-u meâni'l-âsâr*, VII, 54.

⁸²⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, II, 209.

metni de *Müsned* dışında Tahâvî ve Taberânî'nin bahsi geçen eserlerinde nakledilmiştir.

Juynboll'ün kriterlerine göre Amr'ın ve İbn Abbas'ın senedleri müşterek râvî öncesine gittiği için Ahmed b. Hanbel tarafından uydurulmuş 'dalış'lar olmalıdır. Sonrasında Tahâvî ve Taberânî de onu takip etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in elindeki rivâyeti sahâbe dönemine atfedebilmek için böyle bir sened uydurduğunu varsayalım; bu durumda eserinde Amr'ın Zührî'den naklettiği bir isnâda yer veren Ahmed b. Hanbel'in, âlî isnad gerekçesiyle Abdullah b. Abbas'ı hedef alan bir dalış isnadını oluşturması ve bunun için yine Amr'ı kullanması makul gözükmemektedir. Zira başka bir râvî kullanarak isnâdının inandırıcılığını arttırması mümkündür.

Ahmed b. Hanbel'in öğrencileri olan Müslim ve Nesâî'nin aynı rivâyeti eserlerinde, hocalarının kitabındaki âlî senedle nakletmek yerine Amr'ın Zührî'den aldığı tarikle rivâyeti tercih etmeleri de Juynboll'ün iddialarına karşı argüman teşkil edebilir. Hadisleri erken döneme atfetmek için sened uyduran musanniflerin, bir sahâbîden nakletme imkânları varken bunu yapmamaları, rivâyetleri konusundaki güvenilirliği arttıran bir durumdur. Juynboll ve birçok diğer oryantalistin düşündüğünün aksine musanniflerin her mevcut tariki eserlerine alma veya ellerindeki rivâyetleri erken döneme atfetmek için sened uydurma gayretinde olmadıkları, eserleri üzerinde yapılacak bir incelemeyle tespit edilebilir. Nitekim Juynboll'ün sadece çok sayıda tekli isnad içerdiği için Abdürrezzak'ın *Musannef*'indeki rivâyetlerin çoğunu –incelemeye ihtiyaç duymadan- uydurma kabul etmesine karşın Motzki söz konusu eseri detaylı olarak analiz etmiş ve müellifin kaynakları konusunda dürüst davrandığı kanaatine varmıştır.

Katl metnini muhtemelen Zührî'nin Mekke'de kaldığı dönemde ondan alan Süfyân, hadisi hem doğrudan Ahmed b. Hanbel'e hem de Kûfe ve Mekke'de mülâkî olduğu diğer râvîlere nakletmiş olmalıdır. Ahmed b. Hanbel söz konusu rivâyeti hem doğrudan Süfyân'dan hem de kendisine ulaşan diğer nâzil senedlerle nakletmiştir. Eserinde yer alan diğer senedlerin uydurma olduğu varsayılırsa onun, bölgesel dağılımı –üstelik rihleleri de hesaba katacak şekilde- gözeterek on ayrı

sened daha uydurma zahmetine katlandığını iddia etmek anlamına gelecektir ki bu ihtimal dışıdır.

Katl metnini Zührî ve Süfyân'dan alan tabakada râvilerin bölgeleri farklı olsa da senedlerin ilerleyen kısımlarında Bağdat, Hıms, Yemen, Basra ve Mekke kökenli râvilerin peşpeşe sıralandığı veya farklı bölgeler söz konusu olduğunda rihleler aracılığıyla irtibat kurulduğu görülebilir. Ricâl eserlerinden senedlerde yer alan râvilerin rihlelerine dair bilgiler şemaya yerleştirildiğinde, bu kadar tutarlı bir eşleştirme gözetilerek sened uydurulduğu iddiası zayıf kalmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel Bağdat haricinde Kûfe, Basra, Mekke, Medîne, Dımaşk, Halep ve Rakka'ya seyahat etmiş ve bu bölgelerde çok sayıda öğrenciye hadis nakletme imkânı olmuştur.

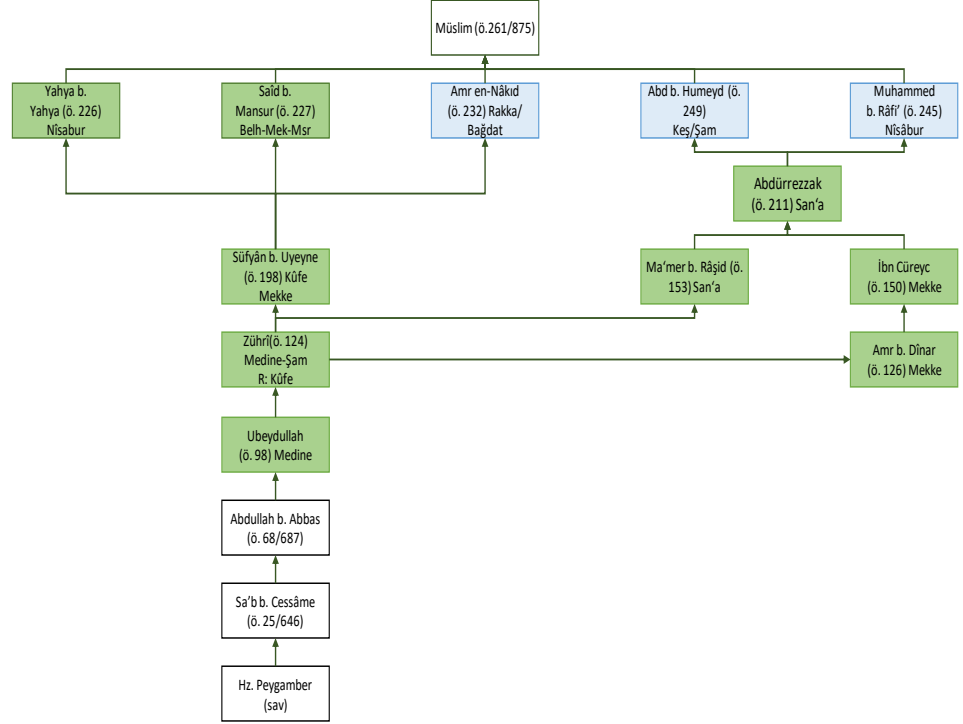
Katl metninin *Müsned*'de yer alan râvilerinin cerh-tadil durumu, hadisin güvenilirliğini ortaya koymaktadır. İsnadların hepsinde toplam 25 râvi olup bunlardan üç tanesi hadislerinin tamamen terkini gerektirmeyecek lafızlarla cerh edilmiştir.⁸²⁷ Söz konusu râvilerin her rivâyeti makbul olmasa da müstakil örnekler üzerinde yapılacak analizler neticesinde sahih rivâyetlerinin tespiti muhtemeldir. Şemadaki tek zayıf râvi olan Müslim b. Hâlid ez-Zencî de (ö. 179?/796?) hakkında hem cerh hem ta'dîl lafızları olan ancak yine hadislerinin tamamen terkini gerektirecek kadar zayıf kabul edilmeyen bir râvidir.⁸²⁸

⁸²⁷Söz konusu râviler Muhammed b. Sâbit el-Abdî, Câfer b. Hâris, ve Muhammed b. İshâk 'tır (ö. 150). Muhammed'le ilgili değerlendirmeler şöyledir: 'sadûk, leyyinü'l-hadîs' (İbn Hacer, *Takrib*, V, 204); 'leyse hüve bi'l-metîn, leyse bişey'' (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 89), 'leyse bi kavî' (Zehebî, *Siyer*, VII, 70); 'zayıf' (İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-du'afâ*, VII, 197). Câfer b. Hâris şu lafızlarla cerh edilmiştir; 'leyse bi sika, leyse hadîsuhû bişey', zayıf' (İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 303); 'sadûk, kesîru'l-hata' (a. mlf. *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 199). Muhammed b. İshâk ile ilgili değerlendirmeler şöyledir; 'sadûk, yüdelîsu', 'hasenü'l-hadîs' (Ahmed b. Hanbel); (İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 504).

⁸²⁸İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 68; a. mlf., *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 438; İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-duafâ*, VIII, 6; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemal*, XXVII, 508.

2- *Sahîh*, Müslim

Katl metninin Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'inde yer alan isnadlarının şeması şöyledir:



Şekil 10

Yeşil: sika-sebt

Mavi: sika-şeyh-saduk vb.

Sa'b b. Cessâme'nin söz konusu rivâyeti Müslim'in *Sahîh*'inde beş senedle yer almaktadır. Bu senedlerden Süfyan'dan yayılan ilk üçü Müslim'in meşhur hocaları Yahya b. Yahya,⁸²⁹ Saîd b. Mansur ve Amr en-Nâkîd'dan gelmektedir. Zührî'den yayılan diğer iki koldan birisi Ma'mer diğeri Amr b. Dînar

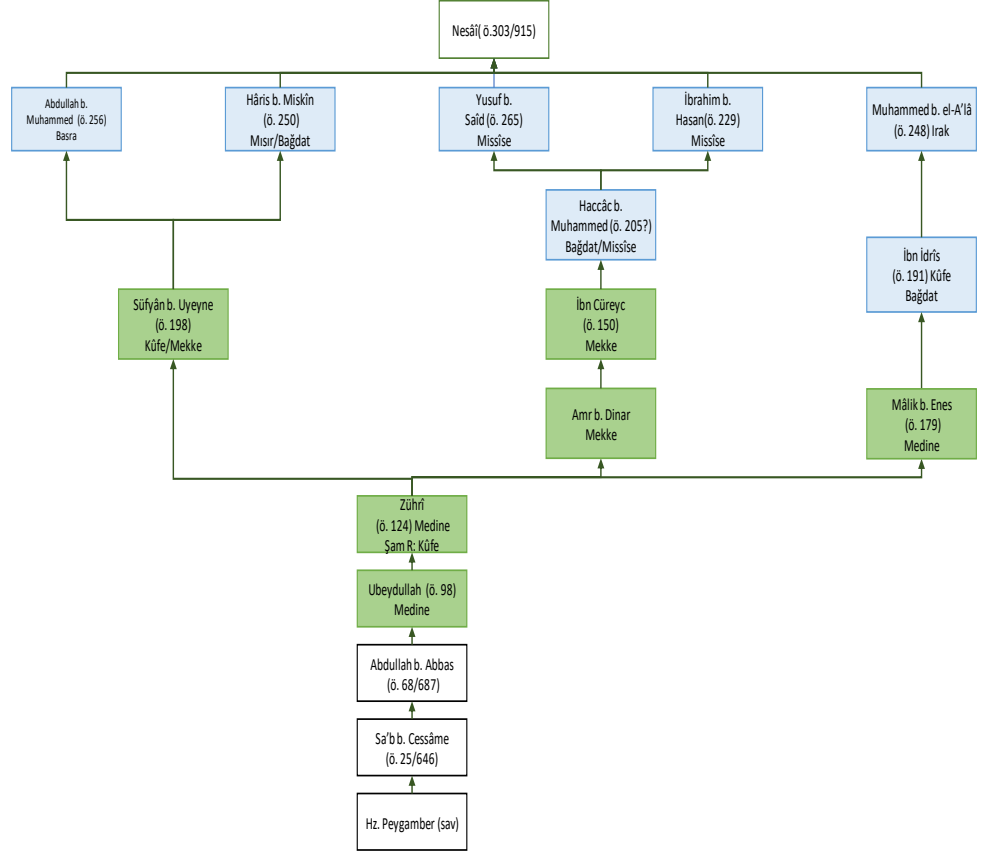
⁸²⁹Kendi beldesi dışında Hicaz, Irak, Şam ve Mısır'a rihleleri olan Yahya b. Yahya bu bölgelerde hadis rivâyet etmiştir. Zehebî, *Siyer*, X, 512.

aracılığıyla Yemen'e, oradan da Abdürrezzak vasıtasıyla Müslim'in hocaları Abd b. Humeyd ve Muhammed b. Râfi'ye ulaşmaktadır. Müslim'in isnâdlarındaki râvilerin hepsi güvenilir olup, aralarında musannif olarak ön plana çıkan İbn Cüreyc, Ma'mer b. Râşid, Abdürrezzak, Saîd b. Mansur gibi isimler de yer almaktadır.

Müslim'de yer alan metin varyantları bu bölümün girişinde ifade edilen sınıflandırmaya uymaktadır. Süfyân, Amr b. Dînar ve Zührî'den nakleden Ma'mer kanalıyla gelen üç farklı metin, anlam olarak değişikliğe uğramamakla beraber bahsi geçen râviler tarafından –yukarıda örnekleri verildiği üzere- ayırıcı lafızlarla nakledilmiştir.

3- *es-Sünenü'l-kübrâ*, Nesâî

Katl metninin Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sındaki senedlerinden oluşan isnad şeması şöyledir:



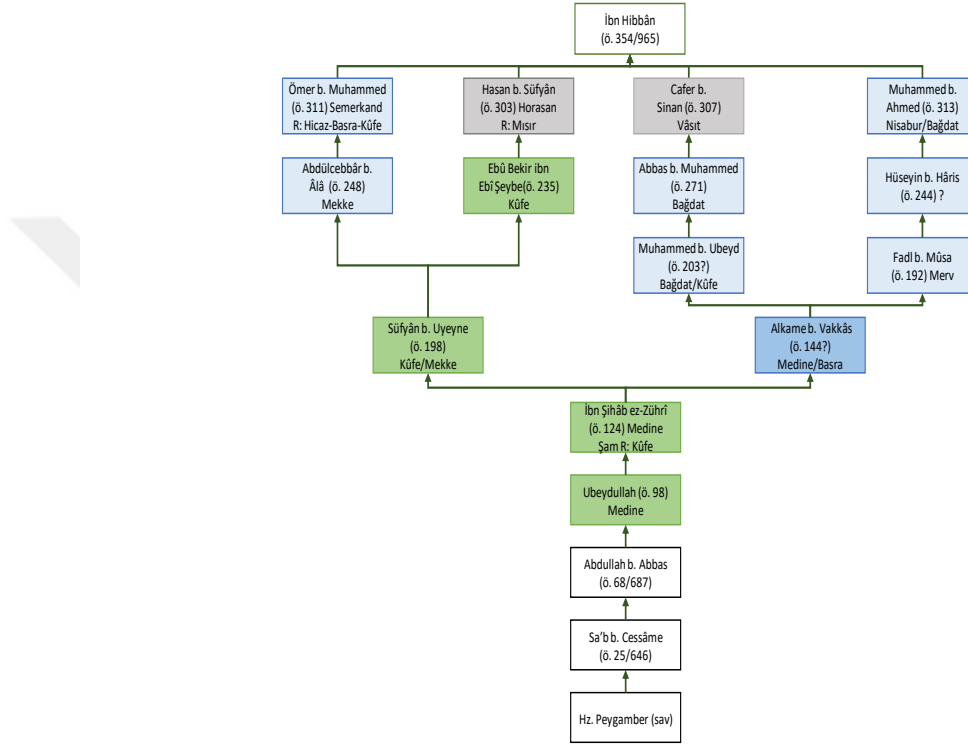
Şekil 11

Ricâli konusunda seçici olmakla bilinen Nesâî'nin şemasındaki bütün râviler –dereceleri farklı olmakla beraber- sikadır. Rivâyet öncelikle Zührî'den Amr b. Dînar, Mâlik b. Enes ve Süfyan tarafından nakledilmiş, sonrasında ise Bağdat, Missise⁸³⁰ ve Basra kökenli râviler aracılığıyla Nesâî'ye ulaşmıştır. Nesâî'de yer alan üç farklı metin daha önce bahsi geçen metinlerle büyük ölçüde paralellik arz eder.

⁸³⁰ Bugünkü Adana civarında tarihi bir şehir.

4- Şerh-u meâni'l-âsâr, Tahâvî

Katlı metnin Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerh-u meâni'l-âsâr*'ında yer alan senedleri aşağıdaki şemada verilmiştir:



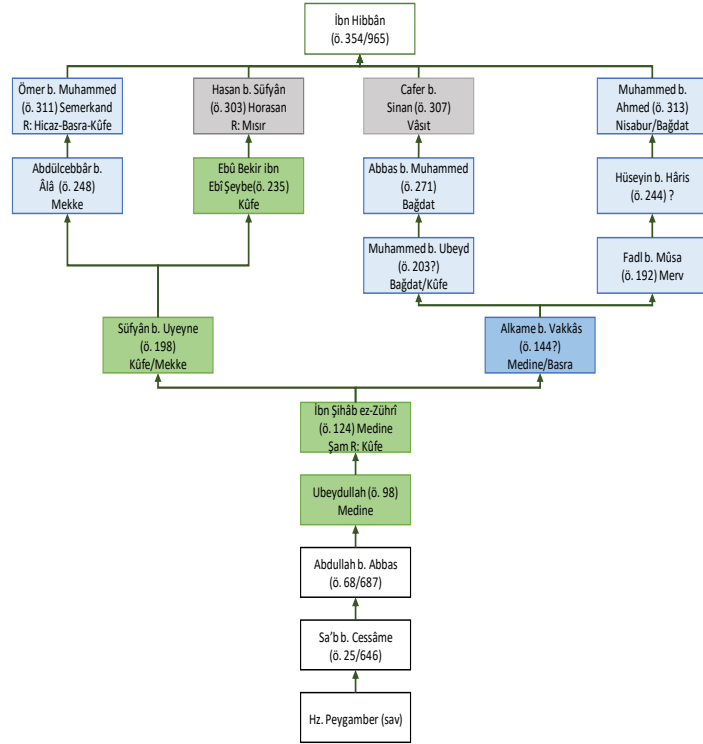
Şekil 12

Tahâvî'de yer alan üç senedin birisi Amr b. Dînar vasıtasıyla Basralı râvilere, diğerleri de Zührî kanalıyla Mekke, Medîne, Bağdat ve Mısır kökenli râvilere nakledilmiştir. Bu noktada Amr'ın isnâdı, İbn Abbas'tan nakleden tek râvinin Ubeydullah olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Zührî'den dağılan senedlerin bir kolu Bağdat kökenli râvilerle, diğeri de Kûfe ve Mısır kökenli râvilerle Tahâvî'ye ulaşmaktadır. Şemada bulunan 12 râvinin çoğu –farklı derecelerde- sika olup sadece iki tanesi -rivâyetleri tamamen terk edilecek ölçüde

olmasa da- cerh edilmiştir.⁸³¹ Katl metni Tahâvî'nin râvilerinden de üç varyantla ve daha önce bahsi geçen metinlerle aynı özellikleri taşıyarak gelmiştir.

5. *Sahîh*, İbn Hibbân

İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh*'inde yer alan senedlerin şeması şöyledir:



Şekil 13

Juynboll'ün şemasında isnadlarına yer vermediği İbn Hibbân'ın katl metni için verdiği senedler, Zühri'den yayılarak ondan itibaren musannife kadar ikili kollar şeklinde ilerlemektedir. Süfyan tarikiyle ilerleyen kollardan birinde Kûfeli İbn Ebû Şeybe, diğerinde Mekkeli Abdülcebbar b. Âlâ yer alır. Horasan bölgesine rihleleri olan İbn Hibbân bahsi geçen râviler vasıtasıyla gelen metinleri yine aynı

⁸³¹ Söz konusu râviler Abdurrahman b. Ebu'z-Zinâd (ö. 174/790) ve Muhammed b. İbrâhim'dir (ö. 273/886).

bölgeye rihle yapan Ömer b. Muhammed ve Hasan b. Süfyân'dan bu yolculardan birinde almış olabilir.⁸³² Zührî'nin diğer râvisi Muhammed b. Amr Medine kökenli bir râvi olup, metni biri Bağdat diğeri Merv-Bağdat'lı râviler kanalıyla İbn Hibbân'a ulaşmaktadır. İbn Hibbân'da yer alan metinler arasında da anlam farklılığına yol açacak bir ihtilaf bulunmamaktadır.

6. *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Taberânî

Katı metninin Taberânî'deki (ö. 360/971) senedlerini⁸³³ ihtiva eden şema Ek 6'da verilmiştir.

⁸³² Ömer b. Muhammed (ö. 311) Horasan, Basra, Kûfe, Şam, Mısır ve Hicaz'a, Hasan b. Süfyân (ö. 303) da Mısır'a rihle yapmıştır. Hasan'ın ikamet bölgesi Horasan'dır. Zehebî, *Siyer*, XIV, 157;

⁸³³ 1- "İshak b. İbrâhim > Abdürrezzak > Ma'mer > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

2- "Ebû Yezid > Abdullah b. Abdülhakem > Süfyân > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

3- "Ali b. Abdülaziz > Ebû Ubeyd > Haccâc b. Muhammed > İbn Cüreyc > Amr b. Dînar > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

4- "Ali b. Abdülaziz > Haccâc b. Minhal > Hammâd b. Zeyd > Amr b. Dînar > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

5- Ali b. Abdülaziz > Ârim b. Numan > Hammâd b. Zeyd > Amr b. Dînar > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

6- "Abdân b. Ahmed > Yahya b. Durust > Muhammed b. Sâbit > Amr b. Dînar > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

7- "Ahmed b. Züheyr > Ali b. Şuayb > Ebu'n-Nadr > Abdurrahman b. Mes'ûdî > İshak b. Râşid > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

8- "Muhammed b. Abdûs > Ali b. Ca'd > Müslim b. Hâlid > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

9- "İsmail b. Hasan > Ahmed b. Salih > Abdullah b. Vehb > Üsâme b. Zeyd > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

10- "Sehl b. Mûsa > Muhammed b. Safvan > Ebû Bekir > Üsâme b. Zeyd > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i, eserin özelliği itibarıyla katl metninin en hacimli isnadlarını içermektedir. Müellif söz konusu rivâyeti on sika, bir zayıf, üç de cerh-ta'dil durumu bilinmeyen râviden nakletmiştir. 14 isnadın çoğu tekli râvilidir; Amr b. Dînar'ın Abdullah b. Abbas'tan naklettiği bir başka senede yer veren Taberânî, ayrıca Ahmed b. Hanbel'de geçen "Ubeydullah > Abdurrahman b. Hâris" isnadını da eserine almıştır. Râviler arası bölgesellik faktörünün daha ön planda olduğu Taberânî senedleri Zührî'den yayılmıştır. Zührî'nin râvilerinin hadisi kendi bölgelerine taşıyarak orada naklettikleri anlaşılmaktadır. Şemadaki râvilerin bölgeleri incelendiğinde, arada farklılıklar olsa da Zührî'den bir sonraki tabakadan itibaren katl metninin Taberânî'ye kadar büyük ölçüde bölgesel olarak nakledildiği görülmektedir.

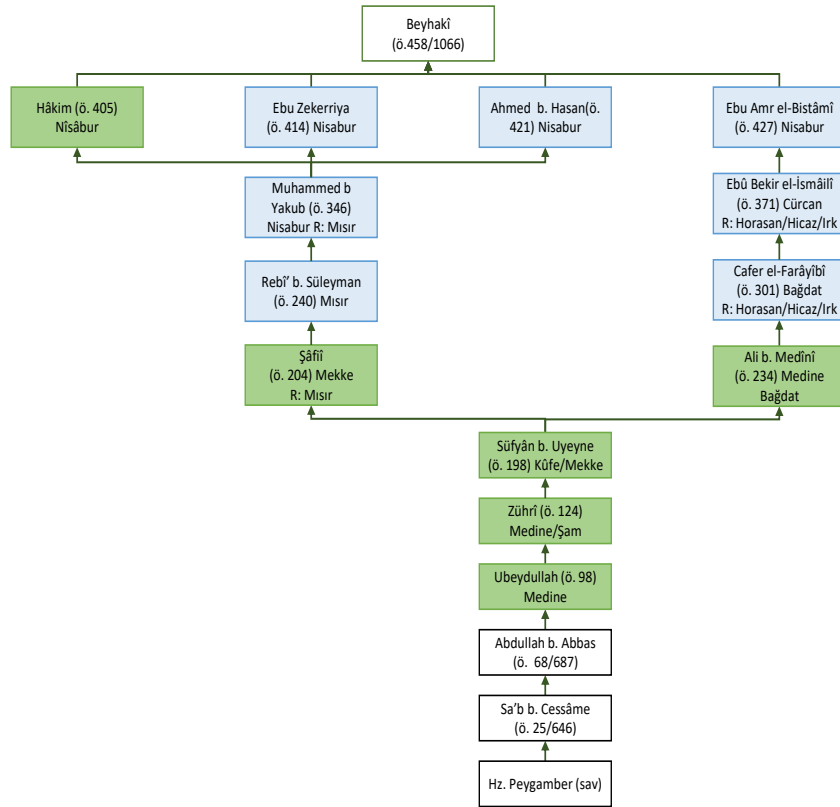
Taberânî'nin şemasında râvi sayısı fazla olmakla beraber, hadisi alınmayacak ölçüde cerhe uğramış sadece beş râvi bulunmaktadır. Ancak onların naklettikleri metinlerle sika râvilerin metinleri lafız olarak neredeyse aynıdır. Dolayısıyla zayıf râvilerden gelen rivâyetler sika râvilerin haberleriyle desteklendiği için hasen li gayrihi seviyesine ulaşmaktadır. Rivâyet Taberânî'de 12 metin varyantıyla yer alsa da daha önceki musanniflerin eserlerinde olduğu gibi

-
- 11- "Ahmed b. Abdülvehhab > Ahmed b. Hâlid > Muhammed b. İshâk > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".
 - 12- "Ebû Zür'a > Ahmed b. Hâlid > Muhammed b. İshâk > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".
 - 13- Hüseyin b. Cafer > Mincâb b. Hâris > Ali b. Müshir > Muhammed b. İshâk > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".
 - 14- Hüseyin b. İshak > Osman b. Ebû Şeybe > Cerîr b. Abdülhamid > Muhammed b. İshâk > Zührî > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".
 - 15- İbrâhim > Yahya b. Osman > Muhammed b. Himyer > Süleyman b. Selim > Abdurrahman > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".
 - 16- Ahmed b. Hanbel > Dâvud b. Amr > İbn Ebu'z-Zinâd > İbn Hâris > Ubeydullah > İbn Abbas > Sa'b b. Cessâme > Hz. Peygamber".

burada da aralarında anlam farkı oluşturacak kadar değişik lafızlarla gelen bir metin yoktur.

7- *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyhakî

Katı metninin Beyhakî'de (ö. 458/1066) yer alan isnadlarının şeması şöyle gösterilebilir:



Şekil 14

Beyhakî'nin *Müsned*'inde iki metin varyantıyla yer alan söz konusu hadisi Süfyân'dan Şâfiî ve Ali b. Medînî nakletmiştir. Şâfiî'nin rivâyeti Mısır ve Nisâbur eksenli ilerlerken, Ali b. Medînî kolu Hicaz'a rihlesi olan iki râviden sonra Nisâbur'da noktalanmaktadır. Beyhakî'nin rivâyeti aldığı dört hocası da Nisâburludur. İsnad şemasında yer alan râvilerin hepsi sikadır. Eserde yer alan iki

metin de Süfyân'dan yayıldığı için lafız olarak diğer Süfyân metinleriyle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir.

Sonuç olarak Sa 'b b. Cessâme'den nakledilen katl metni her ne kadar çoğunlukla tekli olarak ilerleyen senedlerle nakledilmiş olsa da elimizde bu rivâyetin uydurma olmadığına dair hadis literatürü verilerine dayandırılacak argümanların olduğu söylenebilir.

- 1- Juynboll 'katl metni'ne dair verdiği isnadlar konusunda kendi teorisini destekleyen tarikleri tercih ederek seçmeci bir yaklaşım sergilemiş, söz konusu rivâyetin mevcut kaynaklarda yer alan 45 isnâdını şemasına dahil etmemiştir.⁸³⁴ *EOCH*'de yer verdiği rivâyetlerin sadece Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*ındaki senedlerine yer verdiğini belirtmesi bu durumu haklı çıkarmaz, zira sınırlı sayıda kaynak kullanarak çizdiği isnad kümeleri üzerinden özelde ele aldığı hadis ile, genelde de hadis rivâyet süreciyle ilgili genel çıkarımlarda bulunmaktadır. Ayrıca katl metninin bütün tarikleri bir araya toplandığında isnad şeması Juynboll'ün 'örümcek' formundan çıkarak 'çoklu isnadlar'⁸³⁵ diyebileceğimiz bir forma kavuşmuştur.
- 2- Katl metninin Sa'b b. Cessâme gibi naklettiği az sayıda hadis göz önünde bulundurularak hadis rivâyetiyle meşgul olmadığını söyleyebileceğimiz bir sahâbîden gelmesi, ayrıca naklettiği hadislerin konu olarak irtibatsız olmasına rağmen bazı kaynaklarda ard arda zikredilmiş olması, hadis rivâyetiyle meşhur bir sahâbî olan İbn Abbâs'ın kendisine bildiği hadisleri sormuş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Nitekim mezkûr isnadın muksirûndan bir sahâbînin yanında Sa'b b. Cessâme'yi de ihtiva etmesi, uydurulmuş olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Zira uydurma bir senedde hem âli isnad prensibi göz ardı edilmiş hem de İbn Abbâs gibi

⁸³⁴ Bkz. Ek-4.

⁸³⁵ 'Çoklu isnadlar' tabiri Bekir Kuzudişli'ye aittir.

bir isim yetersiz görülerek ikinci bir sahâbi senede dahil edilmiş olacaktır ki bu makul değildir.

- 3- Juynboll'ün müşterek râvi olarak tespit ettiği Süfyân b. Uyeyne bu hadisin müşterek râvisi değil, medarlarından birisidir. Öncelikle Süfyân'dan nakleden râviler kmr olmak için gerekli özellikleri taşımadıkları için⁸³⁶ Süfyân müşterek râvi olarak tespit edilemez. Ayrıca Juynboll onun savaşlarda kasıt olmaksızın öldürülen kadın ve çocuklar için fikhî bir delil oluşturmak adına bu rivâyeti uydurduğu görüşünü hiçbir tarihi veriyle desteklememiştir. Ricâl kaynaklarında yöneticilere yakınlığı sebebiyle hadis uyduran râvilere dair bilgiler yer almaktadır. Ancak Süfyân ile ilgili böyle bir bilgi olmadığı gibi, onun fakir bir alim olarak hayatına devam ettiği kaydedilmiştir. Bu konuda Juynboll'ün tarih kaynaklarını veri olarak kabul etmediğı gerekçesi de geçersizdir, zira fitne rivâyetiyle ilgili değerlendirmelerinde siyer ve tarih kaynaklarındaki verileri kullanmaktadır.
- 4- Hadisi nakleden İbn Abbas, Ubeydullah ve Zührî arasındaki hoca-talebe ilişkileri, ricâl literatürü ve isnadlardan elde edilen inkâr edilemeyecek sayısal verilerle desteklenmektedir. Zührî, Ubeydullah'tan 1693 hadis nakletmiştir. Ayrıca "İbn Abbas > Ubeydullah > Zührî" isnâdıyla nakledilen -muhtemelen mükerrerleriyle beraber- 976 rivâyet bulunmaktadır.
- 5- Juynboll'ün İbn Şihâb ez-Zührî'yi uydurma bir râvi kabul etmesinin bilimsel bir dayanağı bulunmamaktadır. Zührî kendisinden çok sayıda hadis nakledilen, siyer, tarih ve hadis kaynaklarında adına en çok rastlanan hadis imamlarından birisidir. Ayrıca Motzki ve Scholeler'in, Zührî'nin belirli isnadlardaki tarihi konumunu kabul eden araştırmaları,

⁸³⁶ Her ne kadar Juynboll EÖCH'nin önsözünde müşterek râvi tespit edilemeyen senedlerde hadisin kendisinden yayıldığı ravinin mr olarak kabul edilebileceğini söylese de bu durum, bizzat geliştirdiğı ve hadis literatüründen örneklerle desteklemeye çalıştığı teorisini amacına hizmet etmediğı durumlarda bir hamlede yok sayması anlamına geleceğinden, kabul edilemez. Dolayısıyla onun müşterek râvi tespiti konusundaki alternatif önerisi dikkate alınmamıştır.

Juynboll'ün temelsiz argümanlarından birine oryantalist paradigma içinden verilen cevaplara örnek teşkil etmektedir.

- 6- Juynboll'ün hadis râvileri veya musannefâta dair değerlendirmelerinden, ilk iki asır rivâyet sürecinin mahiyeti ve erken dönem kaynaklarının telif amacından haberdar olmadığı veya tarafsız görünme çabasında olduğunu ifade etmesine rağmen hadis literatürüne yaklaşımını bilimsel bir zemine oturtmasını sağlayacak gerekli eleştirel mesafeyi muhafaza edemediği söylenebilir. Bu nedenle Juynboll'ün yanlış ve eksik bilgilere dayanarak hatalı argümanlar geliştirdiği görülmektedir.
- 7- Yukarıdaki maddelerde varılan sonuçlardan hareketle Juynboll'ün tek râvili tariklerle ilgili iddalarını hadis kaynaklarından elde ettiği verileri bilimsel bir yöntemle analiz ederek elde etmediği, hadis literatürünü amacına matuf olarak seçmeci bir yaklaşımla kullandığı, dolayısıyla vardığı sonuçların tek râvili tariklerin geneline teşmil edilmek bir tarafa, bizzat incelediği örnekler çerçevesinde dahi geçerliliğinin şüpheli olduğu söylenebilir.
- 8- Her ne kadar oryantalist paradigmada karşılığı olmasa da ricâl literatüründen elde edilen veriler isnad bilgileriyle mukayese edildiğinde, hadislerin rivâyet sürecinde ortaya çıkmış problemleri tespit etmek ve bunların sebeplerine dair bilgiye dayalı yorumlar yapabilmek mümkündür.

SONUÇ

Oryantalistlerin İslâm araştırmalarında kullandıkları bilimsel yöntemler tarihi ve dini metinlere genel yaklaşımları çerçevesinde şekillendiği için, bu alanda vardıkları sonuçlar Müslüman araştırmacılardan oldukça farklı bir çizgide ilerler. Müslümanların bilginin kaynağı olarak aklın ve bilimin yanında vahye de inanmaları, sünnetin teşekkülü ve hadis rivâyet tarihi çalışmalarında İslâm'ın temel kaynaklarına duyulan güvene dayalı bir ön kabulle hareket etmelerine sebep olmuştur. Batı'da yapılan İslâm araştırmalarının çıkış noktası ise dini metinlerin eleştirel okumalarıdır. Öncelikle Kitâb-ı Mukaddes değerlendirmeleri ekseninde geliştirilen tarihi tenkit metodu, oryantalistlerin hadis araştırmalarında kullandıkları temel yöntemlerden birisidir. Bu nedenle Batı'da yapılan çalışmalarda ricâl literatürü verileri büyük ölçüde göz ardı edilmektedir.

Ne var ki hadis usûlü ve bilhassa ricâl ilmini taraflı bularak reddeden oryantalistlerin en azından Batı'da gerek dini gerek tarihi ve edebi metinlerin aktarılmasında önemli bir yeri olan sözlü nakil geleneğinin önemi ve gücünün dikkate alması beklenir. Bilhassa Sâmi Arapları için önem arz eden mezkur geleneğin etkisinin göz ardı edilmesi ve yazılı kaynak olmadığı gerekçesiyle isnadın başlangıcı için verilen hicrî 1. asrın son çeyreği tarihinden önceki hadis rivâyet sürecinin tamamen reddedilmesi anlaşılmasa bir durumdur. İsnâdın başlangıcından sonraki aşama için ise binlerce hadis râvisinin organize bir şekilde isnad uydurduğu, münekkidlerin de bu uydurmacılık hareketine ortak olmasıyla farklı coğrafyalarda binlerce uydurma isnadın kaynaklara geçirildiğine inanmanın daha rasyonel gerekçeleri olmalıdır. Her ne kadar 1. asrın erken dönemlerine tarihlendirilebilecek bazı isnadların varlığını kabul eden oryantalistler olsa da bunların sayısı oldukça azdır.

Bu çalışmanın birinci bölümü Batı'da kökeni XIV. yüzyıla kadar giden dini metinlere eleştirel bakış hareketinin sosyo-kültürel altyapısını değerlendiren bir girişle başlamaktadır. 19. yüzyıldan itibaren akademik bir disiplin olarak gelişen oryantalizmin İslâm araştırmalarına yönelmesinde, öncelikle diğer semavi dinlerin

teşekkül sürecine dair yapılan araştırmaların etkili olduğu görülmektedir. Buradan hareketle genelde İslâm, özelde hadis sahasında çalışan bazı Batılı araştırmacıların bunu mutlaka İslâm düşmanlığından yapmadıkları, bilhassa seküler tarih bilimi etrafında şekillenen eğitim altyapılarının onları bu alana sevk ettiği sonucu çıkarılmıştır. Daha sonra hadis sahasında çalışan oryantalistlerin tasnifi meselesine değinilmiş, bu bağlamda onların isnâda yaklaşımları açısından gruplandırıldıkları yeni bir tasnif önerisi sunulmuş, devamında ise oryantalistler söz konusu tasnif doğrultusunda isnâda dair görüşleri merkeze alınarak değerlendirilmiştir. Isnâdın başlangıcıyla ilgili hicrî ilk iki asırdaki kullanımını reddedenler olduğu gibi, ilk asrın son çeyreğinden itibaren isnad kullanıldığını kabul edenler olması, bu konuda oryantalist paradigma bünyesinde oldukça farklı görüşlerin yer aldığını göstermektedir. Birinci Bölüm'ün ikinci kısmında şifâhi-yazılı gelenek meselesine değinilmiş, bilhassa hicrî 1. asırda hadis rivâyet sürecinin sözlü olarak ilerlemesinin İslâm ile başlayan bir süreç olmadığı, Batı tarihi ve edebiyatı özelinde de sözlü geleneğin oldukça muteber sayıldığı örnekleriyle ele alınmıştır. Daha sonra ise hicrî 1. asırda hadis rivâyetinin mahiyeti üzerinde durulmuş, yazılı metinlerle eş zamanlı ilerleyen sözlü rivâyetin gücüne vurgu yapılmıştır.

Bu çalışmanın birincil problemi tek râvili tariklerin ne derece sahih yollarla nakledildiğini ortaya koymak değil, oryantalistlerin, özellikle Juynboll'ün konuyla ilgili iddialarının ne ölçüde doğru ve yöntemlerinin ne kadar bilimsel olduğunu tartışmaktır. Bu bağlamda çalışmanın omurgasını teşkil eden İkinci Bölüm'de oryantalistlerin iddiaları bağlamında tek râvili tarikler değerlendirilmiştir. Öncelikle hicrî ilk iki asırda teferrüd meselesini muhaddislerin genel olarak nasıl ele aldığına değinilmiş, daha sonra oryantalistlerin konuyu nasıl değerlendirdiği, alandaki etkisi ve bu konuda yazdıkları dikkate alınarak Joseph Schacht'ın görüşleri etrafında tartışılmıştır. İkinci kısmın konusu Juynboll'ün geliştirdiği haliyle müşterek râvi teorisidir. İlk olarak müşterek râvinin hadisi uyduran değil yayan kişi olduğu, dolayısıyla hadis usulündeki medâr kavramının neden müşterek râvinin karşılığı olamayacağı üzerinde durulmuştur. Ardından tek râvili tarikler müşterek râvi öncesi ve sonrası olarak iki ayrı bölümde değerlendirilmiştir. Oryantalistlerin konuyla ilgili iddiaları tartışılırken sadece

hadis kaynaklarından veriler sunmak yerine, rical literatürü esas alınarak isnadlar ve râvilerle ilgili akli çıkarımlar yapılmaya çalışılmıştır. Tek râvili tariklerle ilgili özel bir terminoloji geliştirdiği için bu bölüm ağırlıklı olarak Juynboll'ün görüşleri etrafında tartışılmıştır. Juynboll'ün isnad şemalarını oluştururken birçok hadis kaynağını göz ardı ettiği ve dolayısıyla tekli tariklerle ilgili iddialarının eksik verilere dayanan farzi yorumlardan müteşekkil olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda onun birisi müşterek râvi diğeri dalış isnâdı konularında örnek verdiği hadislerin isnad kümelerinin eksik olduğu tespit edilmiş, söz konusu rivâyetlerin bütün isnadlarını ihtiva eden şemalar oluşturularak Juynboll'ün iddialarının geçersiz tarfları tespit edilmiştir. Bu noktada Juynboll'ün bilhassa *EOCH* eserinde yer verdiği isnad kümeleriyle ilgili detaylı çalışmaların yapılması gerektiği söylenmelidir.

Çalışmanın Üçüncü Bölüm'ünde, ikinci bölümün veri ve tespitleri kullanılarak Juynboll'ün *EOCH* eserinde isnad kümesini örümcek formunda çizdiği 'katl metni' incelenmiştir. Juynboll'ün şemasında 19 isnadla yer alan söz konusu rivâyetin, hadis kaynaklarında bunlara ilave olarak 45 isnadı daha olduğu tespit edilmiş ve bunların hepsi tek bir şemada toplanmıştır. Böylelikle şemanın Juynboll'ün iddia ettiği üzere 'örümcek' formunda değil, çok sayıda senedle nakledildiği tespit edilmiş, 'katl metni' isnadlarında yer alan râvilerin eser esaslı bölgesel dağılımı ortaya konulmuştur. Ayrıca hadisın müşterek râvisi olduğu ileri sürülen Süfyân b. Uyeyne'nin isnaddaki konumu rical kaynaklarından verilerle teyid edilmeye çalışılmış, Juynboll'ün katl metnine dair varsayımlarının yanlış noktaları tespit edilmiştir.

ortaya koyduğu sonuçlardan bir diğeri, oryantalistlerin hadis literatürüne dair iddialarının mutlaka hadis musannefâtı üzerinden kontrolünün sağlanması gerektiğidir. Zira bazen sehven bazen de kasıtlı olarak kaynaklardaki bilgileri göz ardı etme, yanlış bilgi üzerine teori geliştirme, kaynakların telif amacına vakıf olunmadığı için muhtevalarına dair yanlış yorumlar yapma gibi, yapılan çalışmaların sonuçlarına etki edecek hataların yapıldığına sık sık rastlanmaktadır. Oryantalizm alanında çalışmak isteyen araştırmacıların bu hususu göz önünde bulundurmaları gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef* (nşr. Habîbürrahman el-A 'zamî), I-XII, Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- , *Tefsîru'l-Kur'ân* (nşr. Mustafa Müslim Muhammed), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Acâc, Muhammed Hatîb, *es-Sünnetü kable't- tedvîn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1963.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), I-L, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001.
- , *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl* (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed el-Abbâs), I-III, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1988.
- Akgün, Hüseyin, *Goldziher ve Hadis*, Ankara: Araştırma Yay., 2014.
- Ali b. el-Ca'd, Ebü'l-Hasan el-Cevherî el-Hâşimî, *Müsnedü İbn Ca'd* (nşr. Abdülmehdî b. Abdülkârî b. Abdülhâdî), I-II, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405/1985.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzûa* (nşr. Muhammed es-Sabbağ), Beyrut: Dâru'l-Emâne: Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971.
- Ali b. el-Medînî, Ali b. Abdullah b. Ca'fer es-Sa'dî el-Medînî, *el-İlel* (nşr. Hassam Muhammed Ebû Kureys), Kuveyt: Giras li'n-Neşr, 1423/2002.
- Ansârî, Zafar Ishaq, *The Early Development of Fiqh in Kûfah with special Reference to the Works of Abû Yûsuf and Shaybânî* (doktora tezi, 1966), McGill University Institute of Islamic Studies.
- Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Aydemir, Hâlis, *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevla İbn Ömer*, Bursa: Emin Yay., 2008.

- el-Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi Buhârî* (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), I-XXV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad:Câmiatü'l-Melik Suud, 1985.
- , *İslam Fıkhu ve Sünnet: Oryantalist Joseph Schacht'a Eleştiri* (çev. Mustafa Ertürk), İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- , *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi* (çev. Hulusi Yavuz), İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond: Curzon Press, 2000.
- , "Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins: Qur'an 15: 89-91 and the Value of Isnads", *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins* (ed. Herbert Berg), Leiden: Brill, 2003, s. 259-290.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-XI, (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Romantik, Felsefî, Eleştirel Hermeneutik*, Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Boekhoff-van der Voort, Nicolet; Kees Versteegh and Joas Wagemakers, "Introduction", *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki* (ed. Nicolet Boekhoff - Van Der Voort, Kees Versteegh, Joas Wagemakers), Leiden: Brill, 2011.
- Brown, Jonathan A. C., *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford: One World Publications, 2009.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîhu'l-müsned min hadîsi Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve selem ve sünenihî ve eyyâmih* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-V, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Bulut, Yücel, "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 428-437.

- Caetani, Leon, *İslâm Tarihi* (çev. Hüseyin Cahid Yalçın), İstanbul: Tanin Matbaası, 1935.
- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- el-Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem‘ûnî el-Hasenî el-Cezâirî, *Tevcîhü’n-nazar ilâ usûli’l-eser* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut: el-Matbaatü’l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- , “Eschatology and the Dating of Traditions”, *Hadith* (ed. Harald Motzki), Aldershot: Ashgate, 2004, s. 217-241.
- , “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam”, *The Hadith: Critical Concepts in Islamic Studies* (ed. Mustafa Shah), London: Routledge, 2010, s. 156-251.
- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.
- Crone, Patricia, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of Islamic Patronate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- , *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Çakan, İsmail Lütfü, *DİA*, “Ebû Üseyd”, X, 251.
- Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfu-Mevkuf İlişkisi* (doktora tezi, 2008), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî* (nşr. Fevvaz Ahmed Zemerlî – Halid es-Sebî’ Alemî), I-II, Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987.
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed, *Suâlatu’l-Hâkim en-Nisâbûrî li’l-Dârekutnî* (nşr. Muveffak b. Abdullah b. Abdülkadir), Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1984.
- Davutoğlu, Ahmed, *Sahîh Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: Sönmez Yay., 1978.

- Donner, Fred M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton: The Darwin Press, 1998.
- Doğanay, Süleyman, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, İstanbul: İFAV, 2013.
- Dönmez, İbrahim Kâfî, “Amel-i Ehl-i Medîne”, *DİA*, III, 21-25.
- , “İcmâ”, *DİA*, XXI, 417-431.
- Ebû Davad, Süleyman b. Eş‘as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü’s-Sünen* (nşr. Muhammed Avvâme), I-V, Cidde, 1419/1998.
- , *el-Merâsil* (nşr. Şuayb el-Arnaut), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, I-X, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1409/1998.
- Ebû Yusuf, Ya‘kûb b. İbrâhim b. Habîb b. Sa‘d, *Kitâbü’l-Âsâr* (nşr. Ebü’l-Vefâ), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1355.
- , *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (nşr. Ebü’l-Vefa el-Efgânî), Kahire: Matbaatü’l-Vefa, ts.
- , *Kitâbü’l-Hârac* (nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ), Kahire: Matbaatü’l-Vefa, 1978.
- Ertürk, Mustafa, “Haber-i vâhid”, *DİA*, XIV, 349.
- Erul, Bünyamin, “Hicrî İkinci Asırda Rivâyet Üslûbu (1). Rivâyet Açısından Ma‘mer b. Râşid’in *el-Câmi’i*”, *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), s. 27-61.
- Finnegan, Ruth, “The How of Literature”, *Oral Tradition*, XX/2 (2005), s. 164-187.
- Fueck, Johann, “The Role of Traditionalism in Islam”, *Hadith* (ed. Harald Motzki), Aldershot: Ashgate, 2004, s. 3-26.
- Goldziher, Ignaz, *Mythology among The Hebrews and Its Historical Development*, (çev: Russell Martineau), London: Longmans, Green and Co., 1877.
- , *Muslim Studies*, I-II, (ed. S. M. Stern, çev.: C. R. Barber – S. M. Stern), London: George Allen &Unwin Ltd., 1971.

- Görke, Andreas, “Eschatology, History and Common Link: A Study in Methodology” *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (ed. Herbert Berg), Leiden: Brill, 2003, s. 179-208.
- , “Prospects and Limits in the Study of the Historical Muhammad”, *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki* (ed. Nicolet Boekhoff – Van Der Voort, Kees Versteegh, Joas Wagemakers), Leiden: Brill, 2011, s. 137-151.
- , “The Historical Tradition about al-Hudaybiya: A Study of Urwa b. al-Zubayr’s Account”, *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (ed. Harald Motzki), Brill: Leiden, 2000, s. 256-258.
- Görke, Andreas – Gregor Schoeler, “Reconstructing the Earliest Sîra Texts: the Hijra in the Corpus of ‘Urwa b. al-Zubayr”, *Der Islam*, 82 (2005), s. 44-89.
- Gürkan, Salime Leyla, “Abraham Geiger”, *DİA*, Ek-1.
- Güşen, Seyit Ali, *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivâyetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali*, (doktora tezi, 2014), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hackforth, F.B.A., *Plato’s Phaedeus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Hâkim, Ebû Abdullah b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs* (nşr. Muazzam Hüseyin), Beyrut: Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 1397/1977.
- , *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, I-V, Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1417/1997.
- Hallaq, Wael B., “The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem”, *Studia Islamica*, LXXXIX (1999), s.75-90.
- Hassan, Ahmed, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi* (çev. Ali Hakan Çavuşoğlu – Hüseyin Esen), İstanbul: İz Yay., 1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ali b. Sâbit, *Takyîdü’l-ilm* (nşr. Yusuf el-Uş), Beyrut: Dâru İhyâi’s-Sünneti’n-Nebeviyye, 1974.
- , *Kitâbü’l-fakih ve’l-mütefakkih* (nşr. İsmail el-Ensârî), I-II, Riyad: Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 1400/1980.

- , *er-Rihle fî talebi'l-hadîs* (nşr. Nureddin Itr), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1975.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Ankara: Otto, 2015.
- Haydon, A. Eustace, "From Comparative Religion to History of Religions", *The Journal of Religion*, 1922, 2: 6, s. 577-587.
- Heschel, Susannah, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Horovitz, Josef, "Antiquity and Origin of the Isnâd", *Hadith* (ed. Harald Motzki), Aldershot: Ashgate, 2004, s. 151-158.
- , "The Growth of the Mohammed Legend", *The Life of Muhammad* (ed. Uri Rubin), Aldershot: Ashgate, 1998, s. 269-278.
- el-Humeydî, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, *Müsned* (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), I-II, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1962.
- el-İrâkî, Ebu'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. abdurrahman el-İrâkî, *Elfiyyetü'l-hadîs* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlihi ve mâ yenbeğî fî rivâyetihî ve hamlihi* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), I-II, Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, I-VII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah, *Târîhu medîneti Dımaşk* (nşr. Muhibbüddin Ebû Saîd el-Amrevî), I-LXXIX, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1421/1995-2000.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), I-X, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/2000.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-X, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1371-73/1952-53.

- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef* (nşr. Muhammed Abdüsselam Şahin), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1416.
- İbn Hacer, Şihâbeddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerh-i Sahîhi Buhârî*, I-XIII (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz – Muhammed Fuad Abdülbâki – Muhibbuddin el-Hatîb), Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- , *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- , *Tabakâtü'l-müdellisîn* (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî), Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1983.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbâd: Meclisü Daireti'n-Nizâmiyye, 1325-1327.
- , *Takrîbü't-Tehzîb* (nşr. Muhammed Avvâme), Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1411/1991.
- , *Lîsânü'l-Mîzân* I-X (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Haleb: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbnü'l-Hanefiyye, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Kitâbü'l-İrcâ'* (nşr. Josef Van Ess), *Arabica*, XXI (1974).
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), I-II, Riyad: Dârü's-Süme'yî, 1420/2000.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Muhammed Ali Kutub – Muhammed Delibalta), I-IV, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992/1412.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbaki), I-II, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1395/1975.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “r-v-y” maddesi.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. Ali Muhammed Ömer), I-X, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- Irwin, Robert, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, London: Allen Lane, 2006.

- Jabali, Fu'ad, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*, Leiden: Brill, 2003.
- Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- , *Encyclopedia of Canonical Hadith*, Leiden: Brill, 2007.
- , "Muslim's Introduction to his *Sahîh*: Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of Fitna and Bid'a", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, V (1984), s. 263-311.
- , "Some-Isnâd Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from Hadith Literature", *Al-Qantara*, X/2 (1989), s. 343-383.
- , "The Role of Muammarûn in the Early Development of the Isnâd", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgenlandes*, 81 (1991), s. 155-175.
- , "Some Notes on Islam's First Fuqaha' Distilled from Early Hadith Literature", *Arabica*, XXXIX (1992), s. 288-314.
- , "Nâfi', the Mawlâ of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature", *The Hadith: Critical Concepts in Islamic Studies*, II, S. 185-218.
- , "Early Islamic Society as Reflected in Its Use of Isnads", *Le Muséon*, CVII/1-2 (1994), s. 151-194.
- , "(Re)appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science", *Islamic Law and Society*, VIII/3 (2001), s. 303-349.
- , "Erken Dönem İslâm Tarihçiliğine İlişkin Bazı Değerlendirmeler" (çev. Salih Özer), *İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 51-58.
- , "The Date of the Great Fitna", *The Hadith: Critical Concepts in Islamic Studies* (ed. Mustafa Shah), I-IV, London: Routledge, 2010, II, s. 22-38.
- Kadı Iyaz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsa b. İyâz el-Yahsûbi, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesalik li-ma'rifet a 'lami mezheb'l-Mâlik* (nşr. Muhammed b. Tavî et-Tancî), I-VIII, Rabat: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1982.

- Kahraman, Abdullah, “Ubeydullah b. Abdullah”, *DİA*, XLII, 18-19.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Zayıf Râviler: Duafa Literatürü ve Zayıf Rivâyetler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Karataş, Mustafa, *Rivâyet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, İstanbul: İşaret, 2006.
- Kızıl, Fatma, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespiti Yönelik Yöntemleri* (yüksek lisans tezi, 2005), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- , *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İsam, 2013.
- , “Batı’da Hadis Çalışmalarında Tek Râvili Tarikler”, *HTD*, X/2 (2012), s. 7-22.
- , “JUYNBOLL, Gualtherus Hendrik Albert”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/juynboll-gualtherus-hendrik-albert> (erişim tarihi: 30.04.2019).
- , “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, V/1 (2019), s. 155-245.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Yayınları, 1997.
- , “İbn Şihâb ez-Zührî”, *AÜİFD*, XXI, s. 51-84.
- Kurt, Râbiâ, *Hadis Rivâyetinde Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivâyetleri* (yüksek lisans tezi, 2013) Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE.
- Kutlu, Sönmez, “İlk Mürcî Metinler ve Kitâbu’l-irca”, *AÜİFD*, XXXVII (1997), s. 317-331.
- Kuzudişli, Bekir, “Oryantalistler ve Hadis Terimleri”, *YDÜİFİ. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu: “Hadislerin Güncel Değeri”*, (ed. Yusuf Suiçmez), Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yay., 2014, s. 338-350.
- , “Hadith of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio”, *HTD*, V/2, (2007), s. 47-71.

- , *Hadis Rivâyetinde Âile İsnadları*, İstanbul: İşaret Yay., 2007.
- , *Hadis Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- , “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi*, XXV/1 (2016), s. 7-30.
- , *Hicrî I. Asırda Hadis Rivâyeti ve Bağlam: Sebebü îrâdi’l-hadîs*, Yayınlanmamış Çalışma.
- Lassner, Jacob, “Abraham Geiger: A Nineteenth Century Jewish Reformer on the Origins of Islam”, *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* (ed. Martin Kramer), Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999.
- Lecker, Michael, “The Assassination of the Jewish Merchant Ibn Sunayna According to an Authentic Family Account ”, *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki* (ed. Nicolet Boekhoff-van der Voort – Kees Versteegh – Joas Wagemakers), Leiden: Brill, 2011, s. ???
- , “Biographical Notes on Ibn Shihâb al-Zuhrî”, *Journal of Semitic Studies*, 41/1 (1996), s. 21-63.
- Lucas, Scott C., *Constructive Critics, Hadith Literature and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of Generation of Ibn Sa’d, Ibn Ma’in and Ibn Hanbal*, ed: Wadad Kadi, Rotraud Wielandt, Leiden: E. J. Brill, 2004.
- Maghen, Ze’ev, “Dead Tradition: Joseph Schacht and the Origins of ‘Popular’ Practice”, *Islamic Law and Society*, X/3 (2003), s. 276-347.
- Mâlik b. Enes, *Muvattaü’l-Îmâm Mâlik* (nşr. M. Mustafa el-A‘zamî), I-VIII, Ebûzabî: Müessesetü Zayed b. Sultan Ali Nehyân, 1425/2004.
- , *Muvattaü’l-Îmâm Mâlik* (Şeybânî Rivâyeti) (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Kahire: Vizâretü’l-Evkâf, 1414/1995.
- Ma‘mer b. Râşid, Ebû Urve Ma‘mer b. Râşid el-Basrî es-San‘ânî, *el-Câmi‘* (nşr. Habiburrahman el-A‘zamî), Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.
- Marchand, Suzanne L., *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*, New York: Cambridge University Press, 2009.

- el-Melîbârî, Hamza Abdullah, *el-Muvâzene beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn fî tashîhi'l-ehâdîs ve ta'lîliha*, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.
- Minhaji, Akh, *Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law*, (Doktora tezi), McGill University, Canada, 1992.
- Mitter, Ulrike, "Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law", *Der Islam* LXXVIII (2001), s. 35-72.
- el-Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etraf* (tsh. Abdüssamed Şerafeddin), ofset baskı: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- , *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvad Ma'rûf), ???, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403-1413/1983-1992.
- Motzki, Harald, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* (çev. Marion H. Kartz), Leiden: Brill, 2002.
- , *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (ed. Bülent Uçar), İstanbul: Hadisevi, 2005.
- , "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a Source of Authentic *Ahâdith* of the First Century A. H.", *Journal of Near Eastern Studies*, L/1 (1991), s. 1-21.
- , "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII (1998), s. 18-83.
- , "The Murder of Ibn Abî'l-Huqayq", *The Biography of Muhammad: The Issues of the Sources* (ed. Harald Motzki), Leiden: Brill, 2000, s. 170-239.
- , "The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam*, LXXVIII (2001), s. 1-34.
- , "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article" *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins* (ed. Herbert Berg), Leiden: Brill, 2003, s. 211-257.

- , "The Author and His Work in the Islamic Literature of the First Centuries: the Case of 'Abd al-Razzaq's Musannaf", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXVIII (2003), s. 171-201.
- , "Introduction", *Hadith* (ed. Harald Motzki), Aldershot: Ashgate, 2004, s. xiii-lxiii.
- , "Dating Muslim Traditions", *Arabica*, LII/2 (2005), s. 204-253.
- , "Whither Hadith Studies", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadith* (ed. Harald Motzki), Leiden: Brill, 2010, s. 47-124.
- , "Al-Radd alâ l-Radd: Concerning the Method of Hadith Analysis", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadith* (ed. Harald Motzki), Leiden: Brill, 2010, s. 209-229.
- , "The Origins of Muslim Exegesis: A Debate", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadith* (ed. Harald Motzki), Leiden: Brill, 2010, s. 231-303.
- , "The Prophet and the Debtors", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadith* (ed. Harald Motzki), Leiden: Brill, 2010, s. 125-208.
- Motzki, Harald; Schoeler, Gregor; Görke, Andreas; "First Century Sources for the Life of Muhammad: A Debate", *De Gruyter, ISLAM*, 2012; LXXXIX (2), s. 2-59.
- Muir, William, *The Life of Mohammad* (ed. T. H. Weir), Edinburgh: John Grant, 1923.
- Mücîr el-Hatîb, Muhammed, *Ma 'rifetü medâri'l-isnâd ve beyanu mekânетиhi fî ilmi ileli'l-hadîs*, I-II, Riyad: Dârü'l-Meyman, 1428/2007.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Müslim* (nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî), Beyrut: 1430/2009.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Şuayb el-Arnaût), I-XII, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Ong, Walter J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, London: Routledge, 2002.

Özdemir, Veysel, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, Ankara: İlâhiyat, 2014.

Özer, Salih, “G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri”, *İsnad Analiz Yöntemleri* (der. ve çev. Salih Özer), Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005, s. 11-50.

Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (doktora tezi, 2006), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

-----, “The Common Link and Its Relation to the Madâr”, *Islamic Law and Society*, XI/1 (2004), s. 42-77.

Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybânî Örneği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

-----, *Ebû Yusuf’un Hadis Anlayışı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Pavlovitch, Pavel, “Early Development of the Tradition of the Self-Confessed Adulterer in Islam. An Isnad and Matn Analysis”, *Al-Qantara*, XXXI/2, 2010, s. 371-410.

-----, “The Sîra”, *Routledge Handbook on Early Islam* (ed. Herbert Berg) London: Routledge, 2017.

-----, “The Isnad and al-Mukhtar b. Abi Ubayd’s Revolt in Kufa”, *Al-Qantara*, XXXIX/1 (2018), s. 17-48.

Pedersen, Johannes, *The Arabic Book*, ed: Robert Hillenbrand (çev. Geoffrey French), Princeton: Princeton University, 1984.

Peters, F. E., “The Quest for Historical Muhammad”, *International Journal of Middle East Studies*, sy. 23 (1991), s. 27-49.

Polat, Salahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1985.

-----, *Hadis Araştırmaları: Târih, Usûl, Tenkid, Yorum*, İstanbul: İnsan, ts.

- , “Hadiste İsnad Sistemi Üzerinde Bazı Görüşler”, *Diyanet Dergisi*, XX/2, 1984, s. 22-36.
- , “Mütabaat”, *DİA*, XXXII, s. 181-182.
- Powers, David S., “The Will of Sa’d b. Abî Waqqas: A Reassessment”, *Studia Islamica*, sy. 58 (1983), s. 33-53.
- , “On Bequests in Early Islam”, *Journal of Near Eastern Studies*, XLVIII/3 (1989), s. 185-200.
- , “Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate”, *Journal of Semitic Studies*, XXXV/2 (1990), s. 326-330.
- er-Râmeihürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallâd el-Hasan b. Abdurrahman el-Fârisî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl beyne’r-râvi ve’l-vâî* (nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb), Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1391/1971.
- Robson, James, “Muslim Tradition: the Question of Authenticity,” *The Hadith: Critical Concepts in Islamic Studies* (ed. Mustafa Shah), I-IV, London: Routledge, 2010, I, s. 351-364.
- , “The *Isnad* in Muslim Tradition”, *The Hadith: Critical Concepts in Islamic Studies* (ed. Mustafa Shah), I-IV, London: Routledge, 2010, II, 12-21.
- , “Ibn Ishâq’s Use of the *Isnâd*” *Bulletin of the John Rylands Library*, 38:2, s. 449-465.
- Rubin, Uri, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton: The Darwin Press, 1995.
- Said, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osman el-Horasânî, *es-Sünen* (nşr. Habîburrahman el-Â‘zamî), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985/1405.
- Sarı, Mehmet Ali, “Âsım b. Behdele”, *DİA*, III, 475-476.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- , *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press, 1982.

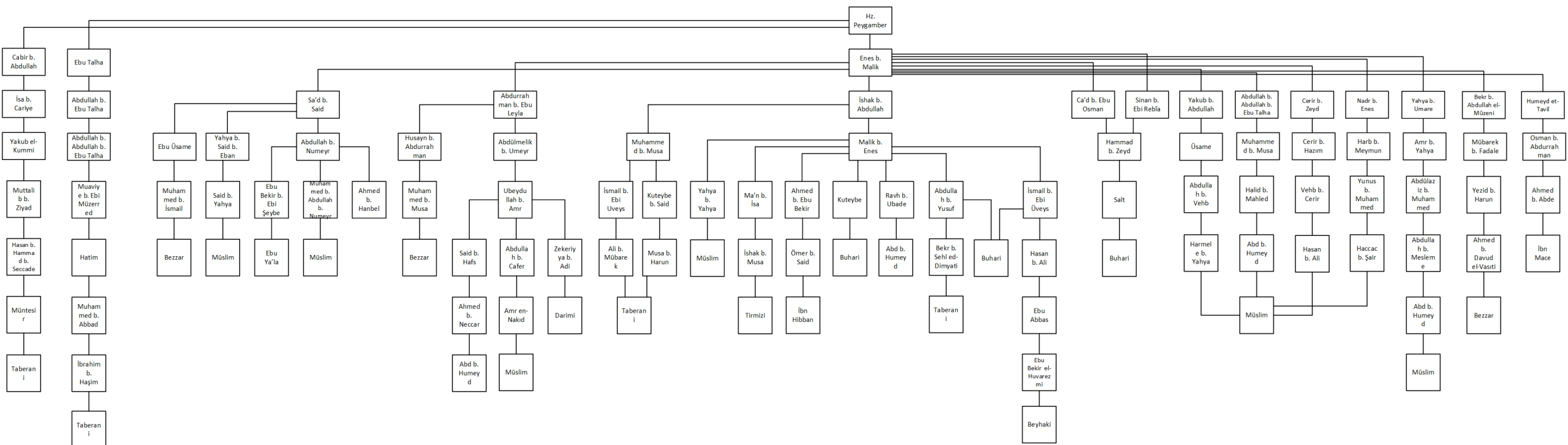
- , "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, II (1949), s. 143-154.
- , "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Journal of Comparative Legislation and International Law*, XXXII/3-4 (1950), s. 9-17.
- , "The Problems of Modern Islamic Legislation", *Studia Islamica*, sy. 12 (1960), s. 99-129.
- , "On Mûsâ b. 'Uqba's *Kitâb al-Maghâzî*", *Acta Orientalia*, 21 (1953), 288-300.
- , "Peygamber'in Sünneti Tâbiri Hakkında" (çev. Mehmed S. Hatiboğlu), *AÜİFD*, XVIII, s. 81-84.
- Schoeler, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam* (çev. Uwe Vagelpohl), London: Routledge, 2006.
- , *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity* (çev: Uwe Vagelpohl, ed: James E. Montgomery), London: Routledge, 2011.
- , "Foundations for a New Biography of Muhammad: The Production and Evaluation of the Corpus of Traditions from Urwa b. Al-Zubayr", *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (ed: Herbert Berg), Leiden: Brill, 2003.
- , "Oral Torah and Hadith: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction", *Hadith* (ed. Harald Motzki), Aldershot: Ashgate, 2004, s. 67-10.
- Schorsch, Ismar, "Beyond the Classroom: The Enduring Relationship Between Heinrich L. Fleischer and Ignaz Goldziher", *Modern Jewish Scholarship in Hungary: The Science of Judaism' between East and West*, ed: Tomás Turán, Carsten Wilke, Berlin: de Gruyter, 2016.
- Sezgin, Fuad, *Buhâri'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara: Otto, 2015.
- Shoemaker, Stephen, "Muhammad and the Qur'an", *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (ed: Scott Fitzgerald Johnson), Oxford: Oxford University Press, 2012.
- , "In Search of Urwa's *Sîra*: Some Methodological Issues in the Quest for "Authenticity" in the Life of Muhammad", *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 85 (2): 2011, s. 257-344.

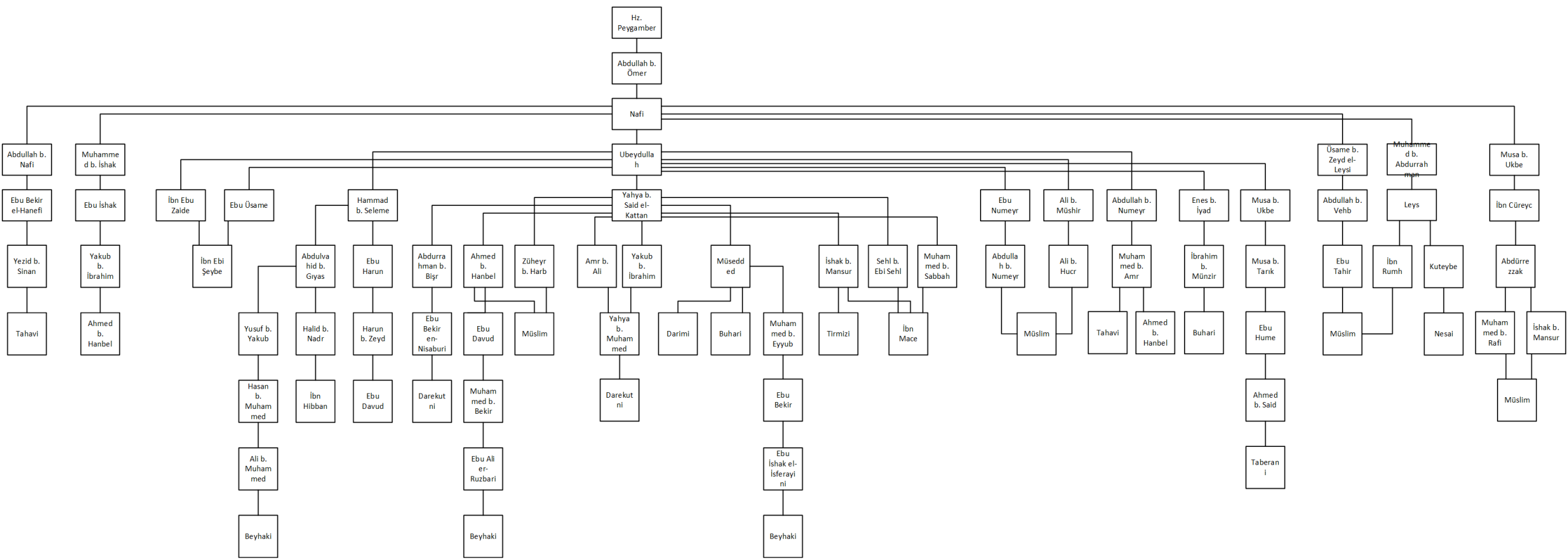
- Simon, Robert, *Ignac Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence*, Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Speight, R. Marston, "The Will of Sa'd b. Abi Waqqas: The Growth of A Tradition", *Der Islam*, L (1973), s. 249-267.
- Suiçmez, Yusuf, *Sahâbe ve Tâbiîn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, Ankara: Otto, 2015.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ih ticâc bi's-sünne* (nşr. Seyyîd el-Cemîlî), Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, ts.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- , *el-Ümm*, I-VII, Kahire: Dâru's-Şa'b, 1388/1968; Bulak 1321'in ofseti.
- , *Müsned* (nşr. Muhammed Enes Mustafa el-Hın), Dımaşk: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2012/1433.
- , *İhtilâfü'l-hadîs* (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1985.
- Şentürk, Recep, *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivâyet Ağı, 610-1505*, İstanbul: Gelenek, 2004.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbü'l-asl: el-Mebsût* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), I-V, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990.
- , *Kitâbü'l-Âsâr* (haz. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî: Câmiu'l-beyân 'ante'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-XVI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

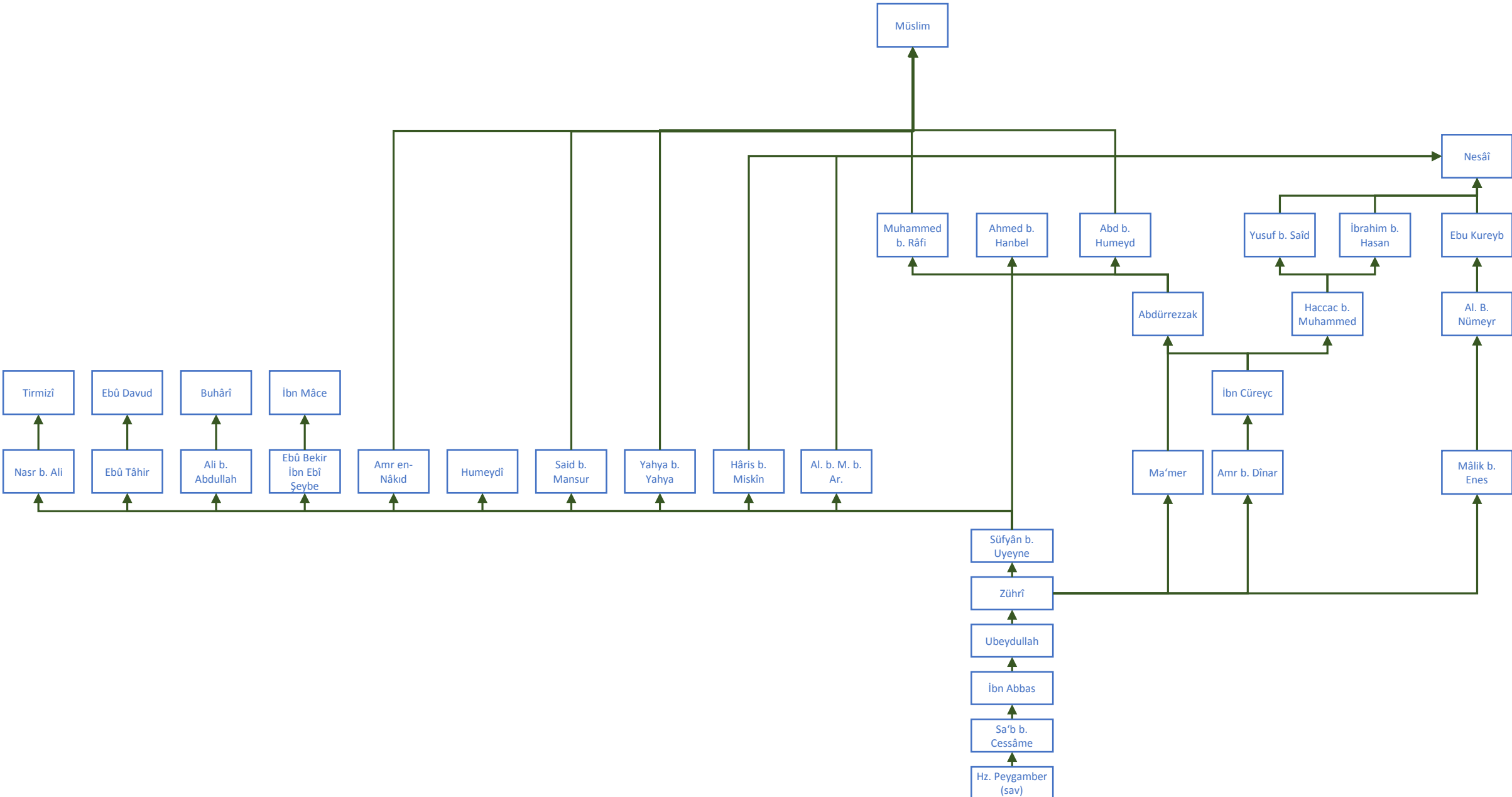
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu meâni'l-âsâr* (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câdelhak), I-V, Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1414/1994.
- The Encyclopedia of the Jewish Religion*, ed: J. Zwi Werblowsky, Geoffrey Wigoder, Israel: Adama Books, 1986.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmîu's-sahîh* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Toprak, Mehmed Sait, *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı bir Araştırma*, İstanbul: Kabalcı, 2012.
- Toutai, Houari, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat: Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi* (çev: Ali Berktaş), İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2016.
- Uçar, Bülent, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmi Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (ed. Bülent Uçar), İstanbul: Hadisevi, 2005, s. 293-348.
- Uğur, Mücteba, "Ebû Mes'ûd el-Bedrî", *DİA*, X, 187.
- Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Samsun: Etüt, 2001.
- Waikin, Jeanette, *Remembering Joseph Schacht (1902-1969)*, Cambridge: Islamic Legal Studies Program, 2003.
- Wansbrough, John, *Res İpsa Loquitur: History and Mimesis*, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987
- , *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Witkam, Jan Just, "The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden", *Journal of Islamic Manuscripts*, 3 (2012), s. 20-102.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "İbnü'l-Eş'as", *DİA*, XXI, 32-33.
- Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler* (doktora tezi, 2014), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Yücel, Ahmet, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- , *Oryantalistler ve Hadis: Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür*, İstanbul: İFAV, 2013.
- , *Hadis Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- , “Bir Hadis Terimi Olarak ‘Sahafî’ ve Hadis Tarihi Açısından Önemi”, *MÜİFD*, XI-XII, s. 197-204.
- Zaman, Iftikhar, *The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijal in a Hadith of Sa’d b. Abî Waqqas* (doktora tezi, 1991), University of Chicago.
- , “The Science of *Rijâl* as a Method in the Study of Hadiths”, *Journal of Islamic Studies* V (1994), s. 1-34.
- ez-Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), I-XXV, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1402-1417/1982-1996.
- , *Tezkiratü’l-huffâz*, I-IV, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- , *Mîzânü’l-i’tidâl* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Abdülfettah Ebû Sünne), I-VII, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1995.
- , *Cüz’ün fîhi ehlü’l-mie* (nşr. Ebu Abdullah Bevkârîs – Ebu Yahya Abdullah Kunderî), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997.
- , *Mûkiza fî ilm-i mustalahi’l-hadîs* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Haleb: Mektebü’l-Matbuâtî’l-İslâmî, 1405/1985.

Ek-1







KATLİ METNİN İSNAD ŞEMASI

