



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI**

**HUKUKÎ İÇERİKLİ MERFÛ HADİSLER BAĞLAMINDA
MÜŞTEREK RÂVÎ TEORİSİ VE TENKİDİ**

(DOKTORA TEZİ)

Fatma KIZIL

BURSA - 2011



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI**

HUKUKÎ İÇERİKLİ MERFÛ HADİSLER BAĞLAMINDA MÜŞTEREK RÂVÎ TEORİSİ VE TENKİDİ

(DOKTORA TEZİ)

Fatma KIZIL

**Danışman:
Prof.Dr. İbrahim HATİBOĞLU**

BURSA - 2011

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Temel İslam Bilimleri Anabilim/Anasanat Dalı,
..... Nadi's Bilim Dalı'nda 710523002 numaralı
..... Fatma RIZIK'nın hazırladığı
" Hukuki İcerikli Meryem Hadisler Bağlamında Müsterek Revi Teorisi ve Tezidi
" konulu Doktora (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20.... günü -saatleri arasında
yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
..... başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna oybirliği (oybirliği/oy çokluğu)
ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Tufik Yücedoğru
Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Mirza TOKPUNAR
GOMİ İlahiyat Fakültesi
Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Salih KARACABAY
Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Muhammet TARAĞCI
Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../ 20.....

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Fatma KIZIL
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı : Hadis Bilim Dalı
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : xi+445
Mezuniyet Tarihi : 2011
Tez Danışmanı : Prof.Dr. İbrahim Hatiboğlu

HUKUKÎ İÇERİKLİ MERFÛ HADİSLER BAĞLAMINDA MÜŞTEREK RÂVÎ TEORİSİ VE TENKİDİ

Müslümanların hadis literatürü ile ilgili değerlendirmelerini kabul etmeyen ve Ignaz Goldziher sonrası dönemde, hadislerin büyük kısmının uydurma olduğunu iddia eden yaklaşımın hâkim hale geldiği Batı'daki hadis çalışmaları geliştirdikleri tarihlendirme yöntemleri ve klâsik hadis usûlü yerine yeni bir metot sunma çabası içinde olmaları nedeniyle önem arz etmektedir. Bu durumda, hadis literatürünün otantik rivâyetleri tespitinde yetersiz kaldığı anlayışına dayalı söz konusu tarihlendirme yöntemlerinin hadis usûlüne nispetle değeri sorusu kaçınılmaz olarak gündeme gelmektedir.

Bu çalışmada, tarihlendirme yöntemleri arasında, ilk uygulanış itibariyle isnâdları, geldiği nokta itibariyle ise hem isnâd hem de metinleri dikkate alması ile ön plâna çıkan ve gittikçe daha fazla çalışmada uygulandığı görülen müşterek râvî teorisi, örnek bir hadis grubundan hareketle kritik edilmektedir. Söz konusu yöntemin kurucusu Joseph Schacht ve yöntemin Batı'da en önemli uygulayıcılarından G. H. A. Juynboll'un şüpheli oryantalistler arasında yer almasına rağmen, metodu isnâdlarla metinler arasındaki tevâfuk/korelasyon ekseninde ve Schachtçi çizgisinden bağımsız uygulayan Harald Motzki, mutavassıt oryantalistler arasında yer almakta ve hadisleri seleflerinden daha erken dönemlere tarihlendirmektedir. Tezde, Motzki'nin teoriyi Schachtçi öncüllerden tecrîdine benzer şekilde, müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizinin oryantalist paradigmanın öncüllerinden bağımsız bir şekilde yorumlanmasının imkânı tartışılmıştır. Isnâdlar ve metinler arasındaki uyumun, genel oryantalist kabulün aksine bir kurgu değil de tarihî ve organik bir süreç olarak hadis rivâyet tarihine delâlet ettiğini göstermek amaçlanmış, hadis rivâyet tarihinin ve hadis öğretiminin sistemleşmesinin isnâdlar ve metinlerdeki karşılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, isnâd-metin analizi ile elde edilen sonuçların ricâl literatüründeki bilgilerle mukayesesi suretiyle, söz konusu literatür hakkında da bir değerlendirme yapma imkânı ortaya çıkmıştır.

Anahtar Sözcükler:

Oryantalizm Oryantalist Paradigma Müşterek Râvî Teorisi Isnâd-Metin Analizi
Ricâl Literatürü

ABSTRACT

Name and Surname : Fatma KIZIL
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Temel İslâm Bilimleri
Branch : Hadis Bilim Dalı
Degree Awarded : PhD
Page Number : xi+445
Degree Date : 2011
Supervisor (s) : Prof.Dr. İbrahim HATİBOĞLU

THE CRITIQUE OF THE COMMON-LINK THEORY BASED ON LEGAL MARFŪ‘ AHADĪTH

The methods of dating traditions developed by the Western scholar who do not accept the opinions of Muslims on ahadīth and are dominated by the extreme skepticism toward hadīth literature in post-Goldziher era are of great importance in terms of being proposed as alternatives to classical hadīth criticism. In this respect, the value of these methods compared to classical hadīth criticism inevitably arises as a question.

In this study, the common link theory is examined and tested based on a hadīth cluster. Although Joseph Schacht, the architect of the theory, and G. H. A. Juynboll, one of the most important defenders of the theory are among the skeptical orientalists, Harald Motzki, who applies the theory on the axis of the correlation between isnāds and matns outside the Schachtian interpretation is a middle-ground orientalist, and dates ahadīth to relatively earlier periods than his predecessors. In the present study, the possibility to interpret common link based isnād-matn analysis outside the premises of the orientalist paradigm as does Motzki in terms of the Schachtian common link theory is discussed. It is aimed to show that the correlation between isnāds and matns points to the history of hadīth transmission as a historical and organic process not as a fiction as is presumed by orientalists, and to determine the reflections of the history of hadīth transmission and the systematization of hadīth education on the isnāds and matns. In addition, it became possible to make an evaluation about rijāl literature by means of the comparison between the results obtained from the isnād-matn analysis and the information in the rijāl literature.

Keywords:

Orientalism Orientalist Paradigm The Common Link Theory Isnād-Matn Analysis
Rijāl Literature

ÖNSÖZ

Akademik bir disiplin olarak ortaya çıkışı XVIII. yüzyıla tekabül eden Batı'daki İslâm araştırmaları, İslâm tarihi ve siyer çalışmaları söz konusu olduğunda müteakip yüzyılda ilk büyük oryantalistler neslini yetiştirmiş, bu süreç Ignaz Goldziher'le birlikte hadisle ilgili çalışmaların ihtisaslaşması cihetinden hitâma ermiştir. Goldziher, kendisinden önce Batılı araştırmacılar arasında hâkim olan, hadis literatürünün sahîh rivâyetler kadar uydurma rivâyet içerdiği şeklindeki yaklaşımı tersine çevirmiş, artık hadis kaynaklarının ne kadar uydurma değil de otantik materyal ihtiva ettiği tartışılır hâle gelmiştir. Söz konusu otantik haberlerin tespiti için önerilen yöntemler arasında yer alan müşterek râvî teorisi şüphecî ve mutavassıt oryantalistler tarafından farklı şekillerde yorumlanmakta ve birbirinden farklı neticelere ulaşılmaktadır. Tezde, birinci bölümde her iki yorumun oryantalist paradigma ile irtibatı, ikinci bölümde metodun farklı uygulanış biçimleri eleştirel bir bakış açısıyla tahkîk edilmiş, üçüncü bölümde ise yöntemin son geldiği nokta itibarıyla bir imkân kabul edilip edilmeyeceğini belirlemek üzere, örnek bir hadis grubu, klâsik hadis usûlü ve müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizinden hareketle analiz edilmiştir. Söz konusu analizde bilhassa hadis rivâyet tarihinin izlerini sürmeye gayret gösterilmiştir.

Tezin başlangıcında, bütün hayatım ve yüksek öğrenimim boyunca yardımları ve yönlendirmeleri ile beni etkileyen kişilere teşekkür etmek benim için bir vefa borcudur. Öncelikle, doktora çalışmalarımın son yılına kadar bursiyeri olduğum T.D.V. İslâm Araştırmaları Merkezi'nin hocalarına; lisans ve lisansüstü eğitimim süresince öğrencisi olduğum Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin hocalarına öğrencilerinin özgüvenlerinin gelişmesine katkıda bulunan mütevazı ve müşfik yaklaşımları için teşekkür etmek istiyorum. Emekliliğine kadar Prof. Dr. Mehmet Ali Sönmez hocamızın başkanlığını yaptığı hadis bölümü öğretim üyelerine ve bilhassa henüz fakülte ikinci sınıfta dersimize girdiği andan itibaren hadis çalışmaya karar verdiğim Doç. Dr. Salih Karacabey hocama, hadisle meşguliyetin her şeyin ötesinde Efendimizin zarâfetinden bir pay almak demek olduğunu gösterdiği için minnettarım. Doktora çalışmalarımın en önemli aracı olan yabancı dillere yönelmemi sağlayan ve desteğini her zaman hissettiğim Yard. Doç. Dr. Muhammet Tarakçı hocama teşekkür etmek de benim için bir mutluluk vesilesidir.

İlâhiyat eğitimi almama vesile olan ve dualarını hep yanımda hissettiğim anneannemin, tezimi, minnettarlığımın bir göstergesi olarak kabul etmesini umuyorum. Bir benzerini başka kimsede görmediğim azmi ve sabrıyla, kafamda hep daha iyisini yapmam gerektiğini ve yapabileceğimi söyleyen ses olduğu, çalışmalarımı hayatının en büyük mutluluğu addettiği ve ne zaman ihtiyaç duysam yanımda olduğu için canım babama; kendi hayatını benim çalışmalarına göre düzenlediği ve hatta ertelediği için, diğerkâmlığı ile bana örnek olan sevgili kardeşime bütün kalbimle müteşekkirim. Bu çalışmayı insanî cihetten mümkün kılan ise sağladığı zihnî-manevî huzur ve sükûnetle sevgili annem olmuştur. Her zaman yanımda olan anneme, fedakârlıkları için teşekkür etmek gücümü aşıyor. Henüz ben ortaokuldayken bugünün hayalini kurduğu ve benim de kurmamı sağladığı, hayatımızdaki her şeyi çalışmalarım ekseninde düzenleme bencilliğime katlandığı için ona bütün kalbimle minnettarım.

Son olarak, yüksek lisans tezimle birlikte kendisiyle çalışma imkânına eriştiğim hocam Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu'na teşekkür etmek istiyorum. Çalışma alanımı kendisinin delâleti ile belirlediğim hocam, henüz ilk adımlarımı atarken her medeniyet mensubunun müsellemtâtının mevcudiyetini ve araştırmalarda verilerin ötesinde kendisine başvuracak bir referans noktası ve miyar olarak İslâm düşünce geleneğinin önemini vurgulamıştı. O dönemde yalnız verilerden hareketle hakikate ulaşılabileceği düşüncesinde ısrar etsem de, yüksek lisans tezinden itibaren yaptığım çalışmalarda ulaştığım netice, onun bana en başta gösterdiğinden farklı olmadı. Hocamın bir hadis kitabını baştan sonra okuma noktasında gösterdiği titizlik ise tezin üçüncü bölümünü yazmayı mümkün kılan esası temin etti. İlmin hocalarını geçen talebelerle ilerlediği söylenir. Fakat altı yıl sonra, hocamın başlangıçta işaret ettiği neticeye ulaşmam bunun benim için imkân dâhilinde olmadığını gösteriyor. Tezin doğru ve isabetli tarafları; zamanı, emeği, sağladığı bütün imkânlar ve duyduğu güven için kendisine minnettar olduğum, tezin asıl sahibi hocama; hataları ve eksiklikleri tezin yazarı olarak bana aittir.

Başarı ise her şey gibi ancak Yüce Allah'ın takdîriyledir.

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ.

Fatma KIZIL

Çanakkale 2011

İÇİNDEKİLER

HUKUKÎ İÇERİKLİ MERFÛ HADİSLER BAĞLAMINDA MÜŞTEREK RÂVÎ TEORİSİ VE TENKİDİ

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	xi

GİRİŞ

YÖNTEM VE TERMİNOLOJİ

I. YÖNTEM.....	1
II. TERMİNOLOJİ.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

KLÂSİK İSLÂMÎ PARADİGMA VE ORYANTALİST PARADİGMA

I. ORYANTALİST PARADİGMA VE KURUCU İLKELERİ.....	9
A. Oryantalistlerin Tasnifi.....	9
B. Oryantalist Paradigmanın Kurucu İlkeleri.....	17
II. TEVÂRÛS EDİLEN İLMÎ GELENEK OLARAK ORYANTALİST PARADİGMA VE KLÂSİK İSLÂMÎ PARADİGMADAN TEFRÎKİ.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

MÜŞTEREK RÂVÎ TEORİSİ

I. TEORİNİN MİMARI JOSEPH SCHACHT.....	43
A. Schacht ve <i>The Origins of Muhammadan Jurisprudence</i>	43
B. Schacht ve İslâm Hukuku.....	48
1. Schacht'a Göre İslâm Hukukunun Menşei ve Kur'ân ve Nebvî Sünnetten Mahrum İslâm Hukuku.....	48
2. Schacht'ın İnşa Ettiği Şekliyle İslâm Hukukunun Teşekkülü.....	64

3. Eski Hukuk Okullarının Yaşayan Sünnetinden ‘Nebevî Sünnet’e Geçiş.....	74
C. Schacht’ın Hadislerle İlgili Temel İddiaları.....	82
1. Hadislerin Artışı.....	83
2. Hadislerin Geriye Doğru Büyümesi ve Islâhı.....	95
3. İsnâdların Yayılması.....	106
D. Müşterek Râvî Teorisi.....	115
II. JUYNBOLL VE MÜŞTEREK RÂVÎ TEORİSİNİN SİSTEMATİK	
BİÇİMDE TATBİKİ.....	123
A. Juynboll ve Müşterek Râvî Teorisi Terminolojisi.....	123
III. METİNLERİN ANALİZE DÂHİL EDİLMESİ.....	135
A. Harald Motzki.....	136
1. Müşterek Râvî Teorisine Hazırlık: Kaynak Analizi.....	136
2. Kaynak Analizinden Müşterek Râvî Teorisine Geçiş ve Müşterek Râvî	
Teorisi.....	146
a. Hadis literatüründe râvî modelleri.....	155
3. Tek Râvîli İsnâdlar, İsnâdların Yayılması ve Dalış Kavramları.....	163
a. Motzki’nin Juynboll’un dalış kavramı ile ilgili görüşlerine yönelik	
eleştirileri.....	168
4. İsnâd-Metin Analizi Merkezli Müşterek Râvî Teorisi.....	171

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

‘URANÎLER HADİSİNİN ANALİZİ

I. ‘URANÎLER HADİSİ.....	184
II. ‘URANÎLER HADİSİNİN ANALİZİ.....	185
A. ‘Uranîler Hadisinin İsnâd Analizi.....	185
1. ‘Uranîler Hadisinin Mürsel Tarîkleri.....	192
2. Hadisi İrsâl ve İsnâd Eden Tâbi‘înin Güvenilirlik Durumları Açısından	
Mukayesesi.....	196
a. ‘Uranîler hadisinin müsned tarîklerinde kendilerine tedlîs isnâd edilen tâbi‘î	
râvîler.....	200

b. Mürsel-müsned te'âruzunda isnâdlarındaki problemliler nedeniyle dikkate alınmayacak müsned tarîkleri.....	207
3. 'Uranîler Hadisinin İsnâdındaki Problemliler Râvîleri.....	222
B. 'Uranîler Hadisinin Müşterek Râvî Merkezli İsnâd-Metin Analizi.....	232
1. Enes b. Mâlik'ten Gelen Rivâyetlerin İsnâd-Metin Analizi.....	233
a. Humeyd et-Tavîl.....	233
(1). Humeyd et-Tavîl'in kısmî müşterek râvîleri.....	233
(2). Humeyd et-Tavîl'den gelen tek râvîli isnâdlar.....	244
(a). Humeyd et-Tavîl'in kısmî müşterek râvîlerinin rivâyetlerinin eş zamanlı isnâd-metin analizi.....	254
b. Katâde b. Di'âme.....	260
(1). Katâde b. Di'âme'in kısmî müşterek râvîleri.....	261
(2). Katâde b. Di'âme'den gelen tek râvîli isnâdlar.....	289
(a). Katâde b. Di'âme'nin kısmî müşterek râvîlerinin rivâyetlerinin eş zamanlı isnâd-metin analizi.....	293
i. Humeyd ve Katâde↔Ebû Ca'fer er-Râzî tarîkinin isnâd-metin analizi.....	300
c. Ebû Kılâbe.....	302
(1). Ebû Kılâbe'nin kısmî müşterek râvîleri.....	302
(2). Ebû Kılâbe'den gelen tek râvîli isnâd.....	328
(a). Ebû Kılâbe'nin kısmî müşterek râvîlerinin rivâyetlerinin eş zamanlı isnâd-metin analizi.....	344
d. Sâbit el-Bünânî.....	349
(1). Sâbit el-Bünânî'nin kısmî müşterek râvîsi Sellâm b. Miskîn.....	350
(2). Sâbit el-Bünânî'den gelen tek râvîli isnâd.....	351
(a). Katâde, Humeyd ve Sâbit↔Hammâd b. Seleme tarîkinin isnâd-metin analizi.....	353
e. 'Abdülazîz b. Suheyb.....	358
(1). 'Abdülazîz b. Suheyb'in kısmî müşterek râvîsi Hüseyim b. Beşîr.....	358
(2). 'Abdülazîz b. Suheyb'den gelen tek râvîli isnâd.....	360
(a). 'Abdülazîz b. Suheyb ve Humeyd↔Hüseyim b. Beşîr tarîkinin isnâd-metin analizi.....	362
f. Mu'âviye b. Kurre.....	366
(1). Mu'âviye b. Kurre'nin kısmî müşterek râvîsi Simâk b. Harb.....	366
g. Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî.....	370
h. Yezîd b. Rûmân.....	374
i. Sa'îd b. el-Merzubân.....	376
j. Ahmed b. Muhammed b. 'Akîl.....	377
k. Gaylân b. Cerîr.....	379
l. Hasan-ı Basrî.....	380

m. Ebu'l-Hakem et-Tenûhî.....	383
n. İbn Şihâb ez-Zührî.....	383
o. el-A‘meş.....	384
p. Şurahbîl b. Sa‘d.....	385
q. Câbir b. Zeyd.....	386
(1). Enes b. Mâlik’ in kısmî müşterek râvîlerinin rivâyetlerinin eş zamanlı isnâd-metin analizi.....	387
(a). Enes b. Mâlik rivâyetlerinin isnâd-metin analizinin hadis rivâyet tarihi cihetinden analizi.....	391
2. ‘Uranîler Hadisinin Enes b. Mâlik Dışındaki Râvîlerinden Gelen Rivâyetlerinin Isnâd-Metin Analizi.....	395
a. Ebû Hüreyre.....	395
b. Ebu’z-Zinâd.....	397
c. ‘Abdullâh b. ‘Ömer.....	398
d. Seleme b. el-Ekvâ’ ve ‘Osmân b. Âdirrahmân et-Teymî.....	400
e. ‘Urve b. ez-Zübeyr ve Hz. ‘Âişe↔‘Urve b. ez-Zübeyr.....	403
f. Sa‘îd b. Cübeyr.....	405
g. Sa‘îd b. el-Müseyyeb.....	406
h. ‘İsmâ‘îl es-Süddî.....	408
i. Cerîr b. ‘Abdillâh.....	409
j. Câbir b. ‘Abdillâh.....	410
C. Kısâs Grubunun Analizi.....	411
SONUÇ.....	414
KAYNAKLAR.....	416
EKLER.....	443
ÖZGEÇMİŞ.....	445

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı geçen eser
a.mlf.	Aynı müellif
a.y.	Aynı yer
b.	Bin, ibn
Bk.	Bakınız
C.	Cilt
<i>DİA</i>	<i>Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
dn.	Dipnot
der.	Derleyen
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
<i>HTD</i>	<i>Hadis Tetkikleri Dergisi</i>
Hz.	Hazreti
krş.	Karşılaştırınız
ö.	Ölüm/vefât tarihi
red.	Redaksiyon
S.	Sayı
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallâhü ‘aleyhi vessellem
ss.	Sayfadan sayfaya, sayfalar
thk.	Tahkik
ts.	Basım tarihi yok
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
y.y.	Basım yeri yok
Yay.	Yayınları
yay.haz.	Yayıma hazırlayan
yay.y.	Yayımlayan yok

GİRİŞ

I. YÖNTEM VE KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Hadis tenkidini isnâd muttasıl olduğunda metindeki en bariz anakronizmleri görmemekle tavsîf eden Ignaz Goldziher (1850-1921) hadisleri İslâm toplumunu teşekkül aşamaları ile paralel okumayı tercih etmiş, bu bağlamda metinleri irtibatlı göründükleri bağlamın ürünü kabul ederek ancak sınırlı sayıda otantik hadisten bahsedilebileceğini iddia etmiştir. Onun metinlere dayalı tarihlendirmesini üstlenen ve ileri boyuta taşıyan Joseph Schacht (1902-1969) ise her ne kadar metin merkezli tarihlendirmelere ağırlık verse de isnâdları da sistemli bir şekilde tarihlendirmelerinde kullanan ilk oryantalist olmuş ve müşterek râvî teorisini geliştirmiştir. Schacht'ın geliştirdiği müşterek râvî teorisi Batı'da birçok çalışmada uygulanmış, G. H. A. Juynboll (1935-2010) tarafından geliştirilen kavramlarla birlikte Batılı bir isnâd tenkit metodu vasfını kazanmıştır. Fakat söz konusu metodun dayandığı öncüllerin arz ettiği problemler, oryantalist paradigma içerisinde hadis literatürüne yaklaşanlar tarafından dahi fark edilmiş, yalnız isnâd analizine dayalı müşterek râvî teorisinin bilhassa metinleri dikkate almamasının hadislerin geç döneme tarihlendirilmesine neden olduğu gösterilmiştir. Gregor Schoeler ve Harald Motzki tarafından, müşterek râvî teorisi, metinler ve metinlerle isnâdlar arasındaki uyumu dikkate alacak şekilde tadîl edilmiş; Motzki ayrıca, müşterek râvîlerin Schachtçı yorumuna yani hadisi uyduran kişiler kabul edilmesine karşı çıkarak, bunun her durumda geçerli olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bilhassa John Wansbrough (1928-2002) sonrası Batı'da güçlenen ve hicrî I. yüzyıl hakkındaki haberleri tamamen reddeden revizyonist yaklaşımı takip eden oryantalistler ise müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizine karşı çıkmıştır. I. yüzyılın tarihî inşası için gerekli otantik materyalin mevcudiyeti ve bunların nasıl tespit edileceğine yönelik Batı'da yaşanan yöntem tartışmaları, Müslüman araştırmacıları da meşgul etmekte, söz konusu araştırmacılar bir yandan oryantalistlerin hadis usûlü ve ricâl literatürüne yönelik tenkitlerine itiraz ederken, öte yandan isnâda dayalı hadis tenkidinin

metinleri dikkate almaması nedeniyle eksik olduğuna dair içeride yaşanan tartışmanın tarafları olmaktadır.

Hem oryantalistler ve Müslümanlar arasındaki hem de Müslümanların kendi içindeki metodoloji tartışmalarının tahdîd edilmesinin gerekliliği ortadadır. Aksi takdirde ilim ehli bütün mesaisini rakip/alternatif metotların eleştirisine harcama tehlikesi ile karşılaşılacaktır. Bu tehlikenin farkında olarak tezde, yalnızca müşterek râvî teorisinin tenkidi ile yetinilmemiş, ayrıca söz konusu yöntemin klâsik İslâmî paradigma içerisinden yorumlanmasının imkânı, seçilen bir hadis grubu üzerinden test edilerek, hadis usûlünün ikmâlî için atılabilecek adımlar araştırılmıştır. Seçilen hadis grubunu da kapsayacak şekilde tezde tartışmalar genellikle hukûkî içerikli merfû hadisler üzerinden yürütülmektedir. Zira, müşterek râvî teorisini geliştiren ismin Joseph Schacht olması, hem onu takip edenler hem de eleştirenlerin argümanlarını hukûkî hadisler üzerinden geliştirmesine neden olmuştur. Bununla birlikte hukûkî hadisler veya fikhî hadisler akla öncelikle, ahkâm hadislerini getirmektedir. Hâlbuki, Schacht iddialarını hukûkî hadislerle sınırlamamış, bilâkis hukûkî tazammunları olması hâlinde iddialarını tarihî/sîretle ilgili haberlere de teşmîl etmiştir.¹ Söz konusu duruma işaret etmek üzere tezde “hukûkî içerikli merfû hadisler” ifadesi kullanılmıştır.

Tezin ilk bölümünde, diğer bölümlerde yapılan bütün değerlendirmelerin temelini teşkil eden teorik çerçeveyi ortaya koymak üzere, “Oryantalistler ve Müslümanların yaklaşım farklılıklarının sebepleri nelerdir?” sorusuna cevap aranmıştır. Bu bağlamda bütün oryantalistlerin literatüre yaklaşımları bakımından aynı konumda kabul edilip edilemeyeceği, bilhassa temsil gücü yüksek iki oryantalist olmaları nedeniyle Schacht ve Motzki'nin görüşlerine ağırlık verilerek yapılan mukayeselerle tartışılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde, ilk bölümde ulaşılan sonuç göz önünde bulundurularak sırasıyla Schacht, Juynboll, ve Motzki'nin müşterek râvî teorisini uygulayışına söz konusu oryantalistlerin diğer görüşleriyle irtibatı ortaya konularak yer verilmiştir. Bu bölümde hem tasvirî hem de eleştirel bir yöntem izlenmiş, söz konusu oryantalistlerin görüşleri tasvir edilirken, aynı zamanda literatüre ne kadar muvâfık oldukları sorusu da

¹ İkinci bölümde gösterileceği üzere Schacht, Nebvî sünnet kavramının hukûkî manasıyla ancak I. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığını kabul ettiği için sîretin, sünnetten ve fıkıhtan tecrîd edilebileceği gibi bir yanılsama içerisindedir.

cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Söz konusu oryantalistlerin görüşleri tarafsız bir bakış açısı ile değil, bilâkis klâsik İslâmî paradigma ve oryantalist paradigma arasında, vâkıya mutabık olma ve rivâyet tarihinin dinamiklerini doğru okuma bakımından imtiyazlı tarafın Müslümanlar olduğu mevkîfından değerlendirilmiştir. İkinci bölüme teoriyi ilk kez geliştiren oryantalist olması nedeniyle, Joseph Schacht'la başlanmış, Schacht kendisinden sonraki oryantalist geleneğe şekil verdiği için onun görüşleri ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Schacht, İslâm hukukunun teşekkül devrelerini hadis merkezli yorumladığı için İslâm hukuku ve hadisle ilgili iddiaları girift bir yapı arz etmektedir. Bu nedenle İslâm hukukunun menşei hakkındaki görüşlerine de yer verilmiş, söz konusu görüşlerin müşterek râvî teorisi ile irtibatı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Schacht'ın görüşleri kendisinden sonra lehte ve aleyhte birçok tepkiye sebebiyet vermiş, onun iddialarını ele alan çok sayıda çalışma yazılmıştır. Tezde söz konusu çalışmaların tamamından azamî ölçüde istifade etmeye gayret gösterilmekle birlikte, öncelik bilhassa oryantalist paradigmanın içinden gelen tenkitlere verilmiştir. Zira bu tenkitlerin aynı zamanda söz konusu paradigma içerisindeki düşünce çizgilerini tespiti yardımcı olacağı umulmuş, bu bağlamla sınırlı kalmak üzere “istişrak ile istişhâd edilmiştir”. Bununla birlikte, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Munkız*'da tavsîf ettiği şu duruma düşmemeye azamî gayret gösterilmiştir:

*Kelâm âlimlerinin bir kısmı, Yüce Allah'ın kendilerine verdiği vazifeyi yerine getirdiler. Sünneti ve Resûlullâh'tan gelen akideyi en güzel şekilde koruyup, müdafaa ettiler ve bid'atlere gayretle karşı koydular. **Fakat bu süreçte, hasımlarından aldıkları öncüllere dayandılar.***²

Dolayısıyla oryantalistlerin hadis usûlü terimleri veya hadis literatürünün herhangi bir unsuru ile ilgili yorumları ya da iddiaları tezin hiçbir argümantasyonuna mukaddime olarak alınmamış; sadece vâkıya ve literatüre mutâbık olduğu düşünülen tespitleri/bulgularına hadis usûlü çerçevesinde nasıl bir açıklama getirileceği bulunmaya daha doğrusu yine usûlde ve hadis literatüründe konunun karşılığı ve ilgili açıklamalar *keşf* edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla, oryantalistlerin iddiaları bizatihi değerli olmaktan

² Vurgu bana aittir. İktibas için bk. Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-mûsul li'l-'izzeti ve'l-celâl**, yay.haz. Cemil Salibâ – Kâmil 'Ayyâd, Dârul-Endelüs, Beyrut, 1967, s. 72. Ayrıca krş. Tahsin Görgün, “Hüsün – Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S. 5, 2001, s. 70, dn. 44.

ziyade hadis literatürünü anlamaya yardım ettikleri kadarıyla yani nisbî mahiyette değerli kabul edilmiştir. Bu yaklaşım tarzının mümkün olabilmesi tespitler ve yorumların birbirinden tefrîkine bağlıdır ve birçok durumda oryantalistlerin tespitleri ve bu tespitler üzerinde yaptıkları yorumlarının ayrılabilirdiği fark edilmiştir. Esasen tezin hareket noktasını da bu düşünce teşkil etmektedir. Zira ancak bu şekilde müşterek râvîlerin isnadlardaki varlığının tespiti ile bu râvîlere oryantalistler tarafından getirilen izah ve yorumları tefrîk etme imkânından söz edilebilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde ele alınan ikinci oryantalist Juynboll'un görüşleri ise hadis ve hukuk tarihi ile ilgili Schachtçı şemayı geneli itibariyle takip etmesi nedeniyle, tekrardan kaçınmak üzere Schacht'tan farklı değerlendirmeleri ön plâna çıkarılarak ele alınmış, Schacht'la aynı iddiayı dile getirdiği durumlarda söz konusu iddianın tenkidi için sıklıkla Schacht'la ilgili bölüme göndermede bulunulmuştur. Bu kısımda ayrıca Juynboll'un müşterek râvî metodunu uygulayışı, geliştirdiği terimler üzerinden açıklanmaya çalışılmış, onun kaynak kullanımında sık sık görülen tahrîf veya eksik alıntılamanın olduğu durumlar tezde bütün mesaisini tekil meseleler üzerine teksîf eden bir oryantalizm eleştirisinden ziyade yöntem eleştirisi yapmak hedeflendiği ve tezin üçüncü bölümü aynı zamanda bir Juynboll reddiyesi olarak da tavsîf edilebileceği için ayrıca ele alınmamıştır. Bununla birlikte, tezde yöntem eleştirisinin takdim edilmesinin, tekil meselelerin tenkidi üzerinden geliştirilen oryantalizm eleştirilerinin tahffî anlamına gelmediği ifade edilmelidir. Nitekim, yöntem eleştirisi ve meseleyi metodoloji eksenli tartışmak da belli ölçüde tekil meselelerdeki hataları tespit etmeyi gerektirmektedir. Fakat oryantalizm eleştirilerinin, tekil meselelerin tenkidine indirgenmemesinin önemi de vurgulanmalıdır. Schacht tenkitleri, bu bağlamda meseleyi açıklığa kavuşturmak üzere iyi bir örnek teşkil etmektedir. İlgili bölümde görüleceği üzere Batı'da ve Doğu'da çok sayıda araştırmacı Schacht'ın iddialarını tenkit ederek onun birçok tekil iddiasının yanlışlığını göstermiştir. Buna rağmen en önemli Schacht münekkidi Motzki de dâhil olmak üzere birçok oryantalist hâlen Schacht'ın teorisinin ana hatları ile geçerli olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla, kaynakları yanlış kullanma, tahrîf, haberleri doğru anlamama gibi kasıtlı veya kasıtsız yapılan hatalara işaretin ötesine geçerek, metodoloji meselesi üzerinde tartışmak ve oryantalist paradigmayı çözümlmek gerekmektedir ki tezin bilhassa birinci bölümü bu amaca matuftur.

Tezin ikinci bölümünde “Metinlerin Analize Dâhil Edilmesi” başlığı altında ele alınan oryantalist, Harald Motzki’dir. Motzki’nin hadis ve hukuk tarihi ile ilgili görüşleri, çok önemli bir Schacht ve Juynboll münekkidi olması nedeniyle detaylı olarak ele alınmıştır. Her ne kadar Motzki müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizini ilk kez uygulayan oryantalist değilse de, söz konusu teori altında onun metodu uygulayışının tahlil edilmesinin nedeni müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizini birçok çalışmada tatbik etmesinin yanı sıra –hatta bundan daha önemli olmak üzere– tarihlendirme yöntemleri ile ilgili tartışmalarda söz konusu teoriyi savunması, teorik çerçevesini ve uygulamasını örnekler üzerinde göstermesidir. Diğer bir ifadeyle Motzki, söz konusu yöntemi ilk kez geliştiren ve uygulayan oryantalist değilse de, ‘üstelenen’ oryantalist olarak ön plâna çıkmaktadır.

Tezin üçüncü bölümünde öncelikle seçilen örnek hadis grubunun hadis usûlüne göre isnâd tenkidi yapılmıştır. Ardından, isnâd-metin analizine geçilmiş, isnâd-metin analizi ricâl literatürü ve hadis ıstılahlarından istifade edilerek uygulanmıştır. Bu bölümde isnâd-metin analizinin Juynboll’un iddialarını çürüten sonuçlarına işaret etmeye gayret gösterilmiş, ayrıca aynı hadis grubunu yine isnâd-metin analizli müşterek râvî teorisine göre analiz eden Sean W. Anthony’nin sonuçları ile örtüşmeyen neticeler de belirtilmiştir. Bu bölümde müşterek râvî teorisi klâsik İslâmî paradigma içerisinden uygulanarak yöntemin oryantalist yorumdan tecrîd edilme imkânı ve hadis rivâyet tarihi ile ilgili bilgimize katkısı gösterilmeye çalışılmıştır.

Tezde eleştirel yaklaşım benimsenmekle birlikte, eleştirel bakış açısı kendinde değer kabul edilmemiş, ilmin asıl amacının spekülasyon değil i‘mâl olduğunu unutmamaya gayret gösterilmiştir. Bu nedenle yöntem tartışmalarının bir neticeye bağlanmasına çalışılmıştır. Zira her ne kadar usûlsüzlüğün vusûlsüzlük olduğu sıkça tekrarlınsa da bu söz zımnen usûlün maksûd olmadığına da itirafıdır. Bu nedenle, tezin tek muhataplarının oryantalistler olmadığı, tezde yalnızca bir oryantalizm tenkidinin amaçlanmadığı vurgulanmalıdır. Ayrıca, iki ‘taraf’ arasında üzerinde ittifak edilmiş öncüller kümesinin bulunmamasının, muhatabı ilzâm etmeyi neredeyse imkânsızlaştırdığı bu bağlamda tezin sonuçlarının ancak tezde kendisinden hareket edilen öncülleri benimseyenler tarafından kabul edileceği henüz başlangıçta teslim edilmelidir.

Tezde eleştirel bir bakış açısının benimsendiği yukarıda ifade edilmekle birlikte oryantalizm çalışmaları açısından büyük önemi haiz bir noktaya da işaret etmek gerekmektedir. Bir paradigma veya kişi, eleştirilerin merkezine alındığında araştırmacı bilinçli veya değil hedef/muhatab aldığı paradigmayı tekrar üretme tehlikesi ile karşılaşmaktadır.³ Az bilinen veya şazz bir fikrin şöhret bulmasına⁴ neden olmanın ötesinde burada asıl tehlikeli olan tepkiselliğe, tesir altında kalmanın eşlik edebilmesidir. Fakat bu tehlikenin ufukta görünmesi nedeniyle alternatif metot önerilerinin görmezden gelinmesi doğru bulunmadığı için oryantalistlerin geliştirdiği metotlar ve iddiaları tezde konu edinilmiş eleştirel/tepkisel tavır ile inşaî tavır⁵ arasında bir denge kurmaya azamî gayret gösterilmiştir.⁶ Her halükârda eleştirirken yeniden üretme tehlikesinin hep ufukta olacağı, oryantalistlerin iddiaların ele alındığı bir tezde ‘kendi otantik reflekslerimizi geliştirme’⁷ imkânın diğer çalışmalara nispetle daha az olduğu itiraf edilmelidir.

II. TERMİNOLOJİ

Oryantalistler tarafından geliştirilen bir yöntemin tenkit ve tahkîk edildiği bir tezde hadis ıstılâhlarının yanı sıra birçok yeni ve yabancı terimin kullanılması kaçınılmazdır. Ayrıca oryantalistlerin hadis tenkitlerinin konu edinilmesi klâsik hadis usûlünün ıstılâhlarının kullanımı da etkileyebilmektedir. Bu bağlamda tezde sıklıkla sünnet terimi “Nebevî” sıfatı ile tahsîs edilmiştir. Böylece Nebevî sünnet kavramını, oryantalist literatürde Schacht ile birlikte yerleşik hâle gelen ‘yaşayan gelenek’ ve Fazlurrahman’ın ilki ile irtibatlı “yaşayan sünnet” kavramından tefrîk etmek amaçlanmıştır.

Tezde muâsır çalışmalarda terk edilmişse de Batılı araştırmacılardan bahsederken “oryantalist” terimi kullanılmıştır. Kelime değer hükmü bildirmeksizin –zira Edward

³ Bu tehlikeye dikkatimi çeken Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar’a müteşekkirim.

⁴ Müslim, Ebu’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî, **Sahîhu Müslim**, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Beyrut, 2009, “Mukaddime”.

⁵ Bu kelimeyi terimleştirerek, çağdaş hadis tartışmaları karşısında benimsenecek duruşun merkezine yerleştiren çalışma için bk. İbrahim Hatiboğlu, **Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye’de Hadis Tartışmaları**, Hadisevi, İstanbul, 2004.

⁶ XIX. ve XX. yüzyılda oryantalistlerin öne sürdüğü iddiaları cevaplamaya hayatlarını adayan İslâmcıların İslâm’ı yaşamaktan çok onun savunmakla uğraşmaları neticesinde asıl yapmaları gereken şeylerden uzak kaldıklarına dair bk. İsmail Kara, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler, kişiler**, I-II, Kitabevi, İstanbul, 1997, C. I, ss. 20, 25.

⁷ Tahsin Görgün, **İlâhî Sözü’nün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’ân**, Gelenek Yay., İstanbul, 2001, s. 159.

Said'in oryantalistlerin sömürgeci güçlerle ilişkilerini ortaya koymasını müteakip, kelime pejoratif bir anlam kazanmıştır– ele alınan Batılı araştırmacıların oryantalist geleneğe mensubiyetine işaret etmek üzere yani oryantalist paradigmayı takip eden kişi anlamında kullanılmış, böylece oryantalizmin sürekliliği vurgulanmaya çalışılmıştır.

Son olarak oryantalistlerin kullandığı birtakım terimlerin yanlış anlaşılmaya müsait olmaları nedeniyle tasrîh edilmeleri gerekmektedir. Öncelikle “tarihlendirme” teriminin hadise oryantalist paradigma içerisinden bakışın bir neticesi olduğu ifade edilmelidir. Zira bu terim “hadis hangi zamanda ortaya çıkmıştır” sorusuna cevap arayışın bir sonucudur. Dolayısıyla bir hadisin erken tarihli olması onun Hz. Peygamber'e aidiyeti anlamına gelmemektedir. Nitekim, meselâ Motzki'nin “otantik” kelimesini hadis literatüründeki “sahîh”in mukabili olarak değil de “I. yüzyılın otantik hadisleri” anlamında kullandığı hatırlatılmalıdır. Bu nedenle, bir hadisin erken tarihli kabul edilmesi onun Hz. Peygamber'e ait olduğu konusunda bir zann-ı gâlibin ortaya çıktığına delâlet etmemekte, diğer bir ifadeyle İslâmî cihetten bir mânâ ifade etmemektedir. Söz konusu duruma işaret etmek üzere tezde oryantalistlerin hadislerle ilgili değerlendirmeleri nakledilirken, ‘authentic’ kelimesi ‘sahîh’ şeklinde tercüme edilmemiştir. Benzer şekilde oryantalistler hadislerde form-içerik ayrımını ısrarla vurguladığı ve hadis metinlerinin bir gelişim sürecinden geçtiğini kabul ettiği için, bir hadisin içeriğinin otantikliğinden veya otantik özden ya da Hz. Peygamber'in dönemine tarihlendirilmesinden bahsedilmesi de formel anlamda hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti anlamına gelmemektedir.

Tezde sık sık hadislerin “tedâvüle sürülmesi”nden bahsedilmiştir. Bu terimle kastedilen belirli bir dönemde uydurulan veya özü itibariyle Hz. Peygamber döneminden kalan bir hatırayı ve olayı aktaran dolayısıyla otantik bir öze sahip bir sözün ya da görüşün hadisleştirilerek nakledilmesidir. Söz konusu ifade oryantalistler tarafından bilhassa müşterek râvîlere nispetle kullanılmış, müşterek râvîler bir görüşe hadis formu vererek onu tedâvüle sürmekten sorumlu tutulmuştur. Tezde ayrıca sıklıkla oryantalistlerin hadislerin geriye yansıtıldığına dair iddialarından söz edilmektedir. Yansıtma bir hadisin sahte bir isnâdla Hz. Peygamber'e, sahâbeye veya tâbi'îne atfedilmesi anlamına geldiği hâlbuki ‘isnâd etme’ en azından zâhiren muttasıl bir isnâdı ihsâs ettiği için oryantalistlerin iddiaları

bağlamında “Hz. Peygamber’e/sahâbîye isnâd edildi” ifadesi yerine “yansıtıldı” tercih edilmiştir.⁸

⁸ Yansıtma teriminin iki vechesi, ref ve islâh tezin ikinci bölümünde müstakil bir başlık olarak ele alınmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLÂSİK İSLÂMÎ PARADİGMA VE ORYANTALİST PARADİGMA

Oryantalistlerin hadis çalışmalarında ulaştıkları sonuçların hem Müslüman âlimlerle hem de kendi aralarında farklılık arz etmesinin sebepleri, aynı zamanda söz konusu çalışmalarının ilmî değeri konusunda fikir verebileceği için ihmal edilemeyecek bir konudur. Aşağıda, söz konusu sebeplerin tespit edilmesine çalışılarak bunların bir oryantalist paradigmadan bahsetmeyi mümkün kılıp kılmadığı tartışılacaktır.

I. ORYANTALİST PARADİGMA VE KURUCU İLKELERİ

A. ORYANTALİSTLERİN TASNİFİ

İslâm kaynaklarına ve hadislere yaklaşım farklılıkları nedeniyle Müslümanlar ve oryantalistlerin birbirinden tefrîk edilmesinin gerekliliği bedihîyse de, oryantalistlerin kendi içerisinde mütecanis bir yapı arz ettiğini söylemek de mümkün değildir. Söz konusu durum, birçok araştırmacı tarafından fark edilmiş ve oryantalistler çeşitli kriterlerden hareketle tasnif edilmiştir. Söz konusu tasnifler, araştırmacılar hakkında bir değer hükmü ifade etmesinden ziyade; kendisinden hareket edilen öncüller, bu öncüller mucebince uygulanan metotlar ile ulaşılan sonuçlar arasındaki irtibatı göstermesi cihetinden eserlerden nasıl ve ne ölçüde faydalanabileceğini tespit etmek için önem arz etmektedir.

Batı'daki İslâm araştırmacılarına dair bu tür bir tasnifi yapan ilk araştırmacılardan J. Koren ve Yehuda D. Nevo, İslâm kaynaklarını Müslümanların öncülleri ve geleneği içerisinde inceleyen “gelenekçiler” ile çalışmalarında kaynak tenkidi ve arkeolojik kalıntıları kullanan “revizyonistler” şeklinde ikili bir tasnif yapmışlardır.¹ Koren ve Nevo, gelenekçilerin; İslâm kaynaklarının tarihî gerçekleri içerdiğini dolayısıyla uygun

¹ J. Koren–Y. D. Nevo, “Methodological Approaches to Islamic Studies”, **Der Islam**, C. LXVIII, 1991, s. 87. Kendi çalışmalarımız sırasında yazarların tavsif ettiği şekliyle İslâm kaynaklarını Müslümanların geleneği içerisinde inceleyen oryantalistlere rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. İleride, söz konusu mesele detaylı olarak ele alınacak ve iddia edilen durumun niçin mevcut olamayacağı tartışılacaktır.

analizlerle İslâm tarihinin inşâ edilebileceğini, çelişkili haberler içerisinde isnâdlar ve diğer delillerden hareketle isabetli olanın belirlenebileceğini kabul etmek, yazılı kaynaklarla yetinerek arkeolojik kalıntıları dikkate almamak, e silentio çıkarımları reddetmek gibi öncüllerden hareket ettiğini ifade etmişlerdir.² Revizyonist yaklaşımı ise bilhassa John Wansbrough'un (1928-2002) görüşleri üzerinden izah eden Koren ve Nevo, söz konusu yaklaşımı benimseyenlerin yazılı kaynakları, aslında olanı değil de yazarın olayı algılayışını aktarmaları ve rivâyet sürecinde çeşitli tahrîflere maruz kalmaları nedeniyle güvenilir kabul etmediklerini belirtmektedir.³ Revizyonistler; İslâm kaynaklarının ancak kendilerini destekleyen, diğer din ve kültürlerle ait muâsır eserler ve tarihî kalıntıların mevcudiyeti hâlinde kullanılabilmesi, söz konusu delillerin bulunamamasının İslâmî kaynakların aleyhine bir durum teşkil ettiğini iddia etmektedir.⁴ Görüldüğü üzere Koren ve Nevo, oryantalistleri gelenekçiler ve revizyonistler şeklinde tasnif ederken öncülleri ve metotları esas almıştır. Her ne kadar revizyonist isimlendirmesinin metotlarından ziyade sonuçlarından kaynaklandığı⁵ şeklindeki değerlendirmelerinde haklılık payı varsa da, ulaştıkları sonuçların kabul ettikleri öncüller ve bu öncüller mucebince tercih ettikleri ve uyguladıkları metotlarından kaynaklandığı görülmektedir.

Oryantalistler hakkında başka bir tasnif ise yakın zamanda Jonathan Brown tarafından yapılmış, Brown oryantalizm içerisinde aynı zamanda genel hatları ile tarihî aşamalara da tekâbül eden üç yaklaşım belirlemiştir.⁶ Bunlardan ilkinin 'oryantalist yaklaşım' şeklinde isimlendiren Brown bu yaklaşımla Ignaz Goldziher (1850-1921) gibi tarihî tenkit metodunu ilk kez hukûkî ve tarihî haberlere uygulayanları kastetmekte, ayrıca Joseph Schacht (1902-1969) ve G. H. A. Juynboll (1935-2010) gibi oryantalistleri de bu gruba dâhil etmektedir.⁷ Brown'un tespit ettiği ikinci yaklaşım ise 1970'lerin sonlarından itibaren görülen John Wansbrough ve öğrencileri Michael Cook ve Patrica Crone gibi erken dönem İslâm tarihini rivâyetlerden hareketle inşâ etmeye karşı çıkan oryantalistlerde

² Koren–Nevo, “Methodological Approaches to Islamic Studies”, ss. 88-89.

³ Koren–Nevo, “Methodological Approaches to Islamic Studies”, ss. 89-93.

⁴ ‘Eğer İslâm kaynaklarını destekleyen başka muâsır çalışma/kalıntı yoksa bu, söz konusu kaynakların otantik olmadığını gösterir’ şeklindeki yaklaşım, e silentio çıkarımların en radikal formlarından birisi kabul edilebilir. Schacht'ın İslâm hukuku inşâsında çok önemli rolü olan e silentio çıkarımlar ve tenkidi ikinci bölümde ele alınacaktır.

⁵ Koren–Nevo, “Methodological Approaches to Islamic Studies”, s. 87.

⁶ Jonathan A. C. Brown, **Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World**, One World Publications, Oxford, 2009, s. 204.

⁷ Brown, **Hadith**, a.g.e., ss. 205-217.

temessül eden revizyonist yaklaşımdır.⁸ Revizyonist yaklaşımın İslâm tarihinin menşesine dair klâsik görüşü kabul etmeyen ve Hz. Peygamber'in tarihî kişiliğini reddetme noktasına ulaşan aşırı şüpheciliği karşısında gelişen tepkiyi, 1980 sonrası⁹ yaşanan 'yeniden değerlendirme ve özeleştirme' safhası olarak niteleyen Brown, söz konusu dönemde David Powers, Harald Motzki, Fred Donner gibi araştırmacıların çalışmalarına dikkat çekmektedir.¹⁰ Brown, her ne kadar söz konusu oryantalistlerin hadis ilim geleneğinin Batı'da daha önce sanıldığından daha gelişmiş olduğunu fark ettiklerini belirterek, Motzki'yi Batı'da hadislere Müslüman âlimlerin gösterdiği saygının benzerini gösteren ilk araştırmacı¹¹ şeklinde nitelese de bunun hadislere yönelik klâsik yaklaşımı ve hadislerin sıhhatini kabul ettikleri anlamına gelmediğini de hatırlatmaktadır.¹²

Hem Müslümanların hem de oryantalistlerin hadise yaklaşımlarını ele almakla birlikte, Harald Motzki ile karşılıklı yazışmalara neden olması vesilesiyle daha ziyade oryantalistlerin çalışmalarının mahiyetinin anlaşılmasına katkı sağlayan çok önemli bir çalışma ise Herbert Berg'ün *The Development of Exegesis in Early Islam* adlı eseridir. Söz konusu çalışmada Berg, sırasıyla hukûkî hadisler ve tefsîr rivâyetlerine¹³ yönelik farklı

⁸ Brown'un söz konusu oryantalistlerin yaklaşımlarını tasviri ve değerlendirmesi için bk. Brown, **Hadith**, a.g.e., ss. 220-224.

⁹ Wael b. Hallaq da 1980 sonrası İslâm hukuku çalışmalarında neredeyse bir devrim yaşandığını ve oryantalistlerin sömürgeciliğin kültürel varsayımlarından kendilerini kurtarmaya başladıklarını ifade etmektedir. Krş. Wael b. Hallaq, "Muslim Rage and Islamic Law", **Hastings Law Journal**, C. LIV, 2003, s. 1711. Ayrıca krş. a.mlf., "Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", **UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law**, C. II, S. 1, 2002-2003, s. 21-22.

¹⁰ Brown'un söz konusu araştırmacılar hakkında değerlendirmeleri için bk. Brown, **Hadith**, a.g.e., ss. 224-232.

¹¹ Brown, **Hadith**, a.g.e., s. 226.

¹² Krş. Brown, **Hadith**, a.g.e., ss. 204, 224.

¹³ Berg, ayrıca tarihî rivâyetlere dair Batılı bakış açısına da kısaca yer vermiştir. Bk. Herbert Berg, **The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period**, Curzon Press, Richmond, 2000, ss. 106-111. Hukûkî, tarihî hadisler, tefsir rivâyetleri şeklindeki tasnif siyer, hadis veya tefsir kitaplarındaki rivâyetler şeklinde İslâmî literatürde de yer almaktadır. Zira meselâ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Üç tür kitabın aslı/güvenilir bir dayanağı yoktur: Megâzî, tefsîr ve melâhim" (Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr 'Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'**, I-II, thk. Muhammed 'Accâc el-Hatîb, C. I, el-Müessesetü'r-Risâle, 1996, s. 231) şeklindeki sözü bu tür bir tasnife işaret etmektedir. Fakat oryantalistlerin söz konusu ayrımı mahiyet itibariyle önemli farklılıklar arz etmektedir. Oryantalistler bu tür bir ayrım yaparken daha ziyade İslâm fihkî, tefsîr ve kelâmının menşesine dair farklı görüşlerinden hareket etmekte, bu rivâyetleri âdeta birbirinden tamamen bağımsız hatta eş zamanlı değil de ard zamanlı gelişmiş/gelişmesi gereken rivâyet grupları olarak ele almaktadırlar. Meselâ Schacht, hukûkî hadisleri İslâm hukukunun ancak hicrî II. yüzyılda başladığı kanaatinde olması nedeniyle hicrî 100 yılına tarihlendirirken, akâidle ilgili I. yüzyıldan gelen (bir haberin I. yüzyıldan gelmesinin onun sahîh olduğu anlamına gelmediği ileriki bölümlerde ele alınacak olmakla birlikte burada da hatırlatılmalıdır) haberlerin varlığını kabul edebilmektedir. Benzer şekilde onun hukûkî haberleri tarihlendirmesi, tarihî yani siyer rivâyetlerine bakışını da etkilemekte, ancak hukûkî tazammunları olmayan tarihî haberleri kabul etmektedir. Hâlbuki

yaklaşımları tahlil etmiş, hadislerin güvenilirliği meselesinin esasen isnâdlara gösterilen itimatta düğümlendiğini ifade ederek, bu açıdan şüpheci ve isnâdlara tamamen güvenen naifler şeklinde iki yaklaşımın var olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Daha sonra yazdığı bir makalesinde ise ikili tasnifinde niçin Koren ve Nevo'nun isimlendirmesi yerine şüpheci ve naif gibi bir ayrımı tercih ettiğini ise ilkinin ulaşılan sonuçları esas almasına karşın kendisinin yaklaşımların sonuçlarına değil yaklaşımlara dayanması ile izah etmiştir.¹⁵ Berg, yaklaşımların sonuçlarını esas almamasını ise her iki tarafın da ulaştığı sonuçların esasen kendi önkabulleri ve varsayımları tarafından belirlenmiş olmasıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla her araştırmacının tutumunun onun sonuçlarını etkilediğini, söz konusu sonuçların ise varsayımların doğruluğunu göstermek için kullanıldığını ifade ederek, argümantasyonların dairevî olduğuna dikkat çekmiş; kitabının girişinde dile getirdiği şüpheci ve naiflerin bir çıkmaza girdiği şeklindeki görüşlerini hatırlatırcasına iki tarafın argümanlarının ancak aynı varsayımları paylaşmaları ikna edilebileceğini ve bu nedenle sorunun çözümsüz olduğunu vurgulamıştır.¹⁶

Berg'ün *The Development of Exegesis in Early Islam*'da yaptığı şüpheci ve naifler ayrımına Harald Motzki tarafından kitaba yazdığı değerlendirme yazısında karşı çıkılmış ve söz konusu ayrımın mantıksız ve epistemolojik açıdan mânâsız olduğu öne sürülmüştür.¹⁷ Motzki'ye göre söz konusu tasnif mantıksızdır çünkü Berg, isnâd ve

görüldüğü üzere bu tür bir yaklaşım sîreti fıkhıtan tecrîd etmesi nedeniyle, sîretin model olma vasfını da ortadan kaldırmaktadır. Söz konusu yaklaşım da esasen, fikhın Hz. Peygamber'le irtibatının olmadığı kabulünden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Johann Fück (1894-1974), haberlere yönelik aşırı şüpheciliği eleştirirken hukûkî, tarihî hadislerle tefsîr rivâyetlerinin sınırlarının sanıldığı kadar kesin olmadığına işaret etmiştir. Bk. Johann Fück, "The Role of Traditionalism in Islam", **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, s. 25, dn. 37.

¹⁴ Berg, **The Development of Exegesis in Early Islam**, a.g.e., s. 1. Michael Cook da isnâdların yayılması ile ilgili görüşlerinden hareketle benzer bir tavır sergileyerek, yayılmanın büyük oranda gerçekleştiğini kabul edip etmemenin bir inanç veya kişisel tercih meselesi olduğunu söylemiş, "Bu konuda tercih Schacht ile Şâfi'î arasındadır. Metodolojik bir ara zemin yoktur." demiştir. Dolayısıyla tasnifte isnâdların rolü ve metodolojik bir ara zemini kabul etmemeleri bakımından Berg'le Cook'un aynı yerde durduğu söylenebilir. Cook'un söz konusu görüşleri için bk. Michael Cook, **Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study**, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s. 116.

¹⁵ Herbert Berg, "Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins: Qur'ân 15: 89-91 and the Value of *Isnâds*" **Method and Theory in the Studies of Islamic Origins**, ed. Herbert Berg, Brill, Leiden, 2003, s. 261, dn. 4.

¹⁶ Berg, **The Development of Exegesis in Early Islam**, a.g.e., ss. 1-5, 50. Oryantalistler ve Müslüman araştırmacıların kaynaklara yaklaşımındaki bu döngüsellik için ayrıca krş. Ifikhar Zaman, *The Evolution of Hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas*, University of Chicago, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Chicago, 1991, s. iv.

¹⁷ Harald Motzki, "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article" **Method and Theory in the Studies of Islamic Origins**, ed. Herbert Berg, Brill, Leiden, 2003, s. 213.

hadisleri güvenilir kabul edenler ve etmeyenler şeklinde yaptığı ayrımında iki varsayım arasındaki makul üçüncü bir konumun yani isnâdlar arasında güvenilirlerin yanı sıra ve sahte olanların varlığını kabul edenlerin bulunabileceğini dikkate almamıştır. Motzki'nin Berg'ün tasnifini epistemolojik açıdan mânâsız kabul etme nedeni ise her ne kadar sonuçları değil varsayımları dikkate aldığı söylese de Berg'ün varsayımların yanı sıra sonuçlar gibi 'gereksiz' bir kriteri göz önünde bulundurmasıdır. Zira Berg'e göre şüpheli varsayımları benimseyenler şüpheli sonuçlara, bu tür varsayımlardan hareket etmeyen naifler ise tabîî olarak şüpheli olmayan neticelere ulaşmaktadır ki Berg'ün bu nedenle iki tarafın argümanlarının dairevî olduğunu iddia ettiğini belirten Motzki, araştırma yapılırken izlenen prosedürden hareketle Berg'ün yanıldığını göstermeye çalışmıştır.¹⁸ Berg'ün metodolojik ara zemini reddetmesinin aksine şüpheci ve naifler arasında, kendisi gibi mutavassıt konumdaki bir araştırmacının isnâd ve metinlerin hem güvenilir hem de sahte olabileceği fikri ile çalışmasına başladığını ifade eden Motzki, araştırma neticesinde ulaşılan sonucun bir sonraki çalışma için kullanılacak bir hipotezi temin ettiğini dile getirir. Buna göre ilk hipotez, daha sonraki çalışmalarda ulaşılan sonuçlarla desteklenmesi hâlinde güçlenecek, bununla birlikte yeterince materyal incelenene kadar kesin bir hüküm vermekten sakınılacaktır. Öte yandan muhalif bir neticenin ortaya çıkması hâlinde ise hipotez tadîl edilecektir. Motzki, bu sürecin dairevî akıl yürütmeden sakınabilme imkânı sağladığını, dolayısıyla, bir araştırmacının her zaman aynı hipotezden hareket ettiği iddiasının gerçeği yansıtmadığını düşünmektedir.¹⁹ Bu nedenle bir kişinin ulaştığı sonuçların varsayımları tarafından belirlenmesinin zorunlu olmadığını söyleyerek, araştırmacıların varsayımlarına göre tasnifine gidilirken ulaşılan sonuçların bir tarafa bırakılmasını ya da sonuçlardan hareketle varsayımlarının tespiti çalışılmamasını salık vermektedir. Hatta eğer muhakkak bir tasnif yapılacaksa, yalnız sonuçların dikkate alınmasının daha verimli olabileceğini ifade etmektedir.

Oryantalistlerin İslâm kaynaklarına yaklaşımı açısından yukarıda aktarılan görüşler ışığında "Oryantalistler hangi kriterlerden hareketle tasnif edilmelidir?" sorusu ortaya çıkmaktadır. Soru başka bir cihetten "Bütün oryantalistleri literatüre yaklaşımları açısından aynı grupta değerlendirmek mümkün değilse, söz konusu farklılığa sebep olan âmil nedir?" şeklinde de yöneltilebilir. Esasen bu durumda akla ilk gelen, metotlara göre bir ayrımın

¹⁸ Motzki, "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions", s. 224.

¹⁹ Motzki, "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions", s. 225.

yapılmasıdır. Fakat öncelikle metotlara göre ayırımın gerçekten yeterli derecede belirleyici olup olamayacağı sorusu cevaplanmalıdır. Hâlbuki bu soruya müspet cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Zira Schacht ve Juynboll'un aynı metodu yani müşterek râvî teorisini kullanmalarına rağmen yaptıkları hadis tarihlendirmeleri arasında neredeyse çeyrek yüzyıllık²⁰ bir fark bulunmaktadır. Öte yandan, Juynboll, Schacht'ın metoduna eklediği birtakım kriterlerle birlikte, isnâd kümesinin müşterek râvîden sonraki kısmı yani isnâd demetine yaklaşımı bakımından ondan daha şüpheli bir tavır sergilemiştir. Bununla birlikte, Schacht'ın hukûkî rivâyetleri inceleyerek ulaştığı sonuçları teşmîl ettiği tarihî rivâyetler konusunda ise ondan farklı bir konumda yer alarak, bu tür rivâyetlerin isnâdlarında yer alan tersine müşterek râvîlerin, hadisleri uydurmaktan sorumlu tutulmaması gerektiğini dile getirmiştir. Fakat, "Mündliche Thora und Hadît im Islam"²¹ adlı makalesinde Juynboll'un geliştirdiği şekliye müşterek râvî teorisini uygulayan Gregor Schoeler, incelediği rivâyetlerin sahâbî râvîlerinin müşterek râvî olabileceğini dile getirirken, Juynboll'un başlangıçta bu tür bir ihtimali kabul etmesine karşın sonraki çalışmalarında reddettiği görülmektedir. Bütün bunlar ışığında, aynı metodu takip eden oryantalistlerin literatürle ilgili ulaştıkları sonuçların farklılık arz edebildiği rahatlıkla söylenebilir.²² Dolayısıyla, metodun dikkate alınmasının, oryantalistlerin tasnifinde çok belirleyici olamayacağı anlaşılmaktadır.

Metotların tasnif için yeterince tahdîd edici olmadığı ortaya çıktığına göre gündeme diğer bir alternatif yani ulaştıkları sonuçlara göre oryantalistleri gruplara ayırmak gelmektedir ki yukarıda da işaret edildiği üzere Motzki bu tür tasnifin mümeyyiz vasıfta

²⁰ Burada dikkat edilmesi gereken husus Schacht'ın yalnız birtakım hadisleri geç döneme tarihlendirmediği veya Juynboll'un sadece bazı araştırmalarında ona nisbetle erken tarihlendirmelere ulaşmadığıdır. Zira Schacht, sadece münferid birkaç hadisi hicrî 100 yılından sonra tarihlendirmemekte, bilâkis hicrî 100 yılını bir sınır kabul ederek, hukûkî hadislerin bu tarihten önce tedâvülde olması imkânını reddetmektedir.

²¹ Orijinali 1989'da yayımlanan makalenin İngilizce çevirisi için bk. Gregor Schoeler, "Oral Torah and *Hadîth*: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction", **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, ss. 67-108. Schoeler, esasen müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizini geliştiren ve uygulayan bir oryantalist olmakla birlikte, söz konusu çalışmasında yaptığı tarihlendirmesinde metinleri, yalnız isnâdları dikkate alarak müşterek râvî teorisini uygulayan Juynboll'dan daha fazla göz önünde bulundurmuşsa da, makalesinin müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizine dâhil edilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira teorinin en temel özelliği olan isnâd-metin tevâfuk/korelasyonunu lafızlar üzerinden takip etmek yerine metinlerin içeriğini dönemin sosyal/tarihî şartları ile mukayese etmiştir. Bu nedenle, söz konusu makalesinde isnâd ve metne dayalı tarihlendirme yapmışsa da takip ettiği metot, isnâd ve metin merkezli müşterek râvî teorisi değildir. Schoeler'in söz konusu makalesinde takip ettiği metodun tasviri için bk. Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşei Tespiti Yönelik Yöntemleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2005.

²² Nitekim Herbert Berg'ün de yaptığı tasnifte aynı metodu kullanan oryantalistleri farklı gruplara dâhil ettiği görülmektedir.

olabileceği kanaatindedir. Esasen, sonuçların tasnif için elverişli bir araç sunduğu reddedilemez. Zira sonuçların dikkate alınması, hadisleri sahâbî dönemine tarihlendiren David Powers, Gregor Schoeler'i, İslâm hukukunun menşeyini Mekke döneminde arayan Wael b. Hallaq'ı veya kaynak analizi²³ neticesinde I. yüzyıldan gelen otantik haberlerin varlığı sonucuna ulaşan ve bu nedenle İslâm hukukunun başlangıcının Schacht'ın iddia ettiğinden 50-75 yıl öncesinde aranması gerektiği görüşünü dile getiren Harald Motzki'yi, merfû hadisler bir tarafa mevkûf ve ilk yüzyılda yaşamış tâbi'îne isnâd edilen maktû haberlerin dahi otantikliğini reddeden ve İslâm hukukunun ancak hicrî II. yüzyılda başladığını neticesine ulaşan Joseph Schacht'tan;²⁴ İslâm hukukunun Mekke'deki gelişiminin 'Abdullâh b. 'Abbâs'tan (ö. 68/687-88) itibaren izinin sürülebileceğini sonucuna ulaşan Motzki'yi, hicrî I. yüzyılın ilk yarısının tarihinin ana hatları ile otantik olduğu kanaatindeki Fred Donner'ı,²⁵ kendi analizi neticesinde İslâm'ın ilk dönemi hakkında hiçbir şeyin bilinemeyeceği neticesine varan Herbert Berg'den; isnâdın menşeyi için hicrî I. yüzyılın ilk çeyreğini tespit eden ve isnâdlardan hareketle tarihlendirme yapan G. H. A. Juynboll'u, isnâdlara ve rivâyet sistemine güvenmemesi neticesinde *Muvatta'*ı hicrî III. yüzyıla tarihlendiren Norman Calder (1950-1998) ve yayılmanın bütün isnâdları etkiliyecek kadar büyük ölçekte gerçekleştiği kanaatinden hareket ederek yaptığı analizinde isnâdların tarihlendirmelerde kullanılmayacağı neticesine ulaşan Michael Cook'tan ayırmaya imkân vermektedir. Bununla birlikte dikkat edilmesi gereken bir husus, hadisler için erken dönem veren bir oryantalistin bazı hadisleri geç döneme tarihlendirebilmesi veya hadislere şüpheli yaklaşan bir oryantalistin bir rivâyet grubu için nisbeten erken tarih verebilmesidir. Bu nedenle araştırmacıları yalnız sonuçlarından hareketle tasnif ederken onların genel itibarıyla ulaştıkları sonuçlar dikkate alınmalıdır. Yine de, bir oryantalistin genelde yaptığı tarihlendirmelerden farklı bir sonuca ulaşabilmesinin, Berg'e yaptığı itirazında varsayımların sonuçları zorunlu olarak belirlemediğini iddia eden Motzki'nin

²³ Motzki'nin söz konusu metodu uygulayışı hakkında ikinci bölümde bilgi verilecektir.

²⁴ İkinci bölümde de gösterileceği üzere Schacht'ın hadislerin otantik olmadığını tesbitinden hareketle mi İslâm hukukunun geç tarihli olduğu sonucuna ulaştığı yoksa, ikinci sonucunun esasen bir öncül olup ilkinin mi iltizâm ettiği sorusu mahfuzdur.

²⁵ Fred M. Donner, **Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing**, The Darwin Press, Princeton, 1998, ss. 286, 289. Donner, Ehl-i Sünnet, Hâriciler, Şi'a gibi farklı fırkaların sîret ve ilk dönem İslâm tarihine dair tarihî inşâlarını; hâdiselerin vukûu konusunda ittifak etmeleri ve ihtilâflarının olayların yorumu ve önemiyle sınırlı oluşu nedeniyle birbirini destekleyen deliller kabul etmekte bu nedenle, üzerinde ittifak edilen söz konusu hâdiselerin gerçekten vukû bulduğunu ifade etmektedir.

haklı olduğunu gösterilebilecek bir mahiyet arz edip etmediği üzerinde düşünölmelidir. Yukarıda da aktarıldığı üzere o, varsayımların sonuçları iltizam etmediğini, aksine varsayımların sürekli tadil edildiğini bir araştırmacının çalışmalarında takip ettiğı süreci açıklarak göstermeye çalışmıştır. Esasen Motzki, bir bakıma, isnâdları kendi rivâyet tarihi analizlerinde kullanmasını daha önceki isnâd ve metin analizlerinde isnâdların bu amaçla kullanabilecek imkânları sağladığının gösterilmesine bağlamaktadır. Fakat bu durumda hatırlanması gereken, aynı metodun sanılan sonuçları üretmediğini iddia edenlerin –ki Herbert Berg²⁶ de bunlardan birisidir– varlığıdır. Öyleyse isnâd ve metin analizlerinin ürettiğı –söz konusu metodu uygulayanlara göre– objektif ve somut sonuçların diğör oryantalistleri ilzam edememesi başka bir âmilin mevcudiyetine işaret etmektedir ki bu her bir oryantalistin kendisinden hareket ettiğı öncüller kümesidir. Nitekim Motzki de Berg’e eleştirilerini yönelttiğı makalesinden iki yıl sonra yayımlanan ve hadis tarihlendirme yöntemlerini incelediğı çalışması neticesinde bir araştırmacının yaptığı tarihlendirmenin, tarihlendirme yöntemlerinin sınırlı sayıda olgudan hareketle yapılan genellemelere dayanmak zorunda kalması nedeniyle genel kabul göremeyeceğı sonucuna ulaşmıştır.²⁷ Motzki söz konusu makalesini şu sözleri ile bitirmektedir:

Bu nedenle bir tarihlendirmenin güvenilir kabul edilip edilmeyeceğı sadece uygulanan metotlara değil, aynı zamanda İslâm tarihinin erken dönemi hakkında oluşturduğumuz önkabullerimize dayanmaktadır.²⁸

Motzki’nin ifadelerinin de delâlet ettiğı üzere, sonuç ve varsayımlar/öncüller girift bir mahiyet arz etmekte, bu nedenle birbirlerinden tefrîki çok da kolay gözükmemektedir. Başka bir deyişle, bir oryantalistin somut verilerle desteklendiğini düşündüğü sonuçların, söz konusu verilerden çıkarılabilecek yegâne sonuçlar mı olduğu sorusu varlığını muhafaza etmektedir. Zira, “sistemin bütünü görölmeksizin savunulan görüşe geleneksel literatürden

²⁶ Meselâ Berg de diğör revizyonistler gibi isnâd ve metin analizleri ile ricâl eserlerindeki bilgilerin uyumunu, söz konusu kaynakların güvenilirliklerine değil de birbirlerine bağımlı olduklarına dair bir delil kabul etmiştir. Krş. Berg, **The Development of Exegesis in Early Islam**, a.g.e., s. 26; a.mlf., “Competing Paradigms”, s. 288. Bununla birlikte, Berg, Motzki ve Schoeler gibi oryantalistlerin argümanları ve delillerinin yeterince güçlü ve çok sayıda olduğunu bu nedenle, kendi paradigmalarını desteklemek üzere delil gösterme sorumluluğunun şüphecilere geçtiğini ifade etmekte fakat şüphecilerin kendilerini destekleyecek bir delilin varlığını kabul etmedikleri için söz konusu sorumluluğunun yerine getirilemeyeceğini belirtmektedir. Bk. “Competing Paradigms”, s. 284.

²⁷ Harald Motzki, “Dating Muslim Traditions”, **Arabica**, C. LII, S. 2, 2005, ss. 252-253.

²⁸ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 253.

destek bulmaya yönelik malzeme arama sürecine girilmesi ve her defasında aranılan delilin bir şekilde bulunabilmesi²⁹ imkân dâhilindedir.

Netice itibariyle, her araştırmacı kendi tevârüs ettiği ilim geleneği ve/veya öncüller kümesinden hareketle verileri yorumlamakta, ortaya çıkabilen boşlukları doldurmakta hatta yeri geldiğinde kendi geleneği ile uyumlu olmayanları tevîl cihetine gitmektedir.³⁰ Bu bakımdan öncüller hep orada ve mevcut olmaları bakımından kaçınılmaz; somut verilerin ötesinde genel bir perspektife ve mevkıfa³¹ sahip olunabilmesi için ise gereklidir. Söz konusu öncüller, oryantalistlerin kendi içerisinde tasnifinde etkili olmakla birlikte, bilhassa Müslüman ve oryantalist araştırmacıların birbirinden tefrîkinde tahdîd ve temyîz edici olmaktadır. Aşağıda oryantalistlerin kendi içerisindeki ayırımına imkân vermekle birlikte, daha ziyade klâsik İslâmî ve oryantalist paradigmanın birbirinden tefrîkinde rol oynayan öncüller ele alınacak, böylece iki paradigmanın birbirinden faydalanabilme veya bir paradigma dönüşümünün imkânı tartışılacaktır.

B. ORYANTALİST PARADİGMANIN KURUCU İLKELERİ

Klâsik İslâmî geleneğin, oryantalist paradigmadan ayrıldığı; iki paradigmanın öncüllerinin tespitine ihtiyaç duymaksızın, yalnız ilk yüzyılı inşâları yani sonuçlarının dahi delâlet ettiği bir hakikat olsa da, söz konusu iki farklı inşânın arkasındaki öncüllerin tespiti, meseleye dair bütüncül ve metodolojik bakış açısını sağlayacağı için büyük önemi haizdir.³² Söz konusu öncüllerin tespiti için önemli bir çaba Batı'da yapılan İslâm

²⁹ İbrahim Hatiboğlu, “Transmission of Western Hadîth Critique to Turkey: On the Past and Future of Academic Hadîth Studies”, *HTD*, C. IV, S. 2, 2006, s. 49.

³⁰ Krş. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 4.

³¹ Mevkıfı bir kelime olmaktan çıkarıp, ıstılaha kalbettiği ve değerlendirmelerimde istifade edebileceğim elverişli bir vasıta sağladığı için Tahsin Görgün'ne medyûnum. Zira bu terim onun “Tarihsellik ve Tarihselcilik Hakkında Birkaç Not” adlı makalesinden mühlhemdir. Bk. Tahsin Görgün, “Tarihsellik ve Tarihselcilik Hakkında Birkaç Not”, *Kur’ân-ı Kerîm, Tarihselcilik, ve Hermenötik*, Işık Yayınları, İzmir, 2003, ss. 107-150.)

³² Klâsik İslâmî bakış açısı ile oryantalist bakış açısını ayırmada paradigma teriminin tercihine muğlaklığı nedeniyle itiraz edilebilir. Zira terim, şöhretini borçlu olduğu Kuhn tarafından dahi sabit/değişmez bir mânâya delâlet edecek şekilde kullanılmamıştır. Bununla birlikte, tezde paradigma kavramının kabul edilen (bilinçli tercih) ve tevârüs edilen (kabul) gelenek anlamında kullanıldığı söylenerek terim nisbeten müşahhas hâle getirilebilir. Zira geleneğin bilinçli olarak tercih edilen yönü birbiri ile irtibatlı öncüller kümesi şeklinde tahdîd edilebilen bir şeye karşılık gelmektedir. Bununla birlikte, geleneğin tevârüs edilen ve kabul edilen kısmı söz konusu olduğunda daha ziyade tesbît değil tenzîhden yani neyin bu geleneğe dâhil olduğundan ziyade neyin olmadığını belirlemekten söz edilebilir. Bu nedenle geleneğin de paradigma gibi muğlak ve tesbît edilemez bir tarafı olduğu teslim edilmelidir. Krş. Tahsin Görgün,

çalışmaları bağlamında Wael b. Hallaq'dan gelmiş, Hallaq oryantalistlerin kendi içerisindeki farklı metodolojik yaklaşımları ve pozitif sonuçlarına rağmen, birtakım kurucu ilkeleri paylaştıklarını ve söz konusu ilkelerin son dönemde sorgulanmalarına ve haklarındaki şüphe izharlarına rağmen temelde değişmediğini ifade etmiştir.³³ Temelde değişmeyen söz konusu ilkelerin birbiriyle irtibatlı olduğunu vurgulayan Hallaq'a göre bu nedenle birtakım münferid farklılıklara rağmen değişmeyen ve sabit bir mahiyete sahip bir doktrin olarak oryantalist paradigmadan bahsetmek mümkündür.³⁴

Hallaq İslâm hukuku özelinde Joseph Schacht'ın çalışmalarında temessül eden bu ilkeleri şöyle sıralamıştır:

[1.] İslâm hukuku [Hz.] Peygamber'in ortaya çıkışından neredeyse yarım yüzyıl sonra başlamıştır (onun peygamberlik iddiası Hristiyan inancının uzun tarihinde asla kabul edilmemiştir); [2] [Hz.] Peygamber'in hadisleri aksi ispat edilene kadar uydurma kabul edilmelidir (bu, Schacht'ın epistemolojik otoritesi ve meşruiyetini kendisine dayandırdığı Goldziher tarafından çok önce gerçekleştirilmiş çalışmalara dayanarak dile getirilen bir tezdir); [3] Metin ve uygulama açısından şeriat, İslâm'ın beşiğinden değil, Mezopotamya'dan mülhemdir³⁵ (bu, [Hz.] Muhammed ve İslâm hukukunun arasında bir irtibatın olmadığını ve İslâm hukukunun Mezopotamya hukukuna medyûn olduğunu gösteren ilâve bir delil kabul edilir); [4] Mezopotamya daha sonra kişisel mezheplere dönüşecek olan en gelişmiş coğrafi okulların merkezidir (bir önceki bulguyu destekleyen başka bir delildir) [5] Şâfi'î İslâm'daki hukûkî gelişmenin zirvesidir ve ilk kişisel hukuk mezhebinin kurucusudur. Bu nedenle, diğer mezheplerin ondan sonra kendi kurucularını tespit ettiği çıkarımını yapabiliriz. [6] Söz konusu sürecin ardından şeriat kategorik bir durgunluk sürecine girmiştir (ki böylece icthâd kapısının tamamen kapandığı iddiası kolaylıkla öne sürülebilmektedir).³⁶

Hallaq'ın eleştirel bir bakış açısı ile ele aldığı ve diğer çalışmalarında ilk teolojik ilke haricinde itiraz ettiği söz konusu ilkeler bilhassa klâsik İslâmî paradigma ile

“Türkiye’de İslâm Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği”, **İslâm, Gelenek ve Yenileşme (Uluslar arası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı 1, 1996, İstanbul)**, red. Adnan Aslan – Ali Murat Yel, İSAM Yay., İstanbul, 1996, s. 156: “Gelenek açıkça ifade edilenlerin (melfûz) yanında, açıkça ifade edilemeyen, ancak katılmakla yani parçası olunmakla kavranılabilen melhûz bir dizi unsuru da ihtiva eder. Bir gelenek, sadece objektif ve intersübjektif tesbit edilebilir unsurların toplamından ibaret değildir; o kendisini oluşturan unsurların toplamından daha fazla bir şeyler ihtiva eder ki, esas bu melhûz veche, geleneğin taşıyıcıları tarafından nakledilir.”

³³ Hallaq, “Quest for Origins or Doctrine?”, s. 2.

³⁴ Hallaq, “Quest for Origins or Doctrine?”, s. 3.

³⁵ Schacht'ın İslâm hukukunun menşei Irak'ta aramasının oryantalist paradigma ile ilişkisine ikinci bölümde işaret edilecektir.

³⁶ Hallaq, “Quest for Origins or Doctrine?”, s. 15.

oryantalist paradigmanın tefrîkinde belirleyici mahiyettedir. Hallaq'ın İslâm hukuku özelinde ve oryantalist paradigma perspektifinden belirlediği ilkelerin yanı sıra hadis ilmi özelinde İslâmî gelenek cihetinden tespit edilen zarûriyyâtı göz önünde bulundurmak söz konusu iki paradigmanın birbirinden temyîzini kolaylaştıracaktır. Bu bağlamda “İslâm medeniyetinin zarûriyyatını ahd-i zihnîde bulundurarak” çalışmalara başlanmasının önemini vurgulayan İbrahim Hatiboğlu, hadis ilmi söz konusu olduğunda bunları; henüz başlangıçta hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti ihtimalini, isnâd sistemi ve ricâl ilminin güvenilir bilgiye ulaştırma vasıtalarından birisi olduğunu kabul etmek şeklinde sıralamaktadır.³⁷ Buna göre isnâdçılar veya naifleri isnâdlara tamamen güvenmekle tavsîf eden Berg'ün aksine Hatiboğlu, diğer bütün Müslüman araştırmacılar gibi mevcut bütün isnâdların güvenilir olduğunu iddia etmemektedir. Fakat, “isnâd sistemine itimat etmekle birlikte sistemi ihlâl eden durumları tespit etmeye çalışmak içeriden bakışı temsil eder”³⁸ diyerek sisteme içerden yaklaşımı yani klâsik İslâmî gelenek/paradigma içerisinde kalarak çözüm üretmeyi salık vermektedir.

Hallaq ve Hatiboğlu'nun tespitlerinin yanı sıra Koren ve Nevo, Brown, Berg'ün yaptıkları tasniflerde dikkate aldıkları kriterler ve bu bağlamda Motzki'nin öncüllerden hareket edilmeksizin tarihlendirme yapılamayacağı şeklindeki görüşlerinin ışığında, klâsik İslâmî paradigma ile oryantalist paradigmayı birbirinden ayıran ilkeler müşahhas hâle gelmektedir. Bu ilkeler, hangi hükmü ifade edecek şekilde önerme hâline getirildiklerine bağlı olarak (olumlu-olumsuz), klâsik İslâmî geleneğin veya oryantalist paradigmanın öncülleri olarak tasnîf edilebilir. Aşağıda teolojik müsellemler neviden olanlara, aynı zamanda iki paradigma arasında kesin ayrımı temin ettiği için öncelik verilmiş, ilkeler, söz konusu teolojik müsellemlerle irtibatlarının tadrîcen azalmasına göre sıralanmış, bu bağlamda aşağıya doğru indikçe iki geleneğin mensuplarını birbirlerinden tefrîk ve temyîz etme vasıfları da azalmıştır. Buna göre söz konusu ilkeler şu şekilde sınırlanabilir:

1. Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul/inkâr
2. Hz. Peygamber'in dindeki konumunu takdîr etmek/etmemek ve tahfif
 - a. Sahâbenin ayrıcalıklı konumu ve adâletini kabul/red

³⁷ Hatiboğlu, “Transmission of Western Hadîth Critique to Turkey”, s. 48.

³⁸ Hatiboğlu, “Transmission of Western Hadîth Critique to Turkey”, s. 49.

3. Selefe ve ulemâya umûmî itimat etmek/etmemek
4. Literatürle irtibatın varoluşsal olup olmaması bağlamında i‘mâl veya ihmâlin takdîmi
5. Aksi ispat edilene kadar hadisleri sahîh/uydurma kabul etmek
6. İsnâdlara itimat etmek/etmemek
7. Ricâl literatürünü belirleyici kabul etmek/etmemek

Söz konusu ilkelerden aynı zamanda bir inanç meselesi olan ilki yani Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nübüvvetini kabul veya inkâr, bilhassa bazı haberlerin tarihlendirmesinde kendisini göstermektedir.³⁹ Zira her ne kadar Harald Motzki “Tarihî olayların inşâsı için dinî empatiye gerek yoktur”⁴⁰ dese de Hz. Peygamber’in gelecekte vukû bulan olayları önceden bildirdiği haberlerle, diğer dinlerde de olan birtakım unsurları ihtiva edenlerin değerlendirmesinde, haberin mazmûnu ön plâna çıkmaktadır. İstikbale yönelik rivâyetler, Hz. Peygamber’in gelecek hakkında bilgi sahibi olması imkânı reddedildiği için haber verdikleri olaylardan sonraya tarihlendirilmekte; diğer dinlerle benzerlikler ise söz konusu kültürlerle temasın mümkün olduğu dönemle irtibatlandırılmaktadır.

³⁹ Söz konusu ilkenin belirleyiciliğine işaret edecek şekilde Muhammed Mustafa el-A‘zamî de, İslâm’la ilgili yazan herkesin öncelikle Hz. Peygamber’in nübüvvetini kabul mü yoksa inkâr mı ettiğine karar vermesi gerektiğini vurgulamakta, onun peygamberliğini reddin, Allah Resûlü’nün hezeyânlara kapılmış birisi ya da yalancı olarak kabul edilmesine sebebiyet vereceğini belirtmektedir. (Muhammad Mustafâ al-A‘zamî, **The History of the Quranic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments**, UK Islamic Academy, Leicester, 2003, s. 341.) Bilindiği üzere, Hz. Peygamber’in hezeyânlara kapılmış birisi olarak tavsîfi Orta Çağ’a egemendir. Bununla birlikte onun insanlığa getirdiği ve büyük bir medeniyet hamlesine neden olan birçok değeri takdir eden oryantalistlerin varlığı da inkâr edilemez. Fakat bu kişiler için dahi Hz. Peygamber’in bir yalancı olması kaçınılmazdır. Zira Hz. Peygamber Allah’ın *Resûlü* olduğunu ilân ederek tebliğde bulunmuştur. Dolayısıyla, onun peygamberliğini kabul etmeyen kişiler için eğer birtakım hezeyânları vahiy olarak yorumlamamışsa, o takdirde en hafif ifadesiyle peygamber olmadığı hâlde peygambermiş gibi davranan bir yalancı olması gerekmektedir. Bu bakımdan A‘zamî’nin ifadeleri ilk okunduğunda ne kadar sert görünse de hakikati ifade etmektedir. Hezeyânlara kapılmış bir kişi veya yalancı ikileminden çıkmaya çalışan Montgomery Watt (1909-2006) ve popüler literatürde Karen Armstrong gibi oryantalistlerin yorumlarının neticesinde ortaya çıkan Peygamber imajı ise ancak bir çeşit ruhanî kişiliğe tekabül etmektedir. Armstrong’un, Hz. Peygamber’in vahiy alışını, âdeta İncil yazarlarının esinlenmesine benzer şekilde tarifi için bk. Karen Armstrong, **Islam: A Short History**, The Modern Library, New York, 2002, ss. 5, 24.

⁴⁰ Bülent Uçar, “Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine”, **Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri**, ed. Bülent Uçar, Hadisevi, İstanbul, 2005, s. 308.

İlk tür rivâyetlere yönelik oryantalist yaklaşımı temsil etmesi açısından Michael Cook'un "Eschatology and The Dating of Traditions" makalesi önem arz etmektedir.⁴¹ Cook'un bu makaledeki amacı en kısa ifadesiyle müşterek râvî teorisini çürütmektir. O, bu amaç için gelecekte haber veren rivâyetlerin elverişli bir araç sunduğu kanaatinde. Zira söz konusu haberler için bir *terminus post quem*⁴² belirlemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle bu rivâyetler ancak haber verdikleri olaydan sonra ortaya çıkmış olabileceği için tarihlendirme açısından bir alt sınır vermektedirler. Cook, söz konusu hadislerin isnâdlarındaki müşterek râvîlerin bu alt sınırlarla örtüşmemesinden –birisinin müşterek râvîsi alt sınırdan önce, diğer ikisinin ise daha sonraki döneme aittir– hareketle, müşterek râvî teorisinin tarihlendirme için kullanılmayacağını göstermeye çalışmıştır. Görüldüğü üzere Cook, geleceğe dönük haberleri, haklarında verilebilecek en erken tarihin belirli olması nedeniyle müşterek râvî teorisinin tenkidinde kullanılabilir bir miyar kabul etmektedir. Cook'un söz konusu haberlerden hareketle müşterek râvî teorisine yönelttiği tenkide Harald Motzki tarafından cevap verilmiş, o da Cook gibi söz konusu haberlerin *terminus post quem* verdiğini kabul etmiş fakat müşterek râvî teorisinin Schacht'ın değil de kendisinin yorumladığı şekliyle uygulanması hâlinde müşterek râvîlerinin bu *terminus post quem*'le örtüşeceğini göstermeye çalışmıştır.⁴³ Görüldüğü üzere Motzki de istikbale yönelik rivâyetlerin ancak haber verdikleri olaydan sonra ortaya çıkmış olabileceği fikrinden hareket etmekte, fakat söz konusu haberleri, Schacht'ın geliştirdiği şekliyle müşterek râvî teorisini eleştirmek üzere kullanan Cook'un aksine kendi yorumladığı şekliyle müşterek râvî teorisini savunmak üzere kullanmaktadır.

Hız. Peygamber'in nübüvvetini ve dolayısıyla İslâm dinin son din olduğunu kabulün/inkârın kendilerini değerlendirirken etkili olduğu bir diğer rivâyet grubu ise diğer din ve kültürlerdeki muadillerine benzer kurum ve düzenlemelere dair hadislerdir. Meselâ bunun en somut örneklerinden birisini Schacht'ın tahâretle ilgili düzenlemelerin bütün detaylarıyla Yahudi hukukundan etkilendiği veya recmin halîfeler tarafından Yahudilik'ten

⁴¹ Michael Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, ss. 217-241.

⁴² Hadisin menşei için verilebilecek en erken tarihi ifade eden bu terim, hadisin söz konusu tarihten sonra ortaya çıktığını göstermek üzere kullanılmaktadır.

⁴³ Motzki, "Dating Muslim Traditions", ss. 237-239.

alındığı şeklindeki iddialarında görmek mümkündür.⁴⁴ Söz konusu benzerlikleri, İslâm'ın ilâhî dinlerin son halkasını teşkil etmesi yani vahiyile açıklamak bir tarafa⁴⁵ birçok oryantalistin aynı problemler karşısında birbirinden farklı bölgelerde yaşayanların benzer çözümler üretebileceği ihtimalini dahi dikkate almadıkları görülmektedir.⁴⁶

Hız. Peygamber'in nübüvvetinin kabul edilmemesinin tabîî neticesi, onun dindeki konumunu ve dolayısıyla ilk nesil üzerindeki inşâî etkisinin fark edilememesidir. Bu nedenle oryantalistler *ilk nesilden itibaren başlayan müteselsil rivâyet sürecini*⁴⁷ kabulde güçlük çekmiş, hatta Schacht, ilk nesil ve müteakip nesillerde bütün şüpheli durumlarda Hız. Peygamber'in gerçek veya sözde düzenlemelerine atıfta bulunulmasının en doğal yol olmadığını iddia etmiştir.⁴⁸ Benzer şekilde mevcudiyetlerini hadis rivâyetinin sistemleşmesi ile açıkladığı müşterek râvî teorisi bağlamında, Motzki, Hız. Peygamber'in müşterek râvî olduğu mütevâtir hadislerin nasıl gelişmiş olabileceğini açıklayamadığını dile getirmektedir.⁴⁹ Zira kendisinin de belirttiği üzere o, Hız. Peygamber'den itibaren başlayan müteselsil bir rivâyet süreci olduğu veya olmadığı şeklindeki varsayımınla çalışmalarına başlamamaktadır.⁵⁰ Hâlbuki ilki, klâsik İslâmî paradigmanın

⁴⁴ Joseph Schacht, "Wudû", **EI**¹, C. VIII, s. 1140; a.m.f., **An Introduction to Islamic Law**, Clarendon Press, Oxford, 1982, s. 15.

⁴⁵ Müslümanların İsrâiliyyât'ın belirlenmesinde benzer bir hataya düşerek, Nebvî sünnetten bazı unsurları dışarıda bırakmasına dikkat çeken Salih Karacabey de, reddedilen hadislerle aynı içeriğe sahip âyetlerin varlığını vurgulayarak, benzerliklerin peşinen iktibaslara hamedilmesinin tehlikesine işaret etmektedir. Bk. Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C. XII, S. 1, 2003, ss. 72, 87.

⁴⁶ Dolayısıyla yalnız vahiy dikkate almayan insan merkezli bir yaklaşım değil, aynı zamanda Doğuluyu sürekli iktibas eden ve diğer kültürlerle medyûn tasvîr eden hegemonik bir bakış açısı da söz konusudur – Durmuş Hocaoğlu'nun kaba bir güç üstünlüğüne işaret etmek istediği durumlarda, hikmet ile aynı kökten gelen 'hâkimiyet' ve 'hükümrânlık' kelimeleri yerine, 'hegemonya' terimini tercih etmesinden ilham alarak, 'mütehakkim' yerine 'hegemonik' kelimesi tercih edilmiştir. Bk. Durmuş Hocaoğlu, "İslâm Dünyası ve Gelecek Dünya Düzeni: Ontolojik Bir Tahlil" adlı Tebliğin Müzakeresi", **XXI. Yüzyılda İslam Dünyası ve Türkiye: Milletlerarası Tartışmalı İmi Toplantı (XXI. Yüzyılda İslam Dünyası ve Türkiye [28-30 Mart 2003: İstanbul])**, yay.haz. İsmail Kurt–Seyid Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2003, s. 126, dn. 29. Nitekim, söz konusu iktibaslar (veya iktibas iddiaları) için literatürde kullanılan terim 'borrowing/ödünç alma'dır. Tezde söz konusu tazammunları nedeniyle bu terim yerine, oryantalistlerin iddiaları aktarılırken dahi "iktibas" kelimesi tercih edilmiştir. Schacht'ın İslâm hukukunun gelişimi ile ilgili iddialarında merkezî konumda yer alan iktibaslarla ilgili görüşleri ve oryantalist paradigma içerisinden yapılan itirazlar ikinci bölümde ele alınacaktır.

⁴⁷ "İlk nesilden itibaren başlayan müteselsil hadis rivâyeti" sadece bir kelime grubu olmanın ötesinde bir anlam ifade eden bir ıstılah kabul edilmelidir. Zira İngilizce literatürdeki mukabiliyle "continuous transmission", hadislerin sıhhati meselenin merkezinde yer almaktadır.

⁴⁸ Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1949, s. 146.

⁴⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 242.

⁵⁰ Harald Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd: Concerning the Method of *Hadîth* Analysis", **Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghâzî Hadîth**, ed. Harald Motzki, Brill, 2010, s. 213.

müsellemâtındandır. Bununla birlikte Johann Fück gibi oryantalistlerin Hz. Peygamber'in ilk andan itibaren sahâbe üzerindeki etkisini kabul ettiği de ifade edilmelidir.⁵¹ Goldziher de Hz. Peygamber hakkındaki nakillerin onun hayatında başladığını fakat daha sonra söz konusu rivâyetlerin sahâbe ve sonraki nesiller tarafından yeni uydurulanlarla sayısının arttığını iddia etmektedir.⁵² Görüldüğü üzere Goldziher'in sahâbenin hadis uyduramayacağı gibi bir düşüncüyü kabul etmesi söz konusu değildir. Zira sahâbenin âdil olması onların Hz. Peygamber'e yakınlıkları, onu görmeleri ve bu nedenle ona yalan isnâd edemeyecekleri inancına dayanmaktadır. Hâlbuki, Batı'da yapılan İslâm araştırmaları "sekülerdir, Müslümanların dogmalarına önem vermez yani incelemesinin temel dayanağı olarak kabul etmez."⁵³

Oryantalistler, Müslümanların dogmalarına itibar etmemeleri gibi Müslümanların selef ve ulemâ hakkındaki değerlendirmelerine de itibar etmemektedirler. Söz konusu tutumları, iki şekilde tezahür etmektedir. Öncelikle, selef ve ulemânın Müslümanlar nezdindeki itibarını dikkate almamaları neticesinde selef hakkındaki haberlere, ulemânın yazdığı, tedvîn ettiği kaynaklara umûmî şüpheyle yaklaşmaktadırlar.⁵⁴ Bu yaklaşımlarının bir diğer vechesini de çalışmalarında, Müslümanların güvenilmez kabul ettikleri kaynakları kullanmaktan çekinmemeleri, Müslümanların söz konusu kaynaklar ve müellifleri ile ilgili değerlendirmelerini dikkate almamaları teşkil etmektedir.⁵⁵ Tahsin Görgün'ün ulemâya

⁵¹ Johann Fück, "The Role of Traditionalism in Islam", ss. 3-4.

⁵² Ignaz Goldziher, **Muslim Studies**, I-II, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber – S. M. Stern, C. II, George Allen & Unwin Ltd., London, 1971, s. 18.

⁵³ Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", s. 337. Ayrıca krş. Christopher Melchert, "On Schacht's 'Origins of Muhammadan Jurisprudence', Studies in Early Muslim Jurisprudence", **Journal of Law and Religion**, C. XV, S. 1/2, 2000-2001, s. 364.

⁵⁴ Söz konusu tavır esasen sadece ulemâ ile de sınırlı değildir. Christopher Melchert'in Schacht'ın geriye yansıtma teorisinden hareketle, iki haberdan ortodoksi ile örtüşenin daha geç tarihli kabul edilmesini salık vermesinde görüldüğü üzere bu şüphecilik, ana kitlenin (zira Melchert söz konusu terimi Ehl-i sünnete tekabül edecek şekilde kullanmaktadır) tamamına yöneliktir. Bk. Christopher Melchert, "The Early History of Islamic Law", **Method and Theory in the Studies of Islamic Origins**, ed. Herbert Berg, Brill, Leiden, 2003, s. 301. Görüldüğü üzere Melchert'in ifadeleri klâsik İslâmî paradigma ile oryantalist paradigma arasındaki uçuma işaret etmektedir. Zira, Müslümanlar seleften tevârüs ettikleri ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'a göre zarûriyyât-ı dîniyyeden olan hususlara muhâlif haberleri reddederken, Melchert söz konusu haberlerin daha erken tarihli olabileceğini kabul etmektedir. Esasen Melchert kanonikleşme ve 'ortodoklaşma'yı âdeta bir evrim ve mahiyet değişikliğiyle bir tutarak daha ziyade Yahudilik ve Hıristiyanlık dikkate alınarak oluşturulan bir şablonu İslâm'a uygulamaya çalışmaktadır ki bu yaklaşımın, metodolojik açıdan ne kadar isabetli olduğu tartışmalıdır.

⁵⁵ Bu duruma bir örnek olmak üzere Goldziher'in kaynak kullanımı hakkında Motzki'nin ve Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (1880-1952) aynı duruma işaret eden sözleri için bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Yarım Asır Öncesinden Oryantalizme Bir Bakış", çev. Seyit Bahcıvan, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 23, 2007, s. 192; Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 208.

umûmî itimadın kendisinde temessül ettiği aşağıda aktarılan sözleri Müslümanlar ve oryantalistlerin kaynaklara yaklaşımı konusundaki farklılığı müşahhas hâle getirmesi açısından önem arz etmektedir. Görgün, Kadı ‘Abdülcebâr’ın (ö. 415/1024) Kur’ân’ın anlaşılması için nelerin gerekliliği olduğuna dair sözlerini aktarmış, fakat söz konusu ifadelerin birtakım sorulara neden olacak işkâl içerdiğini fark etmiştir. Ortaya çıkan bu sorular karşısında Görgün şunları söylemektedir:

Bütün bu ifadeleri söyleyen şahsın ne söylediğini bilen, önemli bir âlim olduğu düşünülecek olursa, onun buradaki soruları kendi kendine sorduğunu ve dolayısıyla, bu soruların doğru sorular olmadığını düşünmek gerekmektedir. O zaman şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Kadı ‘Abdülcebâr nasıl düşünüyor olmalı ki, bu sorular doğru sorular olmasın?’⁵⁶

Görüldüğü üzere yazar, söz konusu durumda bir âlime itimat etmekte, onun görüşlerinin ortaya çıkarabileceği soru işaretlerinin, öncelikle onun ifadelerinin okuyucu tarafından yanlış veya eksik anlaşılabilmesinden kaynaklanabileceğini düşünmektedir. Söz konusu tavır sadece ulemânın değil, aynı zaman da hadislerin anlaşılmasında da önemli bir rol oynamakta, çoğu durumda müşkil ifadelerle karşılaşıldığında doğrudan ret yerine tevîl yoluna gidilmekte, zaman zaman anlamı açık hâle getirmek üzere birtakım lafızlar takdîr edilebilmektedir. Söz konusu itimadın hadis ilmindeki bir diğer yansıması ise cerh-ta’dilde görülmekte, “berâeti zimmet asıldır” ilkesini benimseyen Müslümanlar, cerhi ancak müfesser olduğunda ta’dile takdîm etmekte, aynı zamanda hakkında cerh veya ta’dil olmayan bir râvîyi metrûk değil mestûr kabul etmektedirler.⁵⁷ Bu bağlamda oryantalistlerin umûmî itimattan hareket etmek bir tarafa, kaynaklarını genelde doğru olarak verdiğini tespit ettikleri râvîlerin dahi diğer rivâyetlerde yalan söyleyebileceğini kabul ettikleri görülmektedir. Bunun en önemli örneklerinden birisi ‘Abdürrezzâk’ın (ö. 211/826) *Musannef*’ini kaynak analizine tâbi tutan Motzki’nin ulaştığı sonuçları ısrarla, yalnız incelediği hadis grubu ile sınırlaması ya da sahâbe râvîsine kadar râvîlerinden her birinin hocalarının ismini verme konusunda dürüst davrandığını tespit ettiği ‘Abdürrezzâk↔İbn Cüreyc↔‘Atâ↔İbn ‘Abbâs isnâdına rağmen bu görüşlerini isnâdla sınırlayarak metinlerin içeriğinin sahte olabileceğini vurgulaması, yahut kaynaklarını doğru verme pratiğini tespit ettiği Zührî (ö. 124/742), İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbn ‘Uyene (ö. 198/814), ‘Amr b. Dînâr

⁵⁶ Görgün, **İlâhî Sözü’n Gücü**, a.g.e., ss. 40-41.

⁵⁷ İbn Hibbân’ın (ö. 354/967), cerh edilmemiş bir râvîyi hakkında cerh buluncaya kadar âdil kabul etmesi hakkında bk. Mehmet Ali Sönmez, **İbnu Hibbân ve Cerh-Tâdil Metodu**, Umran Yay., ts., s. 30.

(ö. 126/744) gibi müşterek râvîler hakkında, “bu zaman zaman hadis uydurmaları veya uydurulan hadislerle yanıltılmaları ihtimalini dışlamıyor” demesidir.⁵⁸

Kaynaklara ve ulemâya şüpheyile yaklaşmanın bir neticesi, oryantalistlerin metinlerde yer alan tashîf ve tahrîfleri her zaman kasıtlı ve bir amaca matuf yorumlamalarıdır. Bu nedenle hadis metinlerinde görülen râvî tasarruflarını dikkatsizlik, ihmâl gibi nedenlerle açıklamak yerine hadisi bir amaç doğrultusunda tahrîf etmekle açıkladıkları görülmektedir. Bilhassa Juynboll’un hadis değerlendirmelerinde ön plâna çıkan söz konusu yaklaşımı Ahmet Tahir Dayhan’ı şu yorumu yapmaya sevk etmiştir:

*İddialarından öyle anlaşılıyor ki ona göre hadis tarihi âdeti, sahte metin ve isnadlarla, sahtekâr râvî ve muhaddislerin ortak yapımı uzun soluklu karmaşık bir senaryodan ibarettir.*⁵⁹

Bununla birlikte Motzki’nin hadis analizlerinde her zaman hata, dikkatsizlik gibi durumları göz önünde bulundurduğu, râvî hakkında peşinen olumsuz bir hüküm vermekten çekindiği belirtilmelidir. O, hadise genel yaklaşımın etkisiyle çalışmalarına ne “berâeti zimmet asıldır” ilkesinden ne de “aksi ispat edilene kadar bütün hadisler uydurmadır” prensibinden başlamakta, bilâkis her bir râvî ve hadis için müstakil hüküm verilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır.⁶⁰

Motzki’nin birçok noktada olduğu gibi şüphecilerinden ayrılarak mutavassıt bir konum sergilediği görülmekle birlikte kendisinin de işaret ettiği üzere Batı’daki İslâm ve hadis çalışmalarında genel tavır şüpheciliktir.⁶¹ Bu bağlamda, David Powers’ın, Wael b. Hallaq’ın hem Schacht’a çok sert eleştiriler yöneltip hem de onun teorisinin birçok unsurunu benimsemesinin ortaya çıkardığı durumu tasvir ederken, bilhassa Hallaq’ın Schacht eleştirileri bağlamında yaptığı “meslektaş ve seleflere yönelik çok genel ve temelsiz tenkitler yöneltmek tarihçilerin meşgul oldukları ilmî faaliyetleri ileri götürmeye

⁵⁸ Harald Motzki, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools**, çev. Marion H. Kartz, Brill, Leiden, 2002, ss. 25, ayrıca krş. 297; a.mlf., “The Question of the Authenticity”, ss. 219-221. Christopher Melchert, Motzki’nin söz konusu tutumuna işaret ederek, her ne kadar ihtiyatlı davranmasının övgüyü hak ettiğini söylese de, bunun aynı zamanda çalışmasını Schacht’a bir dipnot mesabesine indirdiğini ifade etmektedir. Bk. Melchert, “The Early History of Islamic Law”, s. 302.

⁵⁹ Ahmet Tahir Dayhan, “İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi?: Eleştirel Bir Bakış”, **HTD**, C. V, S. 2, 2007, s. 38.

⁶⁰ Meselâ bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 54. Motzki’nin söz konusu ilkeyi dikkate alarak yaptığı yorumlara örnek olmak üzere bk. a.mlf., “Whither Hadîth Studies”, **Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghâzî Hadîth**, ed. Harald Motzki, Brill, 2010, s. 53; a.mlf., “Dating Muslim Traditions”, s. 220;

⁶¹ Motzki, “The Question of the Authenticity”, s. 211.

katkı sağlamaz” şeklindeki değerlendirmesi akla gelmektedir.⁶² Powers’ın dile getirdiği kâidenin oryantalist literatürde, muâsır ve geçmişteki Müslüman ulemâya teşmîl edilmediği ise âşikârdır.

Müslümanların kaynaklara umûmî itimatları, esasen onların söz konusu kaynaklarla varoluşsal irtibatlarının bir neticesidir.⁶³ Zira, bir bakıma kaynaklara yaklaşımlarında şüphecî tavrı sürekli takdîm eden oryantalistlerin sahip olduğu, literatürle yalnız akademik ve tarihî amaçlarla ilgilenme ‘lüks’üne sahip değildirlere. Bu nedenle bir rivâyeti uydurma/sahte veya bir râvîyi mecrûh kabul etme konusunda aceleci davranmamakta, hatta yeterli delilin olmadığı durumlarda ret değil tevakkufu tercih etmektedirler. Benzer bir şekilde sikanın ziyâdesinin makbul edilmesinin arkasında da i’âmâl düşüncesinin yattığını düşünmek mümkündür. Revizyonistlerin, ilk yüzyılı hakkında hiçbir şey söylenemez bir döneme indirgerken veya Schacht’ın ancak hicrî 100 yılından sonra hukûkî hadislerin ortaya çıktığını, merfû hadislerin ise daha ziyade hicrî 125 yılından sonrasına tarihlendirilmesi gerektiğini söylerken ya da Juynboll’un ancak müşterek râvîsi olan hadislerin tarihlendirilebilecek isnâd yapılarına sahip olduğunu –tarihlendirmenin hadisin Hz. Peygamber’e aidiyeti anlamına gelmediği hatırlanmalıdır– ve hadis literatüründe ancak birkaç yüz isnâdın bu özellikte olduğunu iddia ederken, varoluşsal bir kaygı taşımadıkları izahıtan varestedir. Bu bağlamda müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizini uygulayan ve bu suretle, şüpheciler ve revizyonistlere nisbetle klâsik hadis değerlendirmelerine en fazla yaklaşan mutavvasıt oryantalistlerin dahi yaptıkları inşâlarının hadiste bahsedilen hâdisenin gerçekten vukû bulup bulmadığını söylemenin ötesinde fikhî hükümlere medâr olabilecek nitelikte metinlere ulaşmaması diğer bir ifadeyle amel açısından bir anlam ifade etmeyen metinler vermesi vurgulanmalıdır.⁶⁴

Esasen oryantalistlerin tarihlendirme faaliyetlerine de hadise yalnız tarihî amaçlarla yaklaşma anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Bu bağlamda çoğu zaman bir hadisin

⁶² David S. Powers, “Wael b. Hallaq on the Origins of Islamic Law: A Review Essay”, **Islamic Law and Society**, C. XVII, 2010, s. 157.

⁶³ Batılilar için hadisin sıhhati ve diğer vechelerinin varoluşsal bir mesele olmaması hakkında bk. Fazlurrahman, “On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Journal of Near Eastern Studies**, C. XLVII, S. 3, 1988, s. 229. Fazlurrahman’ın literatürle varoluşsal ilişkisi onun hadislerin sıhhati ile ilgili Schacht’la aynı görüşleri dile getirmesine rağmen, Nebvî sünnet anlayışının en baştan itibaren var olduğunu kabul etmesinde kendisini göstermektedir. Onun söz konusu tavrı, Herbert Berg tarafından sünneti kurtarma çabası olarak tavsîf edilerek, konununun “benzersiz” olduğu ifade edilmiştir. Bk. Berg, **The Development of Exegesis in Early Islam**, a.g.e., s. 32.

⁶⁴ Motzki’ye bu konuda yöneltilen tenkit için 2. bölüme bakınız.

erken tarihli olduğu sonucuna ulaşılması müsbet bir netice gibi sunulur. Nitekim Motzki de kendi amacının hadislerinin sıhhatini tespit değil, tarihlendirme olduğunu ifade ederek, söz konusu yaklaşımda hadisin otantikliğinin değil, ne kadar geriye götürülebildiğinin önemli olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁵ Bu bağlamda otantik kelimesi ile Hz. Peygamber'e ulaşan hadisleri değil, ilk asra tarihlendirilebilen hadisleri kastettiğini dile getirmekte, eğer tarihlendirme faaliyeti neticesinde hadisin gerçekten çok eski olduğu ve otantik biz öz içerdiği tespit edilebilirse bunun 'memnuniyet verici' bir gelişme olacağını ifade etmektedir.⁶⁶ Hâlbuki, herhangi bir merfû hadisin meselâ hicrî 50 yılına tarihlendirilmesi, amaçları hicrî I. yüzyılı inşâ edilebilecek güvenilir tarihî malzemeye ulaşmak olan oryantalistler için müsbet bir netice olabilirse de, Müslümanlar için söz konusu rivâyet, Hz. Peygamber'e ait olmadığı hâlde ona isnâd edilen mevzû hadis olacak bu bakımdan bir delil değeri taşımayacaktır.

Oryantalistlerin, literatüre tarihî amaçlarla yaklaşımları nedeniyle, en ufak şüphenin ortaya çıkması hâlinde, haberi göz ardı edebilme tavrının bir diğer vechesi kendini literatürle ilgili yaptıkları genel değerlendirmelerde göstermektedir. Söz konusu tavır, en müşahhas ifadelerinden birisini, bir haberin sıhhati konusunda henüz başlangıçta şüpheli bir tavır benimsemeye dayalı tarihî tenkit metodunu⁶⁷ uygulayan Schacht'ın şu sözlerinde bulmuştur:

*Her hukûkî merfû hadis aksi ispat edilene kadar otantik veya aslen otantik değil, bilâkis daha sonraki bir tarihte formüle edilmiş olan hukûkî doktrinin sahte bir ifadesi olarak kabul edilmelidir. Bu ifade her ne kadar tamamen kesin olmasa da hem [Hz.] Peygamber hem de sahâbe dönemi için geçerlidir.*⁶⁸

Schacht'ın sarsılmaz bir takipçisi olan, hatta hicrî I. yüzyıl söz konusu olduğunda kesinlikle ondan daha şüpheli bir tutum benimseyerek revizyonistler arasında yer alan Patrica Crone da hadisleri aksi ispat edilene kadar uydurma veya otantik kabul etme

⁶⁵ Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", s. 222; krş. Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", s. 308.

⁶⁶ Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", s. 222; krş. Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", ss. 306-307. Schacht'ın erken tarihli ve otantik olmanın birbirinden çok farklı olduğuna dair görüşü için bk. Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", **Journal of Comparative Legislation and International Law**, C. XXXII, S. 3/4, 1950, s. 12.

⁶⁷ Brown, **Hadith**, a.g.e., s. 203.

⁶⁸ Joseph Schacht, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**, The Clarendon Press, Oxford, 1975, s. 149.

şeklindeki iki tavır⁶⁹ arasındaki çatışmaya dikkat çekmekte ve ilk konumu benimsemektedir.⁷⁰ Wael b. Hallağ, oryantlizmin kurucu ilkeleri arasında saydığı “hadislerin aksi ispat edilene kadar uydurma kabul edilmesi” anlayışının Goldziher’in çalışmalarına dayanarak formüle edildiğine işaret etmektedir ki⁷¹ Bu bağlamda, Motzki’nin Goldziher’in etkisini göstermek üzere *Geschichte des Qorâns’ın, Muhammedanische Studien*’inin (Halle 1890) ikinci cildinin yayımlanmasından önce (1860) ve sonra yapılan neşirleri (1909 ve 1919) arasındaki mukayesesi akla gelmektedir.⁷² Zira söz konusu kitabın ikinci neşrinde Friedrich Schwally (1863-1919) ilk edisyonda kullanılan haberleri artık reddetmekte “aksi ispat edilene kadar hukûkî hadisler uydurma kabul edilmelidir” demektedir.⁷³

Aksi ispat edilene kadar bir hadisin uydurma kabul edilmesi, hadislerin sahîh olduğunu ispatlama sorumluluğunu Müslümanlara ve mutavassıt oryantlistlere yüklemektedir. Hâlbuki, “el-beyyine ‘ale’l-müddeî” kaidesi mucebince iddiasını ispat yükümlülüğünün oryantlistlere düştüğü âşikâdır. Zira asl olan kişinin yalan söylememesi olduğundan, hadis râvîlerinin hadisi doğru nakletmediğini iddia eden veya Hz. Peygamber’in hadislerinin en baştan itibaren nakledildiğini kabul etmeyenlerin müddeiler olarak iddialarını ispatlamaları gerekmektedir. Nitekim Halis Aydemir’in de ifade ettiği üzere bir râvînin toplumda kasten yalan haberleri yaymak gibi bir amacı olsa dahi, toplumun güvenini kazanmak için en azından bazı sahîh rivâyetler de nakletmesi beklenecektir ki bu nedenle bir kişinin doğru rivâyette bulunması ihtimali yanlış rivâyette bulunma ihtimaline göre daha fazla olacaktır.⁷⁴ Esasen her ne kadar aksi ispat edilene

⁶⁹ Bu konu ilgili literatürde, “burden of proof” diğer bir ifadeyle ispat sorumluluğunun kime düştüğü meselesi altında tartışılmaktadır. Müslümanların hadis uydurmacılığını istisna, oryantlistlerin ise kâide kabul etmesi hakkında ayrıca bk. Albrecht Noth, “Common Features of Muslim and Western *Hadîth* Criticism: Ibn al-Jawzî’s Categories of *Hadîth* Forgers”, **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, s. 309.

⁷⁰ Patrica Crone, **Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of Islamic Patronate**, Cambridge Universtiy Press, Cambridge, 1987, s. 31.

⁷¹ Hallağ, “Quest for Origins or Doctrince?”, s. 15.

⁷² Harald Motzki, “The Collection of the Qur’ân: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments”, **Der Islam**, C. LXXVIII, S. 1, 2001, s. 7

⁷³ Harald Motzki, “Introduction”, **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, s. xx, dn. 29; ayrıca krş. Fück, “The Role of Traditionalism in Islam”, s. 15.

⁷⁴ Halis Aydemir, “A Theoretical Approach to the System of Transmission of *Hadîth* Based on the Probability Calculations”, **HTD**, C. III, S. 1, s. 40. Aydemir, hadis rivâyet sistemini ihtimal hesaplarından hareket değerlendirdiği söz konusu makalesinde mechûl râvîlerin dahi doğru rivâyette bulunma ihtimallerinin yüksekliğini göstermiştir. Daha sonraki çalışmasında bu teoriyi Nâfi rivâyetleri üzerinde uygulayan Aydemir, Nâfi’in (ö. 117/735), ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den (ö. 74-5/694-5) tek başına rivâyette

kadar hadisleri otantik kabul etmeseler de birçok oryantalist de iddiasını ispat yükümlülüğünün oryantalistlere düştüğünü kabul etmiştir. Meselâ, bunlardan birisi olan David Powers, şüpheciler Hz. Peygamber'e isnâd edilen haberlerin kayda değer miktarının sahte olduğunu ispatlayana kadar, ispat sorumluluğunun hadislerin sıhhatini reddedenlere düştüğünü ifade etmiştir.⁷⁵ Powers gibi İslâm hukuku alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Schacht'ın bir süre öğrenciliğini de yapmış⁷⁶ Noel Coulson (1928-1986) da, her ne kadar Schacht'ın tezinin genel hatları itibariyle çürütülemez olduğunu iddia etmişse de onun hukûkî hadislerin en erken hicrî 100 yılına kadar götürülebileceği görüşünü İslâm hukukunun hicrî II. yüzyıla başlamasının uygulama açısından bir boşluk öngörmesi nedeniyle eleştirmiştir.⁷⁷ Bu nedenle Kur'ân'ın gündeme getirdiği meselelerle ilgili Hz. Peygamber'in düzenlemelerini içeren haberlerin, onun kararını içeren formel anlamda hadisler olarak değilse de, içerik bakımından aksine bir delil sunulmadıkça otantik kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁷⁸ Esasen Coulson'dan daha önce Johann Fück, Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'daki şüpheciliğini eleştirmiş, diğer alanlarda tarihî tenkit metodu uygulanırken aşırı şüpheciliğin terk edildiğine dikkate çekerek, İslâm araştırmaları söz konusu olduğunda hâlâ genellemelerden hareket

bulunan bir mechûl râvî kabul edildiği durumlarda dahi isabet yüzdesinin %50'den yukarı çıktığını tespit etmiştir. Bk. Halis Aydemir, *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*, Emin Yay., Bursa, 2008, ss. 193-194, 222.

⁷⁵ David S. Powers, "On Bequests in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, C. XLVIII, S. 3, 1989, s. 199-200.

⁷⁶ Coulson'ın Schacht'ın doktora tezi için önerdiği Fas kütüphanelerindeki neşredilmemiş yazmalar konusunu çalışırken, bir süre sonra SOAS'tan gelen teklifi kabul ederek orada İslâm hukuku dersleri vermeye başlamasının aralarında soğukluğa neden olduğu aktarılmaktadır. Coulson'ın vefeyâtını yazan Ian Edge, onun Oxford'da Schacht'la çalışmayı bırakarak, Norman Anderson'un (1908-1994) teklifini kabul edip SOAS'a geçişini, eski tarz oryantalizmden yeni tür Orta Doğu hukuk araştırmalarına geçiş olarak nitelemektedir. Bk. Ian Edge, "Noel Coulson", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, C. L, S. 3, 1987, s. 533. Esasen, Schacht'la Coulson'ın birbirlerine yönelik eleştirilerinde söz konusu ayrımın izlerini sürmek mümkündür. Nitekim, Schacht, Coulson'ın meseleye bir tarihçi değil de hukukçu olarak yaklaşmasını eleştirmiş, daha sonra yaptığı bir konuşmasında ise her ne kadar Coulson'ın ismini vermese de hukukçuların katkılarını kabul etmekle birlikte, başta kendisi olmak üzere oryantalistlerin çalışmalarının önemini vurgulamıştır. Coulson ise Schacht'ın bir tarihçi olarak yaptığı katkılara işaret etmekle birlikte, onu meseleye bir hukukçu nazarıyla bakmadığı için tenkit etmiştir. Krş. Joseph Schacht, "Modernism and Traditionalism in A History of Islamic Law", *Middle Eastern Studies*, C. I, S. 4, 1965, s. 390; a.mlf., "The Present State of the Studies in Islamic Law", *Atti Del Terzo Congresso Di Studi Arabi e Islamici (Ravello, 1-6 Settembre 1966)*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1967, ss. 621-622; Noel Coulson, "Correspondence", *Middle Eastern Studies*, C. III, S. 2, 1967, ss. 201, 203.

⁷⁷ Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University, Edinburgh, 1978, ss. 64-65.

⁷⁸ Coulson, *A History of Islamic Law*, a.g.e., s. 65.

edilmesini tenkit etmiştir.⁷⁹ Esasen İslâm tarihi alanında çalışmalarını sürdüren bir oryantalist olan Fück'ün, Schacht'ın genellemelerine eleştirisini İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *Sîre*'sini kullanarak dile getirdiği görülmektedir. Benzer şekilde, İslâm tarihi çalışmaları ile ön plâna çıkan Montgomery Watt da –her ne kadar hukûkî hadislerle ilgili olarak Schacht'ın görüşlerini kabul etse de– tarihî haberler söz konusu olduğunda reddedilmelerini gerektiren bir gerekçe sunulmadıkça kabul edilmeleri gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁰ İslâm tarihi alanındaki çalışmaları ile tanınan bir başka oryantalist R. B. Serjeant ise Schacht'ın takipçisi Patrica Crone'un *Meccan Trade and Rise of Islam* kitabına yazdığı değerlendirmesinde yazısında, Crone'u sert bir dille eleştirerek, aksi inandırıcı bir biçimde gösterilmedikçe, metodolojik olarak bir hadisin gerçek olduğu öncülünden başlamak gerektiğini vurgulamaktadır.⁸¹

İddiasını ispat sorumluluğunun kime düştüğü meselesi hakkında farklı bir konumda duran oryantalist ise Harald Motzki'dir. Zira o hadislere genel olarak itimat edilmesi veya şüpheyle yaklaşılması fikrinden hareket etmemekte, bu tür bir değerlendirmenin ancak çok sayıda haberin tarihlendirilmesinden sonra mümkün olabileceğini belirterek, oryantalizm söz konusu olduğunda hadis çalışmalarının bu tür genellemeleri yapabilecek aşamaya gelmediğine işaret etmektedir.⁸² Bununla birlikte, şimdiye kadar yapılan çalışmalarda sadece bazı münferid durumlarda isnâdların uydurulduğunun gösterildiğini ifade eden Motzki, bu nedenle isnâdların ilk çıktıkları dönem haricinde prensipte güvenilir bilgiler verdiğinin kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek, isnâd uydurması ve yayılmasının çok büyük oranda gerçekleştiği varsayımından hareketle isnâdların tamamının reddedilmesi gerektiğini savunan Cook'u eleştirmiştir.⁸³

Hadis âlimleri, mesailerinin en önemli kısmını hadislerin sıhhatini tespit etmeye teksif etmiş, birçok hadis hakkında hüküm verdikleri gibi sahîh kabul ettiklerini müstakil

⁷⁹ Johann Fück, "Origins of Muhammadan Jurisprudence", *Bibliotheca Orientalis*, C. X, S. 5, Leiden, 1953, s. 199.

⁸⁰ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, The Clarendon Press, Oxford, 1956, ss. 336-338; a.mlf., "The Reliability of Ibn Ishâq's Sources", *Early Islam: Collected Articles*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990, s. 13 vd.

⁸¹ R. B. Serjeant, "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics", *Journal of the American Oriental Society*, C. CX, S. 3, 1990, s. 472.

⁸² Harald Motzki, "Rivâyetlerin/İslâmî Haberlerin Tarihlendirmesinde Metot", *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, ed. Bülent Uçar, Hadisevi, İstanbul, 2005, s. 143; Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", s. 337.

⁸³ Motzki, "Dating Muslim Traditions", ss. 234-236; a.mlf., "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, C. XXII, 1998, s. 32.

kitaplarda toplamışlardır. Bu bakımında her ne kadar Motzki haklı olarak, Batı’da yapılan çalışmaların hadisler hakkında genel hüküm verecek bir yekûn tutmadığını ifade etmişse de, Müslümanların literatürle ilgili genel değerlendirme yapabilecek aşamaya geldiği reddedilemez. Bu durumda eğer Müslümanların değerlendirmeleri yetersiz bulunuyor ve yeni metotlarla literatürün en baştan tarihî tenkide tâbî tutulması gerektiği iddia ediliyorsa –ki bu oryantalistlerin ortak kanaatidir– o takdirde ispat sorumlğunun iddia sahibine düştüğü ortadadır. Serjeant, Crone’a yazdığı eleştirisinde, onun bir konudaki çeşitli haberleri sıralayıp aradaki çelişkileri göstermeye veya çelişki üretmeye dayalı ‘teknîğine’ şiddetle karşı çıkmış, tarihî kaynakların tenkidinin onları toptan reddetmeyi değil, söz konusu kaynaklardan kabul edilebilecek verileri çıkarmayı amaçlaması gerektiğini dile getirmiştir.⁸⁴ Esasen, Serjeant bu ifadeleriyle, birçok oryantalistin literatüre yaklaşımında görülen bir problemi ortaya koymaktadır. Zira “aksi ispat edilene kadar hadisler otantik kabul edilemez” ilkesinden hareket eden oryantalistler, güvenilir bilgiye ulaşmak için kaynaklar nasıl kullanılmalıdır sorusuna değil, söz konusu kaynakların güvenilmezliğini göstermeye odaklanmaktadır. Dolayısıyla, bu durumda yapılması gereken, “hadis çalışmalarının oryantalistlerin ifadesiyle bir ‘kurgu’ mu, yoksa muhaddislerin yaklaşımıyla ‘muhtemel durum’ mu olduğu konusunda temel bir tercih yapıp ona göre çalışmaların yürütülmesi”dir.⁸⁵

Oryantalistlerin Müslümanların hadis tenkidine güvenmemeleri ve bu nedenle onların hadis literatürünün değeri ile ilgili hükümlerini kabul etmemelerin de etkisiyle kaynaklar karşısında benimsedikleri aşırı şüpheci tutum, hadis tenkidinin merkezinde yer alan isnâdlara yaklaşımlarında da kendisini göstermektedir. Bu bağlamda oryantalistlerin ya isnâdları tamamen göz ardı ettikleri ya da kullanımını sınırladıkları görülmektedir. Isnâdların tamamen göz ardı edilmesinin en önemli örneğini Goldziher⁸⁶ teşkil ederken, sınırlı biçimde kullanımı konusunda akla ilk gelen isim ise Schacht’tır. Zira Schacht geliştirdiği müşterek râvî teorisi ile birlikte, isnâdların ancak müşterek râvî ile

⁸⁴ Serjeant, “Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics”, s. 486.

⁸⁵ Hatiboğlu, “Transmission of Western Hadîth Critique to Turkey”, s. 49.

⁸⁶ Goldziher, isnâd tenkidini en basit anakronizmleri tespit edememekle itham etmiş, onun iddiaları Henry Lammens (1862-1937) tarafından aynen tekrarlanmıştır. Bk. Goldziher, **Muslim Studies**, a.g.e., C. II, s. 141; Henry Lammens, **İslâm: Beliefs and Institutions**, çev. E. Denison Ross, Oriental Books Reprint, New Delhi, 1979, s. 73. Goldziher’in iddiasının herhangi bir analiz sonucu ulaşılmış bir netice olmadığı ifade edilmelidir. Zira o, isnâd analizi ile hiç meşgul olmamış, derinlemesine analiz bir tarafa isnâdlarla ilgili herhangi bir çalışma da yapmamıştır.

müdevvinler/musannifiler arasındaki kısmını otantik kabul etmiş, müşterek râvîden Hz. Peygamber'e veya sözün/uygulamanın sahibi sahâbî/tâbi'îne ulaşan kısmının ise müşterek râvî tarafından uydurulduğunu iddia etmiştir. Schacht'ın isnâdların değerini sınırlayan yaklaşımı daha sonra Juynboll tarafından bir adım öteye taşınacak, müşterek râvîlerle müdevvinler arasındaki kısımda yer alan tarîklerden ancak kendi belirlediği şartları taşıyanları otantik kabul edecektir.

Her ne kadar Schacht sonrası dönemde Juynboll gibi isnâdları belirli sınırlamalarla birlikte kullanan oryantalistler mevcutsa da, aynı dönemde isnâdların kullanıma tamamen karşı çıkanlar da varlığını sürdürmektedir. Nitekim, daha önce Koren ve Nevo'nun, Batı'daki çalışmalarda isnâdlara güvenmek ve onları reddetmek şeklinde tezahür eden iki farklı yaklaşımın varlığına dikkat çektiği, benzer şekilde Berg'ün isnâda itimat bakımından Müslümanlar ve oryantalistleri, naifler ve şüpheciler şeklinde ikiye ayırdığı aktarılmıştı. Berg ve bir diğer revizyonist oryantalist Cook'a göre isnâdların güvenilir kabul edilmesi hâlinde, birbirinden tamamen farklı coğrafi bölgelerde yaşayan râvîler tarafından nakledilmiş bir hadis literatürü tablosu ile karşı karşıya kalınacaktır. Bu hadislerin uydurma olduğunu iddia etmek ise farklı bölgelerden çok sayıda râvînin bir komplo üzerinde ittifak ettiği anlamına gelecektir ki, bu tür bir durum mâkul olmadığı için hadislerin otantik kabul edilmesi kaçınılmaz olacaktır.⁸⁷ Bu nedenle, onlara göre söz konusu meselesinin merkezinde isnâdlar karşısında benimsenen tutum yer almakta, bu konu ile ilgili ise ancak iki tutumdan birisi yani Cook'un ifadesiyle, ya İmâm Şâfi'î (ö. 204/820) ya Schacht; veya Berg'ün ifadesiyle ya Goldziher ya Fuad Sezgin'in konumunu tercih etmek gerekmektedir.⁸⁸

Berg, daha önce işaret edildiği üzere, her ne kadar başlangıçta ancak iki tutumun mümkün olabileceğini kabul ederek, Motzki gibi bazı oryantalistleri, naifler arasında saymışsa da daha sonra üçüncü bir konumu yani mutavassıtları kabul etmiştir. Söz konusu

⁸⁷ Cook, **Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study**, a.g.e., s. 116; Berg, "Competing Paradigms", s. 289.

⁸⁸ Cook, **Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study**, a.g.e., s. 116; Berg, **The Development of Exegesis in Early Islam**, a.g.e., s. 50. Cook'un yayılma karşısındaki tavırda, kişinin isnâdları kabul veya reddetmek öncüllerinden hangisini benimsediğinin belirleyici olduğu şeklindeki görüşüne benzer bir kanaati İftihâr Zaman dile getirmektedir. Zaman'a göre kişinin yayılma ile ilgili görüşü esasen nasıl bir ilk dönem İslâm tarihi tasavvuruna sahip olduğu ile bağlantılıdır. Zira bu tasavvur bir hadisin ne zaman ortaya çıktığına dair kanaati, bu kanaat ise isnâdlardan hangisinin otantik, hangilerinin yayılmanın eseri kabul edileceğini belirlemektedir. Zaman'ın ikinci bölümde isnâdların yayılması konusu bağlamında ele alınacak görüşleri için bk. Zaman, *The Evolution of Hadith*, s. 104.

oryantalistler arasında kabul edilmesi gereken kişilerden birisi de şüphesiz Harald Motzki'dir. Zira Motzki, isnâdların ilk kez kullanılmaya başlandığı dönem hariç güvenilir kabul edilmeleri gerektiğini bir ihtimal olarak savunmuş, çalışmalarına isnâdların tamamının güvenilir veya sahte olduğu gibi bir varsayımdan hareketle başlamamıştır.⁸⁹ Bu bağlamda Berg, isnâdların tamamını kabul eden naifler kategorisinden mutavassıt oryantalistleri çıkarmakta isabet etmişse de, bu tür bir kategorinin varlığı konusunda hâlâ haksızdır. Zira Müslümanların dahi isnâdların tamamını güvenilir kabul ettiğini iddia etmek mümkün değildir. Fakat Müslümanlarla isnâdları kullanan oryantalistlerin isnâdlara yaklaşımındaki fark, oryantalistlerin isnâd kullanımı konusunda ya Schacht ve Juynboll gibi bir alt sınır belirlemesi ve söz konusu dönem öncesi isnâdlara itimat etmemeleri ya da yine Juynboll'un yaptığı gibi ancak birden fazla tarîke ayrılan isnâdları güvenilir kabul etmeleri veyahut Motzki gibi isnâd ve metin analizinde bilhassa isnâdın müşterek râvî öncesindeki kısmı hakkında epistemolojik açıdan nisbeten kesin bir hüküm vermek için (zann-ı gâlib) hadisin birden fazla varyantının var olmasını şart koşmalarıdır. Burada esasen bir diğer faktör yani ricâl literatürünün isnâdlar hakkında hüküm verirken, belirleyici kabul edilip edilmemesi kendisini göstermektedir.

Batı'da ricâl literatürüne yönelik şüphenin isnâda gösterilen şüpheden daha yaygın olduğu görülmektedir. Zira her ne kadar isnâdların tarihlendirmelerde düzenli olarak kullanılması ancak XX. yüzyılın ortalarında gerçekleşmişse de Schacht'tan önce de isnâdları kullanan ve onların en azından bir dönemden sonraki kısmını güvenilir kabul eden oryantalistler olmuştur.⁹⁰ Hâlbuki ricâl literatürünün güvenilirliğine dair fikirler henüz XIX. yüzyılda Alfred von Kremer (1828-1889) gibi oryantalistler tarafından dile getirilmiş, aynı dönemde Goldziher çalışmalarında söz konusu literatürden

⁸⁹ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 32.

⁹⁰ Schacht'ın müşterek râvî teorisini açıkladığı çalışması *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* 1950'de yayımlanmış, onunla hemen hemen aynı dönemde J. H. Kramers (1891-1951) de isnâdları dikkate alarak bir hadis analizi gerçekleştirmiştir. Bk. Motzki, "Introduction", s. xxxvii. Söz konusu makalenin Türkçe tercümesi için bk. J. H. Kramers, "Maniheist Eğilimli Bir Hadis: Âkiletü'l-hadir", çev. Fatma Kızıl, **HTD**, C. II, S. 2, 2004, ss. 107-118. Kramers ve Schacht'tan önce ise Josef Horovitz (1874-1931) ve Johann Fück isnâdın en azından hicrî I. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kullanılıyor olması gerektiği görüşünü savunmuştur. Josef Horovitz, "Antiquity and Origin of the *Isnâd*", **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, s. 155; Fück, "The Role of Traditionalism in Islam", s. 5. Horovitz ayrıca başka bir çalışmada, Schacht'tan önce Alois Sprenger'in (1813-1893), bir hadisin çeşitli varyantlarının kendisine ulaştığı en eski ortak râvîyi hadisi uyduran kişi kabul ettiğine işaret etmektedir ki Schacht'ın müşterek râvî teorisi de bu fikre dayanmaktadır. Bk. Josef Horovitz, "The Growth of the Mohammed Legend", **The Life of Muhammad**, ed. Uri Rubin, Ashgate, Aldershot, 1998, s. 271.

yararlanmamayı tercih ederken, ondan yarım yüzyıl sonra Schacht da ricâl literatürü karşısında aynı tavrı sürdürmüştür.⁹¹ Bununla birlikte Batı'da isnâda ve ricâl literatürüne gösterilen şüphe arasında kuvvetli bir irtibat olduğu da ifade edilmelidir. Bunu açıkça ifade eden oryantalistlerden birisi olan Herbert Berg, iki literatürün birbirinden bağımsız olmadığını, ricâl literatürünün de isnâd uydurma sürecinin bir ürünü olduğunu iddia etmiştir.⁹² Dolayısıyla ona göre, isnâd uydurulması ihtimalini kabul edenler için ricâl literatürü değerini kaybetmektedir. Ayrıca o söz konusu literatürün objektif olmamasını, çalışmalarında ricâl kaynaklarından yararlanmamasının bir diğer nedeni olarak göstermektedir.⁹³ Motzki, Berg'ün her iki eleştirisine de cevap vermiş, genel tavrının bir devamı olarak ihtimal ve vakıa ayrımı yaparak, isnâd ve tercemelerin uydurma olduğu ihtimalinden söz etmek yerine bunun gerçekten vukû bulduğunun gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu noktada o, ayrıca, bazı tercemelerin uydurulduğunun gösterilmesinin dahi, çoğunluğunun güvenilirmez olduğu anlamına gelmeyeceğine işaret etmektedir. Berg'ün, ricâl literatürünün, isnâdlardan hareketle oluşturulması veya diğer bir ifadeyle birbirlerine bağımlı olduğu iddiasını da ele alan Motzki, bir râvînin hoca-talebe isimlerinin isnâdlardan çıkarılması ihtimalini kabul etmekle birlikte, literatürde isnâdlarla ilişkisi bu kadar açık olmayan çok çeşitli bilgilerin varlığına dikkat çekmektedir. Ricâl literatürünün objektifliği sorunu ile ilgili olarak ise, tarihin iki kaynağından (yazılı kaynaklar, maddî/arkeolojik kalıntılar) ilkinin her zaman söz konusu kusurla malul olduğunu, bu durumun yalnızca ricâl kaynakları için geçerli kabul edilemeyeceğini hatırlatmaktadır.⁹⁴

Motzki, Berg'e itirazlarının Berg'ün ricâl kaynaklarını uydurma kabul etmesinden kaynaklandığını hâlbuki onun söz konusu literatürün güvenilirliğinin yeterince gösterilmediğini iddia etseydi haklı olabileceğini dile getirmektedir.⁹⁵ Zira Motzki de ricâl eserlerini kendi çalışmalarında nihâî referans noktası almamakta, bununla birlikte tarihlendirmelerin isnâdsız ve ricâl eserleri olmadan yapılamayacağını vurgulamaktadır.⁹⁶ Ayrıca o, yalnız edebî analizlere dayalı tarihlendirmelerin eksikliğine işaret etmekte, hatta

⁹¹ Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 8, 36, 49.

⁹² Berg, **The Development of Exegesis in Early Islam**, a.g.e., ss. 26, 109.

⁹³ Berg, **The Development of Exegesis in Early Islam**, a.g.e., s. 137.

⁹⁴ Motzki'nin Berg'e yönelik aktarılan eleştirileri için bk. Motzki, "The Question of the Authenticity", ss. 244-245.

⁹⁵ Motzki, "The Question of the Authenticity", s. 245.

⁹⁶ Harald Motzki, "Dating the so-called Tafsîr Ibn 'Abbâs: Some Additional Remarks", **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, C. XXXI, 2006, s. 161.

kendi çalışmalarında “bir hadisin birinci ve üçüncü şahıs kullanılarak aktarılmasının otantiklikle bir irtibatı yoktur”⁹⁷ gibi ifadeleriyle veya isnâd ve metin analizleri neticesinde detaylı metinlerin kısa metinlerden önceye tarihlenebileceği veya zaman zaman tam tersinin söz konusu olabileceği sonucuna ulaşması ile edebî analizin ilkelerini kendi tarihlendirmelerinde nihâî kriter almadığını göstermektedir.⁹⁸ Irene Schneider’ın ricâl literatürünün güvenilirliği fikrinden hareket etmesini eleştiren Motzki, hadislere genel yaklaşımını râvîlerle ilgili haberler karşısından da korumuş, bir haberin güvenilirliği hakkında apriori bir tutum benimsemesi yerine, her bir durumda ayrı ayrı karar verilmesini savunmuştur.⁹⁹ Nitekim Motzki, ‘Abdürrezzâk’ın kaynakları hakkında yaptığı analizlerini ricâl literatürü ile karşılaştırarak; incelediği râvîlerle ilgili olarak bilinçli uydurmalara rastlamadığını, hatalar, mübalâğalar, birçok tercemede tekrar eden kalıp ifadeler ve muhtemel taraflı yorumların ise belirlenebileceğini dile getirmiştir. İncelediği Mekkeli fukahâ ile ilgili ricâl eserlerinde yer alan bilgilerin daha ziyade râvîleri tanıma fırsatı bulan kişilerden geldiğini ikinci ve üçüncü kişilerden gelen bilgilerin ise nisbeten daha az olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca sonraki yüzyıllara ait ricâl eserlerinin genellikle önceki eserlerden intihâb usûlü ile tedvîn edildiğini fark ederek, sonraki kaynakların erken tarihli olanlardan daha az güvenilir olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁰ Motzki’nin kaynak analizinin sonuçları ile ricâl literatürü arasındaki mutabakâtı göstermesine benzer şekilde, onun geliştirdiği şekliyle isnâd ve metin analizli müşterek râvî teorisini doktora tezinde

⁹⁷ Motzki, “Al-Radd alâ l-Radd”, s. 522.

⁹⁸ Motzki, *Origins*, s. 90; a.mlf., “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq”, **The Biography of Muhammad: The Issues of the Sources**, ed. Harald Motzki, Brill, Leiden, 2000, s. 188; a.mlf., “The Collection of Qur’ân”, s. 18. Ayrıca krş. a.mlf., “The Prophet and the Debtors: A *Hadîth* Analysis under Scrunity”, **Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghâzî Hadîth**, ed. Harald Motzki, Brill, 2010, s. 138. Motzki’nin aksine söz konusu ilkeler esas alınarak yapılmış ve incelenen hadislerle ilgili Schacht’ın verdiği tarihlendirmeye aynı sonuca ulaşmış bir edebî analiz örneği için bk. R. Marston Speight, “The Will of Sa’d b. a. Waqqās: The Growth of a Tradition”, **Der Islam**, C. L, 1973, s. 249-267.

⁹⁹ Motzki, “Al-Radd alâ l-Radd”, s. 224.

¹⁰⁰ Motzki’nin kaynak analizinin neticeleri ile ricâl literatüründeki bilgileri karşılaştırarak ulaştığı sonuçları için bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 285-286. Miklos Muranyi de bir râvînin tercemesinin ilki hicrî III. yüzyılın ikinci yarısından yazılmış *Tabakâtü ehli l-Basra ve ma’rifeti r-ricâl* sonuncusu ise İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449), *Tehzîbü t-Tehzîb*’i olmak üzere dört ricâl eserindeki versiyonlarını karşılaştırmıştır. Muranyi’nin karşılaştırmaları, sonraki eserlerden hareketle öncekilerin inşasının her zaman kesin sonuçlar vermediğini zira idrâc ve birtakım tahrîflerin gerçekleşebileceğini, bununla birlikte sika olan bir râvînin zayıf hâle getirilmediğini bilâkis râvî hakkındaki birisi sika diğeri zayıf şeklindeki iki görüşün içeriklerinin muhafaza edildiğini göstermiştir. Buna rağmen, Muranyi makalesinin başlığında “from thiqa to da’îf/sikadan zayıfa geçiş” şeklinde yanıltıcı bir ifade kullanmayı tercih etmiştir. Bk. Miklos Muranyi, “From *Thiqa* to *Da’îf* in Early *Tabaqât*-Literature: An Intertextual Approach to *‘Ilm al-Rijâl*”, **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, C. XXXIV, 2008, ss. 335-344.

uygulayan Emin Kameruddîn de ricâl literatürünü dikkate almadan yaptığı isnâd ve metin analizinin sonuçlarının ricâl literatüründe yer alan bilgilerle uyumuna dikkat çekmiştir.¹⁰¹

Son olarak, oryantalistlerin ricâl literatürüne yaklaşımları ile Müslümanların söz konusu kaynakları kullanımı arasındaki fark vurgulanmalıdır. Söz konusu literatürü tamamen uydurma kabul eden revizyonistlerin veya isnâda dayalı tarihlendirme yapmasına rağmen ricâl eserlerindeki bilgileri dikkate almayan ve çok ünlü bir râvînin isminin geçtiği isnâdların zamanla artması, belirli isimlerdeki râvîlerin belirli merkezlerde toplanması, iyi ve güzel anlamları olan bir ismi taşıyan çok sayıda râvînin ortaya çıkması, ünlü bir râvînin isminin suiistimal edilerek aynı ismi taşıyan birden fazla râvî uydurulması gibi gerekçeler öne sürerek ricâl literatürünü birçok tarihî olmayan kişiyi içeren bir isim deposu olarak tavsîf eden Juynboll'un hadis âlimlerinden yaklaşım farkı ortadadır.¹⁰² Öte yandan, bilhassa ricâl literatüründen faydalanması nedeniyle Harald Motzki'nin yaklaşımının Müslümanlardan tefrîki üzerinde durulması gerekmektedir. Yukarıda işaret edildiği üzere Motzki, söz konusu literatürü yaptığı kaynak analizleri ve isnâd ve metin analizlerini desteklemek üzere kullanmakta, dolayısıyla ricâl eserlerini bir hadis hakkında hüküm verirken belirleyici bir asıl olarak benimsememektedir. Bunun yanı sıra o ricâl kaynaklarında yer alan bilgileri, biyografi ve cerh-ta'dîl ayrımı¹⁰³ yaparak kullanmakta, bir râvî hakkında cerh-ta'dîl açısından yapılan değerlendirmeleri esas almadığı gibi onlara muhalif sonuçlara ulaşmaktan da çekinmemektedir. Bu bağlamda onun, cerh-ta'dîl âlimlerinin sika kabul ettiği hatta birinci derece ta'dîl lafızlarla tavsîf ettiği râvîlerin hadis uydurmuş olabileceğini kabul ettiği ve söz konusu râvîlerle ilgili nihâî kararın ancak isnâd ve metin analizi neticesinde verilebileceğini savunduğu görülmektedir.¹⁰⁴ Dolayısıyla, netice itibarıyla, ricâl literatürünü kullanma açısından yalnız revizyonist ve şüpheçilerin değil, Motzki gibi mutavassıt bir oryantalistin de Müslümanlardan farklı bir yaklaşımı olduğu, bu bakımından oryantalist paradigmanın klâsik İslâmî paradigmadan tefrîkinde

¹⁰¹ Amin Kamaruddin, *The Reliability of Hadîth-Transmission: A Re-examination of Hadîth-Critical Methods*, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bonn, 2005, ss. 168, 273, 313. Daha önce işaret edildiği üzere Herbet Berg, söz konusu durumu ricâl literatürünün lehine bir delil olarak yorumlamamakta, aradaki uyumu iki kaynağın birbirine bağımlı olarak uydurulmuş olması ile açıklamaktadır. Bk. Berg, "Competing Paradigms", s. 288.

¹⁰² Juynboll'un söz konusu iddialarını dile getirdiği çalışması için bk. G. H. A. Juynboll, **Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadîth**, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, ss. 134-160.

¹⁰³ Motzki, "The Origins of Muslim Exegesis: A Debate", **Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghâzî Hadîth**, ed. Harald Motzki, Brill, 2010, s. 241.

¹⁰⁴ Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 219-222; a.mlf., "The Prophet and the Cat", s. 54.

ricâl kaynaklarını kullanmanın da bir kriter olarak göz önünde bulundurulması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Sırasıyla ele alınan ve bilhassa oryantalistlerin birbirinden farklı yaklaşımları vurgulanarak, oryantalist geleneğin klâsik İslâmî paradigmadan ayrılmasında ne kadar belirleyici oldukları tespit edilmeye çalışılan kurucu ilkelerin ardından, aşağıda oryantalist paradigmadan bahsetmeyi mümkün kılan bir diğer etken yani oryantalizmin sürekliliği ele alınacak ve iki paradigmanın geleceği tartışılacaktır.

II. TEVÂRÛS EDİLEN İLMÎ GELENEK OLARAK ORYANTALİST PARADİGMA VE KLÂSİK İSLÂMÎ PARADİGMADAN TEFRÎKİ

Oryantalist paradigmadan bahsetmeyi mümkün kılan genel ilkeler ve ulaştıkları sonuçlar¹⁰⁵ bir arada değerlendirildiğinde, hicrî I. yüzyılı hakkında bir şey söylenemeyecek bir döneme indirgeyen revizyonistler, aralarında çeşitli dereceler bulunmakla birlikte I. yüzyıldan gelen haberlerin büyük kısmını uydurma kabul eden fakat yine de söz konusu yüzyılı inşâ edebilecek materyalin varlığını kabul eden şüpheciler ve bilhassa Harald Motzki ve Gregor Schoeler'de temessül etmek üzere literatüre yönelik umûmî itimat veya şüpheden hareket etmeyen ve nisbeten erken tarihlendirmeler yapan mutavassıtlar şeklinde daha önce Jonathan Brown'ın da işaret ettiği üzere üç grubun olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, söz konusu üç grup, Herbert Berg'ün isabetli bir şekilde dile getirdiği gibi bir doğru üzerindeki üç nokta olarak düşünülmesi ve hem her grubun kendi içindeki hem de gruplar arasındaki süreklilik vurgulanmalı, mutavassıt oryantalistler de oryantalist paradigma içerisinde değerlendirmelidir.

Oryantalistlerin farklı yaklaşımlarına rağmen aralarındaki sürekliliği mümkün kılan aynı ilmî geleneği tevârüs etmeleridir ki söz konusu durumun Edward W. Said'in (1935-2003) "Oryantalizm nihayetinde bir eser ve yazar alıntılama sistemidir" değerlendirmesiyle örtüştüğü görülmektedir.¹⁰⁶ Batı'da hadisle ilgili çalışmalar karşılaştırmalı incelendiğinde

¹⁰⁵ Yukarıda ele alındığı üzere varsayımlar ve sonuçlar birbirlerinden ayırt edilemeyecek girift bir mahiyet arz etmektedir.

¹⁰⁶ Edward W. Said, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Berna Ülner, Metis Yay., İstanbul, 2005, s. 32. İbrahim Hatiboğlu da ideoloji, terminoloji ve araştırma sorularındaki sürekliliğin bir oryantalist geleneğin inşâ etmeyi mümkün kıldığını ifade etmektedir. Bk. Hatiboğlu, "Transmission of Western Hadith Critique to Turkey", s. 51.

söz konusu referans ağını tespit etmek çok da güç değildir. Nitekim Batı’da hadis çalışmalarının kurucusu olarak kabul edilen Goldziher’in, *Muhammedanische Studien*’in ikinci cildinde, Aloys Sprenger’i hadisi bilimsel olarak ele alan ilk kişi şeklinde nitelediği, Edward E. Salisbury (1814-1901), William Muir, Alfred von Kremer, C. Snouck Hurgronje (1857–1936) gibi oryantalistlere atıfta bulunduğu görülmektedir.¹⁰⁷ Goldziher sonrası dönemde onun eserlerine atıf, oryantalistlerin eserlerinin temel bir özelliği hâline gelmiş, onun hadislerin büyük kısmının otantik olmadığı anlayışı henüz o hayattayken diğer oryantalistleri etkilemiştir. Nitekim, çalışmasının yayınlamasını müteakip Theodor Nöldeke (1836-1930) ona yazdığı bir mektubunda şunları söylemektedir:

*Hadisin menşei hakkındaki bütün şüphelerinle benim de kuşulanmama sebep oldun. Sonunda senden daha şüpheli hâle geleceğim. Basit ruhumu tamamen alt üst ettin.*¹⁰⁸

Goldziher’in hadislerin, İslâm toplumunun ilk asırlardaki gelişimini yansıttığı şeklindeki temel tezinin¹⁰⁹ yanı sıra, Nebevî sünnetin hukûkî bir asıl olarak otoritesinin zaman içerisinde kuvvetlendiği ve bunu sağlamak üzere gayr-i metlûv vahiy anlayışının benimsendiği,¹¹⁰ İslâm’ın diğer din ve kültürlerden yoğun bir şekilde iktibaslarla bulunduğu¹¹¹ ve bunların ve diğer birçok sözün Hz. Peygamber’e ref edilerek hadisleştirildiği¹¹² gibi iddiaları, Schacht’ın onunla birlikte Batılı İslâm biliminin kurucusu kabul ettiği¹¹³ muâsırı Hurgronje tarafından da benimsenmiş,¹¹⁴ ayrıca o ismet sıfatının kabulünü de Nebevî sünnetin otoritesinin zaman içerisinde kuvvetlenmesi ile irtibatlandırmıştır.¹¹⁵ Goldziher’in şüpheliğinin etkisiyle bir hadisle karşılaşıldığında

¹⁰⁷ Goldziher, **Muslim Studies**, a.g.e., C. II, ss. 19-20, dn.

¹⁰⁸ Talal Maloush, *Early Hadith Literature and the Theory of Ignaz Goldziher* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Universtiy of Edinburgh, Edinburgh, 2000, s. 4’den naklen.

¹⁰⁹ Goldziher, **Muslim Studies**, a.g.e., C. II, s. 19.

¹¹⁰ Goldziher, **Muslim Studies**, a.g.e., C. II, s. 32

¹¹¹ Goldziher, **Muslim Studies**, a.g.e., C. II, s. 79.

¹¹² Goldziher, **Muslim Studies**, a.g.e., C. II, s. 148.

¹¹³ Schacht, **Origins**, s. v; a.mlf. “Christiaan Snouck Hurgronje”, **Der Islam**, C. XXIV, 1937, s. 191.

¹¹⁴ Arent Jan Wensinck (1882-1939), Hurgronje’nün Goldziher’den önce 1882 yılında yazdığı bir yazıda hadislerin sonraki dönemlerde yaşanan gelişmelerin ürünü olduğu görüşünü dile getirerek, Julius Wellhausen’in (1844-1918) Eski Ahit’in ilk beş kitabı (Torah) hakkında öne sürdüğü tezi hadislere uygulayan ilk kişi olduğuna işaret etmektedir. Bk. A. J. Wensinck., “The Importance of Tradition for The Study of Islam”, **The Moslim World**, C. II, S. 3, 1921, s. 241.

¹¹⁵ C. Snouck Hurgronje, **Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State**, G. P. Putnam’s Sons, New York, 1916, ss. 29; a.mlf., “Islam”, **Selected Works of C. Snouck Hurgronje**, ed. G. H. Bousquet - J. Schacht, Brill, Leiden, 1957, s. 48; a.mlf., “The Foundations of Islamic Law”, **Selected Works of C. Snouck Hurgronje**, ed. G. H. Bousquet - J. Schacht, Brill, Leiden, 1957, ss. 269-272

sorulması gereken ilk sorunun “Bu hadis muhtemel hangi amaçla uydurulmuştur?” olması gerektiğini iddia eden David Samuel Margoliouth (1858–1940) da aynı Goldziher ve Hurgronje gibi Nebevî sünnetin otoritesinin kuvvetlenmesi ile gayr-ı metlûv vahiy ve ismet anlayışının kabul edildiğini dile getirmiş, fakat Nebevî sünnetin asıl anlamının fesh edilmemiş câhiliye âdetleri olduğunu ve Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrîrleri ile irtibatlandırılmasının ancak zaman içerisinde gerçekleştiğini ve bunda İmâm Şâfi’î’nin en önemli rolü oynadığını söyleyerek Schacht’a giden yolu açmıştır.¹¹⁶

Schacht ise *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*’da tevârüs ettiği geleneği aşağıdaki ifadeleriyle müşahhas hâle getirmektedir:

Geçen neslin büyük İslâm hukuku üstadlarına derin bir minnet duyuyorum. İsmi kitapta çok sık yer almamakla birlikte, bugün İslâm hukukunun mahiyetini anlıyorsak bu, Snouck Hurgronje sayesinde. Kendisinden sık sık iktibaslarda bulunma fırsatı bulduğum Goldziher’e gelince, bu kitabın onun başlattığı çalışmaların mütevazı bir devamı kabul edilmesinden daha fazlasını umamam. Seleflerim arasında, Şâfi’î’nin kısa zaman önce basılan eserlerini gerektiği gibi kullanan ilk kişi Margoliouth’tur. O, bu kitapta detaylı bir şekilde incelenen sahâyı değerlendirirken, hem kaynaklara genel yaklaşımı hem de birçok önemli detay açısından benim sonuçlarıma en fazla yaklaşan kişidir. Lammens, yazıları nadiren İslâm hukuku ve usûl-i fikhtan bahsetse de, büyük kısmı hadislerin tarihî açıdan değerlendirilmesiyle ilgili bir kitabın önsözünde zikredilmelidir. Hukûkî hadisleri analizim, öfke ve hamasete kapılmadığı durumlarda onun eleştirel kavrayışına saygı ve hayranlık duymamı sağlamıştır¹¹⁷

Schacht, Goldziher’den itibaren seleflerinin dile getirdiği görüşleri onlara nisbetle daha tutarlı bir yapı içerisinde dile getirmiş, aynı zamanda Goldziher’in refle ilgili iddialarını, isnâdların geriye doğru büyümesi teorisi adı altında bütün hukûkî hadislerin yegâne ortaya çıkış şekli olarak İslâm hukukunun teşekkülü ilgili görüşlerinin merkezîne yerleştirmiş, sınırlı sayıda da olsa otantik veya erken tarihli hadisten¹¹⁸ bahseden

¹¹⁶ D. S. Margoliouth, “On Moslem Traditions”, *The Moslem World*, C. II, S. 2, 1912, ss. 113, 115, 121; ayrıca krş. a.mlf., “Omar’s Instructions to the Kadi”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1910, ss. 313-314;

¹¹⁷ Schacht, *Origins*, a.g.e., ss. v-vi. Schacht yukarıda tercümesi verilen ifadelerinin ardından İslâm hukuku alanında ilk hocası Gotthelf Bergsträsser’e (1886-1993) minnettarlığını ifade etmektedir. Fück, Bergsträsser’in İslâm hukukunun gelişimini anlamak için İmâm Şâfi’î’nin eserlerini araştırmanın önemine işaret ettiğini ve bu görevi Schacht’ın üstlendiğini ifade etmektedir. Bk. Fück, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, s. 196.

¹¹⁸ Goldziher, “Disputes over the Status of *Hadîth* in Islam”, çev. Gwendolyn Goldbloom, *Hadîth*, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, s. 57; a.mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras Hamori- Ruth Hamori, Princeton University Press, Princeton, 1981, s. 32.

Goldziher'in aksine bütün hukûkî haberlerin hicrî 100 yılından sonra tarihlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Goldziher'in görüşlerini bir adım öteye taşımaya benzer şekilde Schacht'ın görüşleri de John Wansbrough gibi revizyonistlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, Wansbrough'un Kur'ân tarihi ve tefsîri ile ilgili teorisini İslâm hukukuna teşmil etmek ise Norman Calder'a düşmüştür. Goldziher'in hadislerle ilgili görüşlerini içeren *Muhammedanische Studien*'in ikinci cildinin yayımlanmasından yaklaşık yüzyıl sonra bugün Herbert Berg, artık "İslâm'ın ilk yılları hakkında kesin olarak neyi biliyoruz? Hiçbir şey" demektedir.¹¹⁹

Şüpheciler ve onların uzantısı revizyonistlerden birçok konuda ayrılan mutavassıt oryantalistler de oryantalizmin kurucu ilkeleri tartışılırken görüldüğü üzere, her birinde Müslümanlardan farklı bir tutum benimsemekte, formel anlamda hadisleri Hz. Peygamber'le ilişkilendirmeyerek, ancak tarihî inşâ neticesinde ortaya çıkan özü veya metnin içeriğini onun dönemine tarihlendirerek, hadis literatürünün Hz. Peygamber'le irtibatı noktasında oryantalizmin genel çerçevesinden çıkmamaktadırlar.¹²⁰ Söz konusu oryantalistlerin yaklaşımı her ne kadar İslâm tarihi araştırmaları bakımından önemli kabul edilebilirse de fikhî, ahlâkî ve kelâmî açıdan hadisleri bir asıl olmaktan çıkarması hasebiyle, İslâmî bakış açısından bir anlam ifade etmemektedir.

Bütün bu mülâhazlar ışığında, son tahlilde hem Schacht'ın hem de Motzki'nin¹²¹ oryantalist paradigmayı takip edenler arasında değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmalıdır.¹²² Zira oryantalistlerin kendi içerisindeki yaklaşım farklılıkları, bir

¹¹⁹ Berg, "Competing Paradigms", s. 287.

¹²⁰ Meselâ, ikinci bölümde ele alınacağı üzere Schacht münekkitleri olmalarına rağmen hem Noel Coulson hem de Harald Motzki, onun tezinin genel hatları itibarıyla doğru kabul etmektedir.

¹²¹ Temsil gücü yüksek iki oryantalist oldukları için tartışma onlar üzerinden yürütülmüştür.

¹²² 1973 yılında Uluslar arası Oryantalistler Kongresi'nde oryantalizm kelimesinin kullanılmaması kararı alınmıştır. Bk. A. L. Macfie, **Orientalism**, Longman, London, 2002, s. 111. Bununla birlikte tezde, şimdiye kadar gösterildiği üzere ortak kurucu ilkeleri paylaşmalarının yanı sıra tevârüs ettikleri ilmî bir gelenek olduğu diğer bir ifadeyle aralarındaki süreklilik nedeniyle 'oryantalist' terimi kullanılmıştır. Bilhassa Edward Said sonrası dönemde sömürgecilikle irtibatı nedeniyle olumsuz tedâilere yol açabileceği teslim edilmekle birlikte, terim bir değer hükmü ifade etmeksizin, 'oryantalist paradigmayı takip eden kişi' anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte fiilî sömürgecilik döneminin bitmesinin, sömürgeciliğin oryantalizm üzerindeki izlerinin silinmesi anlamına gelmediği de vurgulanmalıdır. Söz konusu izlerin tespiti bakımından Wael b. Hallaq ve David Powers'ın aile vakıfları ile ilgili oryantalist literatür hakkındaki değerlendirmeleri önem arz etmektedir. Zira, Hallaq ve Powers Fransa'nın, Cezayir'i işgal ettiğinde toprakları kendi çıkarları doğrultusunda mülk edinmesi ve 'sömürmesi'nin önündeki en büyük engel olan aile vakıflarının Kur'ân'a uygun olmadığını ispatlama görevinin Fransız oryantalistlere düştüğünü ve Fransız oryantalistlerin söz konusu bağlamın ürünü olan çalışmalarının aile vakıfları konusunda hâlâ temel kaynak kabul edildiğini ifade etmektedir. Bk. David S. Powers, "Orientalism, Colonialism, and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India",

mahiyet değil, derece farklılığına tekâbül etmektedir. Bir mahiyet farklılığına tekâbül eden ise klâsik İslâmî paradigma ve oryantalistler arasındaki ayırmadır.¹²³ Bu bağlamda, ayrıca birtakım müsellemler ve varsayımlardan hareket edenin, yalnızca Müslümanlar olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla, Müslümanların literatüre yaklaşımlarının daha az akademik veya eleştirel olduğu, kaynakların tek muhtemel açıklamasının oryantalistler tarafından yapıldığı ve Müslümanların ise kendi literatürlerini anlamadıkları şeklindeki hegemonik dilin terki zarurîdir.¹²⁴ Zira, meselenin sadece olgular üzerinden yürümediği, her ne kadar Christopher Melchert, Muhammed Mustafa el-A‘zamî’yi ‘dogmatik’ olarak tavsîf etse de Schacht’ın da en az A‘zamî kadar dogmatik olduğu ortadadır.¹²⁵ Bu bakımdan Hallaq’ın işaret ettiği üzere oryantalist doktrin, klâsik İslâmî paradigmadan daha az ideolojik değildir.¹²⁶

Her iki tarafın da birtakım varsayım ve önkabullerden hareket etmesi, doğruluğunu ispat etmek zorunda hissetmedikleri müsellemlerinin mevcudiyeti, oryantalistler ve Müslüman ilim adamları arasındaki münasebetin, karşılıklı delillerin öne sürüldüğü ve tarafların birbirini *iknaya* çalıştığı bir taşıma şeklinde tahakkukuna neden olmaktadır. Bu, söz konusu tartışmanın değerini veya tarafları ilzam eden kesin kanıtlar öne sürme imkânını¹²⁷ tamamen reddetmek anlamına gelmemekle birlikte, iki paradigma arasında

Comparative Studies in Society and History, C. XXXI, S. 3, 1989, ss. 535-571; Wael b. Hallaq, **An Introduction to Islamic Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, ss. 110-114;

¹²³ Burada kastedilenin oryantalist paradigmaya karşı klâsik İslâmî paradigma olmadığı, müstakil iki paradigmanın varlığının kabul edilmediği izahıtan varestedir. Klâsik İslâmî paradigma içerisinde kalarak, oryantalist tenkidi yapılmasının, tepkiselliği neden olabileceği teslim edilmekle birlikte, bunun söz konusu paradigmanın tepkiselliğinin ürünü olduğu anlamına gelmeyeceği aşikârdır.

¹²⁴ Buna bir örnek olmak üzere Burton’un Fazlurrahman’a yönelik şu eleştirisi hatırlanabilir:

[Fazlurrahman’ın] amacı yani kendi ifadesine göre, hem tarihî hem de İslâmî talepler karşısında âdil bir konum sergilemek, kendi içinde çelişkili ve bu nedenle imkânsız bir programdır. Tarih bilimi, yalnız objektif tarihî standartlara saygı duyar ve asla hiçbir şeye karşı bağlılık gösteremez. (John Burton, “Islam”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, C. XXXI, S. 2, 1968, p. 392.)

Görüldüğü üzere Burton, bir düşünceye bağlılık söz konusu olduğunda Batılı bilim adamlarının en az Müslümanlar kadar ‘başarısız’ olduğunu görmezden gelmektedir.

¹²⁵ Melchert, “On Schacht’s ‘Origins of Muhammadan Jurisprudence’”, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 365.

¹²⁶ Hallaq, “Quest for Origins or Doctrine?”, s. 30.

¹²⁷ Tezde, Müslümanlar ve oryantalistler şeklindeki ikili ayırmda isabet ve haklılık imtiyazının Müslümanlarda olduğu kabul edilmekle birlikte, iki paradigmanın iki farklı varsayımlar kümesine dayandığını göstermek amaçlanmıştır. Zira Hallaq’ın işaret ettiği üzere tarihçiler genellikle varsayımlarının kendi görüşlerini ve tasvirlerini ne kadar etkilediğini fark edememektedir ve bu da tarihî inşâları gittikçe daha da kurgusal hâle getirmektedir. Bk. Wael b. Hallaq, “Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur’ân and the Genesis of Sharî‘a”, **Islamic Law and Society**, C. XVI, 2009, s. 239.

uzlaşım imkânının olmadığını¹²⁸ hatta bu tür bir arayışın yersiz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, David Powers'ın iddiasının aksine, söz konusu iki paradigmanın çarpışmasından, yeni bir sentezin ortaya çıkması¹²⁹ veya Kuhncu terminolojiyle, bir paradigma değişimi veya bilimsel devrim beklenmemelidir. Bütün bunlara rağmen, oryantalistlerin çalışmalarından istifade imkânının mevcut olmadığı da iddia edilmemelidir. Zira birçok durumda literatürle ilgili tespitlerinin, söz konusu tespitler üzerine yaptıkları yorumlardan tecrüd edilebildiği görülmektedir. Bu bağlamda oryantalistlerin çalışmalarına tespit-yorum tefrîki sürekli göz önünde bulundurularak yaklaşılmalı, tespit edilen gerçekler ve olguları klâsik paradigma içinden değerlendirme yoluna gidilmelidir.

¹²⁸ Noel J. Coulson, "European Criticism of Hadîth Literature", **Arabic Literature to the End of the Umayyad Period**, ed. A. E. L. Beeston v.dğr., Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 321.

¹²⁹ Powers, "On Bequests in Early Islam", s. 200.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜŞTEREK RÂVÎ TEORİSİ

Müşterek râvî teorisi Joseph Schacht tarafından geliştirilmiş, kendisinden sonra hemen kabul görüp uygulama alanını bulamamışsa da, G. H. A. Juynboll'un çalışmaları ile tekrar gündeme gelmiştir. Schacht ve Juynboll, isnâdlarda yer alan müşterek râvîleri hadis uyduran kişiler kabul etmeleri, yalnız isnâdları dikkate alarak teoriyi uygulamaları ve müşterek râvîler için nisbeten geç tarihler vermeleri cihetinden benzemelerine rağmen, Juynboll'un bilhassa isnâdların müşterek râvîden sonraki kısmını yorumlama konusunda Schacht'tan ayrıldığı görülmektedir. Teoriyi hadis metinlerini de dikkate alarak yorumlayan oryantalistler ise müşterek râvîler için Schacht ve Juynboll'e nisbetle çok daha erken tarihler vermiş, aynı zaman da Harald Motzki, müşterek râvîlerin hadisi uyduran kişiler şeklinde yorumlanmamasını gerektiren durumların varlığını göstermiştir. Aşağıda Joseph Schacht, G. H. A. Juynboll ve Harald Motzki'nin teoriyi uygulama ve yorumlayışları kritik edilecektir.

I. TEORİNİN MİMARİ JOSEPH SCHACHT

A. SCHACHT VE *THE ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE*

Joseph Schacht (1902-1969), on yıllık çalışmasının neticesi olan *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'ı (Oxford 1950) yayımlamadan hemen önce yazdığı bir makalesinde, ulaştığı sonuçlar karşısında şaşkınlığını dile getirmişse de esasen o da tevârüs ettiği oryantalist geleneğin söz konusu sonuçları iltizam ettiğinin farkındadır.¹ Zira başka bir sonuç, Batı'da yapılmış çalışmaların, Ignaz Goldziher'in (1850-1921), merfû ve

¹ Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", s. 143. Makale, İshak Emin Aktepe tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bk. "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", çev. İshak Emin Aktepe, **HTD**, 2007, C. V, S. 2, ss. 135-144. Schacht, ünlü oryantalist Franz Rosenthal'e (1914-2003) gönderdiği bir mektupta çalışmalarının sonuçlarının, beklentilerinin çok üstünde olduğunu söylemiştir. Bk. Jeanette Wakin, **Remembering Joseph Schacht (1902-1969)**, Cambridge, Islamic Legal Studies Program, 2003, s. 6.

mevkûf hadislerin otantik olmayıp müteakip dönemlerde İslâm toplumunda benimsenen görüşleri yansıttığı şeklindeki ‘keşf’inin de aralarında yer aldığı temelleri ile uyum arz etmeyecektir.² Bu bağlamda, kitabımı onu bazı noktalarda geçmekle birlikte Goldziher’in çalışmalarının bir devamı kabul eden, hocası³ C. Snouck Hurgronje’ye (1857-1936) minnettarlığını dile getiren ve selefleri arasında kendisine en yakın sonuçlara kendisi gibi İmâm Şâfi’î’nin (ö. 204/820) eserlerinden yararlanarak David Samuel Margoliouth’un (1858–1940) ulaştığına dikkat çeken Schacht’ın, söz konusu oryantalistlerin başlattığı süreci hitâma erdirdiği söylenebilir.⁴ Kendisinden önce, sırasıyla merfû hadislerin kâhir ekseriyetinin güvenilmez kabul edilmesi, Nebevî sünnetin İslâm hukukunda oynadığı rolün tahfifi ve arızî hâle getirilmesi, son olarak da Nebevî sünnet kavramının başlangıçtan itibaren varlığının reddi süreci yaşanmış, Schacht ise söz konusu görüşlerin iltizam ettiği mânâyı kavrayarak Nebevî sünnet ile İslâm hukuku arasındaki irtibatı kesin biçimde koparmıştır.⁵

Schacht’ın çalışması muhtemelen, hadislerin bir kısmını otantik kabul ederken, öte taraftan hadislerin ve Nebevî sünnetin İslâm hukukunda oynadığı rolü arızî kabul eden seleflerinin çalışmalarının ihsas ettiği neticeleri sistemli bir biçimde bir araya getirmesi⁶ ve kapsamlı bir İslâm hukuku tarihi inşâ etmesi⁷ nedeniyle büyük bir teveccüh görmüş, eserinin yayımlanmasının üzerinden henüz üç sene geçmişken o dönemde Fransız idaresindeki Cezayir Üniversitesi tarafından kendisine fahrî doktora unvanı verilmiştir.⁸ Öldüğü yıl 1969’da ise California Üniversitesi tarafından iki yılda bir verilen Giorgio Levi

² Schacht, “A Revaluation of Islamic Traditions”, s. 143.

³ Schacht’ın danışmanlığında doktorasını tamamlayan Jeanette Wakin (1928-1998), Schacht’ın 1925’ten itibaren tatillerinde hocası Hurgronje ile çalışmak üzere Leiden’a seyahat ettiğini aktarmaktadır. Bk. Wakin, **Remembering Joseph Schacht (1902-1969)**, a.g.e., s. 3.

⁴ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. v-vi.

⁵ Söz konusu sürecin ayrıntıları ve adı geçen oryantalistlerin Batı’da İslâm araştırmalarında bir ‘yaşayan gelenek’ teşkil ettiği iddiası için bk. Fatma Kızıl, “Goldziher’den Schacht’a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”, **HTD**, C. VII, S. 2, 2009, ss. 45-62.

⁶ Hallaq’a göre Schacht’ın etkisinin bu kadar belirleyici olmasının nedeni oryantalizmin İslâm hukuku hakkında inandığı ve inanmak istediklerini temsil etmesidir. Bk. Hallaq, “The Quest for Origins or Doctrine?”, s. 15. Muharrem Kılıç ise Schacht’ın halefleri üzerindeki etkisini onun klâsik oryantalist geleneğin İslâm hukuku yorumunu akademik bir yetkinlikle formüle etmesi ile ilişkilendirmektedir. Muharrem Kılıç, “İslâm Hukukunun Doğasına Oryantalist Bir Bakış: N. J. Coulson Örneği”, **Marife: Bilimsel Birikim**, C. II, S. 3, 2002, s. 124.

⁷ Christopher Melchert, Schacht’ın Batı’da İslâm hukukunun kapsamlı bir tarihini *sunan* ilk kişi olduğunu ifade etmektedir. Fakat Schacht’ın *Origins*’i, deskriptif bir sunum olmaktan ziyade ‘yıkıcı bir yeniden inşâ’ kabul edilmelidir.

⁸ Wakin, **Remembering Joseph Schacht (1902-1969)**, a.g.e., ss. 7-8.

Della Vida ödülünü⁹ alan Schacht bugün hâlâ Batı’da İslâm hukuku araştırmalarının babası olarak kabul edilmekte, onun söz konusu alana temel karakterini verdiği vurgulanmaktadır.¹⁰

Schacht’ın attığı adımın arz ettiği önem, kitabının yayımlanmasının hemen akabinde muâsırları tarafından fark edilmiş, kitap hakkındaki tanıtım yazılarında ittifakla¹¹ eserin İslâm hukuku alanına katkısı ısrarla vurgulanırken, gelecekte yapılacak çalışmalar için bir temel teşkil edilceği öngörüsünde bulunulmuştur.¹² Bugün söz konusu öngörünün gerçekleştiği açıkça görülmektedir ve aynı şekilde onun çalışmalarının sonraki oryantalistleri¹³ etkilemeye devam edeceği de rahatlıkla söylenebilir.¹⁴

⁹ Söz konusu ödülü ilk kez verildiği 1967 yılından günümüze kadar sırasıyla şu isimler almıştır: Robert Brunschvig (1901-1990), Joseph Schacht, Francesco Gabrieli (1904-1996), Gustav E. von Grunbaum (1909-1972), S. D. Goiten (1900-1985), Franz Rosenthal (1914-2003), Albert Hourani (1915-1993), W. Montgomery Watt (1909-2006), Fazlurrahman (1919-1988), Charles Issawi (1916-2000), Annemarie Schimmel (1922-2003), André Miquel, Ehsan Yarshater, George Makdisi (1920-2002), Josef van Ess ve André Raymond, Mohammed Arkoun (1928-2010), Wilferd Madelung.

¹⁰ Hallaq, “The Quest for Origins or Doctrine?”, s. 14; Ze’ev Maghen, “Dead Tradition: Joseph Schacht and the Origins of ‘Popular’ Practice”, **Islamic Law and Society**, C. X, S. 3, 2003, s. 277, dn. 1; Powers, “Wael b. Hallaq on the Origins of Islamic Law”, s. 127.

¹¹ Schacht’ın *Origins*’i hakkındaki değerlendirmeye yazılarında, eleştirilerini dile getiren Alfred Guillaume (1888-1965) ve bilhassa Johann Fück’ün (1894-1974) birer istisna teşkil ettiği burada belirtilmelidir. Fück, Schacht’ı bütün temel tezleri noktasında eleştirirken, Guillaume “her hukûkî hadis aksi ispat edilen kadar uydurmadır” şeklindeki ifadenin ancak hadislerin içeriği değil de formu kastediliyorsa geçerli olabileceğini söylemekle birlikte Schacht’ın İslâm hukuku ile ilgili tezlerini geneli itibarıyla kabul etmektedir. Bununla birlikte o, Schacht’ın tarihî haberlere yaklaşımına kesin biçimde karşı çıkmaktadır. Bk. Fück, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, ss. 196-199; Alfred Guillaume, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, C. XVI, S. 1, 1954, ss. 176-177; Guillaume’ın Schacht’ın ahkâm hadisleri konusundaki görüşlerini açıkça kabul ettiği başka bir makale için ayrıca bk. Zeki Velidi Togan, “Profesör A. Guillaume’ın İstanbul Üniversitesi’nde ‘Garp’te İslam Tedkikleri’ Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, 1953, C. I, S. 1-4, s. 140. Söz konusu oryantalistlerin Schacht’ın eserine yönelik ortaya çıkan övgü korosundaki nadir çatlak seslerden olmaları konusunda bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 28-29.

¹² H. A. Gibb, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Journal of Comparative Legislation and International Law**, C. XXXIII, S. 3/4, 1951, ss. 113-114; H. Ritter, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Oriens**, C. IV, S. 2, 1951, ss. 308-312; J. N. D. Anderson, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Die Welt des Islams**, C. II, S. 2, 1952, s. 136; W. Montgomery Watt, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, S. 1/2, 1952, s. 91. Schacht’ın eseri üzerine yazılmış değerlendirme yazılarını, bazı iktibaslarla birlikte topluca görmek için bk. Akh. Minhaji, Joseph Schacht’s Contribution to the Study of Islamic Law, McGill University Institute of Islamic Studies (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Montreal, 1992, ss. 14-16, dn. 34. Ayrıca krş. David F. Forte, “Islamic Law: The Impact of Joseph Schacht”, **Loyola of Los Angeles International & Comparative Law Annual**, C. I, 1978, ss. 15-26; Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 27-29.

¹³ Terim, burada, ilk bölümde ifade edildiği üzere oryantalist paradigmayı takip edenleri içine alacak şekilde kullanılmaktadır.

¹⁴ 1982’de yayımlanan makalesinde Aharon Layish, Schacht’ın eserleri vasıtasıyla gelecek nesilleri yetiştirmeye devam edeceğini ifade etmektedir. Layish’in bu ifadelerinden on yıl sonra Schacht’ın İslâm hukuku alanındaki katkılarının ele alındığı bir yüksek lisans tezi ise Schacht’ın tespitlerinin, gelecek yıllarda da İslâm hukuku alanında etkisinin süreceği şeklindeki öngörü ile sonlandırılmıştır. Bk. Aharon

Esasen, Schacht'ın tezleri¹⁵ kabul edildiği kadar, belki de daha güçlü şekilde, tenkide uğramış; teorisinin çeşitli unsurları bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Meselâ onun İmâm Şâfi'î'nin fıkıh usûlünün kurucusu olduğu¹⁶ ve icthad kapısının kapanması ile ilgili görüşleri Wael b. Hallaq tarafından;¹⁷ I. yüzyılda teknik anlamda bir İslâm hukukundan mevcut olmadığı ve Kur'ân-ı Kerîm'in İslâm hukukuna ancak ikinci aşamada dâhil olduğu iddiası Shelomo D. Goitein (1900-1985), Zafer İshâk el-Ensârî, Noel J. Coulson (1928-1986), David Powers, Harald Motzki, Hallaq ve Rudolf Peters tarafından; isnâdların rastgele ve keyfî bir biçimde oluşturulduğu iddiası Muhammed Mustafa el-A'zamî, İftihâr Zaman, Motzki, Gregor Schoeler ve Andreas Görke tarafından; yabancı kültürlerden iktibasa yaptığı vurgu Seymour G. Vesey-Fitzgerald, Hallaq, Ze'ev Maghen tarafından; müşterek râvî yorumu Schoeler, Görke ve Harald Motzki tarafından; aile isnâdlarını güvenilmez kabul etmesi Nabia Abbott, James Robson, Montgomery Watt, A'zamî ve Motzki tarafından; I. yüzyıldan gelen herhangi bir otantik hukûkî merfû hadisin olmadığı şeklindeki temel tezi Johann Fück, Coulson, Powes ve Motzki tarafından,¹⁸ e

Layish, "Notes on Joseph Schacht's Contribution to the Study of Law", **Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)**, C. IX, S. 2, 1982, s. 138; Minhaji, Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law, s. 104.

¹⁵ Schacht, her ne kadar hukûkî merfû hadislerin otantik olmadığı ve geriye yansıtma sürecinin bir neticesi olduğu iddiasını, kendisinin değil de Goldziher'in tezi olarak görse ve artık bir tezdin fazlası hâline geldiğini ifade etse de (Schacht, "Modernism and Traditionalism in A History of Islamic Law", s. 394) hâlihazırdaki tezde, temel gayelerden biri de kişilerin benimsedikleri paradigmalarının tarihî verileri yorumlamalarındaki belirleyiciliğini göstermek olduğu için tevâtüre dayanmamakla malûl bütün görüşler, görüşlerden bir görüş mesabesinde kabul edilmiştir. Bu nedenle Schacht'ın ve oryantalistlerin görüşleri için sık sık "iddia, tez, kanaat" gibi kelimeler kullanılacaktır. Tezde Schacht ve diğer oryantalistlerin görüşleri bağlamında benimsenen tutumun, bugün sahâbe ve Hz. Peygamber'e yönelik olarak da benimseyen bir eğilimin varlığına dikkat çeken ve "kavil teorisi" olarak adlandırdığı eğilimin tevâtürle irtibatın kopmasından kaynaklandığını ifade eden bir çalışma için bk. Tahsin Görgün, "Batı Medeniyeti İçerisinde İslâmî İlimler Mümkün müdür?: Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meselelerine Temelli Bir Bakış", **Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri: İlmî Toplantı**, İSAM Yay., İstanbul, 2007, ss. 18-19.

¹⁶ Hallaq, Schacht'ın İmâm Şâfi'î'nin İslâm hukuk usûlünün kurucusu olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Fakat İmâm Şâfi'î'nin merfû hadislerin, mevkûf ve maktû haberlerden üstün kabul edilmesini sağladığı konusunda Schacht'a katıldığı görülmektedir. Bk. Wael b. Hallaq, "Was Shafi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence", **International Journal of Middle East Studies**, C. XXV, S. 4, 1993, s. 587; a.m.f., "On Dating Malik's Muwatta", **UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law**, C. I, S. 1, 2001-2002, s. 53.

¹⁷ Schacht'ı eleştiren araştırmacılarının görüşlerinin ayrıntıları ilerleyen kısımlarda ele alınacağı için burada eserlerinden ilgili yerlere atıfta bulunulmayacaktır.

¹⁸ Montgomery Watt, Alfred Guillaume, Josef van Ess, Gregor Schoeler ve Andreas Görke de I. yüzyıldan gelen otantik haberlerin varlığını savunmakla birlikte onların çalışmaları hukûkî hadisler sahasında olmadığı için, kasâme uygulamasını çalışan Rudolf Peters ise konu ile ilgili hadislerin değil de hikâyenin I. yüzyılda nakledildiği sonucuna ulaştığı için burada isimlerine, I. yüzyılda otantik hukûkî hadislerin varlığını gösteren Coulson, Powers, Motzki ve aynı yüzyıldan gelen hem tarihî hem de hukûkî otantik haberlerin mevcudiyetine dikkat çeken Fück'le bir arada yer verilmemiştir.

silentio¹⁹ çıkarımları sıklıkla kullanımı hatta hadislerin artışı ile ilgili iddialarını tamamen bu tür bir istidlâle dayandırması Zafer İshak el-Ensârî, A‘zamî ve Motzki tarafından; hukûkî rivâyetlerle ilgili ulaştığı sonuçları siyerle ilgili haberlere teşmil etmesi Johann Fück, Alfred Guillaume ve Watt tarafından; yaşayan gelenekle Nebevî sünnetin irtibatını koparması Ensârî, A‘zamî, Yasin Dutton, hatta onun hadislerle ilgili tezlerini ferâizle ilgili haberler hariç²⁰ kabul eden Fazlurrahman tarafından eleştirilmiştir.²¹ Bu eleştirilerle teorisinin âdeta parça parça eksiltilmesine rağmen Schacht’ın tezinin etkisinin hâlâ devam ettiği görülmektedir.²² İslâm hukuku ve hadis, bilhassa da bu iki alanın birlikte ele alındığı çalışmalar, onun iddiaları göz önünde bulundurularak karşılaştırmalı biçimde okunduğunda bu durumu fark etmemek mümkün değildir.²³

Onun etkinliğinin sürmesinde yukarıda işaret edildiği üzere seleflerinin teorisini sistematik biçimde formüle etmek suretiyle hitâma erdirmesi ve oryantalist paradigmayla âdeta doku uyuşmazlığı yaşayan klâsik hukuk tarihinin yerine yeni bir hukuk tarihi ikâme etmesi, erken dönem metinlerinin bu paradigma içerisinde nasıl okunabileceğini göstermesidir. Bu nedenle Schacht’ın görüşlerine birçok noktada eleştiri getiren Coulson ve Motzki onun teorilerinin genel hatları itibariyle reddedilemez olduğunu söylerken,²⁴

¹⁹ E silentio terimi daha önce sükût delili şeklinde tercüme edilmişse de hâlihazırdaki tezde orijinal hâli ile yer alacaktır (E silentio delilinin sükût delili şeklinde çevrildiği çalışmalar için bk. Koren, J. - Nevo, Y. D., “İslâm Çalışmalarına Metodolojik Yaklaşımlar”, çev. İhsan Kahveci, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. VIII, 2003, s. 100 [mütercim orijinal metindeki e silentio ifadesini “sükût delili” şeklinde çevirmeyi tercih etmiştir]; Kızıl, Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri, ss. 69-76).

²⁰ Fazlurrahman, **Islamic Methodology in History**, Islamic Research Institute, Islamabad, 1984, s. 72.

²¹ Schacht’a yönelik tenkitler aktarılırken Batı’da genel itibariyle kabul gören ya da kendisine sık sık referansta bulunulan çalışmalara işaret edilmiştir. Bu nedenle meselâ İshak Emin Aktepe’nin İmâm Şâfi’î, Bekir Kuzudişli’nin aile isnâdları, Halit Özkan ve Mehmet Özşenel’in amel konusunda Schacht’a yönelik eleştirilerine rağmen isimlerine burada yer verilmemiştir. Ayrıca eserlerini İngilizce yazmalarına rağmen, çalışmaları gereken etkiyi oluşturamamış, Ahmed Hasan, Muhammed Yusuf Guraya, Ömer Fâruk Abd-Allâh’ın çalışmaları da burada sayılan isimler arasına dâhil edilmemiştir. Halit Özkan’ın medâr teriminin müşterek râvîye tekâbül ettiği konusundaki iddiaya itiraz ettiği makalesi ise söz konusu iddia G. H. A. Juynboll’e ait olduğu için Schacht eleştirileri arasında sayılmamıştır.

²² Bu noktada, Schacht’ın teorisinin cüzlerine ircâ edilemeyeceği ve bu nedenle teorisinin çeşitli unsurlarının çürütülmesine rağmen geçerliliğini koruyabileceği düşüncesi akla gelse de, söz konusu cüzlerin onun teorisinin dayandığı temeller olduğu da unutulmamalıdır.

²³ Çalışmalarında onun tenkidine yer veren araştırmacıların, Schacht’ın teorilerini yeniden ürettikleri ve bu nedenle etkisinin devamına sebep oldukları fikri ilk bakışta makul gözükse de bugün hâlâ Schacht’ın teorilerini tenkit eden çalışmaların varlık sebebinin, onun görüşlerinin oryantalist literatürdeki etkinliği olduğu da burada belirtilmelidir.

²⁴ Coulson, **A History of Islamic Law**, a.g.e., s. 64; Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 295-296; ayrıca bk. Uçar, “Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine”, s. 309. Benzer bir görüş için bk. Melchert, Christopher, “On Schacht’s ‘Origins of Muhammadan Jurisprudence’”, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 367. Schacht’ın etkisini göstermesi açısından önemli bir araştırmacı da Wael b.

siyerle ilgili görüşlerine şiddetle karşı çıkan Guillaume ve Watt onun hukûkî hadislerle ilgili tarihlendirmelerini kabul etmiş, Schacht'ın İslâm hukukunun I. yüzyılda mevcut olmadığı ve Kur'ân'ın hukuka ancak daha sonraki aşamada dâhil olduğu şeklindeki görüşünü eleştiren David Powers ise onun çalışmalarının sonrakiler için bir miyar teşkil ettiğini ifade etmiştir.²⁵

Aşağıda Schacht'ın tezinin birbiri ile irtibatlı unsurları olan İslâm hukukunun başlangıcı, yaşayan gelenek kavramı, hadislerin sıhhati meseleleri ile ilgili görüşleri ele alınacak; daha sonra tezin asıl konusu olan müşterek râvî teorisine geçilecektir. Zira Schacht'ın müşterek râvî teorisi ile ilgili görüşleri onun hadislerin ortaya çıkışı ve dolayısıyla sıhhati hakkındaki iddialarıyla, söz konusu iddiaları ise İslâm hukukunun menşei ve yaşayan gelenekle ilgili görüşleriyle irtibatlıdır.

B. SCHACHT VE İSLÂM HUKUKU

1. Schacht'a Göre İslâm Hukukunun Menşei veya Kur'ân ve Nebvî Sünnetten Mahrum İslâm Hukuku

İslâm hukukunu, İslâm düşüncesinin hülâsası ve İslâm'ın özü şeklinde tavsîf eden Schacht, I. yüzyılın büyük bir kısmında, teknik anlamıyla bir İslâm hukukundan bahsedilemeyeceği kanaatindedir.²⁶ Söz konusu iddiasında onun fûrû ve usûl ayrımı yapmamasının etkili olduğu ve I. yüzyılda pozitif hukukun değil de usûlün var olmadığını kastettiği düşünülebilirse de,²⁷ esasen onun görüşleri bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde, iddiasını fûrû-ı fıkha da teşmil ettiği ortaya çıkmaktadır. Zira

Hallaq'dır. Hallaq her ne kadar Schacht'ın en önemli münekkitlerinden birisiyse de Hz. Peygamber'in hukûkî otoritesinin kabulü ve bilhassa hadislerin geriye yansıtılması ile ilgili kanaatlerinde –Nebvî sünnet ve hadislerin mevcudiyeti ile ilgili daha erken tarihler verse de- *genel hatları itibariyle* -burada Coulson ve Motzki hatırlanmalıdır– ondan çok farklı olmayan bir tabloya ulaşmıştır. Bu durumu fark eden Power ise Hallaq hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “In ‘Quest for Origins’ Hallaq razed Schacht’s citadel and buried the master. In *Origins*, he appears to have exhumed the body and begun the process of rehabilitating his image.” Bk. Powers, “Wael b. Hallaq on the Origins of Islamic Law”, s. 156. Hallaq'ın söz konusu çalışmaları sırasıyla 2003 ve 2004'te yayımlanmıştır.

²⁵ Guillaume, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, s. 176-177; Togan, “Profesör A. Guillaume'ın İstanbul Üniversitesi'nde ‘Garpte İslam Tedkikleri’ Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar”, s. 140; Watt, **Muhammad at Medina**, a.g.e., ss. 336-338; David S. Powers, **Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance**, University of California Press, Berkeley, 1986, s. 1.

²⁶ Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., ss. 1, 19.

²⁷ Benzer bir iddia için bk. Powers, **Studies in Qur'an and Hadith**, a.g.e., s. 6.

Schacht'a göre câri geleneksel hukuku değiştirmek ve yeni bir hukuk sistemi tesis etmek gibi bir düşüncesi olmayan Hz. Peygamber'in amacı, insanlara cennete girmek için nasıl davranmaları gerektiğini göstermekten ibarettir.²⁸ Hz. Peygamber'in toplumda ortaya çıkan ve karara bağlaması gereken meselelerde ise câhiliyye döneminden itibaren mevcut olan hakemlere benzer şekilde davrandığını ifade eden Schacht, görüşünü desteklemek üzere Kur'ân'da Hz. Peygamber'in hukûkî faaliyetlerinden bahsedilirken “حَكَمَ” fiilinin kullanılmasını delil olarak göstermekte, bunun tek istisnası olarak ise en-Nisâ sûresi 65. âyete²⁹ işaret etmektedir. Bu âyette “قَضَى” fiili ile Hz. Peygamber'in kararının bağlayıcılığına işarette bulunulmasının, yeni bir İslâmî hukuk idâresi fikrinin çıkışına delâlet ettiğini ileri sürmektedir.³⁰ Görüldüğü üzere Schacht Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ona bir hakemden daha fazla güç verdiğinin farkındadır. Yine de ona göre Hz. Peygamber'in otoritesi hukûkî değil, siyâsîdir.³¹ Nitekim, I. yüzyılın sonlarına tarihlendirilebilecek hukûkî görüşlerinden bahsederken, yalnız kâdî 'Abdurrahmân b. Huceyra'nın (ö. 83/702-3) reyinin sonucu olan kararlarını³² ve İbrâhîm en-Neha'î'ye (ö. 96/714) isnâd edilebilecek üç otantik görüşü sıralamaktadır.³³ Fakat Schacht, söz konusu

²⁸ Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 11; a.mlf., “Pre-Islamic Backgorund and Early Development of Jurisprudence”, **Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law**, ed. Macid Kadduri, Herbert J. Liebesny, The Middle East Institute, Washington, 1955, s. 31. Fazlurrahman da Hz. Peygamber'in hukukun detaylı meselelerini açıklığı kavuşturmayı amaçlamadığı kanaatinde. Bk. Fazlurrahman, **Islamic Methodology in History**, a.g.e., s. 10; a.mlf., “On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence”, s. 229. Fazlurrahman'ın hadis literatürüne ve hadis-fıkıh ilişkisine bakışında Schacht'la benzerlikleri inkâr edilemeyecek düzeydedir. Bir etkilenmenin mevcudiyetini iddia etmemekle birlikte söz konusu benzerliklere dikkat çeken bir çalışma için bk. Fatma Kızıllı, “Fazlur Rahman's Understanding of the Sunnah/hadîth -A Comparison with Joseph Schacht's Views on the Subject”, **HTD**, C. VI, S. 2, 2009, ss. 31-45.

²⁹ “فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا” (Hayır, Rabbine and olsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça imân etmiş olmazlar).

³⁰ Schacht, “Pre-Islamic Backgorund and Early Development of Jurisprudence”, s. 30, a.mlf., “The Law”, **Unity and Variety in Muslim Civilization**, ed. Gustave E. von Grunebaum, The University of Chicago Press, Chicago, 1955, s. 68; a.mlf., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 10.

³¹ Schacht, “Pre-Islamic Backgorund and Early Development of Jurisprudence”, s. 31; a.mlf., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 11.

³² Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 100.

³³ Bunlardan düşmanlara karşı kunût yapmakla alâkalı olan ilk görüş hakkında Schacht şunları söylemektedir:

İbrâhîm, namazda düşmanlara karşı kunût yapmanın, Hz. Peygamber'den çok zaman sonra 'Ali ve Mu'âviye ile başladığının farkındadır. İbrâhîm, bunu, [Hz.] Peygamber, Ebû Bekir ve 'Ömer'den konu ile ilgili nakledilen bir bilginin olmadığına işaret ederek desteklemektedir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in namaza böyle bir ilâve yaptığını iddia eden ve elbette Şâfi'î'nin kabul ettiği hadis İbrâhîm'den sonra ortaya çıkmış olmalıdır. (**Origins**, a.g.e., s. 60)

İbrâhîm en-Neha'î'in Schacht'ın işaret ettiği sözünün metni şöyledir: “'Ali (r.a.) kendisiyle savaşırken, Mu'âviye'ye (r.a.) beddua ederek kunût yaptı. Küfeliler de bu uygulamayı ondan aldılar. Mu'âviye (r.a.) de 'Ali'ye (r.a.) beddua ederek kunût yaptı ve Suriyeliler de ondan bu uygulamayı aldılar.” (Ebû Yûsuf,

görüşler haricinde I. yüzyıldan gelen herhangi bir otantik haberdan ve daha önemlisi Hz. Peygamber'e aidiyeti sahîh kabul edilebilecek bir karardan bahsetmemektedir. Aksine ona göre yalnız Hz. Peygamber'den değil, sahâbeden gelen hukûkî haberlerin tamamı, tâbî'înden gelenlerin ise büyük bir kısmı sahtedir.³⁴ Schacht'ın bütün bu hadislerin varlığını reddi ve I. yüzyılda teknik anlamda bir hukuktan söz edilemeyeceğini iddia etmesi, Müslümanların kabul ettiği hukuk tarihi gelişim aşamaları ile uyumsuzluğu bir tarafa, oryantalistler için dahi izahı zor bir durum arz etmemektedir. Nitekim Harald Motzki, Schacht'ın hukûkî hadislerin I. yüzyıldaki varlığını reddinin metodik bir tavır olabileceğini söylemekte, yani Schacht'ın iddiasını, I. yüzyıldan otantik haberlerin bugüne ulaştığını değil, bu otantikliklerinin ispatının imkânını reddettiğini söyleyerek tevil etmektedir.³⁵ Esasen bu iddia, yani hadislerin sahîhleri ile sakîmlerinin karıştığı ve artık

Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî, **Kitâbü'l-Âsâr**, thk. Ebu'l-Vefâ, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1936, s. 71 [hadis no: 352]). Neha'î aynı zamanda Hz. Ebû Bekir ve Hz. 'Ömer'in hayatında hiç kunût yapmadığını nakletmekte fakat Hz. Peygamber'in kunût yapmadığına dair bir bilgi aktarmamaktadır. Bilâkis, o, Hz. Peygamber'in kunût yaptığına dair merfû hadislerin isnâdında yer almaktadır (Ebû Yûsuf, **Kitâbü'l-Âsâr**, a.g.e., s. 71 [hadis no: 351, 354]). Ayrıca İmâm Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Âsâr*'ında Hz. Ebû Bekir'in kunût yapmadığı bilgisi Hz. Peygamber'in tatbikatıyla ilgili haberle birlikte nakledilmektedir (Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, **Kitâbü'l-Âsâr**, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, C. I, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 593 (hadis no: 215). Schacht'ın iddiası karşısında şaşkınlığını gizleyemeyen A'zamî, bu durumun Schacht'ın ya söz konusu merfû hadisleri görmezden gelmesinden ya da anlamamasından kaynaklandığını düşünmektedir (M. Mustafa al-Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, King Saud University, Riyad, 1985, s. 131). Schacht'ın genel teorisi gereği, İbrâhîm en-Neha'î'nin isnâdında yer aldığı merfû hadisleri geriye yansıtmamanın bir neticesi olarak gördüğü ve İbrâhîm en-Neha'î'nin de bu geriye yansıtmaya sürecinde isnâda derc edildiği neticesine ulaştığı düşünülebilirse de o, bu tür bir argümantasyon yerine, "İbrâhîm bunu [Hz.] Peygamber'den konu ile ilgili nakledilen bir bilginin olmadığına işaret ederek desteklemektedir." iddiasında bulunmayı tercih etmekte ve haklı olarak A'zamî onu bu konuda eleştirmektedir.

Schacht'ın İbrâhîm'in otantik kabul ettiği ikinci görüşü, cenâze namazında getirilecek tekbîr sayısıdır. Buna göre Hz. Peygamber, altı, beş ve dört kere tekbîr getirmiş, halîfe olunca Hz. Ebû Bekir'de onu takip etmiş fakat Hz. 'Ömer sahâbeyi toplayarak Hz. Peygamber'in son uygulanmasının esas alınmasını ve dört tekbîr getirilmesini istemiştir (Ebû Yûsuf, **Kitâbü'l-Âsâr**, a.g.e., s. 79 (hadis no: 390). Schacht, genel teorisi gereği, Hz. Peygamber ve sahâbe uygulamalarına atıfları sonraki dönemin ürünü kabul etse de İbrâhîm'in isnâdında yer aldığı bu haberin onun otantik görüşünü yansıttığı kanaatindedir (**Origins**, a.g.e., s. 60).

Schacht'ın İbrâhîm'in otantik kabul ettiği haberlerinden sonuncusu, onun sabah namazını ortalık aydınlandığında kılma hususunda sahâbenin ittifak ettiğine dair sözüdür (Ebû Yûsuf, **Kitâbü'l-Âsâr**, a.g.e., s. 20 (hadis no: 98), s. 56 (hadis no: 278). A'zamî, en-Neha'î'nin Schacht tarafından otantik kabul edilen sözüne muhâlif diğer haberlere ve dolayısıyla İbrâhîm'in yanıldığına dikkat çekmektedir. Bk. Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., s. 132. Burada asıl ironik olan Schacht'ın otantik kabul ettiği haberin içeriğinin, A'zamî tarafından yanlış (A'zamî, sözün İbrâhîm'e isnâdını değil, İbrâhîm'in görüşünün vâkiya mutabık olup olmadığını sorgulamaktadır) kabul edilmesidir.

³⁴ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 176: "Sahîh mevkûf hadis bulmamız, sahîh merfû hadis bulmamız kadar zordur."; s. 159: "Aksi ispat edilene kadar tâbî'îne referansları, sahâbe ve Hz. Peygamber'den gelen haberlerden daha otantik kabul edemeyiz."

³⁵ Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmi Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", s. 307.

birbirlerinden ayırt edilemeyeceği için hepsinin terk edilmesi gerektiği görüşü Goldziher'in hadis literatürüne yaklaşımını anımsatmaktadır. Her ne kadar Schacht geriye yansıtma teorisi başta olmak üzere İslâm hukukunun menşeinin Irak'ta aranması gerektiği gibi teorisinin en hayati kısımlarında Goldziher'e tâbi olsa da, literatüre şüpheli yaklaşımda ondan bir sonraki adımı temsil etmektedir. Bu nedenle, Schacht'ın haberlere yaklaşımını metodik bir ilke olarak değerlendirmek zor gözükmektedir. Bununla birlikte, Schacht'ın çalışmalarında dile getirdiği ve Motzki'nin görüşünü destekleyebilecek iki ifadenin varlığı da teslim edilmelidir. Bunlardan ilkinde Schacht şunları söylemektedir:

Goldziher'in son zamanlarda ihmal edilen sonuçlarından hareketle şu metodik prensibi formüle etmeliyiz: 'Her merfû hukûkî hadis aksi ispat edilene kadar otantik veya özünde otantik değil, bilâkis daha sonraki bir tarihte formüle edilmiş hukûkî bir doktrin sahte bir ifadesi olarak kabul edilmelidir.'³⁶

Burada Schacht'ın “aksi ispat edilene kadar” şeklindeki kaydı, Motzki'nin iddiasının doğru olabileceğini ihsas etmektedir. Schacht'ın Motzki'nin iddiasını daha açık biçimde destekler görünen ifadeleri ise şöyledir:

Dinî kurum ve doktrinler Yahudi, Hıristiyan ve Fars etkileri altında gelişmeye devam etti. Eğer İslâm bağımsız bir din olarak konumunu koruyacaksa, bu unsurların Peygamber'den gelen hadisler olduğunu iddia etmekten başka şansı yoktu. Son olarak, tartışmalı konuları da karara bağlamak için onları Hz. Peygamber'in sözlerine dâhil etmekten daha iyi bir yol yoktu. Böylece, ilk birkaç yüzyıl boyunca İslâm tarafından özümseyen her şey çok büyük bir kurgu yoluyla Peygamber'in sünneti olarak adlandırıldı ve hadis formuna sokuldu. Bunun neticesinde, hadislerin gerçek özü neredeyse tamamen gizlendi.'³⁷

Schacht'ın iktibas edilen ifadeleri, her ne kadar “gerçek öz”den açıkça bahsetse de bu münferid örneğin, onun eserlerinde, otantik hukûkî rivâyetlerin ancak I. yüzyıldan itibaren bulunabileceğine dair sarîh bir şekilde ve defaatle tekrarladığı iddialarının yanında zayıf kaldığı rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca onun, Leone Caetani'ye (1869-1935) itiraz sadedinde, sahâbenin hadis literatürünün teşekkülü ile bir ilgisinin olmadığını iddia etmesi

³⁶ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 149.

³⁷ Vurgu bana ait. Schacht'ın söz konusu ifadeleri için bk. Schacht, “Islam”, **Encyclopaedia of the Social Sciences**, I-XV, ed. Edwin R. A. Seligman – Alvin Johnson, C. VII-VIII, The Macmillan Company, New York, 1981, s. 334.

ve benzer şekilde sahâbeden müşterek râvîlerin varlığını reddetmesi de bu bağlamda dile getirilmelidir.³⁸

Schacht'ın merfû hukûkî hadisleri otantik kabul etmemesi ile irtibatlı olarak cevap aranması gereken bir diğer soru onun Nebevî sünnetin hukukun dayandığı bir asıl olarak değeri konusunda ne düşündüğüdür. Bu bağlamda öncelikle ona göre Nebevî sünnet kavramının, I. yüzyılda dinî değil siyasî bir anlamı hâiz olduğu belirtilmelidir. O, bu iddiasına delil olmak üzere, Hz. 'Ömer'in (ö. 23/644) vefatının ardından, 'Abdurrahmân b. 'Avf'ın (ö. 32/652) halife belirlemek üzere sırasıyla Hz. 'Ali (ö. 40/661) ve 'Osmân'dan (ö. 35/656), Kur'ân'a, Hz. Peygamber'in sünnetine ve ilk iki halifenin sîretine uymak üzere söz vermelerini istediğini aktaran haberi ve 'Abdullâh b. 'İbâd'ın, halife 'Abdûlmelik'e (ö. 86/705) gönderdiği mektubunun içeriğini öne sürmektedir. Schacht'a göre 'Abdullâh b. 'İbâd'ın 76/695³⁹ yılında yazılmış olması kuvvetle muhtemel bu mektubunda, hukuk teorisine ancak I. yüzyılın sonlarında Iraklılar tarafından dâhil edilecek olan sünnet kelimesinin en erken kullanımlarından birisi görülmektedir.⁴⁰ Schacht, otantik kabul ettiği bu mektupta geçen "سنة نبي الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر" ifadesini esas alarak, Hz. 'Osmân'ın hilâfeti ile ilgili haberlerde ilk iki hâlife için sîret, Hz. Peygamber için ise sünnet kelimesinin kullanımını, sünnet terimini Hz. Peygamber'e tahsîs etmeye yönelik sonraki çabaların neticesi kabul etmektedir.⁴¹ Bununla birlikte ona göre söz konusu haberlerin orijinallerinde sünnet kelimesinin gerçekten mevcut olduğu kabul edilirse, bu durumda sünnetin ancak 'Abdullâh b. 'İbâd'ın mektubundaki anlamıyla yani Kur'ân'daki ahkâmın ötesine geçmeyen ve Kur'ân'a uymaktan ibaret bir mânâda kullanıldığı düşünölmelidir.⁴²

³⁸ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 169, 170; a.mlf., "A Revaluation of Islamic Traditions", s. 148.

³⁹ *Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci edisyonunda İbâdîler maddesini yazan Lewicki 'İbâdî kaynaklarında 'Abdullâh b. 'İbâd'ın iki mektubunun mahfûz olduğunu ifade ederek, ilkinin, 67/686 yılında geçen bir olaya atıfta bulunması nedeniyle bu tarihten sonra yazılmış olması gerektiğini ifade etmektedir (T. Lewicki, "al-İbâdiyya", **EF**², I-XII, C. III, Brill, Leiden, 1986, s. 648). Ethem Ruhi Fıglalı ise 'Abdullâh b. 'İbâd'ın halife 'Abdûlmelik'e yazdığı bir mektuptan söz etmekte ve bu mektubun Lewicki'nin gösterdiği gerekçe nedeniyle 67/686 yılından sonra yazılmış olabileceğini söylemektedir (Ethem Ruhi Fıglalı, **İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, ss. 85-86; a.mlf., "Abdullah b. İbâz", **DİA**, C. I, Ankara, 1988, s. 109).

⁴⁰ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 350; a.mlf., "'Peygamberin Sünneti' Tabiri Hakkında", çev. Mehmed S. Hatiboğlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVIII, 1970, ss. 81-82; a.mlf., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 18.

⁴¹ Schacht, "'Peygamberin Sünneti' Tabiri Hakkında", s. 84.

⁴² Schacht, "'Peygamberin Sünneti' Tabiri Hakkında", s. 84.

‘Abdullâh b. ‘İbâd’ın Hz. Peygamber’in sünnetini, Kur’ân’da bildirilmiş ahkâmın ötesine geçmeyecek şekilde kullandığını ifaden eden Schacht’a göre eğer bu dönemde Kur’ân’ın yanı sıra başka bir müstakil ilkedan söz etmek mümkünse bu Hz. Peygamber’in sünneti değil de, ancak Hz. Ebû Bekir ve Ömer’inki olabilir.⁴³ Schacht söz konusu çıkarımını ‘Abdullâh b. ‘İbâd’ın şu cümlelerine dayandırmaktadır:

أُورَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْمُسْلِمِينَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ كِتَابُهُ.

Schacht’a göre bu cümleden, Hz. Peygamber’in sünnetinin Kur’ân’a uymaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, ‘Abdullâh’ın, Hz. Ebû Bekir’i (ö. 22/634) tavsîf ederken kullandığı şu ifadelerinde geçen sünnet de Kur’ân’a tâbi olmaktan ibarettir:

فَأَخَذَ كِتَابَ اللَّهِ وَعَمِلَ بِسُنَّةِ نَبِيِّهِ.

Yalnız ‘İbâdî kaynaklarında geçen bir haber üzerinden bir kavramın mevcudiyeti ile ilgili çıkarımda bulunmanın ne kadar doğru olduğu, mektubun otantikliğinin kabul edilmesi hâlinde ‘Abdullâh b. ‘İbâd’ın görüşleriyle I. yüzyıldaki Müslümanları ne kadar temsil edebileceği ve sözlerinin onların tasavvurlarını bihakkın yansıtabilmesi meseleleri bir tarafa, görüldüğü üzere Schacht’ın hicrî 76 yılında sünnetin Kur’ân’a uymaktan ibaret olduğu şeklindeki çıkarımı, Resûlullâh’ın Yüce Allah’ın katından getirdiği vahyin O’nun Kitâb’ı olduğu şeklindeki ilk ifadenin sünnete tealluk eden bir yönünün olduğu hatta onun varlığını nefyettiği kabul edildiğinde geçerli olacaktır. Hâlbuki cümleyi bu tür bir anlama hamletmek için herhangi bir karîne yoktur. Zira sünnetin büyük kısmı vahiy mahsûlü değil, ancak Yüce Allah’ın bir tashîhine maruz kalmaması hâlinde vahyin onayından geçmiş kabul edilmektedir. Resûlullâh’ın vahiy yolu ile bilebileceği haberleri aktardığı hadisleri ise gayr-ı metlûv vahiy şeklinde isimlendirilerek, yine Kur’ân’dan tefrîk edilmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla Resûlullâh’ın Allah katından getirdiğinin Kitâb ve Sünnet değil de Kitâb olarak ifade edilmesi tabîidir.

Elbette Schacht, sünnet kavramı ile ilgili iddialarını yalnız bu mektuba istinaden şekillendirmemiştir. Bilâkis yukarıdaki görüşlerini içeren ve 1963’de yayımlanan makalesinde dile getirdiği bu görüşleri, daha önce *Origins*’te ulaştığı sonuçların bir

⁴³ Schacht, “‘Peygamberin Sünneti’ Tabiri Hakkında”, s. 83.

⁴⁴ Yüce Allah’ın Resûlullâh’a indirdiği vahyin Kitâb, kalbine ilkâ ettiğinin ise sünnet olduğu şeklinde bir tefrîk için bk. Şâfi’î, Muhammed b. İdrîs, **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 103.

yansımasıdır. O, sünnet kavramının ilk asırda hukûkî bir mânâ içerdiğini ve emsâl teşkil ettiğini reddettiği için bu kavrama delâlet eden bütün haberleri de sonradan uydurulmuş veya bir şekilde tahrîf edilmiş kabul etmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere, Hz. ‘Osmân’ın halife seçilmesi ile ilgili haberde geçen “Hz. Peygamber’in sünneti” ifadesini de bu bakış açısı ile değerlendirmektedir. Schacht’ın işaret ettiği olayla ilgili, Belâzürî (ö. 279/892), ‘Abdurrahmân b. ‘Avf’ın, Hz. ‘Ali ve ‘Osmân’dan “سيرة رسول الله وأبي بكر وعمر/Allah Resûlünün, Ebû Bekir ve ‘Ömer’in sîreti”ne uymak üzere yemin etmelerini istediğini naklederken, Taberî’nin (ö. 310/923) *Târihu’r-rusul ve’l-mülûk*’unda “سنة نبيه وفعّل أبي بكر وعمر” ifadesi yer almaktadır.⁴⁵ Schacht bu durumda, Taberî’deki haberi, Nebevî sünnet kavramının hukûkî manasının yerleşmesinin bir yansıması olarak değerlendirecektir. Ayrıca ona göre, ilk haberde ilk iki halife için sünnet yerine sîret kelimesinin kullanılması da metinde bir tahrîf olduğunu göstermektedir. Schacht’ın, nasıl olup da Hz. Ebû Bekir ve ‘Ömer’in kendisine ittibâ edilecek bir sünnete sâhip olduğuna dair anlayışın bu kadar erken dönemde teşekkül ettiğini kabul etmesine rağmen, Hz. Peygamber’in sünneti tabirinin bunun için I. yüzyılın sonuna kadar beklemesi gerektiğini iddia edebildiğini anlamak yalnız Müslümanlar için değil, aynı zamanda Nebevî sünneti içerisinde barındıran her haberi a priori uydurma kabul etmeyen munsıf gayr-ı Müslim araştırmacılar için de güçtür. Nitekim Schacht’ın sîret ve sünnet kavramları arasındaki irtibatı koparması, Meir M. Bravmann’ın (1909-1977) da eleştirisine maruz kalmıştır. Bravmann, kaynaklarda bu iki kelimenin birbirinin yerine kullanıldığı durumlara işaret etmiş böylece, Schacht’ın Hz. Peygamber’in sünneti yerine sîreti kelimesinin kullanılmasını, sünnetin ilk asırda bağlayıcı olmadığı iddiasını destekleyen bir delil kabul etme çabalarının anlamsızlığını göstermiştir.⁴⁶

⁴⁵ Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Kitâbü’l-Cümel min Ensâbi’l-eşrâf*, II-XIII, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Zirikli, C. VI, Beyrut, 1996, s. 128; Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu’t-Taberî: târihu’r-rusul ve’l-mülûk*, I-XI, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, C. IV, Dârü’l-Me’ârif, Kahire, ts., s. 238. Schacht, Hz. ‘Ali’nin, ‘Abdurrahmân b. ‘Avf’ın Kur’ân, Hz. Peygamber’in sünneti ve ilk iki halifenin sîretine ittibâ etmek üzerine kendisinden istediği yemini vermeyi reddettiğini iddia etmektedir (Schacht, “Peygamber’in Sünneti Tabiri Hakkında”, s. 81). Hz. ‘Ali, ilk iki halifeye ittibâ konusunda bir şey söylememişse de Hz. Peygamber’in sünnetine uyma konusunda gücünün yettiğinde çaba sarfedeceğini söylemektedir. Zira ona göre “Kim Resûlullah’ın sîretine tâbi olmaya güç yetirebilir?” (Belâzürî, *Kitâbü’l-Cümel min Ensâbi’l-eşrâf*, a.g.e., C. VI, s. 127).

⁴⁶ M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*, Brill, Leiden, 1972, ss. 128-130.

Son olarak yukarıdaki örnekte iki halifenin sîret veya sünnetinin Schacht'ın kabul ettiği üzere mâlî siyâset alanıyla ilgili olması meselesi hakkında bir değerlendirme yapmak gerekirse, yeni göreve başlayacak halifenin Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve 'Ömer'in yalnız bu alandaki uygulamalarına tâbî olmak üzere yemin ettiği kabul edilse dahi –ki metinde sünneti bu anlamla tahsîs etmeyi gerektirecek bir karîne mevcut değildir– münferid bir örnekten hareketle sünnetin orijinal anlamının siyâsî olduğunu iddia etmek isabetli değildir.⁴⁷ Schacht burada da kendi hukuk tarihi şemasında Nebevî sünnete dair tarihlendirmesini ve onun hukukun asılları arasındaki konumuna dair tezini temel almaktadır. Zira o, daha önce de belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in bir hukuk sistemi kurmayı amaçlamadığını ve netice olarak I. asırda teknik anlamıyla bir hukukun olmadığını iddia ettiği için, I. yüzyılda Nebevî sünnetin bağlayıcı olması tarihen mümkün değildir.

Schacht'ın Nebevî sünnetin bağlayıcı olmamasını mevcudiyeti ile irtibatlandırması, onun sünnetin hücciyeti açısından ne anlama geldiğini doğru biçimde tespit edebilmek için önem arz etmektedir. Zira o, Hz. Peygamber'in yaptığı düzenlemelerin takip edilecek bir model kabul edilmediği için değil, hiçbir hukûkî düzenleme yapmadığı için Nebevî sünneti hukukun kaynaklarından biri olarak kabul etmemektedir. Hâlbuki, Nebevî sünnetin varlığına rağmen takip edilmediğini iddia etseydi, bu durumda meseleyi hücciyet eksenine çekmiş olacaktı. Bilâkis o meselâ Coulson'ın eski hukuk okullarının Kur'ân'ı yorumlama konusunda Hz. Peygamber'i insanların en üstünü ama yine de bir insan olarak gördükleri ve bu nedenle Kur'ân'la çeliştiğinde onun tesis ettiği kuralların terk edilebileceği kanaatinde oldukları iddiasına karşı çıkmakta, onların Hz. Peygamber'in düzenlemelerini değil Kur'ân'la çeliştiği için sahîh olmadığını düşündükleri haberleri sorguladıklarını ifade etmektedir.⁴⁸ Yani Schacht'a göre burada Hz. Peygamber'in düzenlemelerini diğer fikhî

⁴⁷ Krş. Zafar Ishaq Ansari, "Islamic Juristic Terminology Before Sâfi'î: A Semantic Analysis with Special Reference to Kûfa", *Arabica*, C. XIX, S. 3, 1972, s. 263, dn. 3. Benzer bir eleştiriyi Mehmet Emin Özafşar da şöyle dile getirmektedir:

Kullanılan tabirin -ki, bazı metinlerde 'sunnat-i nebiyyihî', bazısında da 'sunnat-i rasûlihî' şeklinde geçer- siyâsî bir bağlamda geçiyor olması, onun hukûkî-fikhî muhtevâsının bulunmadığını gösterir mi? Kaldı ki, İslâm'da siyâset hukûkunun, genel hukuktan ayrı değerlendirilemeyeceği de ilmî ve târihî bir gerçektir. Diğer taraftan, siyâsî otoritelerin, bilhassa ilk halifelerin İslâm genel hukûkunun icrasındaki konum ve etkileri de ortadadır. Özellikle II. halife Ömer'in hukuktaki yeri, etki ve katkısı herkesçe bilinmektedir. Dolayısıyla, siyâsî anlamda 'Peygamber'in sünneti'ne rivayet edeceğim demek, hukuk da dâhil olmak üzere hayatın her alanında ona uyacağım şeklinde anlaşılmalıdır. (Bk. Mehmet Emin Özafşar, **Hadîsi Yeniden Düşünmek: Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, ss. 52-53.)

⁴⁸ Schacht, "Modernism and Traditionalism in A History of Islamic Law", s. 391. Hz. Peygamber'in hadislerine yönelik tavırdan hareketle, onun otoritesi hakkında sonuçlar çıkarmanın ya da daha doğru bir

mülâhazalar karşısında terk etmekten ziyade Hz. Peygamber'den gelmediği hâlde ona isnad edilen haberleri reddetmek gibi bir durum söz konusudur.⁴⁹ Fakat Coulson, Schacht'ın eleştirilerine cevap verdiği daha sonraki bir yazısında Schacht'ın *Origins*'te eski okulların hadisleri red gerekçelerini sıralarken verdiği örneklerin tamamının sadece sıhhatle alâkalı olmadığını iddia etmiştir. Buna göre o, okulların bazı haberleri, hasâisten saymak, yalnız bir olayla sınırlı olduğunu kabul etmek, Hz. Peygamber'in ictihâdının neticesi veya kişisel tercihlerinin sonucu şeklinde nitelemek sûretiyle dikkate almamasının sünnetin dindeki konumu ile alâkalı tavırlarının bir neticesi olduğunu iddia etmiştir.⁵⁰ Fakat Coulson'ın gözden kaçırdığı nokta, Schacht'ın, okulların hücciyetle alâkalı görünen bu itirazlarını son kertede yine sıhhat konusundaki endişelerine ircâ etmesidir. Zira ona göre merfû hadisler, okulların yaşayan geleneğini alt üst eden yeni bir gelişmedir yani otantik değildir. Dolayısıyla eski hukuk okullarının hadisleri hüccet kabul etmemeleri, hadislerin yeni ve türedi bir gelişme olmasından kaynaklanmaktadır.

Hâlbuki Coulson, Schacht'ın aksine bir taraftan I. asrın otantik haberlerini kabul ederken diğer taraftan Schacht'ın yaşayan gelenek kavramını kabul ettiği için okulların tavrını hücciyetle alâkalandırmak zorunda kalmaktadır. Zira bu durumda ona göre okulların bu otantik rivâyetleri amel lehine terk ettiği durumlar ancak Hz. Peygamber'in hükümlerinin bağlayıcı bir merci olmaması ile açıklanabilmektedir. Çünkü o, Schacht'ın eski hukuk okullarının, yaşayan geleneklerini, sünneti hadislerden daha iyi temsil ettiği için tercih ve takdîm ettikleri şeklindeki iddialarının hadisçilerin etkisiyle ortaya çıkan

ifadeyle hadislerin sıhhati ile ilgili görüşleri Hz. Peygamber'in otoritesi ile ilişkilendirmenin başka bir örneğine yönelik itiraz için bk. Mehmet Özşenel, "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar", **HTD**, C. IV, S. 2, ss. 9, 11

⁴⁹ Schacht, "Modernism and Traditionalism in A History of Islamic Law", s. 391. Schacht'ın ifadesi Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Kur'ân'a aykırı bir şey nakleden kişiyi reddetmenin, Hz. Peygamber'i reddetmek anlamına gelmediğine işaret eden sözlerini akla getirirse de, Schacht'ın bu sözlerinin yer aldığı '*Âlim ve'l-müte'allim*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetini 'ulemânın risâlenin mevsûkiyetine dair ittifakına rağmen reddettiği ve onu II. yüzyılın ikinci yarısına tarihlediği belirtilmelidir. Schacht'a göre Ebû Mukâtil (ö. 208/823) risâlenin râvîsi değil yazarıdır, dolayısıyla soruların yanı sıra cevaplar da ona aittir. Bk. Joseph Schacht, "An Early Murci'ite Treatise: The Kitâb al-Âlim wal-Muta'allim", **Oriens**, C. XVII, 1964, s. 100 (Juynboll de Schacht'ın görüşünü aynen kabul etmektedir. Bk. Juynboll, **Muslim Tradition**, a.g.e., s. 124). Hâlbuki Schacht, işaret edilen görüşlerinin yer aldığı makalesinden yaklaşık on yıl önce yayımlanan başka bir çalışmada risâlenin Ebû Hanîfe tarafından yazılmamış olsa dahi menşenin onun halkasında olduğunu ifade etmiştir. Bk. Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", **Studia Islamica**, S. 1, 1953, s. 23-24. '*Âlim ve'l-müte'allim*'in Ebû Hanîfe'ye nispetinin sıhhati hakkında bk. Şevki Yavuz, "el-Âlim ve'l-müteallim", **DİA**, C. II, İstanbul, 1989, ss. 461-463; Metin Yiğit, İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Ankara, 2007, ss. 64-67.

⁵⁰ Coulson, "Correspondence", s. 197. Schacht'ın eski hukuk okullarının hadisleri red gerekçelerini ele aldığı kısım için bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 44-53.

sonraki bir gelişme kabul edilmesi gerektiği, esasen yaşayan geleneğin Nebevî sünnetle ilişkisi olmadığı şeklindeki tezini kabul etmektedir.⁵¹ Bu durumda, Coulson'ın amel-rivâyet teâruzunda Schacht'a göre Nebevî sünnetle hiçbir ilişkisi olmayan amelin, otantik merfû haberlere tercih edilmesini Hz. Peygamber'in bağlayıcı bir karar merci olmadığı şeklinde izah etmek dışında başka bir tercihi kalmamaktadır. Schacht'ın iddialarını genel hatları ile kabul ederken, otantik hadisleri kabulü bu nedenle, eski hukuk okulların hadisleri tercih etmemesinden hareketle Hz. Peygamber'in yorumlarının bağlayıcı olmadığı sonucuna ulaşması ise onu Schacht'ın itirazlarına açık hale getirmektedir.⁵²

Schacht'ın aktarılan görüşleri nedeniyle onun hadislerin otantikliğini reddetmekle birlikte, Fazlurrahman gibi Nebevî sünnetin etkisini ve Hz. Peygamber'in sünnetinin teşrî değerini kabul ettiğini iddia etmek mümkün değildir. Zira yukarıda belirtildiği üzere ona göre hukûkî içerikli Nebevî sünnet kavramı⁵³ da ilk olarak Irak'ta neşet etmiş yeni bir şeydir ve kronolojik olarak okulların yaşayan geleneklerinden sonra gelmektedir.⁵⁴ Coulson'ın haklı olduğu noktada da burada ortaya çıkmaktadır. Zira Schacht âdetâ Hz. Peygamber'i yalnız kendisine getirilen şüpheli meseleleri karara bağlayan bir hakem konumuna indirgemektedir. Hâlbuki, Schacht'ın Hz. Peygamber'in bir İslâm fihkî tesis

⁵¹ Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 34.

⁵² Coulson, yaşayan gelenek konusunda olduğu gibi İmâm Şâfi'i'nin, Nebevî sünnetin İslâm hukukunun ikinci kaynağı hâline gelmesindeki etkisi konusunda söyledikleri ile de Schacht'ı takip etmektedir. Coulson'ın, kitabının İmâm Şâfi'i'ye tahsis ettiği bölümün ismi "Master Architect: Muhammad Ibn-İdrîs ash-Shâfi'i" adını taşımaktadır. Bk. Coulson, **A History of Islamic Law**, a.g.e., s. 53. Schacht, Coulson'ı, 1965'te yayımlanan yazısında sert bir üslûpla eleştirmesinin ardından, 1966'da sunduğu bir tebliğde de Goldziher'in çalışmalarının ihmâli gibi kendisinin ve muâsırlarının çalışmalarının etkisinin azaltılması tehlikesinden bahsetmekte ve bunu bir tür "entelektüel tembellik" ile ilişkilendirmektedir. Bk. Schacht, "Present State of The Studies in Islamic Law", s. 622. Jeanette Wakin, Schacht'ın bu sözleriyle doğrudan Coulson'ı hedef aldığını ifade etmektedir. Bk. Wakin, **Remembering Joseph Schacht (1902-1969)**, a.g.e., ss. 29-30. Schacht'ın iddialarını geneli itibarıyla kabul etmesine rağmen onun yaşayan gelenek kurgusunu Nebevî sünneti de içine alacak şekilde tadil etmeye çalışınca Fazlurrahman da benzer şekilde Schacht'ın şu eleştirilerine hedef olmuştur:

[Y]azarın modern Batılı araştırmaların sonuçlarını kendi görüşlerini açıklamak için kullanma şekli, ciddi itirazlara açıktır. İslâm hukuku ve usûl-i fihkî'nin asıllarına dair klâsik tasvir karşısındaki yegâne tutarlı ve geçerli alternatif, genel hatları itibarıyla Margoliouth'un çalışmalarında görülen ve son 15-20 yıldır Brunschvig ve benim detaylarıyla ortaya koyduğumuz tablodur. Dr. Fazlurrahman bunu fark etmiş fakat kendi programını geleneksel düşünceli okuyucularına kabul ettirebilmek için onlara gerçek alternatifi sunmak yerine, kelime oyunlarıyla geleneksel doktrinle olmasa bile en azından gelenekçi hissiyatla uyumlu hâle getirmeye çalıştığı kurgusal ve hafifletilmiş bir alternatif sunmaktadır. (Joseph Schacht, "Islamic Methodology in History", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, *University of London*, C. XXIX, S. 2, 1966, s. 395).

⁵³ Görüldüğü üzere Schacht'ın Nebevî sünnetle ilgili tartışmaları sürekli onun hukukun bir aslı olması cihetinden gerçekleşmektedir. Bu nedenle Schacht'ın görüşleri ele alınırken, bu yön ön plâna alınmaktadır. Aksi takdirde, Schacht'ın Hz. Peygamber'in bir hukuk sistemi kurmak gibi bir niyetinin olmadığı iddiası kabul edildiğinde dahi, onun ahlâka tealluk eden davranışlarının ümmeti için bir emsâl kabul edilmesi nedeniyle Nebevî sünnet kavramının ilk yüzyılda var olması gerekmektedir.

⁵⁴ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 73, 74, 77; a.m.f., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 18.

etmek gibi bir görevinin olmadığı ve yalnız bir hakem vazifesini üstlendiği iddiası bir an kabul edilse dahi bu Hz. Peygamber'in hakem sıfatıyla verdiği kararların bir emsâl teşkil etmesini engellemeyecektir. Burada bilhassa Schacht'ın otantikliğini kabul ettiği Kur'ân'da yer alan ahkâm âyetleri akla gelmektedir.⁵⁵ Fakat Schacht'a göre bu âyetler ilk aşırda hukukun şekillenmesinde belirleyici olmamış, ancak II. yüzyılda yani daha sonraki aşamada ve çoğunlukla tâli derecede dikkate alınmışlardır.⁵⁶ Bu durumda, hicret neticesi tesis edilen yeni ümmetin müşriklerle savaşlar, savaş esirleri, ganimetler, nikâh, talâk, miras ve vasiyet, alış-veriş, mülkiyet, zekât, cizye, şahitlik, yenilmesi haram ve helâl gıdalar, çeşitli suçların had cezaları gibi her biri Kur'ân'da yer alan konuların doğuracağı çeşitli meseleler karşısında bir hakem sıfatıyla dahi olsa Hz. Peygamber'in getirdiği çözümler ve yaptığı beyanların sahâbe tarafından dikkate alınmadığını iddia eden Schacht, Hz. Peygamber'in dindeki konumunu anlamadığı için eleştirdiği Coulson'ın durumuna düşmektedir.⁵⁷ Bu suretle o, İslâm hukuku ile Hz. Peygamber ve sahâbenin irtibatını koparırken, âdeta aldıkları bütün kararlarda dinin güçlü etkisi görülen sahâbenin Hz. Peygamber sonrasında hayatlarını İslâm fıkhına dayalı yaşamak gibi bir kaygıları olmadığını iddia etmiş olmaktadır.⁵⁸ Hâlbuki meseleye önceden belirlenmiş varsayımlardan hareketle yaklaşılmadığında, ticarî faaliyetlerle temayüz etmiş bir şehir olan Mekke'de câhiliye döneminde en azından alım-satım ve akitler bakımından az çok gelişmiş bir hukûkî kaideler bütünü olduğunu; yeni dini kabul edenlerin bu konularda ve bilhassa tefecilik gibi sosyal hayatı etkileyen meselelerde İslâm'ın yeni bir düzenleme yapmasını beklemelerinin ve yapılan düzenlemelere ittibâlarının doğallığını anlamak güç olmayacaktır.

Kur'ân'dan çıkarılan hükümlerin dahi hukuka ancak ikinci aşamada dâhil olduğunu iddia eden Schacht'ın, imanlarının iltizam ettiği şekilde vahiy kabul ettikleri Kur'ân'ı dahi dikkate almayan bir İslâm toplumu kurgusu, birçok oryantalist tarafından da kabul edilmemiştir. Noel Coulson, bilhassa mirasla ilgili âyetlere dikkat çekerek, Kur'ân'ın etik

⁵⁵ Schacht'ın, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın 'kompozisyonu'ndan sorumlu olduğuna dair ifadeleri için bk. Schacht, "İslam", s. 334.

⁵⁶ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 191; a.mlf., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 29.

⁵⁷ Schacht'ın İslâm hukukunu kaynakları ile ilgili değerlendirmelerinde, Kur'ân'ı esas almamasını çok temel bir metodolojik hata kabul eden A'zamî de Kur'ân yer alan ahkâm âyetlerine dikkat çekmektedir. Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., s. 18.

⁵⁸ Sahâbenin fitnelerde tavır ve taraf belirlerken, siyâsî âmillerin yanı sıra, dinî âmillere hareket ettiğine ve sahâbenin kararlarında dinin etkisine dair bk. Fu'ad Jabali, **The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments**, Brill, Leiden, 2003, s. 8.

kurallarından bir hukukun doğuşunun Hz. Peygamber döneminde başladığını ifade etmektedir.⁵⁹ Onun Kur’ân’daki ahkâm âyetlerinin ilk andan itibaren ümmet tarafından dikkate alınmış olması gerektiğine dair kanaati, ahkâm hadislerinin otantikliği hakkındaki görüşlerini de etkilemiştir. Buna göre Coulson, Kur’ân’daki bazı âyetlerin ilk nesil için çözülmesi gereken bazı problemleri ortaya çıkardığını ve Hz. Peygamber’in Medine’deki en yüksek siyâsî ve hukûkî otorite olarak bu sorunları dikkate almış olması gerektiğini kabul etmektedir.⁶⁰ Zira aksi takdirde, ilk dönem İslâm toplumunda hukukun gelişiminde kabul edilmesi güç bir boşluğun varlığı iddia edilmiş olacaktır.⁶¹ Bu nedenle her ne kadar her hadisin isnâdının otantik olduğu iddia edilemezse de, en azından Kur’ân ahkâmından doğan meselelerle ilgili rivâyetler başta olmak üzere çok sayıda hadisin mânâ/öz bakımından otantikliği kabul edilmelidir.⁶²

Coulson gibi İslâm hukukunun I. yüzyılda başladığı kanaatindeki Powers da miras hukuku üzerine yaptığı çalışmasında Schacht’ın Kur’ân’daki hukûkî düzenlemeleri yeterince dikkate almamasını eleştirmektedir.⁶³ Zira ona göre İslâm hukukunun menşeyini araştırmaya yönelik her çaba Kur’ân’ı başlangıç noktası olarak almalıdır.⁶⁴

⁵⁹ Coulson, **A History of Islamic Law**, a.g.e., s. 22.

⁶⁰ Coulson, **A History of Islamic Law**, a.g.e., s. 64.

⁶¹ Coulson, **A History of Islamic Law**, a.g.e., s. 65.

⁶² Coulson, **A History of Islamic Law**, a.g.e., s. 65. Zafer İshâk el-Ensârî de hadislerin büyük kısmının Kur’ân’daki düzenlemeleri zımnen iktizâ eden veya onlar tarafından ortaya çıkarılmış meseleleri ele aldığına, bu durumun ibâdetlerle ilgili emirler için dahi geçerli olduğuna dikkat çekmektedir. Zira namaz ve zekât gibi ibâdetlerin ayrıntıları için de hadislere ihtiyaç vardır. Bk. Zafar İshâq Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah with special reference to the Works of Abû Yûsuf and Shaybanî*, McGill University Institute of Islamic Studies, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Montreal, 1966, ss. 56-57. Ayrıca bizzat Ensârî de bu konudaki tutumu ile Coulson’ın yaklaşımı arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Bk. Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, s. 66. Benzer bir yaklaşım örneği için ayrıca kırs. Azami, **On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., ss. 132-133.

⁶³ Powers, **Studies in Qur’an and Hadîth**, a.g.e., s. 8.

⁶⁴ Powers, **Studies in Qur’an and Hadîth**, a.g.e., s. xii. Powers başka bir çalışmasında, vasiyetlerin üçte birle sınırlanmasını Emevîlerin malî çıkarlarının bir neticesi olduğunu iddia eden Schacht ve ilgili hadislere uyguladığı form analizi neticesinde Schacht’la aynı tarihe ulaşan Marston Speight’in aksine, söz konusu uygulamanın Hz. Peygamber tarafından Kur’ân’daki ferâizle ilgili düzenlemelere dayanarak tesis edilmiş olabileceği sonucuna ulaşmıştır. Bk. Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 24; Speight, R. Marston, “The Will of Sa’d b. a. Waqqās: The Growth of a Tradition”, **Der Islam**, C. L, 1973, s. 265; David S. Powers, “The Will of Sa’d b. Abî Waqqas: A Reassessment”, **Studia Islamica**, S. 58, 1983, ss. 33-53. Powers’ın argümantasyonunun Nisâ sûresinin 12. âyetinde geçen kelâle terimi ve âyetin farklı kıraatleri üzerine bina edilmesi nedeniyle problemsiz olmadığı ifade edilmelidir. Ancak, burada ulaştığı sonuç bakımından oryantalistler arasında durduğu yeri göstermek amacıyla Powers’ın söz konusu çalışmasına referans yapılmıştır. Zira Powers’ın yanı sıra diğer oryantalistlerin görüşleri, Kur’ân’ın I. yüzyıldan itibaren hukuk kaynağı olduğunun delilleri olarak değil, Schacht’a yönelik oryantalist paradigma içerisinde gelen eleştiriler olarak aktarılmaktadır.

Schacht'ın önemli münekkitlerinden Harald Motzki, Schacht'ın söz konusu iddiasına, Coulson ve Powers'tan farklı bir metot izleyerek cevap vermiştir. Zira İslâm hukukunun yanı sıra bilhassa hadis tarihlendirmeleri ve hadis ilminin teknik meseleleri ile meşguliyeti neticesinde analiz ettiği⁶⁵ hadis grubundan hareketle, Kur'ân'ın Schacht'ın iddiasının aksine ilk yüzyıldan itibaren fetvâlarda esas alındığını göstermiştir. Motzki ayrıca, söz konusu fetvâların Kur'ân'a müstenid olmasına rağmen, âyetlerin her zaman doğrudan iktibas edilmediğine de dikkat çekmektedir.⁶⁶ Hâlbuki Schacht'ın, hadis tarihlendirmelerinde e silentio çıkarımlara dayanırken de yaptığı üzere, bir hadisin ya da âyetin içeriğine yapılan göndermeleri dikkate almak yerine hadisin ya da âyetin lafzıyla iktibas edilmesini gerekli gördüğü anlaşılmaktadır. Esasen burada da kişinin mevkî meseleyi değerlendirmesinde etkili olmaktadır. Eğer Kur'ân'ın mü'minler için bir varlık kaynağı olduğu kabul edilirse, bu takdirde fukahânın her kararını bir cihetten Kur'ân ve Sünnet'le irtibatlandırmak mümkün hatta zorunlu olmaktadır. Fakat Schacht, Yüce Allah→ Hz. Peygamber→ sahâbe→ fukâha şeklindeki şemayı, hukukun başlangıcını II. yüzyıla tarihlendirdiği ve ardından geriye yansıtıldığını iddia ederek tersine çevirdiği için söz konusu irtibatı kurmamaktadır.⁶⁷

Kur'ân'ın İslâm hukukuna ancak daha sonraki aşamada dâhil olduğu iddiasının Batı'da yerleşmesini sağlayan kişinin Schacht olduğuna dikkat çeken Wael b. Hallaq⁶⁸ da 1994'te yayımladığı "From Fatwās to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law" adlı makalesinde Kur'ân ahkâmının Medine döneminden itibaren etkili olduğunu iddia etmiştir.⁶⁹ Hallaq, yeni karşılaşılan hâdiseler karşısında müftülerin verdikleri fetvâların, düzenli olarak fūrû eserlerine girdiğini ve sürekli devam eden bu sürecin hukukun gelişimi ve değişiminde önemli etkisi olduğunu ifade ettikten sonra müftülerin bu önemli vazifeyi sahâbe döneminden itibaren üstlendiğini söylemektedir.⁷⁰ Görüşünü

⁶⁵ Motzki'nin söz konusu analizi hakkında detaylı bilgi bu bölümün üçüncü kısmında verilmektedir.

⁶⁶ Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 115. Motzki'ye benzer şekilde Zafer İshâk Ensârî'de birçok hükmün Kur'ân'dan çıkarılmasına rağmen, âyetlere doğrudan referans yapmadan kaydedildiğini ifade etmektedir. Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, ss. 192, 236,

⁶⁷ Schacht'ın söz konusu şemayı tersine çevirmesi hakkında bk. Maghen, "Dead Tradition", s. 276.

⁶⁸ İslâm hukuku ile ilgili çalışmalarını tanıyan oryantalist David Powers, Hallaq'ı "Suffice to say that when Hallaq speaks, historians of Islamic law listen" sözleri ile övmektedir. Bk. Powers, "Wael b. Hallaq on the Origins of Islamic Law", s. 129.

⁶⁹ Wael b. Hallaq, "From Fatwās to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law", **Islamic Law and Society**, C. I, S. 3/4, 1994, s. 65; a.mlf., "Groundwork of the Moral Law", s. 240.

⁷⁰ Hallaq, "From Fatwās to Furū'", ss. 61-63.

desteklemek üzere, tabakât kitaplarında haklarında fetvâ verdiklerine dair bilginin yer aldığı yüz otuz sahâbenin varlığına dikkat çeken Hallağ böylece, I. yüzyılda teknik anlamıyla İslâm hukukunun mevcudiyetini kabul etmeyen Schacht'a karşı çıkmaktadır. Fetvânın İslâm hukukundaki rolü ile bağlantılı olarak Kur'ân'da “يُسْتَلُونَكَ” ve “يُسْتَفْتُونَكَ” gibi fiillerin varlığına⁷¹ dikkat çeken Hallağ, Kur'ân ahkâmının hicretten sonra Medine döneminde kökleşmeye başladığı kanaatindedir.⁷² Hallağ on beş yıl sonra yayımladığı bir diğer makalesinde sonuçlarını tadil etmiş, bilhassa Batılıların kendilerine ait ahlâk/hukuk tefrîki ve dikotomisini Kur'ân'a uygulamalarına dikkat çekerek bu tefrîkin, Kur'ân'ın bir hukuk kaynağı olarak görülmesini engellediğine işaret etmiştir.⁷³ Hâlbuki şerîat en baştan itibaren Kur'ân'a müsteniddir.⁷⁴ Söz konusu makalesinde Hallağ ayrıca Noel Coulson ve Harald Motzki'nin ilk asırdan itibaren İslâm hukukunun kaynağı olduğunu kabul etmekle birlikte Kur'ân'ın hukuktaki etkisini yine de sınırladıklarına işaret etmektedir. Zira ona göre Motzki, Schacht'ın varsayımlarını takip etmesi nedeniyle Kur'ân'ın rolünü yeterince fark edememiştir.⁷⁵ Hallağ, bununla Motzki'nin *Origins*'inin sonunda, Goldziher ve Schacht'ın klâsik usûl teorisinin İslâm hukukunun gelişimini doğru yansıtmadığı ve hukukun temelde fukahânın reyine dayandığı tezini kabul etmesini kastediyor olmalıdır. Zira kendi çalışmasının söz konusu tezi zayıflatmadığı kanaatindeki Motzki, bununla birlikte I. yüzyılda bilinçli şekilde hukuk kaynağı olarak Kur'ân ve Sünnet'e başvurulduğunu da kabul etmektedir. Fakat o, Schacht'ın Kur'ân'ın ilk asırda hukuk

⁷¹ “يُسْتَلُونَكَ” yedi kere, “يُسْتَفْتُونَكَ” ise bir kere geçmektedir. Bununla birlikte Hallağ, “يُسْتَلُونَكَ” ve aynı kökten gelen fiillerin sayısını *el-Mu'cemü'l-müfehres*'ten yararlanarak 126 olarak vermektedir.

⁷² Hallağ, “From Fatwās to Furū”, s. 64.

⁷³ Hallağ, “Groundwork of the Moral Law”, s. 248.

⁷⁴ Shelomo D. Goitein de İslâm hukukunun başlangıcının Hz. Peygamber döneminde fakat Medine'de aranması gerektiği kanaatindedir. Fakat Goitein'in el-Mâide suresi 42-51. âyetlerinin İslâm hukukunun doğuşuna delâlet ettiği ve bu âyetlerle birlikte daha öncesinde birbirinden bağımsız biçimde ele alınan hukûkî meselelerle dinî meselelerin artık irtibatlı kabul edilmeye başladığı şeklindeki argümantasyonu, mahza spekülasyon -spekülasyon burada yetersiz delile dayanarak ortaya atılmış tez şeklindeki olumsuz anlamıyla kullanılmaktadır- olduğu için en az Schacht'ın yaklaşımı kadar problemlidir (Goitein'in söz konusu görüşleri için bk. S. D. Goitein, “The Birth Hour of Muslim Law: An Essay in Exegesis”, **Studies in Islamic History and Institutions**, Brill, Leiden, 2010, ss. 126-134). Bu nedenle metne dâhil edilmesi uygun görülmemiştir. Hallağ 1994 yılında yayımladığı makalesinde Goitein'in bu âyetlerin bir dönüm noktası olduğu görüşüne katılmış (bk. Hallağ, “From Fatwās to Furū”, s. 64.) fakat daha sonraki çalışmalarında söz konusu âyetlerin bir başlangıç noktası vermediğini ifade ederek, İslâm hukukunun menşeinin Mekke döneminin ortalarında hatta daha öncesinde aranması gerektiği, Kur'ân'ın başlangıçtan itibaren Müslümanlar için manevî ve hukûkî kaynak olduğu sonucuna ulaşmıştır (Hallağ, “Groundwork of the Moral Law”, ss. 246, 279; a.mlf., **The Origins and Evolution of Islamic Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 63). İncelediğimiz kaynaklar içerisinde söz konusu âyetlere Goitein gibi bir anlam yükleyen tek bir müfessir dahi tespit edemediğimizi burada belirtmeliyiz.

⁷⁵ Hallağ, “Groundwork of the Moral Law”, s. 244.

kaynağı olmadığı tezi ve İslâm hukukunun en önemli kaynağının Kur'ân olduğu şeklindeki klâsik teori arasında bir konumu tercih ederek, ilk asırda muhtemelen Kur'ân'a müteakip yüzyıllardaki kadar sıklıkla başvurulmadığını iddia etmektedir.⁷⁶ Coulson ise Kur'ân'da kelimenin tam anlamıyla hukûkî olan âyetlerin sayısını seksenle sınırlaması nedeniyle Hallaq'ın tenkidine maruz kalmıştır.⁷⁷

Schacht'ın Kur'ân'ın İslâm hukukuna dâhil olmaması ile alâkalı iddiaları bağlamında dile getirilmesi gereken önemli bir husus onun, Kur'ân'daki ahkâm âyetlerinin varlığını reddetmemesidir. Bilâkis Schacht, bilhassa aile ve miras hukuku ve ibadetler ile ilgili düzenlemelerin en baştan itibaren Kur'ân'a dayandığının farkındadır.⁷⁸ Nitekim Coulson, Powers gibi oryantalistler de Kur'ân'daki bilhassa miras ve vasiyet ile ilgili düzenlemeleri esas alarak Schacht'ı eleştirmişlerdir. Fakat Schacht'a göre bu tür kurallar dahi en fazla yüzeysel şekilde hatta formalite gereği dikkate alınmış ve çoğu zaman âyetlerin içeriğine muhalif kararlar verilmiştir.

Schacht'ın Kur'ân'ı dikkate almayan bir İslâm hukuku kurgusunun en önemli eksiği, Kur'ân'ın mü'minler için bir varlık kaynağı olduğunu fark edememesidir.⁷⁹ Bu bağlamda, Kur'ân'ın varlık kaynağı olması ile neyin kastedildiğini anlamak üzere Tahsin Görgün'ün tespitlerine başvurmak yerinde olacaktır. Dinî ifadelerin inşâ mahiyetleri sebebiyle, kendi medlûllerini oluşturduklarına ve bu nedenle varoluşu öncelediklerine dikkat çeken Görgün, Kur'ân'ın Yüce Allah'ın lisânî bir müdahalesi olmakla Müslümanın varoluşunu öncelediğini ve onu tanımladığını ifade etmektedir.⁸⁰ Bu sûretle, Kur'ân, bir toplum ve medeniyet ortaya çıkarmış bir varlık kaynağıdır veya diğer bir ifadeyle İslâm toplumunun varlık nedeni Kur'ân'dır.⁸¹ İşte Schacht, bu bakımdan Kur'ân'ın mânâsının öncelikle Hz. Peygamber'in hayatında ve onun üzerinden tabaka tabaka bütün ümmette taayyün ettiğini

⁷⁶ Mozki, **Origins**, a.g.e., s. 295.

⁷⁷ Hallaq, "Groundwork of the Moral Law", s. 244.

⁷⁸ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 224-225, 227; a.mlf., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 18.

⁷⁹ Niyet okuma ihtimalinden kaçınmak amacıyla, "fark edememesi" ifadesi kullanılmıştır.

⁸⁰ Görgün, **İlâhî Sözün Gücü**, a.g.e., ss. 13, 18, 19, 37.

⁸¹ Görgün, **İlâhî Sözün Gücü**, a.g.e., ss. 19, 30; a.mlf., "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'ân", **Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar**, ed. Bilal Gökür v.dğr., İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2010, s. 15. Görgün, "Bir toplum ortaya çıkarmak" ifadesiyle toplumun yok iken var edilmesini değil, mahiyet olarak farklı bir topluma dönüştürülmeyi kastetmektedir. Toplumun insanlar arasındaki bir ilişki düzeninden ibaret olduğuna dikkat çeken Görgün, bu dönüşümün söz konusu ilişki düzeninin vahyin müdahalesi ile değişmesi neticesinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Görgün, **İlâhî Sözün Gücü**, a.g.e., ss. 47-48.

fark edememiş yani Kur'ân'ın aynî varlığının Hz. Peygamber ve İslâm toplumu olduğunu görememiştir.⁸²

Kur'ân ve İslâm toplumu arasındaki irtibatı koparan Schacht, söz konusu inkıtâ'ın gerektirdiği üzere İslâm toplumu ile Hz. Peygamber arasındaki irtibatı da görmezden gelmiş, Hz. Peygamber'in hayatını, taklîd/takip edilebilecek bir emsâl olma manasından tecrîd etmiştir. Bu bağlamda bilhassa onun tarihî rivâyetlere yaklaşımı misâl olarak verilebilir. Schacht, bazı tarihî haberlerin aslında hukûkî içerikli olduğunu, tarihî hadislerin bir hükme arka plân/sahne temin etmek üzere kullanıldığını iddia etmekte, bunu hukûkî haberlerin sîrete nüfuzu olarak görmektedir.⁸³ Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde hukûkî düzenlemelerin varlığını kabul etmediği için söz konusu tarihî haberlerin sıhhatini de reddetmektedir. Schacht'ın bu tavrı karşısında Guillaume haklı olarak “nasıl olur da bir kahramanın hayatı, sonra gelenler için emsâl teşkil edebilecek hikâyeler dâhil etmeden yazılabilir” sorusunu yöneltmekte, siyerin, sünnetle irtibatını ortaya koymaktadır.⁸⁴

Şimdiye kadar aktarılan bilgilerden de anlaşıldığı üzere Schacht, I. yüzyılda bilinen anlamıyla İslâm hukuku olmadığı iddiasını, Kur'ân'ın hukûkî meselelerde tâli bir kaynak olarak kullanıldığı ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının hukûkî amaç taşımadığı fikrine dayandırmaktadır.⁸⁵ Bu sûretle o, Kur'ân ve Sünnet ile İslâm hukukunun irtibatını koparmıştır. Bu noktada başlangıçtan itibaren Kur'ân'a müstenid olmayan ve ancak I. yüzyılın sonlarında hukûkî bir mânâ kazanacak Nebvî sünnetten mahrum İslâm hukukunun asıllarının ne olduğu meselesi ortaya çıkmaktadır. Schacht'a göre bu sorunun cevabı Emevîler dönemindeki kamu ile ilgili ve idârî tatbikâtıdır.⁸⁶ Aşağıda Schacht'ın bu tatbikâtın mahiyetine dair kanaatleri ve İslâm hukukunun gelişim aşamalarına dair inşâsı aktararak, söz konusu iddianın İslâm dininin menşei ile ilgili tazammunları da ortaya konulmaya çalışılacaktır.

⁸² Görgün, “Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'ân”, s. 14. Görgün, Kur'ân'ın mânâ cihetinden varlığının yanı sıra bir de lafız ciheti ile alâkalı üç varlık mertebesinden bahsetmektedir. İslâm düşüncesinin varlığın çok anlamlı ve çok seviyeli olduğu şeklindeki müsellemler önermesinden hareket ettiğini ifade eden Görgün Kur'ân'ın yazıdaki varlığı, lisandaki varlığı ve zihindeki varlığına dikkat çekmektedir. Bk. Görgün, “Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'ân”, ss. 13 (dn. 1), 14.

⁸³ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 139; a.mlf., “A Revaluation of Islamic Traditions”, s. 150.

⁸⁴ Guillaume, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, s. 176.

⁸⁵ Bk. Faisar Ananda Arfa, *The Existence of Islamic Law in the First Century: A Study in Authenticity*, McGill University Institute of Islamic Studies, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Montreal, 1995, s. i.

⁸⁶ Schacht'ın *Origins*'inin 3. kısmının ilk bölümünün başlığı “Umayyad Practice as the Starting-point of Muhammadan Jurisprudence” adını taşımaktadır. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 190-191.

2. Schacht'ın İnşâ Ettiği Şekliyle İslâm Hukukunun Teşekkülü

İslâm hukukunun başlangıcına dair klâsik tasviri kabul etmeyen ve Hz. Peygamber'in düzenlemelerini yalnız bir hakem sıfatıyla yaptığını iddia eden Schacht, fetihlerin artışı ile birlikte ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar neticesinde artık hakemlerin yeterli olmadığını ve kâdîlerin atandığını ifade etmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla Schacht'a göre bir 'İslâm' hukukundan bahsetmek için gerekli ilk adımlar kâdîler tarafından atılmıştır.⁸⁸ Kâdîler, Emevîlerin idarî düzenlemelerini de içeren örfî tatbikatı esas alarak reylerine göre karar vermişler, aynı zamanda bu süreçte uygun gördükleri ölçüde Kur'ân'dakiler de dâhil olmak üzere dinî normları dikkate almışlardır.⁸⁹ İlk asrın sonlarına gelindiğinde ise kâdîlerin görevinin gittikçe ihtisaslaşması neticesinde Schacht'ın "ilk uzmanlar" adını verdiği kişiler ortaya çıkmış ve Emevîlerin son dönemlerinde (hicrî 100-130 yılları arasında) kâdîler artık bu uzmanlar arasından atanmıştır. Schacht, söz konusu uzmanların temel kaygısının örfî hukukun Kur'ân ve genel İslâmî normlara uygunluğunu tespit etmek olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰

Schacht'ın aktarılan şemasındaki temel problem, klâsik teoriden tamamen farklı ve kurgusal yapısı nedeniyle, geçiş aşamalarını takip etmenin zorluğudur. Zira İslâm hukukuna ancak ikinci aşamada dâhil olduğunu iddia ettiği Kur'ân'daki düzenlemelerin nasıl olup da birden kâdîler tarafından dikkate alındığına dair tatmin edici bir açıklama getirmemektedir.⁹¹ Fetihler neticesinde hakemlik müessesinin yerini kadılığa bırakması ve bu kâdîlerin arasından ilk uzmanların çıkması tarihen mümkün bir tablo olsa dahi, kâdîlerin Kur'ân'daki düzenlemeleri esas almasını sağlayan etkenin ne olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Fakat anlaşıldığı kadarıyla kâdîler de Kur'ân'ı yeterince dikkate almamış olacaklar ki Schacht, Kur'ân'ı ciddi bir biçimde ele alma payesini İslâm

⁸⁷ Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", s. 37; a.mlf., "The Law", s. 69; a.mlf., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 24.

⁸⁸ Motzki, kâdîlerin ve Emevî vâlilerinin kararlarının fukahânın kararlarının şekillenmesindeki rolünün -en azından özel hukuk alanında- Schacht'ın iddia ettiği kadar etkin olmadığı kanaatindedir. Bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 170, 296.

⁸⁹ Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", s. 38; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, s. 26; a.mlf., "The Law", ss. 69-70.

⁹⁰ Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", s. 39; a.mlf., "The Law", s. 72; a.mlf., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 26.

⁹¹ Benzer bir tenkit için bk. William Avi Maghen, *Al-Taharah Shatir Al-Iman: An Inquiry into the Historical Evolution of Islamic System of Ritual Purity*, Columbia University Graduate School of Arts and Sciences, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), New York, 1997, s. 66. Ayrıca bk. a.mlf., "Dead Tradition", s. 285.

hukukunun teşekkülünde bir sonraki adımda temessül eden ve uzmanların sayılarının artışı ve birbirileri ile irtibatlarının güçlenmesi neticesinde ortaya çıktığını ifade ettiği eski hukuk okullarına vermektedir.⁹²

Schacht'ın kurgusunda, Kur'ân bir hukuk kaynağı olarak ilk kez ciddî biçimde dikkate alınmak için bir yüzyıl beklemek zorunda kalırken, Nebevî sünnet kavramı da hukûkî manasını ancak daha sonra kazanacağı için ilk fukahânın üzerinde çalışacağı materyali Emevîlerin son dönemindeki kamu ile ilgili ve idârî tatbikât temin etmektedir.⁹³ Buna göre fukahânın söz konusu materyali, sistemleştirme ve dinî-ahlâkî fikirleri hukuk alanına aşlamak yani İslâmlaştırma amacıyla takrîr, tadîl ve zaman zaman reddetmeleri neticesinde, Emevîlerin mâlî hukuk, savaş ve ceza hukuku başlıkları altında toplanabilecek olan kamu ile ilgili ve de bilhassa idârî tatbikâtları İslâm hukukuna dönüşmüştür.⁹⁴ Dolayısıyla Schacht'ın kabul ettiği şekliyle, Emevîlerin kamuyla ilgili ve idârî tatbikâtı, bunu içine alan örfî tatbikât, Kur'ân'dakilerin de dâhil olduğu birtakım İslâmî normlar⁹⁵ ve eski hukuk okullarının bütün bu asılları ele alırken dayandıkları reyleri şeklinde bir usûl-i fıkıh ortaya çıkmaktadır.

İslâm hukukunun asıllarını bu şekilde tespit ederek klâsik İslâmî görüşten tamamen ayrılan Schacht, İslâm hukukun sistemleştiği merkez olarak da Hicaz'ı kabul etmemektedir. Ona göre Emevî tatbikâtının İslâm hukukuna dönüşümünün yaşandığı mekân, sistemleştirme ve İslâmlaştırma faaliyetinin merkezi olan Irak olmuştur.⁹⁶ Eski hukuk okullarını Irak, Hicaz ve Suriye olmak üzere üç coğrafi bölgeye ayıran ve söz konusu ayırımın bir kişiye bağlılık veya doktrinlerindeki farklılıklardan değil de yalnız coğrafi farklılıklardan kaynaklandığını iddia eden Schacht'a göre okullar arasında sürekli Irak'tan Medine'ye neredeyse tek yönlü bir etkinin oluşu ve Iraklıların doktrininin Medinelilerden daha gelişmiş olması da söz konusu merkezin Irak olduğu fikrini desteklemektedir.⁹⁷

⁹² Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", s. 40; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, s. 29.

⁹³ Schacht, *Origins*, ss. 5, 98, 225.

⁹⁴ Schacht, *Origins*, ss. 198, 283; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, a.g.e., s. 27.

⁹⁵ Schacht bu konuda somut bir şey söylemediği için ona göre söz konusu normların sayısı ve ne boyutta etkili olduklarını tespit etmek güçtür.

⁹⁶ Schacht, *Origins*, a.g.e., s. 223; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, a.g.e., s. 29.

⁹⁷ Okullar arasındaki farklılığın coğrafi dağılımdan kaynaklaması hakkında bk. Schacht, *Origins*, a.g.e., ss. 7-8; a.mlf., "The Law", s. 73; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, a.g.e., s. 3. Okullar arasındaki

Schacht'ın İslâm hukukunun, Kur'ân ve Sünnet'le irtibatını koparması ve başlangıcını II. yüzyılda Irak'ta araması, esasen diğer din ve kültürlerden yapılan iktibaslarla ilgili iddialarını mümkün kılması bakımından önem arz etmektedir. Zira kendisinin de ifade ettiği üzere eğer klâsik anlayış benimsenir ve İslâm hukukunun ilk asırda Hicaz'da ortaya çıktığı kabul edilirse, bu, fukakâ-i seb'a'nın da aralarında bulunduğu ilk yüzyıl ulemâsının fikhî kararlarını aktaran haberlerin ve elbette hukûkî merfû hadislerin sahîh olması ihtimalini gündeme getirecek, dolayısıyla İslâm hukukunun diğer hukuklarla paralel unsurlarını, iktibasla açıklamak yerine birbirinden bağımsız benzer gelişmeler şeklinde görmeyi gerektirecektir.⁹⁸ Hâlbuki söz konusu paralelliklerin iktibasların neticesi olduğunu tartışmasız bir gerçek kabul eden Schacht'a göre Roma hukukunun yanı sıra Bizans, Doğu Kiliseleri, Talmud ve Sâsânîlerin hukukundan iktibasların vukû bulabilmesi açısından İslâm hukukunun potansiyel taşıyıcılara kapıların açıldığı bir dönemde (II. yüzyıl) ve mekânda (Irak) başlaması gerekmektedir.⁹⁹ Bu

etkinin Irak'tan Medine'ye doğru gerçekleştiği ve Irak'ın doktrinin daha gelişmiş olduğu iddiası için bk. a.mlf., **Origins**, a.g.e., ss. 220-223; a.mlf., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 29.

⁹⁸ Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", s. 11. İslâm hukukunun başlangıcı için II. yüzyıl tarihini veren Schacht'a göre Medine'de otantikliği tespit edilebilir hukûkî görüşler ancak Zührî (ö. 124/742) ve Rebî'a b. Ebî 'Abdirrahmân (ö. 136/753) ile başladığı için fukahâ-ı seb'a'ya isnâd edilen haberlerin otantikliği mümkün değildir. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 246; a.mlf., "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", s. 44. Hatta Schacht'a göre fukahâ-i seb'a kavramı I. yüzyılda mevcut değildir. Schacht, iddiasına gerekçe olarak söz konusu grubu teşkil eden isimler üzerindeki ihtilâfi göstermektedir (**Origins**, a.g.e., ss. 243-244). Bu bağlamda o, İbn Ebî'z-Zinâd'ın (ö. 174/790) fukahâ-i seb'a'nın görüşlerini *Kitâbü Re'yi'l-fukahâi's-seb'a min ehli'l-Medîne ve ma'htelefû fih* adında bir eserde tedvîn ettiğine dair İbnü'n-Nedîm'de (İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, thk. İbrâhîm Ramazân, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, s. 278) geçen bilgiyi de kitabın gerçek ismini yansıtmadığını iddia ederek kabul etmemektedir (**Origins**, a.g.e., s. 351). Schacht'ın söz konusu iddiası onun İslâm hukukunun menşei ile ilgili görüşleri bağlamında değerlendirilmelidir. İslâm hukukunun ve Nebvî sünnet kavramının I. yüzyıldaki varlığını reddeden, İslâm hukukunun menşei yabancılık tesirlerin mümkün olduğu Irak'ta arayan Schacht'ın hem ilk yüzyılda hem de Medine'de fikhin varlığına delâlet eden fukahâ-ı seb'a kavramını sonraki bir gelişme kabul etmesi tabiidir. O her zaman olduğu gibi teorisi ile çelişen verileri dikkate alarak teorisini tadil etmek yerine, haberleri teorisine göre değerlendirerek uydurma kabul etmeyi tercih etmektedir. Nitekim Hallaq da Schacht'ın Medineli fukahânın varlığını reddetmesinin, onun İslâm hukukunun ortaya çıktığı ve geliştiği merkezî Irak olduğu tezini güçlendirme amacına matuf olduğunu vurgulamaktadır. Bk. Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine?", s. 18. İslâm hukukunun menşeinin Hicaz'da aranması hâlinde diğer dinlerle paralellik arz eden unsurların iktibasla açıklanamayacağı ve bunun haberlerin sıhhati hakkında değerlendirmeleri etkileyeceği Melchert tarafından da fark edilmiştir. Bk. Melchert, "The Early History of Islamic Law", s. 295.

⁹⁹ Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", s. 13; a.mlf., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 21. Burada, Irak'ın, İslâm'ın ancak bir süreç içerisinde teşekkül ederek hicrî III. ve hatta IV. yüzyılda son hâlini aldığını iddia eden Gerald R. Hawting'in çalışmalarında da merkezî konumda olduğu hatırlanmalıdır. Hawting'in Irak vurgusu için bk. G. R. Hawting, **The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, ss. 12-13.

tarihlendirme ile birlikte kendisinden önce Goldziher'in Roma hukuku etkisi tezini¹⁰⁰ takip eden Schacht aynı zamanda Hz. Peygamber ve henüz İslâm hukukunun gelişmediği bir dönemde yaşayan sahâbe ve büyük tâbî'îne isnâd edilen haberleri reddetmek için de bir gerekçe edinmiş olmaktadır. Meselâ o Kādî Şurayh (ö. 78/697) veya Nâfi'e (ö. 117/735) isnâd edilen hukûkî görüşleri kendi dönemleri için ileri bir hukuk düşüncesini yansıttıkları için reddetmektedir.¹⁰¹ Schacht'ın burada da görüldüğü şekliyle İslâm hukukunun gelişim aşamalarına dair kurgusu ile çatışan haberlerden hareketle teorisini tadîl etmek yerine söz konusu haberleri uydurma kabul ederek haberleri teorisine uygun hâle getirmek şeklinde tezahür eden genel tavrı oryantalistler tarafından da farkına varılıp, eleştirilere konu edilmiştir. Meselâ Fück'e göre eğer Nâfi'nin hadisleri gerçekten ileri bir hukuk seviyesine işaret ediyorsa, bu İslâm hukukunun Schacht'ın sandığından daha eski olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰² Kendi *Origins*'inde 'Atâ'nın (ö. 114/732), Şurayh'tan aktardığı bir görüşün otantikliğini gösteren ve Şurayh'a isnâd edilen görüşlerin sahte olduğu şeklinde bir genelleme yapılamayacağını ifade eden Motzki de Schacht'a en temel eleştirilerini bu bağlamda dile getirmiş, onun dairevî akıl yürütmelerinin varlığını çeşitli çalışmalarında göstermiştir.¹⁰³

Schacht'ın İslâm hukukunun Irak'ta başladığına dair iddiası ile iktibaslar arasında kurduğu irtibat, Wael b. Hallaq tarafından oryantalist söylemin bir tezahürü olarak kabul edilerek Edward Said'den mülhem bir bakış açısı ile kolonyalizmle irtibatı açısından değerlendirilmiştir.¹⁰⁴ Oryantalizm için İslâm hukukunun stratejik önemine işaret eden

¹⁰⁰ Bk. Goldziher, *Muslim Studies*, a.g.e., C. II, s. 79.

¹⁰¹ Schacht, *Origins*, a.g.e., ss. 117, 229; a.mlf., "The Law", s. 68.

¹⁰² Fück, "The Origins of Muhammadan Jurisprudence", s. 198. Fück'ün tenkidi Coulson'ın, Schacht'ın teorilerinden taviz vermez yaklaşımı karşısında söylediği "eğer resim bulanık görünüyorsa bu belki de başka bir gözlük gerektiği içindir" sözünü akla getirmektedir. Bk. Coulson, "Correspondence", s. 202.

¹⁰³ Kādî Şurayh'a isnâd edilen görüşlerin sahte olduğu şeklinde bir genellemenin yapılamayacağı hakkında bk. Motzki, *Origins*, a.g.e., ss. 167-169. Motzki'nin Schacht'ın dairevî akıl yürütmelerine yönelik eleştirileri için bk. a.mlf., "İbn Şihâb ez-Zühri'nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi", çev. Fatma Kızıl, *HTD*, C. III, S. 2, 2005, s. 131; a.mlf., "Dating Muslim Traditions", s. 211.

¹⁰⁴ Özelde İslâm hukukunun genelde İslâm medeniyetinin diğer medeniyetlerden iktibasları hemen her oryantalistin hakkında fikir beyan ettiği bir mesele olması nedeniyle konu ile ilgili çok hacimli bir literatür mevcuttur. Burada konuyla ilgili görüş beyan eden bütün araştırmacılara referansta bulunmak yerine Schacht'ın görüşlerine yönelik önemli ve isabetli eleştirilere işaret edilecektir. Fakat Schacht'ın diğer kültürlerden iktibası vurgulayan ilk ve tek oryantalist olmadığı tekrar hatırlatılırken, ona eleştiri getirenlerin de buradakilerden ibaret olmadığı belirtilmelidir. Ayrıca, Schacht'ın Irak kaynaklı Roma hukuku etkisine karşı çıkarak onun yerine Suriye merkezli ve Roma hukukundan unsurlar barındıran Yakın Doğu bölgesel hukukunu adres gösteren Patrica Crone gibi iktibası vurgulamakla birlikte etkilenilen kaynak hakkında farklı görüş beyan eden oryantalistlere de metinde yer verilmeyecektir (Crone Yakın Doğu bölgesel hukukunu, "Roma imparatorluğunun bilhassa daha önce Grekler tarafından

Hallaq'a göre kolonyalizm hizmetindeki oryantalizm, Batı kaynaklı reform hareketlerini mümkün kılmak için İslâm hukukunun pratik hayatta etkili olmadığını göstermeye çalışmış, ictihad kapısının kapanması ve teori-pratik dikotomisini¹⁰⁵ vurgulamıştır.¹⁰⁶ Bu bakımdan oryantalistlerin çalışmalarının en fazla yoğunlaştığı alanların, İslâm hukukunun teşekkül ve Batılılaşma dönemi olması da bir tesadüf değildir.¹⁰⁷ Zira teşekkül döneminde Yahudi-Hellen ve Roma kültürlerine bağımlılık vurgulanarak, Batılılaşma döneminde Batı hukukuna dayalı reformların gerekliliği rasyonalize edilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁸ Her iki dönemin de Müslümanları hem epistemolojik hem de ontolojik bakımdan Batı ile karşı karşıya getirdiğine işaret eden Hallaq, 'menşe/kaynak'

yönetilen vilâyetlerindeki Romalı olmayan hukuk" şeklinde tarif etmektedir). Crone'un görüşleri için bk. Patricia Crone, **Roman, Provincial and Islamic Law**, a.g.e., ss. 1, 92. Crone'un söz konusu kitabındaki iddialarına yönelik sert ve temelli bir eleştiri için bk. Wael b. Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law", **Journal of the American Oriental Society**, C. CX, S. 1, 1990, ss. 79-91. Crone, câhiliyye dönemi hilf kurumunun İslâm sonrası velâ kurumunun kaynağı olamayacağını zira birbirlerinden çok temel noktalarda ayrıldıklarını iddia ederek, etkinin kaynağı olarak Yakın Doğu bölgesel hukukunu tespit ederken, Hallaq hilf ve velâ arasında Crone'un iddia ettiği farklılıkların mevcut olmadığını göstermektedir. Bu nedenle Hallaq, velânın pekâlâ cahiliye dönemindeki hilfin tadil edilmiş hâli olabileceği kanaatindedir. Crone'un iddialarını ele alan bir diğer oryantalist David Powers ise onu, Arabistan ile, Roma hâkimiyetindeki Yakın Doğu'yu birbiriyle alâkasız bölgelermiş gibi ele alması nedeniyle eleştirmektedir. Zira Crone aradaki irtibatı reddettiği için İslâm hukukunun Yakın Doğu bölgesel hukukunun izlerini taşıyan kurumlarını ancak fetihlerden sonraki etkinin bir neticesi olarak görmektedir. Hâlbuki Powers'a göre bazı kurumların kökeni Yakın Doğu bölge hukukunun fetihler öncesi Arap versiyonunda aranabilir. Bk. David S. Powers, "Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate", **Journal of Semitic Studies**, C. XXXV, S. 2, 1990, ss. 328-329. Ulrike Mitter ise Crone'un velâ ile ilgili iddialarına, konu ile ilgili hadisleri tâbi tuttuğu isnâd-metin analizinin sonuçlarına dayanarak karşı çıkmaktadır. Mitter analizi neticesinde, hadislerin içeriğinin Hz. 'Ömer dönemine tarihlendirmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bk. Ulrike Mitter, "Unconditional Manumissions of Slaves in Early Islamic Law: A Hadîth Analysis", **Der Islam**, C. LXXVIII, 2001, ss. 35-72.

¹⁰⁵ Bu iki konuyu Schacht, *An Introduction to Islamic Law*'da peş peşe ele almaktadır. Bk. Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., ss. 69-75; 76-85. Teori-pratik dikotomisini klâsik oryantalist söylemin temel yöntemsel araçlarından birisi olarak değerlendiren başka bir çalışma için bk. Kılıç, "İslâm Hukukunun Doğasına Oryantalist Bir Bakış", s. 130.

¹⁰⁶ Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine?", ss. 1-2. Bizzat Schacht da teşekkül dönemi ile modern dönem arasındaki paralellığe işaret ederek, modern dönemde de ilk iki yüzyılda olduğu gibi yabancı unsurların iktibas süreci başladığını ifade etmektedir. Bu unsurların başlangıçta olduğu gibi asimile edilip yeni bir tutarlı senteze ulaşıp ulaşılamayacağını ise Schacht'a göre zaman gösterecektir. Bk. Schacht, "The Problems of Modern Islamic Legislation", s. 104.

¹⁰⁷ David Powers, Hallaq'ın hicrî IV.-X. yüzyılların Batılı araştırmacılar için "terra incognita/keşfedilmemiş topraklar" olduğu şeklindeki ifadesine karşı çıkarak bu zaman aralığında İslâm hukukunun durumuna dair çeşitli çalışmaları sıralamaktadır. Fakat Hallaq'ın İslâm hukuku alanındaki iddiasının hadis çalışmaları için de geçerli olduğu ve Batı'da yapılan çalışmalarda aradaki dönemin ihmal edildiği ortadadır. Belki, Powers'ın itirazı dikkate alınarak Hallaq'ın görüşü "aradaki dönemle ilgili çalışmalar sınırlı sayıdadır" şeklinde tahsis edilebilir. Powers'ın itirazı için bk. Powers, "Wael b. Hallaq on the Origins of Islamic Law", ss. 140-143.

¹⁰⁸ Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine?", s. 4. İslâm hukukunun diğer din ve kültürlerden iktibasları iddialarının, reform hareketlerini makul göstermeye yönelik olduğu A'zamî tarafından da vurgulanmaktadır. Bk. M. Mustafa el-A'zamî, "Müştârik Schacht ve Nebevi Sünnet", **Oryantalist Yaklaşım İtirazlar**, der. Mehmet Emin Özafşar, Araştırma Yay., Ankara, 1999, s. 38 vd.

araştırmalarının Doğu tarihinin Batı tarihine eklenerek okunmasının bir uzantısı olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle oryantalistler tarafından yapılan İslâm hukuku inşâlarının mihverinin ‘borç’ ve ödünç alma kavramları olması şaşırtıcı değildir.¹⁰⁹

Schacht’ın Irak vurgusunun oryantalistlerin inandığı ve inanmak istediği kanaatlerin bir yansıması olduğunu ifade eden Hallaq, Batı’da yapılan son çalışmaların Mekke ve Medine’de İslâm hukukunun gelişiminin erken dönemde başladığını gösterdiğine işaret etmektedir.¹¹⁰ Hallaq’ın bu bağlamda referansta bulunduğu çalışmalardan birisi de Motzki’nin *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*’ıdır. Motzki söz konusu çalışmasında ‘Abdürrezzâk’ın (ö. 211/826-27) *Musannef*’inden seçtiği geniş bir hadis grubu üzerinde gerçekleştirdiği analizi neticesinde İslâm hukukunun Mekke’deki gelişiminin İbn ‘Abbâs’la (ö. 68/687-88) başladığı dolayısıyla İslâm hukukunun başlangıcının da Schacht’ın verdiği tarihten 50-75 yıl öncesinde aranması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.¹¹¹

Diğer din ve kültürlerden yapılan geniş çaplı iktibasları, İslâm hukukunun ilk aşamalarının karakteristik özelliği kabul eden ve bu nedenle İslâm hukukunun Kur’ânî olmak bir tarafa büyük oranda İslâmî dahi olmadığını iddia eden Schacht’ın, Irak vurgusu ile teorisini tutarlı bir zemine oturtmak için gerekli vasatı temin etmesinin ardından¹¹² iktibasların vasıtası hakkında da teorisi hazırdır: Verimli hilâl vilâyetlerinde tabii olarak bulunan Hellenistik retorik eğitiminden geçmiş mühtedîler.¹¹³ Motzki, Schacht’ın iktibasların kendisi ile gerçekleştiği vasıta hakkındaki iddialarına da karşı çıkarak, Greko-Romen retoriğini bilen mevâlînin etkisinin sanıldığı kadar büyük olamayacağını göstermeye çalışmıştır. Mevâlînin ulemâ arasında çoğunluğu teşkil ettiği ve iktibasların

¹⁰⁹ Hallaq, “The Quest for Origins or Doctrine?”, ss. 4-5. Hallaq’ın ifadelerine benzer görüşleri İbrahim Kalın şöyle ifade etmektedir:

Klasik oryantalizmin İslâm kültürü ve medeniyetine ilişkin söylemine bakıldığında bunun ‘borç alma’, ‘tek taraflı etkilenme’, ‘nakletme’, ‘taklit etme’ gibi kelime ve tanımlamalarla örülü olduğu görülür. İslâm dünyasının Hellenistik döneme, yahut daha genel bir ifadeyle Grek dünyasına olan ‘borcu’, ondan ‘ödünç aldığı’ kavramlar, ‘etkilendiği’ konular, ‘naklettiği’ mesele yahut eserler ve ‘taklit ettiği’ düşünme biçimi vs. İslâm medeniyetinin orijinallikten ve otantiklikten yoksun olduğunu ispata matuf gerekçelerdir. Böylelikle her medeniyetin doğuş ve yayılma aşamalarında görülen medeniyetler arası etkileşim ilişkisi, tek taraflı borçlanma ve taklit parametresine indirgenir. (İbrahim Kalın, “Medeniyet Tahlili: Oryantalizmin İki Aşaması”, *Dergâh*, C. IV, sy. 45, 1993, s. 17).

¹¹⁰ Hallaq, “Quest for Origins or Doctrine?”, s. 23.

¹¹¹ Motzki’nin söz konusu sonuçları bu bölümün son kısmında ele alınacaktır.

¹¹² Schacht’ın İslâm hukukunun Kur’ânî olmak bir tarafa İslâmî olmadığı iddiası için bk. Joseph Schacht, “The Problems of Modern Islamic Legislation”, *Studia Islamica*, S. 12, 1960, s. 100.

¹¹³ Schacht, *Origins*, a.g.e., ss. 83, 99-100; a.mlf., “New Sources for the History of Muhammadan Theology”, s. 26; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, a.g.e., s. 21.

bunlar vasıtasıyla gerçekleştiği kanaatinin Batılı araştırmacılar arasındaki yaygınlığına ve bu fikrin zımnen İslâm kültürünün yüksek seviyesinin Arapların ürünü olamayacağı düşüncesiyle irtibatlı olduğuna dikkat çeken Motzki, Schacht'ın İslâm hukukunun menşesini, 'taşıyıcı' mühtedîlerin ortaya çıktığı ve sayılarının arttığı döneme tarihlendirmesinin manidarlığını vurgulamaktadır. Mevâlînin fukahâ arasındaki oranının gerçekten iddia edilen boyutta mı olduğunu test etmek üzere 50-300 yılları arasında yaşamış 115¹¹⁴ fukahâyı örnek grup olarak belirlemiştir. Motzki'nin ulaştığı neticeye göre söz konusu fukahâdan altmış üçü Arapken, elli ikisi mevâlîdir.¹¹⁵ Motzki ayrıca 81-240 yılları arasında yaşamış ulemâ üzerine yapılan başka bir çalışmaya da işaret ederek¹¹⁶ bu çalışmada 81-240 yılları arasındaki fukahâdan elli sekizinin Arap, altmışının mevâlî olarak tespit edildiğini nakletmektedir.¹¹⁷ Dolayısıyla bu çalışmanın sonuçlarının mevâlînin büyük oranda mevcudiyetini göstermesine rağmen, hâkim unsur olduğu fikrini desteklemediğini ifade eden Motzki, örnek grubun büyütülmesi hâlinde dahi sonucun değişmeyeceği kanaatinindedir.¹¹⁸ Motzki'nin mevâlî veya Arapların oranından hareketle yaptığı çıkarımlarından daha önemli olan tespiti ise seçtiği örnek grup içerisinde birinci nesil Müslümanların sayısının beş, babaları Müslüman olduğu için kendileri Müslüman toplum içinde yetişen ikinci nesil Müslümanların yirmi, üçüncü nesil Müslümanların ise on üç kişi olmasıdır.¹¹⁹ Hâlbuki mevâlînin iktibaslardan sorumlu olabilmesi ve Schacht'ın iddia ettiği üzere aldığı Hellenistik retorik eğitimi girdiği yeni topluma intikâl ettirmesi için, hem ilk nesil Müslümanlardan olması hem de söz konusu eğitimden geçmiş olmasını

¹¹⁴ Motzki, söz konusu fukahânın 108'ini Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *Tabakâtü'l-fukahâ*'sından aldığını, *Tabakât*'ta geçen bazı fukahâyı 300 yılından sonra yaşadıkları için çıkarırken, kendisinin yedi kişi ekleyerek 115 rakamına ulaştığını ifade etmektedir. Bk. Harald Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", **Islamic Law and Society**, C. VI, S. 3, 1999, s. 298.

¹¹⁵ Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", s. 306.

¹¹⁶ The Netherlands Ulama Project. 1994'te başlayıp 2000'de sona eren ve Hollanda hükümeti tarafından finanse edilen projede seksen eserden hareketle ilk dört asırda yaşamış 1049 âlimi ve bu âlimler içerisindeki 740 nahivciyi ayrıca içeren iki ayrı veri tabanı oluşturulmuştur. Proje hakkında bilgi için bk. Bernards, Monique Bernards – John Nawas, "The Geographic Distribution of Muslim Jurists during the First Four Centuries AH", **Islamic Law and Society**, C. X, S. 2, 2003, ss. 168-169. Nawas ve Bernards, söz konusu ulemâ içerisinde açıkça fakîh olarak nitelenen 406 isim tespit ettiklerini ifade etmektedirler. Motzki, söz konusu fukahâdan 81-240 yılları arasında yaşamış olanlara işaret etmektedir.

¹¹⁷ Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", s. 306, dn. 42. Kemal Sandıkçı da *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis* adlı çalışmasının sonunda verdiği listede, 578 muhaddisten 173'ünün mevâlî olduğunu belirtmesine rağmen muhaddislerin oldukça büyük bir kısmının mevâlîden olduğunu ifade etmektedir. Bk. S. Kemal Sandıkçı, **İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1991, ss. 476-478. Hâlbuki verilen rakamlara göre mevâlî bütün muhaddislerin ancak yaklaşık üçte birine tekabül etmektedir.

¹¹⁸ Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", s. 315.

¹¹⁹ Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", ss. 314-315.

mümkün kılan bir yaşta İslâm toplumuna girmesi gerekmektedir.¹²⁰ Motzki ise örnek grubu içerisindeki fukahâ hakkında aslen mensup olduğu kültürde bu tür bir eğitim aldığına dair bir bilgi nakledilen herhangi bir kişiyi –yeterince bilginin bulunmaması nedeniyle böyle bir ihtimali tamamen dışlamamakla birlikte– tespit edemediğini ifade etmektedir.¹²¹

Schacht'ın iktibaslarla ilgili iddialarına yönelik en isabetli tenkitlerden birini sunan Ze'ev Maghen ise onun selefleri gibi dikkate almadığı ihtimale yani birbirinden farklı kültürlerde benzer şartların aynı sonuçları doğurabileceğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda hem Goldziher hem de Schacht tarafından Roma hukuku menşeli olduğu iddia edilen ulemânın icmâ'ı örneğini veren Maghen, ortak fikhî görüşlerin bağlayıcılığı fikrinin evrensel sağduyunun bir gereği olduğuna dikkat çekerek 'niçin fukahâ bu sağduyudan mahrum olsun' diye sormaktadır.¹²² Maghen doktora tezinde, yalnız Schacht'ın değil genel

¹²⁰ Motzki'nin "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law" adlı makalesini Türkçe'ye çeviren Mustafa Öztürk de kendi doktora tezinde ele aldığı 147 mevâlî muhaddisin çoğunluğunun ikinci ve üçüncü nesil Müslümanlardan olduğunu ifade etmektedir. Bk. Mustafa Öztürk, Mevâlî'nin Hadis Rivâyetindeki Yeri (Hicrî I. ve II. Asır), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2002, s. 350. Motzki'nin makalesinin çevirisi için bk. Harald Motzki, "Arap Olmayan Mühtedilerin Erken Dönem İslâm Hukûkunun Gelişmesindeki Rolü, çev. Mustafa Öztürk, **Marife: Bilimsel Birikim**, C. I, S. 2, 2001, ss. 161-178.

¹²¹ Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", s. 315. Motzki, Schacht'ın iktibaslarla ilgili iddialarının temelinde yatan İslâm hukukunun II. yüzyılda başladığı teorisini ve iktibasların vasıtası olarak mevâlîlerin rolü ile ilgili iddialarını tenkit etmenin yanı sıra onun Goldziher'i takip ederek iktibaslar için somut bir örnek kabul ettiği "الرد للفراس" hadisini de incelemiştir. Motzki'ye göre haberin bahsettiği hâdisenin Hz. Peygamber döneminde gerçekten vukû bulması mümkündür ve hadis I. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilmelidir. Motzki'nin söz konusu sonuca ulaştığı metodu hakkında daha fazla bilgi bu bölümün üçüncü kısmında verilmektedir.

¹²² Maghen, Al-Taharah Shatir Al-Iman, s. 69-70, dn. 141. Maghen, Arent Jan Wensinck'in (1882-1939) hem Yahudilerin hem de Müslümanların akan suyu durgun suya tercih etmelerinin, İslâm'ın Yahudilikten iktibasları bağlamında delil göstermesi karşısında da benzer şekilde, akan suyun tercih edilmesinin tabiiğini vurgulamaktadır. Bk. Maghen, Al-Taharah Shatir Al-Iman, s. 327. Hukûkî kurumlar arasındaki benzerliklerin muhakkak bir iktibasın vukû bulduğunu göstermeyeceği, farklı grupların benzer problemlere aynı çözümleri üretebileceği hakkında ayrıca bk. Mitter, "Unconditional Manumissions of Slaves in Early Islamic Law", s. 38; Rudolph Peters, "Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of Qasāma Procedure in Islamic Law", **Islamic Law and Society**, C. IX, S. 2, s. 164. Peters ayrıca İslâm öncesi Orta Doğu'nun hukûkî tarihi hakkında yeterli bilginin mevcut olmaması nedeniyle eski Orta Doğu hukuklarının İslâm'a etkisi iddialarının spekülâtif mahiyetine de dikkat çekmektedir. Bk. Peters, a.y. Schacht'a yönelik olarak, Maghen'kinkine benzer bir eleştiriyi Muhammed Hamidullah (1908-2002) da dile getirmektedir. Schacht'ın muhtesibliğin Bizans'tan alınan bir uygulama olduğuna dair iddiası karşısında Hamidullah haklı olarak, "Bir pazar denetçisinin gerektiğini öğrenmek için Bizans'a gitmeye ne gerek var?" diye sormaktadır. Bk. Muhammed Hamidullah, "An Introduction to Islamic Law", **Middle East Journal**, C. XIX, S. 2, 1969, s. 239. Muhammed Hamidullah'ın, Schacht ve Goldziher'in ısrarla üzerinde durduğu Roma etkisi ile ilgili dikkat çektiği bir diğer husus ise yabancı kaynaklardan iktibasların terminolojiye yansımaları ile alakalıdır. Hamidullah, Müslümanların istifade ettiği kaynakları zikretmekten imtinâ etmemeleri ve bu bağlamda teoloji, metafizik, matematik alanında Grekçe terimler kullanmaktan çekinmemelerine rağmen, hukuk alanında yazılmış kitaplarda Latince veya Grekçe kelimelere rastlamadığını belirtmektedir. Bk. Hamidullah, "Roma Hukuku ile İslâm Kanunu Arasındaki Münâsebetler", çev. Nazif Danışman, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. IV, S. 3-4,

olarak oryantalistlerin iktibaslarla ilgili iddialarını söz konusu iktibasların en fazla ve kesin bir dille vurgulandığı¹²³ alanlardan birisi olan tahâretle ilgili düzenlemelerden hareketle değerlendirmiştir. Schacht'ın Yahudilikten alındığını iddia ettiği köpeklerin necîs kabul edilmesi ve abdestle ilgili düzenlemeleri ele alan Maghen, iki konuda da bu tür bir iktibasın gerçekleşmiş olamayacağı sonucuna ulaşmıştır.¹²⁴ İslâm hukukunun Kur'ân ve hadise dayanmadığı iddiası ile İslâm'ın tahâretle ilgili düzenlemelerinin Yahudi hukukundan alındığı iddiasının temelde birbirine bağımlı olduğuna işaret eden Maghen'in Schacht'ın iktibaslarla ilgili görüşleri bağlamında dikkat çektiği bir diğer önemli konu ise söz konusu iktibasların Schacht'a göre hangi oranda gerçekleştiği ile ilgilidir.¹²⁵ Schacht'ın iddia ettiği gibi "İslâm hukukunun kendisinden ortaya çıktığı Emevî tatbikâtı eğer Kur'ân ve Sünnet'e dayanmıyorsa nereden kaynaklanmaktadır?" sorusunu soran Maghen'e göre Schacht bu tatbikât ile aslında iktibasları kastetmektedir.¹²⁶ Schacht'ın yukarıda aktarılan, İslâm hukukunun büyük oranda iktibaslara dayandığı ve Kur'ânî olmak bir tarafa İslâmî bile olmadığı şeklindeki iddiası düşünüldüğünde Maghen'in tespitinin doğru olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Schacht'ın İslâm hukukunun esasını, fethedilen bölgelerden alınan unsurların teşkil ettiği kanaatinde olduğu böylece ortaya çıkmaktadır.

İktibasların Schacht'ın teorisinde merkezî konumu işgal ettiği tespit edildiğinde, onun okullar arasında Irak'a yaptığı vurgu da daha anlaşılır hâle gelmektedir. Fakat Schacht'a göre okullar arasında coğrafyaya dayalı ayırım uzun sürmemiş, İmâm Şâfi'î'den sonra bir âlime bağlılık hâkim olmuş ve akabinde ilk olarak İmâm Şâfi'î'yi takip edenler ortaya çıkarken, Irak ve Medine'deki alt gruplardan Kûfe okulu yerini Hanefî, Medine

1955, s. 78. İslâm hukukunun, Roma hukukundan iktibaslarına karşı çıkan Seymour Vesey-Fitzgerld (1884-1954) da Hamidullah'a benzer şekilde İslâm hukukunun istilahları arasında "kânûn" haricinde tek bir Latince ve Grekçe kelime olmamasını itirazını destekleyen bir delil olarak sunmaktadır (Arfa, *The Existence of Islamic Law in the First Century*, s. 8'den naklen).

¹²³ Maghen, *Al-Taharah Shatir Al-Iman*, ss. 77.

¹²⁴ Maghen doktora tezinde detaylı biçimde incelediği iki konuyu nisbeten muhtasar fakat yine de hacimli makalesi "Dead Tradition: Joseph Schacht and the Origins of 'Popular Practice'"de de ele almaktadır. Norman Calder da bilhassa tahâret konusu ile ilgili olarak Maghen'e benzer bir tutum sergilemekte ve söz konusu düzenlemelerin yapılabilmesi için Yahudi hukukuna ihtiyaç duyulmayacağını ifade etmektedir. Zira bu konuda yalnız Yakın Doğu hukukları değil, birbiri ile hiç ilgisi olmayan toplumlar dahi benzer özellikler sergilemektedir. Bk. Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1993, ss. 210-211. Her ne kadar Maghen de Calder'in söz konusu görüşlerine işaret etse de ondan bağımsız hatta habersiz olarak benzer sonuca ulaştığı anlaşılmaktadır. Bk. Maghen, "Dead Tradition", s. 308, dn. 112.

¹²⁵ Maghen, *Al-Taharah Shatir Al-Iman*, s. 56.

¹²⁶ Maghen, *Al-Taharah Shatir Al-Iman*, ss. 73-74.

okulu ise Mâlikî mezhebine bırakmıştır.¹²⁷ Basra ve Mekke de bu mezheplere dâhil olmuştur. Schacht, söz konusu sürecin hicrî III. yüzyılın ortalarına doğru tamamlandığı kanaatinde. Fakat Schacht'ın önemli münekkitlerinden Hallaq, onun oryantalistler tarafından genel kabul gören bu tezine karşı çıkmıştır. Schacht'ın bir taraftan İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik'in fikhî doktrinlerinin varlığını kabul etmesine rağmen öte yandan eski hukuk okullarının yaşayan geleneğini anonim ve büyük oranda mütecânîs¹²⁸ kabul etmesinin çelişkili bir durum arz ettiğine dikkat çeken Hallaq, fukahânın söz konusu imâmları takip etmek için neden bu kadar uzun süre beklemeleri gerektiği sorusunu sormaktadır.¹²⁹ Hallaq, ayrıca kaynaklarda Schacht'ın iddiasını destekleyecek şekilde bir bölgenin anonim doktrinine atıfların olmadığına, Schacht'ın yanılığına neden olduğu düşünülebilecek “mezhebü'l-‘Irâkiyyîn”, “mezâhibü ehli ‘Irâk” gibi ifadelerde ise atıfların bölge ahalisine olduğuna dikkat çekmektedir.¹³⁰

¹²⁷ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 10; a.mlf., “The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence”, **Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law**, ed. Macid Kadduri, Herbert J. Liebesny, The Middle East Institute, Washington, 1955, s. 63; a.mlf., **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., ss. 57-58.

¹²⁸ Schacht'a göre eski hukuk okullarının doktrinleri, başlangıçta farklı iken sonradan bütün okullar tarafından paylaşılan ortak bir doktrin hâline gelmemiştir. Bilâkis başlangıçtaki ortak doktrin sonraki aşamada farklılaşmıştır. Bununla birlikte o başlangıçtaki doktrin tamamen mütecânîs olmadığına da dikkat çekmektedir. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 214.

¹²⁹ Wael b. Hallaq, “From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation”, **Islamic Law and Society**, C. VIII, S. 1, 2001, ss. 2-3. Hallaq'ın makalesinin mütercimi (bk. “Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme”, çev. Halit Özkan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XLV, S. 2, 2004, s. 327-353) Halit Özkan da coğrafyanın Schacht'ın iddia ettiği kadar belirleyici olmadığına dikkat çekmektedir. Klâsik İslâmî bakış açısının gerektirdiği şekilde, Özkan haklı olarak farklı amellerin teşekkülünde sahâbenin rolünü vurgulamaktadır. Bk. Halit Özkan, **Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2006, ss. 8-9. Esasen Leys b. Sa'd da (ö. 175/791), İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) gönderdiği mektubunda sahâbenin cihâd amacıyla farklı bölgelere gittiğine, onların ordularında Kur'ân ve Sünnet'i öğretenlerin varlığına dikkat çekmekte, sahâbenin birçok konudaki muhtelif fetvâları nedeniyle farklı bölgelerde farklı tatbikâtların karar bulduğunu ifade etmektedir. Görüldüğü üzere Leys b. Sa'd da farklı amellerin teşekkülünde sahâbenin belirleyiciliğini öncelemektedir. Leys b. Sa'd'ın mektubu için bk. Muhammed Yusuf Musa, “İmâm Mâlik ve Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma”, çev. Abdülkadir Şener, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVI, 1968, ss. 133-139.

¹³⁰ Hallaq, “From Regional to Personal Schools of Law?”, s. 13. Hallaq'ın önerdiği dönüşüm ise kişisel okullardan doktriner okullara doğrudur. Zira başlangıçta Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ gibi önde gelen fakihlerden birinin görüşlerini takip eden kişiler mevcuttur. Fakat bu kişiler, zaman zaman diğer âlimlerin görüşlerini de tercih etmektedir. Dolayısıyla bir kişiye tâbi'iyet söz konusu değildir ki Schacht bu noktada haklıdır. Hallaq, çeşitli âlimlerin görüşleri arasından tercih serbestisinin hicrî III. yüzyılın başlarında hâlen mevcut olduğunu ifade etmektedir. Fakat hicrî III. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mezhepler ortaya çıkmıştır. ‘Mezhep’le Hallaq, hem kurucunun hem de takipçilerin benimsediği görüşlerin yekûnunu kastetmektedir. Bu görüşlerin kümülatif mahiyeti nedeniyle söz konusu mezheplerin Schacht'ın iddia ettiği gibi kişisel hukuk okulları olarak değerlendirilmesi de mümkün değildir. Bk. Hallaq, “From Regional to Personal Schools of Law?”, ss. 20-23, 26. Hallaq'ın mezhepleşme ile ilgili görüşlerini istatistiksel olarak destekleyen başka bir çalışmada ise Monique Bernards ve John Nawas,

Görüldüğü üzere Schacht'ın yukarıda kısaca özetlenen İslâm hukukunun teşekkül dönemine dair tablosu geleneksel tasviriden tamamen farklılık arz etmekte,¹³¹ klâsik anlayışın benimsediği şekliyle bir 'İslâm' hukukunun ortaya çıkması için neredeyse bir buçuk asırdan uzun bir süre geçmesi gerektiği iddia edilmektedir. Aşağıda onun teşekkül dönemi ile ilgili tasvirlerinde önemli yeri olan uygulama kavramı ile irtibatlı eski hukuk okullarının yaşayan geleneği hakkındaki görüşleri müstakil olarak ele alınacaktır. Bununla birlikte yaşayan gelenek kavramının Emevî tatbikâtı ile irtibatına rağmen müstakil bir başlık olarak ele alınmasının Schacht'ın hadislerle ilgili kanaatlerinin temelinde yer alması nedeniyle uygun görüldüğü fakat yine de zorlama bir ayırım yapıldığı da itiraf edilmelidir.

3. Eski Hukuk Okullarının Yaşayan Geleneğinden 'Nebevî Sünnet'e Geçiş

Schacht'ın İslâm hukukunun teşekkül dönemi ile ilgili görüşlerinin merkezinde yer alan 'yaşayan gelenek'¹³² kavramı ona göre asıl ve orijinal sünnet anlayışını temsil etmektedir. Bu orijinal sünnet anlayışı yerine Nebevî sünneti ikâme noktasında hadisçilerin başlattığı adımları nihayete erdiren ise İmâm Şâfi'î olmuştur.¹³³ Hâlbuki eski hukuk okullarına göre yaşayan geleneğin Hz. Peygamber'in sünneti ile doğrudan bir irtibatının olması gerekmemiş, hatta Irak'ta bu tür bir irtibatın ilk kez kurulması hadisçilerin etkisi ile yapılan bir geriye yansıtmanın neticesi olarak ortaya çıkmıştır.¹³⁴

Daha sonraki aşamada Hz. Peygamber'in sünnetinin alacağı yerin, okullarda yaşayan geleneğe ait olduğunu iddia eden Schacht, bu kavramın toplumun geleneksel âdetleri, örfi

Ulama Project kapsamında oluşturdukları veritabanlarından 250 yılı öncesinde ve 250-400 yılları arasında yaşamış 406 fukahâ tespit etmişlerdir. Mezhep mensubiyetleri ile ilgili tabakât eserlerinde yer alan bilgilerden hareketle belirli bir mezhebi takip etmeyen fukahânın 250 yılı öncesi oranının %54 iken, 250-400 yılları arasındaki oranının %7 olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bk. Bernards-Nawas "The Geographic Distribution of Muslim Jurists during the First Four Centuries AH", s. 171.

¹³¹ Bizzat Schacht da *Origins*'inin sonunda bu duruma işaret etmektedir. Ona göre kendisi, Goldziher'in çalışmaları tarafından gerçeği yansıtmadığı gösterilen geleneksel tasvirinin yerine gerçeğe daha yakınına ikâme etmiştir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, tezde inşâsı bir kurgu olarak nitelen Schacht'ın klâsik tasviri bir kurgu olarak nitelemesidir. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 329.

¹³² Schacht, söz konusu gelenek ile Hz. Peygamber arasında bir irtibat kurmadığı için, Schacht'ın 'living traditon'ı eski sünnet anlayışı olarak nitelemesine rağmen tezde terim 'yaşayan sünnet' değil, 'yaşayan gelenek' şeklinde çevrilmiştir. Benzer şekilde tezde Hz. Peygamber'le irtibatı vurgulanmak istendiğinde sünnet terimini sürekli 'Nebevî' sıfatı ile takyîd etmek zorunda kalınmıştır.

¹³³ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 2.

¹³⁴ Görüldüğü üzere Schacht, Kûfelilerin amelin bir rivâyete müstenid olması gerektiği konusundaki hassasiyetini fark etmiş fakat bunu hadisçilerin etkisiyle ortaya çıkmış bir geriye yansıtma olarak değerlendirmiştir. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 44, dn. 2; 73, 77; a.mlf., **Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 33.

tatbikât ve ulemânın ortak re'yelerinden mürekkep olduğunu ifade etmektedir.¹³⁵ Her ne kadar o, yaşayan geleneğin ideal bir unsur barındırdığını ifade etse de bununla Fazlurrahman'ın 'yaşayan sünnet'inin çekirdeğini teşkil eden Nebevî sünneti kastetmediği anlaşılmaktadır.¹³⁶ Zira Schacht'a göre yaşayan geleneğin; sünnet, amel, sünen-i mâziye ve emr-i kadîm şeklinde tezahür eden geriye dönük veçhesi, bir bölgenin cârî örfünü yansıtmamasının yanı sıra ideal bir unsuru içermekteyse de, onun normatif sünnet adını verdiği bu ideal unsur bir bölgenin mümessili ulemânın ittifakla kabul edilen görüşlerinden ibarettir.¹³⁷

Eski hukuk okullarının yaşayan geleneğinin kronolojik olarak hadislerden önce geldiğini iddia etmesi dolayısıyla Schacht'a göre okulların doktrinlerinin temelinde merfû veya mevkûf hadisler değil; okulun âlimlerin icma'ında ifade edildiği şekliyle yaşayan gelenek bulunmaktadır.¹³⁸ Hadisleri bilhassa da merfû hadisleri, yaşayan geleneğin dengesini alt üst eden yeni bir gelişme kabul eden Schacht, okulların hadisleri kullandığı durumları tamamen reddetmemektedir.¹³⁹ Fakat okulların bu yeni unsuru ancak kendi yerleşik doktrinleri ile uyumlu olduğu ölçüde kullandığını, yaşayan geleneklerini ve

¹³⁵ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 2, 58, 69. Schacht, her zaman cârî uygulamanın yaşayan sünnetteki rolünü vurgulamaktadır. Amel konusunu çalışan Halit Özkan ise ameli tarif etmenin zorluğuna işaret etmekle birlikte ana hatlarıyla şöyle bir tanım vermektedir: "Bir şehrin ulemasının/yöneticisinin, hocalarından/seleflerinden alıp talebelerine/haleflerine aktardıkları ilmî miras". Daha dar anlamıyla ise "her bir şehrin spesifik bir hukuk meselesinde takip ettiği uygulama ve bu uygulamanın şekillendiği süreç" (Özkan, Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi, s. 16). Görüldüğü üzere Özkan, Schacht'ın aksine amelde halkın değil, fukahânın rolünü vurgulamaktadır. Krş. Özkan, Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi, s. 62.

¹³⁶ Fazlurrahman ve Schacht'ın konu ile ilgili görüşleri arasındaki bu farka işaret etmek üzere 'yaşayan sünnet' ve 'yaşayan gelenek' şeklinde terminolojide de bir ayırım yapmak gerekmektedir. Zira Schacht, Margoliouth'un sünnetin anomim ve menşei bir kişiye değil de ancak bir topluluğa isnâd edilebilecek bir 'beaten track/işlek yol' olduğu düşüncesini takip ederken, Fazlurrahman sünnetin bir bir kaynaktan başlamakla birlikte önüne çıkan yeni unsurları da içine alan bir 'riverbed/nehir yatağı' olduğu kanaatindedir. Bk. D. S. Margoliouth, **The Early Development of Muhammedanism: Lectures Delivered in The University of London**, Williams & Norgate, New York, 1914, s. 75; Fazlurrahman, *Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, s. 55. Bravmann, Margoliouth'un iddiasına şiddetle karşı çıkarak sünnetin belli bir kişi veya muhtemelen bir grup tarafından tesis edilen ve ardından toplumun örfi tatbikâtı hâline gelen uygulama olduğunu vurgulamaktadır. Fakat bu durumda dahi Araplar söz konusu tatbikâtın esasen belli kişiler tarafından tesis edilmiş bir uygulamaya dayandığının bilincindedir. Bk. Bravmann, **The Spiritual Background of Early Islam**, a.g.e., s. 164. Margoliouth'un konu ile ilgili görüşleri ve Bravmann'ın itirazının bir özeti için ayrıca bk. Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", **Divân**, S. 1, 2002, s. 107.

¹³⁷ Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", s. 42; a.mlf., **Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 30.

¹³⁸ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 63, 98.

¹³⁹ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 59.

mevkûf rivâyetleri hadislere takdîm ettiğini vurgulamaktadır.¹⁴⁰ Hâlbuki, hadisçilerin okulların yaşayan geleneği karşısında merfû hadisin üstünlüğünü öngören tezlerini benimseyen İmâm Şâfi‘î, kendisinden iki nesil önce bir istisnâ olan bu tezi kural hâline getirmiş, böylece ondan önce asıl başvuru kaynağı mevkûf ve maktûlar iken, onunla birlikte Nebevî sünnet yalnız merfû hadislerle tespit edilir hâle gelmeye başlamıştır.¹⁴¹

Schacht’ın söz konusu görüşlerinden hareketle onun mevkûf ve maktû rivâyetleri otantik kabul ettiği düşünülmemelidir. Zira ona göre her ne kadar söz konusu rivâyetler, merfû hadislerden kronolojik olarak önce gelmekteyse de merfû hadislerle aynı artış ve geriye yansıtma sürecinden geçmiş, sahâbe ve tâbi‘înin isimleri mevcut doktrinleri desteklemek için serbestçe ileri sürülmüştür.¹⁴² Bu nedenle sahîh mevkûf hadis bulmak, sahîh merfû hadis bulmak kadar imkânsızdır ve maktû rivâyetlerin de I. yüzyılda yaşamış tâbi‘îne isnâd edilenleri büyük oranda sahtedir.¹⁴³ Schacht, merfû ve mevkûf rivâyetlerin ortaya çıkışı ile ilgili nisbeten belirli bir tarih de vermektedir. Buna göre yaklaşık hicrî 100 yılında, okulların doktrinleri üstad olarak seçilen bazı sahâbeye yansıtılma sürecine girmiş; merfû hadisler ise hicrî 125 yılında ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁴⁴ Meselâ Schacht’a göre İmâm Mâlik’in bildiği hukûkî merfû hadislerin çoğunluğu ondan önceki nesilde yani II. asrın ikinci çeyreğinde ortaya çıkmıştır.¹⁴⁵ Fakat merfû hadislerin sayısında asıl artış İmâm Mâlik ve Şâfi‘î’den sonraki nesilde görülmüştür.¹⁴⁶

Joseph Schacht’ın on yıllık bir çalışmanın ürünü olduğunu ifade ettiği *Origins*’inde ortaya koyduğu teorisinin öne çıkan iki özelliği İslâm hukukunun teşekkül dönemini İmâm Şâfi‘î’nin (ö. 204/820) eserlerinden hareketle¹⁴⁷ ve amel-hadis/rivâyet teâruzu mihverinde

¹⁴⁰ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 9, 13, 21, 41, 60.

¹⁴¹ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 3, 67, 77; a.mlf., “A Revaluation of Islamic Traditions”, s. 145. Schacht, İmâm Şâfi‘î’nin merfû hadisleri âsâra takdîmini “great systematic innovation” olarak nitelemektedir. Bk. a.mlf., **Origins**, a.g.e., s. 20.

¹⁴² Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 5, 159.

¹⁴³ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 176. Schacht, maktû rivâyetlerin aksi ispat edilene kadar merfû ve mevkûflardan daha sahîh kabul edilmemesi kanaatindedir. Bk. a.mlf., **Origins**, a.g.e., s. 159. Merfû ve mevkûfların sahîh kabul edilmemesi hakkında ise bk. a.mlf., **Origins**, a.g.e., ss. 149, 243.

¹⁴⁴ Schacht, “A Revaluation of Islamic Traditions”, s. 145-146.

¹⁴⁵ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 149. Fück haklı olarak Schacht’ın bu iddiasına İmâm Mâlik’in kendi döneminde uydurulmuş hadisleri fark edememesinin düşünülmemeyeceğine işaret ederek itiraz etmektedir. Bk. Fück, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, s. 197.

¹⁴⁶ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 138.

¹⁴⁷ Görünüşe göre Schacht’ın İmâm Şâfi‘î’nin eserlerine yönelik ilgisi biri hakikî diğer manevî iki hocasının delâleti ile olmuştur. Bergträsser’in bu konudaki rolü hakkında bk. Fück, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, s. 196; Goldziher’in rolü hakkında bk. Ignaz Goldziher, **Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri**, çev. Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 19. Ayrıca krş.

okumasıdır. Schacht, esasen söz konusu dönemin; her bölgenin bir ameli olduğu ve bölgelerin amel-rivâyet teâruzunda ameli takdîm ettiği,¹⁴⁸ İmâm Şâfi'î'nin Hz. Peygamber'in sünnetini temsil ehliyetini yalnız merfû hadislerle tahsîsi,¹⁴⁹ hadis ve eser kavramlarını kesin biçimde tefrîki ve bu bağlamda merfû rivâyetleri mevkûf ve maktûlara takdîminin yanı sıra amele medâr olup olmamasını veya ona muhalif bir sahâbe uygulamasının varlığını hadislerin sıhhatini belirleme noktasında dikkate almaması,¹⁵⁰ okulların yalnız merfû hadisleri değil, âsârı kullanmada da tutarsızlık sergilemelerine yönelik eleştirileri;¹⁵¹ İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Şeybânî'nin amelin merviyât ile destelenmesi konusundaki vurgularının İmâm Şâfi'î'nin habercisi olduğu fakat onların henüz hadis ve âsârı birbirinden tamamen tefrîk etmedikleri¹⁵² gibi dinamiklerini doğru biçimde tespit etmiş; fakat bu tespitleri, tevârüs ettiği geleneğin sınırları içerisinde yorumlaması sebebiyle klâsik tabloda farklı bir sonuca ulaşmıştır.

George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh", **Studia Islamica**, S. 59, 1984, s. 12; Ahmad Hakim, Muhammad b. İdrîs Al-Shâf'î and His Role in the Development of Islamic Legal Theory, McGill University Institute of Islamic Studies, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Montreal, 1992, s. 2.

¹⁴⁸ Medine'nin ameli ile Kûfelilerin meşhûr sünnetinin benzer fonksiyonu üstlenmesi hakkında bk. Ahmed Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu – Hüseyin Esen, İz Yay., İstanbul, 1999, ss. 50-51; Özkan, Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi, s. vi, 2, 28, 56, 86, 189, Medine'de amel, Kûfe'de meşhûr/ma'rûf sünnet, Şam'da eimmetü'l-hüdânın aynı işlevi görmesi hakkında ayrıca bk. s. 308.

¹⁴⁹ Şâfi'î, Muhammed b. İdris, **İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî: Sünnet, Hadis ve Amel Üzerine Tartışmalar**, çev. İshak Emin Aktepe, İz Yay., İstanbul, 2010, ss. 15, 22, 24, 26. Ayrıca krş. Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, a.g.e., ss. 114, 199; Yasin Dutton, "Amal versus Hadîth in Islamic Law the Case of Sadl al-Yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer", **Islamic Law and Society**, C. III, S. 1, 1996, s. 40; Mehmet Özşenel, Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmâm Şeybânî, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999, s. 40; İshak Emin Aktepe, **İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yay., İstanbul, 2008, s. 233.

¹⁵⁰ Bk. Şâfi'î, **İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî**, a.g.e., ss. 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 39. Ayrıca krş. Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, a.g.e., ss. 75, 77; Ozaşfar, **Hadîsi Yeniden Düşünmek**, a.g.e., s. 104; Aktepe, **İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, a.g.e., s. 237. Schacht'ın konu ile ilgili tespitleri için bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 16-17.

¹⁵¹ Bk. Şâfi'î, **İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî**, a.g.e., ss. 12, 33, 42, 58, 60-61, 64, 69, 70, 71, 77, 79, 81, 82, 84-85, 94, 102, 104, 107, 112, 116. İmâm Şâfi'î'nin, muhatabının kendisinden mürsel hadisleri ancak belirli şartlarla kabul etmesi konusunda hüccet istemesi karşısında 'sen mürsel bir tarafa müsnedi de reddediyorsun' şeklindeki itirazı da okulların amele muâriz müsned hadisleri redderken, muvâfık mürsel haberleri kabul etmeleri; öte taraftan zaman zaman mürsel hadisleri de kabul etmemelerinin ortaya çıkardığı tutarsızlığın bir neticesi olarak anlaşılabilir. İmâm Şâfi'î'nin söz konusu itirazı için bk. a.mlf., **er-Risâle**, a.g.e., s. 470 vd. Esasen okulların tavrında ameli belirleyici kabul etmeleri bakımından bir tutarsızlık yoktur. Fakat amelin çerçevesini tahdîd konusundaki muğlaklık İmâm Şâfi'î'nin tutarsızlık eleştirisine sebep olmuştur. Bk. a.mlf., **İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî**, a.g.e., s. 208.

¹⁵² Bk. Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, a.g.e., ss. 128-133; Özşenel, İmâm Şeybânî, ss. 40-41, 144; a.mlf., **Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı**, Klasik Yay., İstanbul, 2008, ss. 21-23, 24, 36-37, 39, 41; Aktepe, **İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s. 152-153, 154-155; Özkan, Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi, ss. 204, 224, 261.

Ayrıca onun İmâm Şâfi'î'ye verdiği rol, eski sünnet anlayışı olarak kabul ettiği yaşayan gelenek yerine Hz. Peygamber'in sünnetini ikâme etmektir. Diğer bir ifadeyle Schacht'a göre amel yerine merfû hadisler değil, amel yerine Nebevî sünnet kavramı ikâme edilmiştir. Dolayısıyla oryantalizmin Goldziher'le temeli atılan, Schacht'tan önceki aşamada Margoliouth'la¹⁵³ müşahhas hâle gelen, sünnet kavramının Hz. Peygamber'le irtibatının olmadığı ve yalnız cârî uygulamaya tekâbül ettiği şeklindeki temel mukaddimesi göz önünde bulundurulduğunda, onun amelin hücciyetinin Nebevî sünneti yansıtan mütevâtir uygulama olmasından kaynaklandığı düşüncesini kabul etmesi beklenmemelidir.¹⁵⁴ Nitekim o okulların amellerini savunmak için başvurdukları bu argümanı, hadisçiler karşısında sarıldıkları bir manevra kabul etmektedir. Bu bakımdan, mevkûf ve maktû hadislere gösterilen ehemmiyetin söz konusu rivâyetlerin Efendimiz'in sünnetine delâleti ihtimalinden kaynaklandığı şeklindeki bir istidlâli de kabul etmeyecektir.¹⁵⁵ Görüldüğü üzere Schacht, her şeyden önce sahâbe ve tâbi'î terimlerinin varlıklarının, Hz. Peygamber'in varlığından kaynaklandığını, her iki ıstılâhın da Hz. Peygamber'e nisbetle tanımlandığını görmezden gelmektedir. Benzer şekilde, okullar tarafından âsârın merfû rivâyetlere takdîm edildiği durumların, sahâbe veya tâbi'îni Hz. Peygamber'le eşit otoriteye sahip kabul etmelerinden değil de, sünnet bilgisinin sahâbe ve onların talebeleri tâbi'î'nin tarafından doğru bir şekilde muhafaza edilmiş olduğu kanaatinden kaynaklandığına da karşı çıkmaktadır.¹⁵⁶

¹⁵³ Schacht'ın bu konuda Margoliouth'a referansı için bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 58.

¹⁵⁴ Meselâ bk. Özşenel, **Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı**, a.g.e., s. 35.

¹⁵⁵ Meselâ bk. Özşenel, İmâm Şeybânî, s. 141; a.mlf., "*Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* Hakkında Bazı Mülâhazalar", s. 15; Aktepe, **İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, a.g.e., ss. 142, 144, 155.

¹⁵⁶ Görüldüğü üzere Schacht kadar klâsik görüş de başka bir müselleme mukaddimesinden hareket etmektedir. Hz. Peygamber'in sünneti ilk andan itibaren ümmeti şekillendirmiştir ve sonraki nesillerin bu konudaki uygulamaları bu sünneti tahakkuk ettirme amacına matuftur. Bu öncülün, doğruluğunun baştan kabul edilmesi açısından, Schacht'ın içeriği bunun tamamen tersine delâlet eden kendi geleneğinden tevârüs ettiği mukaddimesiyle mahiyet itibarıyla aynı olduğu akla gelebilirse de, tezde, bir Peygamber'e imân etmenin tazammunları ile Schacht'ın iddialarına nisbetle daha uyumlu olduğu ve arkasında Schacht'ın kökleri ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısına götürülebilecek yaşayan geleneğinin aksine -Schacht'ın muttasıl-merfû hadislerin en üstün otoriteye sahip olduğu anlayışının Şâfi'î ile istikrar bulduğu iddiası bir an için kabul edilse dahi- IX. yüzyıldan itibaren devam eden icmâ bulunduğu için ilk mukaddime takdîm edilmiştir. Bu gerek Schacht'ın iddia ettiği gibi orijinal icmâ yani fukahânın icma'ı gerekse İmâm Şâfi'î ile ortaya çıkan ümmetin icma'ı olsun netice değişmeyecektir. Yine de ulaşılan neticelerin ancak aynı öncülleri kabul edenler tarafından geçerli olacağı teslim edilirken, Melchert'in İslâm hukukunun kaynağını Kur'ân ve amelde muhafaza edildiği şekliyle Sünnet olarak belirleyen Yasin Dutton'ın ulaştığı sonuçları tarihî araştırma değil dogma olarak nitelemesinde de görüldüğü üzere, müselleme öncüllerden hareket edenlerin yalnız Müslümanlar olduğunu düşüncesini ihsas eden oryantalist tavrın en hafif ifadeyle yanlış olduğu da belirtilmelidir. Melchert'in söz konusu eleştirisi için bk. Christopher Melchert, "The

Schacht'ın konu ile ilgili yaklaşımının önemli bir problemi ancak teorisine uyan delilleri esas alması, teorisinin bütün verileri açıklayamamakla ma'lûl olduğunu fark etmek yerine kurgusu ile çelişen verileri görmezden gelmesi veya güvenilir kabul etmemesidir. O bir yandan, okulların 'sünnet' olduğunu belirttikleri konularda herhangi bir mervî delil nakletmemelerini, hadislerin okulların yaşayan geleneğinden sonra ortaya çıktığı iddiasını desteklemek üzere kullanırken, öte yandan hadis naklettikleri durumları da okulun yaşayan geleneğinin geriye yansıtılmasının sonucu kabul etmektedir. Bu bakımdan Schacht'ın, muhalif delillere geçit vermeyen kurgusu karşısında Nebevî sünnetin ve hadislerin ilk andan itibaren asıl olarak benimsendiğini gösteren hiçbir delille istidlâl edilemez hâle gelmektedir. Zira bunlar ya diğer zamanlarda kendisine güvenmekte tereddüt etmediği İmâm Şâfi'î'nin tartışma esnasında muhaliflerine kabul ettirdiği dolayısıyla söz konusu kişilerin gerçek görüşlerini yansıtmayan ifadelerdir¹⁵⁷ ya da hadisçiler ve birçok noktada onlarla hemfikir olan İmâm Şâfi'î'nin merfû-muttasıl hadisler üzerindeki ısrarı nedeniyle yaşanan bir geriye yansıtmanın neticesidir. Bu nedenle o, İmâm Şâfi'î'nin eski hukuk okullarının hadisi delil kabul ettiğine işaret eden ifadelerini¹⁵⁸ veya muhataplarının hadisin delil olduğunu takrîr ettiği durumları otantik kabul etmemektedir.¹⁵⁹ Schacht'ın iddiaları karşısında hadis literatüründe yer alan ve sahâbenin Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ'ına işaret eden haberlerle istidlâl etmek de mümkün değildir. Zira bunları da geriye

Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal", **Journal of the American Oriental Society**, C. CXXI, S. 4, 2001, s. 715. Bu noktada ister istemez Hallaq'ın, Patrica Crone'un *Provincial and Islamic Law*'ına eleştirilerinin, kitabın yazarı Crone tarafından Hallaq'ın Arap olması ile ilişkilendirmesi karşısında söyledikleri akla gelmektedir. Hallaq, oryantalistlerin kendileri çeşitli idelolojik eğilimlerden âzâdeymiş gibi, dışarıdan gelen tenkitleri ideolojik mülâhazalardan kaynaklandıklarını iddia ederek bir köşeye attıklarına işaret etmektedir. Bk. Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine?", s. 9, dn. 36. (İmâm Şâfi'î'nin icmâ hakkındaki görüşü için bk. Hakim, Muhammad b. İdrîs Al-Shâf'î and His Role in the Development of Islamic Legal Theory, s. 64. Schacht, İmâm Şâfi'î'nin icmâ anlayışındaki değişikliği onun merfû hadisleri herhangi bir sınırlama olmaksızın kullanma amacına hamletmektedir. İmâm Şâfi'î'nin *Risâle*'si üzerine yaptığı çalışmasında Joseph Lowry ise Schacht'ın İmâm Şâfi'î'nin icmâ anlayışı ile hadisleri herhangi bir sınırlama olmaksızın kullanması arasında nasıl bir irtibat kurduğunu anlamadığını söylemektedir. Bk. Joseph E. Lowry, **Early Islamic Legal Theory: The Risâla of Muhammad ibn İdrîs al-Shâf'î**, Brill, Leiden, 2007, s. 351, dn. 57. Schacht, amelle irtibatlı kullandığı fukahânın icmâ'ının, bütün ümmetin icmâ'ına nisbetle daha müşahhas olması açısından sınırlayıcı olabileceğini düşünmüş olabilir. Fakat onun aynı zamanda ulemânın icma'mın müsahamalı olduğu kanaatinde olduğu da göz önünde bulundurulduğunda [**An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 30] Lowry'ye hak vermemek mümkün değildir.)

¹⁵⁷ Meselâ bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 11, 88, 113.

¹⁵⁸ Meselâ bk. Şâfi'î, **İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî**, a.g.e., s. 12; a.mlf., "Cimâ'u'l-'ilm", **el-Ümm**, I-XI, thk. Rıf'at Fevzî 'Abdülmuttalib, C. IX, Dârü'l-Vefâ, Mansure, 2001, ss. 5, 6.

¹⁵⁹ Meselâ bk. Şâfi'î, **İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî**, a.g.e., s. 18.

yansıtanın bir neticesi kabul etmektedir.¹⁶⁰ Dolayısıyla sahâbenin “bu sünnettendir” şeklindeki ifadelerinin sünnet-i Resûle mahmûl olduğu¹⁶¹ veya “Ümmetin söylediklerinin tamamı sünnetin şerhidir”¹⁶² gibi bir görüşü, Schacht, sünnet kavramına yüklediği anlamdan dolayı reddedecektir.

Netice itibariyle, Schacht’ın amel, ma‘ruf sünnet, meşhûr sünnet, sahâbe kavli ve/veya âsâr kavramları ile Nebevî sünnet, merfû hadis kavramlarını birbirleri irtibatlı ve aynı esası tahakkuk ettirme amacına matûf istılahlar olarak ele almak bir tarafa, hukûkî bir asıl olarak takdîm edilmek için birbiri ile rekabet eden terimler şeklinde tavsîfi, onu yeni bir İslâm hukuk tarihi inşâsına sevk etmiştir. Bu yeni hukuk tarihinde önce gelen ve asıl olan eski hukuk okullarının yaşayan geleneği iken, hadisler otoritesini kabul ettirmek için mücadele vermek zorunda kalan yeni unsurdur. Esasen II. yüzyıla hâkim olan amel/rivâyet teâruzunda hangisinin mukaddem olduğu meselesi etrafındaki tartışmalarda galip gelen gerçekten Schacht’ın iddia ettiği üzere hadisler bilhassa da haberü’l-vâhid olmuştur. Fakat bunu Schacht’ın yaptığı gibi Nebevî sünnetin de yeni bir kavram olduğu iddiası ile ilişkilendirmek yerine, tedvîn fakat bilhassa tasnîf faaliyetleri neticesinde fıkhnın çeşitli bâbları ile ilgili haberü’l-vâhidlere suhûletle ulaşılması ve hadis rivâyetinin sistemleşmesi neticesinde rivâyetlerin bölgesel/lokal olma özelliklerinin tadrîcen azalması gibi makûl ve İslâm toplumunun dinamiklerine daha muvâfik şekilde izah etmek de mümkündür.¹⁶³ Hâlbuki Schacht’ın yaklaşık olarak amelin karşılığı olarak kullandığı yaşayan gelenek kavramı Nebevî sünneti tahakkuk ettiren ve dolayısıyla menşei Allah Resûlü’nün

¹⁶⁰ Meselâ bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 54, 55, 104.

¹⁶¹ Bk. Özşenel, **Ebu Yusuf’un Hadis Anlayışı**, a.g.e., s. 29. Benzer şekilde Metin Yiğit de sahâbe ve tâbi’în kavillerinin âsâr türü eserlerde merfû rivâyetlerden daha fazla olmasına ve bu kavillerin daha sonraki eserlerde merfû hadis şeklinde yer almasına işaret ederek, bu durumun esasen âsârın Hz. Peygamber’den duyulan bilgiye dayandığını gösterdiğini ifade etmektedir. Hâlbuki Schacht bu tür durumlarda mevkûf ve maktû rivâyetlerin Hz. Peygamber’in sünnetinden kaynaklandığını kabul etmek bir tarafa söz konusu merfû hadislerin mevkûf ve maktû rivâyetlerin geriye yansıtılması sonucu ortaya çıktığını iddia etmektedir. Metin Yiğit’in görüşü için bk. Yiğit, İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet, s. 418.

¹⁶² Görgün, **İlâhî Sözü’nün Gücü**, a.g.e., s. 191 (Bedreddin ez-Zerkeşi, **el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm, Dâru’t-Türâs, Kahire, ts., C. I, s. 6’dan naklen).

¹⁶³ Amelin rivâyete mebnî olması gerektiği görüşünün gittikçe hâkim olmasını tedvînle ilişkilendiren benzer görüşler için bk. Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, a.g.e., s. 53; Özşenel, **Ebu Yusuf’un Hadis Anlayışı**, a.g.e., ss. 35, 42; Özkan, **Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi**, s. 308. Yine İmâm Şâfi’î’nin mürsel hadisleri ancak belirli şartlarla kabul etmesi, öte taraftan Ebû Hanîfe’in ilk üç neslin mürsellerini kabul etmesi de benzer şekilde toplumsal şartların değişmesi ile izah edilebilir. Elbette Schacht’ın bu tür bir izaha olumlu bakmayacağı teslim edilmelidir. Mürsel hadislerin kabulü ile toplumsal şartlar arasında kurulan ilişki için krş. Yiğit, İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet, ss. 135-136.

sünnetinde olan uygulama değil de Nebevî sünnetle hiçbir alâkası olmayan bir kavram olduğu için, II. yüzyılın amelin mi yoksa hadislerin mi Nebevî sünneti daha iyi temsil ettiği endişesinin bir neticesi olan amel-rivâyet teâruzu tartışmaları, onun kurgusunda yerini fukahânın uygulamaları mı yoksa Hz. Peygamber'in sünneti mi bağlayıcıdır tartışmasına dönüşmekte, diğer bir ifadeyle tamamen farklı bir mahiyete tahavvül etmektedir. Bu da esas itibariyle sıhhat eksenli bir tartışmayı, hücciyet merkezli hâle getirmek gibi bir kusurla ma'lûldür ve daha önce de belirtildiği gibi Schacht, aynı hatayı yaptığı için eleştirdiği Coulson'ın durumuna düşmektedir.

Schacht iddialarını desteklemek üzere sürekli, amelin âhâd hadislerle tercih edildiği durumlara işaret etmiş, bunlara örnek vermiştir. Hâlbuki onun yapması gereken amelin Hz. Peygamber'in sünneti ile bir irtibatının olmadığını göstermesidir ki bunu gerçekleştirememiştir. Esasen bu mümkün de değildir. Zira vâkıya mutabık olmayan bir şeyi ispatlamanın zorluğu bir tarafa Schacht'ın geçit vermez kurgusunun karşısında, kendisinininkinden daha güçlü ve onun dayandığı öncülleri paylaşmadığı için sonuçlarını kabul etmeyecek klâsik paradigma vardır. Bu paradigmayı takip eden Müslümanlar, sahâbenin ve onların talebesi tâbi'înin uygulama ve kavillerinin sünneti tahakkuk ettirme çabasına hamledilmesi nedeniyle amelin bir kıymeti hâiz olduğu düşüncesindedir. Harald Motzki, kendi *Origins*'inin girişinde Batı'da İslâm hukukunun teşekkülüne dair görüşleri aktarırken A'zamî'nin Schacht eleştirilerine işaret ederek, Schacht'ın vâkıyadan, A'zamî'nin ise olması gerekenden hareketle argümanlarını geliştirdiklerini söylemiş ve A'zamî'yi tenkit etmiştir.¹⁶⁴ Hâlbuki Schacht da başka bir paradigmanın 'olmaması gerekeninden' hareket etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Goldziher, Hurgronje, Margoliouth başta olmak üzere oryantalistlerden tevârüs ettiği İslâm hukuku algısıyla Schacht, görüldüğü üzere amel ve Nebevî sünnetin irtibatının 'olmaması gerektiği' düşüncesi ile kaynakları okumaktadır.

Buraya kadar aktarılanlar, Schacht'ın yaşayan gelenekten, Nebevî sünnete geçiş şeklindeki kurgusundan sonra bu geçişin neticesinde sayılarının hızla arttığını ifade ettiği hadislerle ilgili iddialarını bir bağlama yerleştirmiş bulunmaktadır. Böylece Schacht'ın aşağıda ele alınacak olan hadislerin artışı, geriye yansıtma, ıslâh ile ilgili iddiaları daha anlaşılır hâle gelebilecektir.

¹⁶⁴ Motzki, *Origins*, a.g.e., ss. 42-43.

C. SCHACHT'IN HADİSLERLE İLGİLİ TEMEL İDDİALARI

Schacht'ın yaşayan gelenekten Nebevî sünnete geçişle ilgili görüşlerinde de aktarıldığı üzere, onun bu iddiasının hadislerle ilgili en temel iki sonucu hadislerin sayılarının artışı ve otorite bakımından kuvvetlenmesidir. Birbirinden tefrîk edilemeyecek derecede iç içe yaşandığını iddia ettiği bu iki gelişmeden ikincisi yani hadislerin otorite açısından kuvvetlenmesi yalnız İslâm hukukunda tartışmasız bir kaynak kabul edilmeleri değil aynı zamanda maktû rivâyetlerin mevkûf, mevkûf rivâyetlerin ise merfû hâle gelmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu geriye yansıtma süreci yaşanırken, bir yandan da isnâdlardaki kusurlar giderilmiş (ıslâh), bununla eş zamanlı olarak bilhassa ferd hadislere yönelik tenkitlerden kaçmak üzere hadisler için ilâve isnâdlar uydurulmuş (yayılma), bu isnâdlarla zaman zaman orijinal isnâddaki bazı râvîler atlanmış, yerine yeni râvîler derc edilmiştir (dalış).¹⁶⁵ Schacht'ın kısaca özetlenen söz konusu görüşlerini şu temel başlıklar altında toplamak mümkündür:

1. Hadislerin artışı (the material growth of traditions)
2. Isnâdların geriye doğru büyümesi/görüşlerin geriye yansıtılması (the backward growth of isnâds/backward projection) ve isnâdların ıslâhı (the gradual improvement of isnâds)
3. Isnâdların yayılması ve dalışlar (the spread of isnâds)

Schacht'ın mezkûr iddialarından ilk üçü, e silentio çıkarımlara dayanmaktadır. Onun bu konulardaki akıl yürütmesine göre bir meseleyle ilgili hadisler daha sonraki kaynaklarda daha fazlaysa, bir rivâyet erken tarihli bir kaynakta mevkûf daha sonraki bir kaynakta merfû olarak yer alıyorsa, ya da erken tarihli kaynaklarda mürsel fakat daha sonraki kaynaklarda muttasıl olarak yer alıyorsa bunlar sırasıyla hadislerin sayısının arttığı, zamanla geriye doğru büyüdüklerinin/yansıtıldıklarının ve ıslâh olduklarının göstergesidir.

¹⁶⁵ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 165, 166, 171.

1. Hadislerin Artışı

Schacht, hadislerin sayısının artışı ile ilgili iddialarına, *Origins*'in bir bölümünü¹⁶⁶ tahsîs etmiş, burada yaklaşık olarak hicrî 150–250 yılları arasında tedvîn edilmiş eserlerdeki hadisleri karşılaştırmak sûretiyle hadislerin sayıca arttığını göstermeye çalışmıştır. Söz konusu dönemde hadisçiler ve İmâm Şâfi'î'nin merfû hadisler üzerindeki ısrarı neticesinde bilhassa İmâm Şâfi'î ile *Kütüb-i sitte* arasındaki elli yıllık zaman diliminde büyük artışın yaşandığını iddia etmiştir.¹⁶⁷ Fakat o, iddialarını yalnız merfû hadislerle sınırlamamış, mevkûf ve maktû rivâyetlerin de sayıca arttığını göstermeye çalışmıştır. Bu durumda akla gelen “Eğer mevkûf hadisler kronolojik olarak merfûlardan önceyse ve hadisçilerle İmâm Şâfi'î mevkûfların rağmına merfû hadisleri ön plâna çıkarmışsa nasıl olup da mevkûflar daha sonraki dönemde de artmaya devam etmiştir?” sorusuna ise merfû hadislerin otoritesi ile ilgili ısrarın birden galip gelmediği, bu nedenle sahâbeye hadis isnâd etme (geriye yansıtma) uygulmasının sürdüğü, dolayısıyla mevkûf haberlerin de sahîh kabul edilmemesi gerektiğini söyleyerek cevap vermiştir.¹⁶⁸ Maktûlara gelince bilhassa bir okulun yaşayan geleneği ile uyuşmayan görüşlerin (şâzz) tâbi'îne isnâd edilmesinin söz konusu rivâyetlerdeki artışa işaret edebileceği kanaatindedir.¹⁶⁹ Diğer bir ifadeyle sonradan tâbi'îne isnâd edilen görüşlerin o okulun yaşayan geleneği ile uyuşmazlığı dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte Schacht, yaşayan geleneğin de gelişmesi ve kişisel farklılıkların yaşanabileceği ihtimalleri nedeniyle şâzz görünen her görüşün hemen uydurma kabul edilmemesi gerektiğine de dikkat çekmektedir. Elbette burada yaşayan geleneğin nasıl tespit edileceği sorusu da önem arz etmektedir.

Söz konusu bölümde Schacht, çeşitli eserlerin kronolojik sıralarına göre mukayesesinden hareketle ulaştığı sonuçlarının dayandığı temel kaideyi şu şekilde ifade etmektedir:

*Bir hadisin belirli bir dönemde mevcut olmadığını ispatlamanın en iyi yolu, eğer mevcut olsaydı kendisine başvurmanın zorunluluk arz edeceği bir tartışmada hukûkî bir delil olarak kullanılmadığını göstermektir.*¹⁷⁰

¹⁶⁶ “The Growth of Legal Traditions in the Literary Period”

¹⁶⁷ Schacht, *Origins*, a.g.e., s. 140.

¹⁶⁸ Schacht, *Origins*, a.g.e., s. 150.

¹⁶⁹ Schacht, *Origins*, a.g.e., s. 151.

¹⁷⁰ Schacht, *Origins*, a.g.e., s. 140.

O, bu tür bir kaideden hareket etmek için söz konusu dönemin kaynaklarının tam olarak bugüne ulaşmasının ve araştırma sırasında mevcut bir hadisi gözden kaçırmak gibi hatalara düşülmemesinin gerektiğini fark etmiştir. Fakat yine de mevcut kaynakların eksikliği veya zaman zaman yaşanabilecek gözden kaçırmaların, ulaştığı genel sonuçları geçersiz kılmayacağı kanaatindedir.¹⁷¹ Schacht'ın söz konusu kanaati hem oryantalistleri hem de müslüman araştırmacıları ikna etmek için yeterli olmamış, e silentio çıkarımların literatürle ilgili vahim sonuçlara neden olabileceği çeşitli çalışmalarda gösterilmiştir.

Schacht'ın e silentio çıkarımları çok sık kullanmasına en önemli ve isabetli itirazlar hiç şüphesiz Zafer İshâk el-Ensârî tarafından yöneltilmiştir. İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Şeybânî'nin eserlerinden hareketle İslâm hukukunun Kûfe'deki gelişimini incelediği doktora tezinde Ensârî, Schacht'ın hem geriye yansıtma ile ilgili hem de hadislerin artışı ile ilgili iddialarının e silentio çıkarımlara dayandığını vurgulamış, ardından bu argümanın mekanik biçimde sürekli kullanılmasının isabetli olmadığını ifade etmiştir.¹⁷² Ensârî, itirazını çeşitli gerekçelerle desteklemiştir. Bunlardan ilki halktan bir kişinin herhangi bir fakîhe fetvâ sormak üzere danıştığına, her zaman fetvânın kaynağı olan âyet ve hadisi sorma ihtiyacı hissetmemesi, bu nedenle bir eserde herhangi bir tâbi'în âliminin görüşü olarak yer alan bir bilginin pekâlâ başka bir eserde merfû veya mevkûf hadis olarak yer alabileceğidir.¹⁷³ Hâlbuki e silentio çıkarımlar zımnen ilk iki yüzyılda fikhî görüşlerin her zaman delilleri ile kaydedildiğini varsaymaktadır.¹⁷⁴

¹⁷¹ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 140. Hâlbuki Schacht'ın genel sonuçlarını etkileyemeyeceğini iddia ettiği bu iki durum, Juynboll'un iki çalışmasının temel iddialarının geçersiz hâle gelmesine neden olmuştur. Juynboll, İbn 'Ömer'in (ö. 73/692) âzâdlısı Nâfi'in tarihî bir kişilik olmadığı iddiasını onun tercemesinin *Tabakâtü'l-kübrâ*'nın mevcut neşrinde yer almamasına dayandırmış, daha sonra *Tabakât*'ın Nâfi'nin tercemesinin de yer aldığı eksik kısmı 'el-Kısmü'l-mütemmim' adı ile yayımlanmıştır (Bk. İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-Kısmü'l-mütemmim li't-tâbi'î ehli Medîne ve men ba'dehüm**, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1987). Motzki de yazdığı bir tenkitte, Juynboll'un makalesinde bunun yanı sıra diğer e silentio çıkarıma dayalı iddialarını çürütmüştür (bk. Motzki, "Whither Hadîth Studies", ss. 47-124) Schacht'ın çok da önemli görmediği diğer kusur yani gözden kaçırma veya eksik araştırma ise yine Juynboll'un "من كذب علي..." hadisi ile ilgili tarihlendirmesinin çürütülmesine neden olmuştur. Bk. Bekir Kuzudişli, "Hadîth of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio", **HTD**, C. V, S. 2, ss. 47-71.

¹⁷² Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, s. 61, 64.

¹⁷³ Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, ss. 62-63. Görüldüğü üzere bu aynı zamanda maktû rivâyetlerin başka eserlerde mevkûf veya merfû olarak yer almasına yani geriye yansıtma/ref'e de bir açıklama getirmektedir. Nitekim Schacht da geriye yansıtma ile hadislerin artışı süreçlerini birbirinden ayıramaz kabul etmektedir. Bu nedenle Schacht'ın hadislerin artışı ile ilgili e silentiodan hareketle dile getirdiği görüşlerine yönelik tenkitler, onun geriye doğru büyüme ve islâhla ilgili iddialarına da şüpheyle bakmayı gerektirmektedir.

¹⁷⁴ Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, s. 236.

Bunun yanı sıra fukahânın bildiği bütün hadisleri nakletme ihtiyacı hissetmediğine de dikkat çeken Ensârî,¹⁷⁵ bu iddiasını desteklemek üzere Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin (ö. 234/848) *Muvatta* rivâyetinde geçip de İmâm Şeybânî'nin *Muvatta*'nda geçmeyen haberlere ve ardından İmâm Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ında bulunmasına rağmen İmâm Şeybânî'nin *Âsâr*'ında nakletmediği rivâyetlere örnek vermiştir.¹⁷⁶ Görüldüğü üzere Ensârî, burada Schacht'ın kronolojik olarak önce gelen eserlerle sonrakileri karşılaştırmaya dayalı argümantasyonunu tersine çevirerek çürütmektedir.¹⁷⁷ Esasen Schacht da İmâm Mâlik'in naklettiği bir hadisin muâsırı Ebû Yûsuf tarafından bilinmemesine işaret ederek bunu e silentio argümanını ihtiyatlı kullanmak gerektiğine dair bir işaret kabul etmekteyse de aynı zamanda hadisin İmâm Mâlik'in döneminde henüz meşhûr olmadığını gösterdiğini de iddia etmektedir.¹⁷⁸ Görüldüğü üzere Schacht bir bakıma muâsır fakat farklı bölgelerden iki âlimin aynı hadisleri bilmesi gerektiğini iddia etmiş olmaktadır. Bu açıdan Ensârî ilk iki yüzyılda çeşitli ilim merkezleri arasında iletişim açısından yaşanacak aksaklıkları vurgulayarak¹⁷⁹ e silentio çıkarımların hadislerin bölgeselliğini¹⁸⁰ göz ardı ettiğini

¹⁷⁵ Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, s. 64.

¹⁷⁶ Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, ss. 237-241. Ayrıca bk. Zafar Ishaq Ansari, "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio", **Essays on Islam: Felicitation Volume in Honour of Muhammad Hamidullah**, I-II, ed. Hakim Mohammed Said, C. I, Hamdard Foundation Pakistan, Karaçi, 1992, ss. 249-252.

¹⁷⁷ Bilhassa isnâda itimat etmedikleri için eserlerin rivâyetlerine de güvenmeyenlerin, 234/848 yılında vefât eden Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta* rivâyetinin İmâm Şeybânî'ninkinden önce kabul edilmesine karşı çıkması mümkündür. Nitekim Ensârî de bunun farkındadır. Fakat o, bizzat Schacht'ın da Şeybânî'nin *Muvatta* rivâyetini daha geç tarihli kabul ettiğine dikkat çekmekte ayrıca Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta* nüshasının daha geç tarihli kabul edilmesi ve Şeybânî'de geçip onda yer almayan hadislerin belirlenmesi hâlinde sonucun Schacht'ın iddiasına daha ciddi biçimde zarar vereceğini ifade etmektedir. Bk. Ansari, "The Authenticity of Traditions" s. 254 vd., dn. 12.

¹⁷⁸ Schaht, **Origins**, a.g.e., s. 142. Schacht bu ifadesiyle hadisin tedâvüle henüz sürüldüğünü ima etmektedir.

¹⁷⁹ Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, s. 65.

¹⁸⁰ Bir âlimin çok sık rihle yapmasına rağmen rivâyetlerinin çoğunluğunu kendi yaşadığı bölge hadislerinin teşkil etmesi hakkında bk. Adreas Görke, "Eschatology, History and Common Link: A Study in Methodology", **Method and Theory in the Study of Islamic Origins**, ed. Herbert Berg, Brill, Leiden, 2003, s. 186. Motzki de bir hadisin bir bölgenin kaynağında yer almamasının diğer bölgelerden muâsır kaynakların bulunmaması durumunda hadisin o dönemdeki mevcudiyeti hakkında bir anlam ifade etmeyeceğine işaret etmektedir. Bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 22. Ayrıca krş. Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi*, s. 47, dn. 113. Bu duruma somut bir örnek olmak üzere köpek dişi olan yırtıcı hayvanların yenilmesinin haram olduğuna dair rivâyet verilebilir. Zira İbn Şihâb ez-Zührî, Şâm'a gelmeden önce bu haberi bilmediklerini ifade etmektedir. Hadisin İbn Şihâb'ın sözü ile birlikte nakledildiği kaynaklar için bk. Humeydî, 'Abdullâh b. ez-Zübeyr el-Humeydî, **Müsned**, I-II, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, C. II, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1962, s. 386 (hadis no: 875); 'Ali b. Ca'd, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ca'd b. 'Ubeyd el-Cevherî el-Hâşimî, **Müsnedü İbn Ca'd**, I-II, thk. 'Abdülmehdî b. 'Abdülkârî b. 'Abdülhâdî, C. II, *Mektebetü'l-Felâh*, Kuveyt, 1985, s. 1030 (hadis no: 2988); Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîhi'l-müsned min hadîsi Rasûlillâh sallâhu 'aleyhi ve's-sellem ve sünenihî ve eyyâmihî**, I-IV, thk. Muhammed Fu'âd Âbdülbâkî, el-Matba'atü's-Selefiyye, Kahire, 1400, "Tib", 57; Müslim, "Sayd ve'z-zebâih", 1932; İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b.

söylediğinde haklı bir tespitte bulunmaktadır. Zira bu tür çıkarımlar belli bir dönemde bir fakîh tarafından bilinen hadislerin hangi bölgede yaşadıklarına bakılmaksızın diğer fakîhler tarafından da bilinmesi gerektiği varsayımına dayanmaktadır.¹⁸¹

E silentio çıkarımların, bir fakîhin duyduğu hadisleri unutmuş olabileceği, hadisi işitmesine rağmen sahîh kabul etmediği için delil olarak nakletmediği gibi ihtimalleri dikkat almadığını ifade eden¹⁸² Ensârî netice olarak, e silentioyla istidlâlin müslüman kitlenin tamamını ilgilendiren sınırlı sayıdaki meseleyle alâkalı olarak geçerli kabul edilebileceği¹⁸³ fakat diğer konularla ilgili bu tür bir argümantasyonun isabetli olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.¹⁸⁴

Yezîd el-Kazvinî, **Sünen**, I-II, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1975, "Sayd", 13.

¹⁸¹ Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, s. 236.

¹⁸² Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, s. 242. Meselâ Halit Özkan, İmâm Mâlik'in amele muhalif olması nedeniyle birçok hadisi nakletmediğine dikkat çekmektedir. Bk. Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi*, s. 152.

¹⁸³ Görüldüğü üzere Ensârî her ne kadar açıkça dile getirmese de aklında 'umûmü'l-belvâ kavramı var gibi görünmektedir. Bununla birlikte Schacht'ın hadisin genel olarak bilinmesine ihtiyaç duyulan bir konuyla ilgili olmasından ziyade tartışmada kullanılıp kullanılmadığını dikkate aldığı belirtilmelidir. Bu bakımdan Schacht'ın "Bir hadisin belirli bir dönemde mevcut olmadığını ispatlamanın en iyi yolu, eğer mevcut olsaydı kendisine başvurmanın zorunluluk arz edeceği bir tartışmada hukûkî bir delil olarak kullanılmadığını göstermektir" şeklinde formüle ettiği e silentio prensibine daha yakın olan ilke yine 'umûmü'l-belvâ gibi manevî inkıtâ kapsamında dile getirilen, 'sahâbe arasındaki ihtilâflı bir meselede konuyla ilgili olmasına rağmen sahâbenin ihticâc etmediği hadisin asılsız kabul edilmesi gerektiği' şeklindeki kaidedir. Bununla birlikte İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışında sünnet konusunu çalışın Metin Yiğit, söz konusu prensibin ona isnâdının doğru olmadığını belirtmektedir (bk. Yiğit, *Erken Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 301). Yiğit ayrıca "Bizim ulaştığımız sonuca göre Hanefî usûlü içerisinde 'umûmü'l-belvâ prensibini ileri süren ilk kişi İsbâ b. Ebân'dır" diyerek ilk ilkenin de Ebû Hanîfe'ye nispetini kabul etmemektedir (bk. Yiğit, *Erken Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 261). Esasen, Yunus Apaydın da prensibin Ebû Hanîfe'ye nispetinin asılsız olduğunu ifade etmekte, ayrıca ilk imâmlardan da bu konuda sarîh bir açıklamaya rastlayamadığını belirtmektedir (bk. Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ Kavramı", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 8, 1992, s. 185). Manevî inkıtâ konusunu yüksek lisans tezinde çalışın Ahmet Aydın ise 'umûmü'l-belvâdan olan konularla ilgili haberü'l-vâhidleri kabul etmemeyi İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye nispet etmek için yeterli bilgi olmadığını belirtmekle birlikte, kavramsal açıdan olmasa da muhteva bakımından bu ilkeyi ilk kez ifade eden ismin İmâm Şeybânî olduğunu söylemektedir (bk. Ahmet Aydın, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], İstanbul, 2007, s. 87-88). Görüldüğü üzere üç görüşün ittifak ettiği nokta, ilkenin Ebû Hanîfe'ye isnâd edilemeyeceğidir. Yiğit ve Apaydın ilkeyi ilk imâmlara da nispet etmezken, Aydın kavram-muhteva ayrımı yaparak, bir kavram olarak ifade etmese de İmâm Şeybânî'nin umûmü'l-belvâdan haberlerin müstefiz olması gerektiği düşüncesinde olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte Aydın'ın İmâm Şeybânî'nin hadisi değerlendirirken 'umûmü'l-belvâdan olmasını dikkate aldığını gösteren yalnız bir örnek aktardığı da belirtilmelidir.

¹⁸⁴ Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, s. 65.

Ensârî'nin e silentio deliliyle istidlâle yönelik eleştirisini desteklemek üzere *Muvatta* nüshaları, İmâm Şeybânî'nin ve Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ları arasında yaptığı karşılaştırmayı aynen aktaran, ayrıca İmâm Şeybânî'nin *Muvatta*'da nakletmediği fakat *el-Hüccce 'alâ ehli'l-Medîne*'de atıfta bulunduğu bir rivâyete işaret ederek bir âlimin bir hadisi nakletmemesinin o hadisi bilmediği veya rivâyetin henüz o dönemde mevcut olmadığı anlamına gelmeyeceğini gösteren A'zamî de, Schacht'a yönelik en isabetli eleştirilerini¹⁸⁵ e silentio konusunda getirmiştir. O, bu tür çıkarımlardan hareketle hadislerin mevcudiyeti hakkında iddiada bulunabilmek için eski eserlerin tamamının eksiksiz biçimde yayımlandığının, bir âlimin hadisi zikretmemesinin o hadisi bilmediğini gösterdiğinin, bir hadisin bilinmemesinin onun mevcut olmadığına delâlet ettiğinin, bir âlimin sahip olduğu bir bilginin aynı alandaki bütün meslektaşları tarafından paylaşıldığının ve son olarak bir âlimin bir konuda yazarken bildiği bütün delilleri kullandığının ispatlanmasının gerektiğini ifade etmektedir ki bunlardan hiçbirisinin yapılamadığı aşikârdır.¹⁸⁶ A'zamî ayrıca e silentio çıkarımlara dayanmanın ne kadar riskli olduğuna işaret ederek, kullanılmayan veya henüz neşredilmeyen kaynaklarda geçen bir bilginin bütün argümantasyonu çürütebileceğini gösteren örnekler vermiştir.¹⁸⁷ Her ne kadar verdiği örneklerin kâhir ekseriyetinin hadislerin geçtiği eserleri değil de isnâdlarını esas alması¹⁸⁸ nedeniyle Schacht tarafından kabul edilmeyeceği teslim edilse de onun A'zamî tarafından verilen en azından üç¹⁸⁹ örneği kabul etmesi gerekmektedir. Bu örneklerden ilkinde Schacht'ın İmâm

¹⁸⁵ A'zamî'nin Schacht'a yönelik diğer isabetli eleştirisi ise onun alternatif isnâdları şüpheli kabul etmesi ile ilgilidir. Schacht, bir hadisin farklı isnâdlarında aynı hocadan rivâyette bulunan çeşitli öğrencilerin yer almasını şüpheli kabul etmiş, buna 'Abdullâh b. 'Ömer'den gelen bir rivâyetin bir tarifinde Nâfi' diğerinde ise Sâlim b. Abdillâh b. 'Ömer'in (ö. 106/724) bulunması gibi durumları örnek göstermiştir. A'zamî ise Schacht'ın isnâdlara rastgele yerleştirildiğini iddia ettiği bu alternatif isimlerin isnâdda kendilerinden önce yer alan hocalarından uzun süre ders alan hatta Nâfi' ve Sâlim örneğinde olduğu üzere aynı şehirde ve aynı evde yaşayan kişiler olduklarını ifade ederek, hocalarından aynı haberleri nakletmelerinin tabiiğini vurgulamıştır. Bk. Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., ss. 168-177.

¹⁸⁶ Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., ss. 118-119.

¹⁸⁷ Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., ss. 122-147.

¹⁸⁸ Bununla ne kastedildiğini tasrîh etmek üzere bir misâl vermek gerekirse A'zamî, Schacht'ın ilk kez Ebû Yûsuf'un eserinde geçtiği için İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) ve Ebû Hanîfe arasında tedâvüle sürüldüğünü iddia ettiği hadisin 'Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde İbn Cüreyc (ö. 150/767)←'Atâ b. Ebî Rabâh isnâdı ile yer almasına işaret ederek İbn Ebî Leylâ'dan yaklaşık elli yıl önce yaşamış 'Atâ b. Ebî Rabâh döneminde bilindiğini iddia etmektedir (Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., s. 135). Hâlbuki Schacht'ın isnâdı değil de hadisin geçtiği kaynak olan 'Abdürrezzâk'ın *Musannef*'ini esas alacağı için bu tür bir istidlâli kabul etmesi beklenmemelidir.

¹⁸⁹ Esasen Schacht'ın A'zamî'nin verdiği örneklerden dördünü kabul etmesi gerekmektedir (Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., ss. 135-136). Fakat bizzat Schacht da Evzâ'î (ö. 150/774) ile İmâm Mâlik arasında ortaya çıktığını iddia ettiği hadisin İbn İshâk tarafından

Mâlik tarafından rivâyet edilmediği için onunla İmâm Şâfi'î arasında ortaya çıktığını iddia ettiği hadis İmâm Mâlik'in muâsırı Rebî' b. Habîb (ö. 180/796) tarafından nakledilmektedir.¹⁹⁰ Benzer şekilde Schacht'ın İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Şeybânî arasında tedâvüle sürülmüş olduğunu iddia ettiği başka bir rivâyet ise İbn İshâk tarafından (ö. 151/768) nakledilmiştir.¹⁹¹ A'zamî'nin verdiği bir diğer örnek ise e silentio çıkarımların ufak bir ihmal veya gözden kaçırma neticesinde yol açabileceği yanlış sonuçları göstermesi açısından daha manidârdır. Zira bu örnekte A'zamî, Schacht'ın ilk kez İmâm Şâfi'î tarafından nakledildiğini iddia ettiği rivâyetin Schacht'ın da kullandığı bir kaynak olan İmâm Ebû Yûsuf'un *Harâc*'ında aynı isnâdla yer aldığını göstermektedir.¹⁹²

A'zamî'nin, Schacht'ın e silentio çıkarımlarının yanlışlığını göstermek üzere sık sık başvurduğu 'Abdürrezzâk'ın *Musannef*'i üzerine çalışan Harald Motzki, Schacht'ın henüz neşredilmediği için kullanamadığı bu eseri analizi neticesinde I. yüzyıldan gelen otantik rivâyetlerin mevcudiyeti sonucuna ulaşmış, bu da Schacht'ın teorilerinin revizyona ihtiyacı olduğunu fark etmesini sağlamıştır. Motzki'nin hem Schacht'a hem de Juynboll'e getirdiği esaslı eleştirilerinden birisi de iki oryantalistin çok sık kullandığı e silentio prensibine yöneliktir. Söz konusu çıkarımların kullanımına şiddetle karşı çıkan Motzki, e silentio delili ile istidlâlinin biri pratik diğeri teorik iki zaafına işaret etmektedir. Buna göre bir

rivâyet edildiğine işaret ettiği için bu örnek metne dâhil edilmemiştir. Schacht daha önce işaret edildiği üzere söz konusu rivâyetin İmâm Mâlik tarafından nakledilmesine rağmen muâsırı Ebû Yûsuf tarafından bilinmemesini, e silentionunun kullanımında ihtiyatlı olmak gerektiğine dair bir işaret kabul etmekle birlikte, bu durumun hadisin o dönemde yaygınlık kazanmadığını yani henüz tedâvüle sürüldüğünü gösteren bir delil kabul etmektedir. Bununla birlikte, o, *Origins*'in sonundaki "Ekler" kısmında söz konusu rivâyetin İbn İshâk tarafından iki kusurlu isnâdla nakledildiğine de işaret etmektedir (Krş. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 70, 142, 350). Nitekim Fück de hadisin İbn İshâk tarafından nakledildiğini belirterek Schacht'ı eleştirmiştir (Fück, "The Origins of Muhammadan Jurisprudence", s. 198). Schacht'ın ekler kısmında hadisin İbn İshâk tarafından nakledildiğini aktarmasına rağmen metinde niçin bir değişiklik yapmadığını anlamak ise güçtür. Muhtemelen o, eserin İbn Hişâm (ö. 218/833) rivâyeti ile mevcut olması nedeniyle hadisleri İbn İshâk dönemine tarihlendirme konusunda şüpheli davranmaktadır. Krş. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 349.

¹⁹⁰ Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., s. 147. Hadis aynı zamanda 'Abdürrezzâk tarafından Süfyân b. 'Uyeyne, Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ve İbn Cüreyc'den nakledilmektedir ki her ne kadar Schacht bu hadislerin Ma'mer b. Râşid ve İbn Cüreyc'e isnâdını büyük ihtimalle kabul etmezse de Motzki'nin 'Abdürrezzâk'ın kaynaklarını gösterme konusunda dürüstlüğünü kendi *Origins*'inde gösterdiği hatırlatılmalıdır. Motzki'nin söz konusu çalışmasında uyguladığı kaynak analizi hakkında ileride daha fazla bilgi verilecektir.

¹⁹¹ Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., s. 153.

¹⁹² Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., s. 149. A'zamî, Schacht'ın e silentio çıkarımlarına yönelik başka bir eleştirisinde, Schacht'ın kendi teorisi çerçevesinde meseleye yaklaşarak, eğer hadislere başvurmak kural değil istisnâ ise o takdirde Schacht'ın niçin bir âlimin bildiği bütün hadisleri nakletmesi gerektiği düşüncesinden hareket ettiğini sorgulamaktadır. Bk. Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., s. 118.

hadisin nakledilmemesinin, birçok nedeni olabileceken, bu durumdan yalnızca hadisin mevcut olmadığı sonucunun çıkarılması söz konusu delilin teorik zafiyetini teşkil etmektedir. Pratik zafiyet ise kaynakların gerçekten fikhî bir tartışmayı yansıtıp yansıtmadığından emin olunamamasıdır. Zira eğer bir tartışma söz konusu değilse müdevvinin bildiği bütün rivâyetleri bir araya getirmesi zorunlu olmamakta, yalnız kendi tercih ettiği hadisleri eserine derc etmiş olması da aynı şekilde muhtemel hâle gelmektedir ki¹⁹³ bu durumda Schacht'ın bir tartışmada fakîhin bildiği bütün rivâyetleri nakletmek sûretiyle kendi görüşünü desteklemesi gerektiği düşüncesine dayanan e silentio prensibinin dayandığı temel sarsılmaktadır.

E silentio delili ile istidlâl bağlamında dile getirilmesi gereken bir diğer husus, bu tür çıkarımların daha sonra yaşayan ulemânın tedvîn ve bilhassa tasnîf faaliyetleri neticesinde hadislere ulaşmasının kolaylaşmasını, emsârdaki ilim merkezlerinde hadis halkalarının düzenli bir şekilde akdedilmesi ve ekseriyetle bilmünâsebe gerçekleşen hadis rivâyetinin mahiyetinin değişimi neticesinde hadisin peşine düşen hadis talebelerinin ortaya çıkmasını göz ardı etmesidir. Bu nedenle, e silentio çıkarımların temel alınması hâlinde, İbn Hacer'in (ö. 852/1448) sahâbe biyografilerini ihtiva eden eseri *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*'nin nasıl olup da İbn 'Abdiberr'in (ö. 463/1070) *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*'ından neredeyse üç kat daha çok terceme içerdiğini açıklamak mümkün olmayacaktır.¹⁹⁴ Fakat daha sonraki dönemde yaşayan müdevvin ve musanniflerin daha fazla bilgiye ulaşabilmesinin, bu bilgilerin tam anlamıyla kümülatif biçimde ilerlediği anlamına gelmediği de belirtilmelidir. Nitekim yukarıda aktarıldığı üzere Ensârî, Schacht'a yönelttiği eleştirilerinde daha önceki eserlerde geçmesine rağmen sonraki çalışmalara girmeyen rivâyetlerin varlığına işaret etmiştir. Aynı şekilde *el-İstî'âb*'da yer almasına rağmen, *el-İsâbe*'de geçmeyen tercemelerin varlığı da bu bağlamda hatırlanabilir.¹⁹⁵ Dolayısıyla, Schacht'ın e silentio çıkarımlarına gerekçe olarak gösterdiği, eserlerin kümülatif mahiyette ilerlediği iddiası gerçeği bütünüyle yansıtmamaktadır.¹⁹⁶ Hâlbuki,

¹⁹³ Motzki, "Dating Muslim Tradition, s. 215. Yukarıda nakledildiği üzere A'zamî de aynı probleme işaret etmiştir. Krş. Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., s. 119. Bir müdevvinin kendi dönemindeki hadislerden tercih ettiklerini eserine aldığı, bu nedenle bir çalışmada yer almayan rivâyetlerin o dönemde henüz tedâvüle sürülmediği iddiasının isabetli olmadığı hakkında ayrıca krş. Horovitz, "The Growth of the Mohammed Legend", s. 273.

¹⁹⁴ Krş. Jabali, **The Companions of the Prophet**, a.g.e., s. 13.

¹⁹⁵ Jabali, **The Companions of the Prophet**, a.g.e., s. 16.

¹⁹⁶ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 140.

Schacht'tan sonra birçok konuda olduğu gibi e silentio delilini sıklıkla kullanma hususunda da onu takip eden G. H. A. Juynboll, söz konusu delille istidlâlini, Schacht'tın 'bir tartışmada tarafların bildiği bütün hadisleri nakletmesi beklenir' şeklinde özetlenebilecek mukaddimesinden farklı bir öncüle, yani eserlerin kümülatif mahiyetine dayandırmıştır. Buna göre Juynboll, müdevvinlerin, seleflerinin tedvîn ettiği bütün hadisleri eserine derc ettiğini iddia ederek, herhangi bir hadisin bir müdevvinin kitabında yer almamasını, henüz tedâvülde olmadığını gösteren bir delil kabul etmiştir.¹⁹⁷ Bu nedenle, tasnif dönemi eserlerinin daha önceki musennefâtтан *intihâb*¹⁹⁸ usûlüyle oluşturulduğu vurgulanırken, söz konusu durumun sonraki eserlerde bulunan her hadisin önceki kaynaklarda da yer alması anlamına gelmediğine dikkat edilmelidir.¹⁹⁹ Aksi takdirde bir isnâd şeması çizildiğinde hadisin tarîklerinin nihâî olarak ulaştığı eserden önce de birçok kaynakta geçmesi beklenmelidir. Fakat vâkıanın her zaman böyle olmadığı âşikârdır. Bunun somut bir örneği için tezde analizi yapılan 'Uranîler hadisinin isnâd şemasına bakılabilir.'²⁰⁰ Söz konusu şemada tarîkin eserlerinde yer aldığı müdevvin/musanniflerin isimleri kalın karakterlerle yazılmıştır. Tarîklerin sahâbe neslinden itibaren takip edilmesi hâlinde bir tarikte peş peşe yer alan müdevvin ve musanniflerin sayısının düşünüldüğü kadar çok olmadığı görülecektir. Zira hadis rivâyetinin esasen şifahî olması, diğer bir ifadeyle kitaptan rivâyette dahi metnin semâ'ının takdîm edilmesi göz önünde bulundurulduğunda hoca derste ister müzekkirât nevinden notlarından isterse tedvîn edilmiş bir eserden rivâyette bulunsun, notlarındaki/kitabındaki bütün hadisleri rivâyet etmesinin gerekmediği anlaşılacaktır.²⁰¹ Aynı şekilde hadis rivâyetinin şifâhî mahiyeti gereği söz konusu âlimi

¹⁹⁷ Juynboll, **Muslim Tradition**, a.g.e., s. 98.

¹⁹⁸ Bizzat kelimenin kendisi, aynıyla aktarmaya değil tercih ve seçme ameliyesine delâlet etmektedir.

¹⁹⁹ Krş. Erdinç Ahatlı, "Hadis İlmünde Metodoloji Problemleri", **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi: Hadis İlmünde Usûl Mes'elesi**, ed. İbrahim Hatiboğlu, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 810. Ahatlı, Hayri Kırbaşoğlu'nun e silentio çıkarıma dayalı argümantasyonuna cevap verirken, tansif dönemi eserlerinin önceki eserlerden intihâb usûlüyle tasnif edildiğine işaret ederek bir hadisin sonraki eserlerde yer almasının ilk dönem kaynaklarından birinde bulunması anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ahatlı'nın Kırbaşoğlu'nun e silentio çıkarımlarını esaslı ve güçlü bir argümantasyonla çürüttüğü söz konusu müzâkeresinde dile getirdiği bu ifadenin aynı zamanda e silentio çıkarımları en sık kullanan oryantalistlerden birisi olan Juynboll'un yukarıdaki öncülü ile paralellik arz etmesi ironik bir durum da teşkil etmektedir. Burada Ahatlı'nın eleştirilerine katılmakla birlikte, hadis eserlerinin kümülatif mahiyeti ile ilgili bir genellemeye gitmeme kanaatinin benimsendiği vurgulanmalıdır.

²⁰⁰ Bk. Ek 1.

²⁰¹ 'Hadis rivâyetinin temelde şifâhî olması' ifadesiyle, bir muhafaza usûlü olmasından ziyade bir ders usûlü olarak şifâhî rivâyet takdîm edilmiş, hadislerin yazılmadığı ve yalnız hıfz ile muhafaza edildiği kastedilmemiştir. Bilâkis hadis kitâbeti ile ilgili çok sayıda çalışma aynı sonuca yani yazılı vesikaların çok erken dönemden itibaren teşekkül etmeye başladığına işaret etmektedir. Gregor Schoeler ve Harald Motzki'nin son dönemde yaptığı çalışmalar da yazılı malzemelerin, hadis rivâyetinde erken dönemden

yalnız kitabındaki hadisleri rivâyetle ilzâm etmek de mümkün değildir. Meselâ yine ‘Uranîler hadisinin şemasına bakıldığında bu durumu daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Şemada isimleri kırmızı karakterlerle yazılmış müdevvin/musannifler aynı hadisin çeşitli varyantlarını eserlerine almış olmalarına rağmen, kırmızı renkte yazıldıkları tarifler kendilerinin *mevcut*²⁰² eserlerinde geçmemektedir. Hâlbuki Juynboll e silentio delili ile istidâl ederek söz konusu âlimlerin kırmızı karakterle yazıldıkları tariflerdeki konumlarını otantik kabul etmeyecektir. Nitekim ‘Abdürrezzâk’ın (ö. 211/826), öğrencisi Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’inde geçen ve isnâdında yer aldığı bir rivâyetin kendi *Musannef*’inde yer almamasına işaret ederek, bu isnâdın Ahmed b. Hanbel tarafından uydurulduğunu iddia etmiştir.²⁰³

itibaren kullanıldığını göstermiştir. Elbette Schoeler ve Motzki’nin söz konusu sonuçlara ulaşmasını mümkün kılan kişiler, çalışmaları ve neşirleriyle hicrî II. yüzyılın başından itibaren çok yoğun bir edebî faaliyetin mevcudiyetini gösteren Nabia Abbot, Muhammad Hamidullah, Muhammed Mustafa el-A’zamî ve Fuad Sezgin’dir. Fakat Arap yazısının Hz. ‘Osmân döneminde istinsâh edilen Kur’ân-ı Kerim nüshalarının farklı merkezlere birer kârî ile gönderilmesine neden olan husûsiyeti yani nokta ve hareketlerin henüz sistemli bir şekilde tatbîk edilmemesi, onun en azından II. asrın başlarına kadar ancak hafızaya yardımcı bir unsur olmasını sağlamış olmalıdır (bk. Nihat M. Çetin, “Arap [Yazı]”, *DİA*, C. III, İstanbul, 1991, s. 276-282). Bu bağlamda Jonathan Brown’ın şu ifadeleri şifâhî ve yazılı rivâyet arasındaki ilişki bakımından çok önemlidir:

İslâm medeniyetinde, dinî bilgi temelde şifâhî mahiyettedir -yazılı bir kitap ancak içeriğinin şifâhen okunması için bir rehber işlevi görür...İslâm’ın ilk dönemlerinde ise şifâhî rivâyete yoğunlaşılması pratik nedenlerdedir. Zira Arap alfabesi hâlâ ibtidâiydi, birçok harf aynı şekilde yazılıyor ve birbirlerinden ancak bağlamdan hareketle ayırt edilebiliyordu. Bugün dahi, Arapça’da hareketler yazılmaz...Bu nedenle bir cümleyi ancak bağlamı biliyorsak doğru okuyabiliriz...Dolayısıyla sahâbe ve tâbi’inin sahîfeleri, hadislerin yazarın hafızasını harekete geçiren yazılı taslakları olarak müzekkirât görevini üstlenmiştir. (Brown, *Hadith*, a.g.e., s. 22).

Ayrıca tezde hadislerin erken dönemden itibaren yazı ile muhafaza edilmesi ile onların sıhhati arasında doğrudan bir irtibat kurulmadığı da belirtilmelidir. Kitâbetle sıhhat arasında kurulan ilişkinin oryantalistlerin hadislerle ilgili iddiaları karşısında geliştirilen bir refleks olduğu konusunda krş. Mirza Tokpınar, “Ma’mer b. Râşid (ö. 154/771)’in el-Câmi’i Sanılan İki Yazma Hakkında Tespitler”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 15, 2002, ss. 17-18, 20. Fakat Tokpınar’ın söz konusu makalesindeki iddiası yani Ma’mer b. Râşid’in *Câmi*’i’nin mevcut yazmalarının gerçek esere ait olmadığı, bu yazmalara dayanan matbu nüshanın ancak ‘Abdürrezzâk’ın *Câmi*’den seçtiklerinden arta kalan rivâyetler olduğunu ispatlamak üzere öne sürdüğü delillerin ikna edici olmadığı da ifade edilmelidir. Tokpınar’ın görüşlerine yönelik tenkit için bk. Bünyamin Erul, “Mamer b. Raşid’in (ö. 153) el-Câmiî Hakkındaki Gereksiz Tereddütler ve Gerekli Tespitler”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 18, 2003, ss. 91-109. Bununla birlikte Tokpınar’ın, Ma’mer b. Râşid’in *Câmi*’i’nin biri hicrî IV. yüzyıldan diğeri hicrî VIII. yüzyıldan gelen mevcut yazmalarının oryantalistlerin hadislerin kitâbeti ile ilgili eleştirileri karşısında, hadislerin erken dönemden itibaren yazıldığını ispatlamak üzere kullanılacak doğrudan bir delil teşkil edemeyeceklerine dikkat çekerek kaynaklarda kitâbetin erken tarihi ile ilgili yeterince bilgi bulunduğu dolayısıyla bu konuda yazmalar üzerinden zorlama bir istidlâlin gerekmediği şeklindeki ‘metodolojik hassasiyeti’nin göz ardı edilmemesi gerektiği de vurgulanmalıdır.

²⁰² Söz konusunun âlimin yer aldığı tarihin bugüne ulaşmayan eserlerinden birinde mevcudiyeti ihtimali her zaman mahfûzdur. Meselâ şemada yer alan ‘Abdullâh b. Vehb (ö. 197/813) için bu, oldukça muhtemel gözükmektedir.

²⁰³ G. H. A. Juynboll, “Some *Isnâd*-Analytical Methods Illustrated on the basis of several Woman-Demeaning Sayings from *Hadith* Literature”, *Al-Qantara*, C. X, S. 2, 1989, s. 377. Görüldüğü üzere Juynboll biri ‘ale’r-ricâl öteki ‘ale’l-ebvâb türünde iki eser arasında içerik farklılığı olmasının kaçınılmazlığını da dikkate almamaktadır. Ayrıca Emin Kamerüddin doktora tezinde incelediği hadisin,

Ayrıca, bir âlimin kendi kitabına almadığı bir hadisin isnadında bulunması kadar, kitabındaki bir hadisin, kendisinden rivâyette bulunan öğrencilerinin tamamının eserlerinde yer almaması da mümkündür. Zira her yıl rivâyet edeceği malzemede birtakım düzenlemeler yapması hâlinde kendisinden çeşitli yıllarda hadis dinleyen talebelerinin farklı hadisleri alması ihtimal dâhilindedir.²⁰⁴ Bunun yanı sıra bir hocanın talebelerinin bazılarının hadis rivâyeti ile meşguliyete devam etmemesi veya hadis halkalarının çeşitli nedenlerle öğrencilerin teveccühüne mazhar olmaması gibi ihtimaller de göz önünde bulundurulmalıdır. Hâlbuki Juynboll, Şu‘be b. el-Haccâc’tan (ö. 160/766) yalnız Âdem b. Ebî İyâs’ın (ö. 220/835) naklettiği bir rivâyeti, hem Şu‘be’nin en önemli öğrencisi kabul ettiği Tayâlisî’nin (ö. 204/820) *Müsned*’inde yer almaması hem de Şu‘be’nin çok sayıda öğrencisi arasından yalnız Âdem’den gelmesi²⁰⁵ nedeniyle şüpheli kabul ederek, tarîkin *Sahîh*’inde yer aldığı Buhârî’nin mi yoksa Âdem’in mi uydurması olduğunun ise tam olarak tespit edilemeyeceğini iddia etmektedir.²⁰⁶ Benzer şekilde o ‘Abdürrezzâk’ın, Ma‘mer b. Râşid’den rivâyet ettiği fakat başka eserlerde geçmeyen hadislere işaret ederek, her ne kadar bugüne ulaşmayan kaynaklarda bulunabilme ihtimallerini tamamen dışlamasa da, söz konusu hadislerin ‘Abdürrezzâk’ın başka kaynaklardan aldığı veya kendi uydurduğu rivâyetler olması iddiasını da karşı konulmaz bulmaktadır.²⁰⁷ Yine, isnâdında Süfyân b. ‘Uyeyne’nin bulunduğu bir rivâyetin, Humeydî’nin (ö. 219/834) *Müsned*’inde yer almamasının da söz konusu tarîkleri şüpheli hâle getirdiğini iddia etmektedir.²⁰⁸

Görüldüğü üzere Juynboll söz konusu durumları izah edebilecek makul nedenlerden yalnız birini yani uydurma ihtimalini takdîm etmektedir. Bu takdîmin, oryantalist paradigma çerçevesinden meseleye yaklaşması, söz konusu paradigmanın kurucu ilkelerini kendi iddialarına mukaddime yapması ile ilişkisi açıktır. Hâlbuki muhtemel nedenlerden birinin tercih ve takdîmi için başka karînelere ihtiyaç vardır. Ricâl literatürünün temin ettiği veriler, Juynboll’un Buhârî, Âdem b. Ebî İyâs, ‘Abdürrezzâk, Humeydî hakkındaki uydurmacı iddiasını desteklememektedir. Juynboll’un ricâl

‘Abdürrezzâk’ın isnadında yer aldığı ama *Musannef*’te geçmeyip sonraki kaynaklarda (Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim) yer alan bir varyantının gerçekten ondan geldiğini müşterek râvî merkezli isnâd ve metin analizi ile göstermiştir. Bk. Kamaruddin, *The Reliability of Hadîth-Transmission*, s. 141 vd.

²⁰⁴ Krş. Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 230.

²⁰⁵ Bu iddianın doğru olmadığı aşağıda gösterilmektedir.

²⁰⁶ Juynboll, “Some Isnâd-Analytical Methods”, s. 357.

²⁰⁷ Juynboll, “Some Isnâd-Analytical Methods”, s. 357.

²⁰⁸ Juynboll, “Some Isnâd-Analytical Methods”, s. 356, dn. 19.

literatürüne itimât etmemesi nedeniyle bu argümantasyonu kabul etmeyeceği teslim edilmelidir. Fakat çok sayıda araştırmacının²⁰⁹ ricâl literatüründen bağımsız yaptığı isnâd-metin analizlerinin de onun bilhassa râvînin rivâyetinde tek kaldığı durumları şüpheli kabul etme üzerine kurulu iddialarını desteklemediği –Juynboll’un söz konusu analizleri ne kadar kabul edeceği sorusu bir tarafa bırakılarak– vurgulanmalıdır. Juynboll’un e silentio çıkarımlarına yönelik bu metodolojik eleştirilerin yanı sıra son olarak, Şu‘be rivâyetleri bağlamındaki iddiasının Nâfi ve “من كذب علي...” hadisi ile ilgili iddialarında olduğu gibi yine eksik araştırma neticesinde geçersiz hâle geldiği de belirtilmelidir. Zira onun iddia ettiğinin aksine söz konusu hadisi²¹⁰ Şu‘be b. el-Hâccâc’tan Âdem b. Ebî İyâs’ın²¹¹ yanı sıra ‘Osmân b. ‘Ömer²¹² (ö. 209/824) ve ‘Amr b. Merzûk²¹³ (ö. 224/838) da rivâyet etmektedir.²¹⁴ Ayrıca, her ne kadar Juynboll hadisi Şu‘be’nin en önemli öğrencisi olarak

²⁰⁹ Sözelimi, İftihâr Zaman, Harald Motzki, Gregor Schoeler, Andreas Görke, Emîn Kameruddîn, Nicolet Boekhoff-van der Voort, Sean W. Anthony.

²¹⁰ Hadisin Buhârî’de geçen metni şu şekildedir: “مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضْرَّ عَلَى الرَّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ”. Bk. Buhârî, “Nikâh”, 17. Hadisin Kütüb-i sitte’de geçen diğer tarifleri için bk. Müslim, “Zikr ve’d-du‘a ve’t-tevbe ve’l-istiğfâr”, 2740, 2741; Tirmizî, Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ et-Tirmizî, **Sünenü’t-Tirmizî**, I-II, Thesaurus Islamicus Foundation, Vaduz, 2000, “Edeb”, 31; İbn Mâce, “Fiten”, 19.

²¹¹ Sika bir râvî kabul edilen Âdem b. Ebî İyâs hakkında bilgi için bk. ‘İclî, Ebu’l-Hasan Ahmed b. ‘Abdillâh b. Sâlih el-‘İclî, **Ma‘rifetu’sikât**, I-II, thk. ‘Abdülâlîm ‘Abdülazîm el-Bestevî, C. I, Mektebü’d-Dâr, Medîne, 1985, s. 213; İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed ‘Abdirrahmân b. Ebî Hâtîm er-Râzî, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, I-IX, C. II, Dârü lhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1952, s. 268; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, **Kitâbü’s-Sikât**, I-IX, C. VIII, Dâiratü’l-Ma‘ârif’l-‘Osmâniyye, Haydarâbâd, 1973, s. 134; Zehebî, Şemsuddîn Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, **el-Kâşif fi ma‘rifeti men lehü rivâye fi’l-kütübi’s-sitte**, I-II, thk. Muhammed ‘Avvâme–Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb, C. I, Dârü’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, Cidde, 1992, s. 230; a.mlf., **Siyeru a’lâmü’n-nübelâ**, I-XXV, thk. Şu‘ayb el-Arnaût v.dğr., C. X, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1982, s. 335; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu’l-Fadl Ahmed b. ‘Ali b. Hacer el-‘Askalânî, **Tehzîbu’t-Tehzîb**, I-XII, C. I, Meclisü Dâiratü’n-Nizâmiyye, Haydarâbâd, 1325, s. 196; a.mlf., **Takrîbü’t-Tehzîb**, thk. Muhammed ‘Avvâme, Dârü’r-Reşîd, Halep, 1991, s. 86.

²¹² Sika bir râvî olan (sika derecesinden aşağıdaki lafızlarla tevsîk edildiği durumlara parantez içinde işaret edilmiştir) ‘Osmân b. Ömer için bk. ‘İclî, **Ma‘rifetu’sikât**, a.g.e., C. II, s. 129; İbn Ebî Hâtîm, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. VI, s. 159 (Ebû Hâtîm’den naklen: sadûk); İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VIII, s. 451; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. II, s. 11 (sâlih-sika); a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. IX, s. 557; a.mlf., **Mfîzânü’l-İtidâl**, I-VII, thk. ‘Ali Muhammed Mu‘avvaz–‘Âdil Ahmed ‘Abdülmecûd–‘Abdülfettâh Ebû Süne, C. V, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 63; İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. VII, s. 142 (sâlih); a.mlf., **Takrîb**, a.g.e., s. 385.

²¹³ ‘Amr b. Merzûk’u tevsîk edenler için bk. Ahmed b. Hanbel, **Kitâbü’l-‘İlel ve ma‘rifeti’r-ricâl**, I-IV, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed el-‘Abbâs, C. II, Dârü’l-Hânî, Riyâd, 2001, s. 319; İbn Ebî Hâtîm, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. VI, s. 264 (Ebû Hâtîm’den naklen); Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. II, s. 88; a.mlf. **el-Mugnî fi’d-du‘afâ**, I-II, thk. Nureddîn ‘İtr, C. II, İdâretü lhyâi’t-Türâs, Katar, ts., s. 73 (sika); a.mlf., **Zikru men tüküllime fihi ve hüve müvessak**, thk. Muhammed Şekûr el-Meyârîni, Mektebetü’l-Menâr, Zerkâ, 1986, s. 146; a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. X, s. 417; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 426. ‘İclî (ö. 261/875) ise ‘Amr’ın zayıf bir râvî olduğu kanaatindedir. Bk. ‘İclî, **Ma‘rifetu’sikât**, a.g.e., C. II, s. 184.

²¹⁴ Rivâyetler için bk. Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr b. ‘Abdilhâlik el-‘Atekî el-Bezzâr, **el-Bahru’z-zehhâr**, I-XV, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh, C. VI, Mektebetü ‘Ulûm ve’l-Hikem, Medine, 1994, s. 51 (hadis no: 2597); Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu‘cemü’l-kebir**, I-

nitelediği Tayâlisî'nin rivâyet etmediğini ifade ederek, Âdem b. Ebî İyâs'ın isnâddaki konumunu önemsizleştirmeye çalışsa da, Âdem b. Ebî İyâs'ın Şu'be'den çok sayıda hadis aldığı kaynaklarda nakledildiği de belirtilmelidir.²¹⁵

Görüldüğü üzere Schacht'ın ısrarla kullandığı e silentio çıkarımlar, ihtiyatla kullanmak bir tarafa tamamen terk edilmelerini gerektirecek derecede mühim hatalara neden olmaktadır. Her ne kadar Yehuda D. Nevo ve J. Koren, e silentio delilini kabul etmemeyi gelenekçi olarak niteledikleri oryantalistlerin bir özelliği olarak niteleyerek, söz konusu oryantalistlerin, öncülleri ve metotlarını incelemeye gitmeksizin revizyonistlerin sonuçlarını göz ardı ettiğini iddia etse de, e silentio çıkarımlar söz konusu olduğunda iddialarının aksine, eleştiriler hem metodoloji bağlamında dile getirilmiş hem de sonuçlar göz ardı edilmemiş bilâkis kritik edilerek yanlışlığı gösterilmiştir.²¹⁶ Netice itibarıyla, bir hadisin herhangi bir eserde geçip geçmemesinden hareketle mevcudiyeti hakkında sonuçlara ulaşmanın, yalnız Müslümanlar değil, bilhassa isnâdın güvenilir sonuçlar verebileceğini kabul eden oryantalistler tarafından da terk edilmesinin zarureti ortaya çıkmaktadır. Zira isnâd ya da isnâd-metin analizinden hareketle hadislerin rivâyet tarihi hakkında değerlendirmeler yapmak, araştırmacılara mahza spekülâsyon düzleminden çıkma imkânı sağlayacak, ayrıca iddiaların yeni neşredilen bir kaynak veya gözden kaçırılan bir rivâyetle çürütülecek zafiyette olmasını engelleyecektir.

Yukarıda işaret edildiği üzere Schacht'ın hadislerle ilgili diğer önemli iddiaları da esasen onun e silentio çıkarımları ile irtibatlıdır. Bu nedenle aşağıda onun söz konusu iddiaları ele alınırken, temel bir zaafı malül oldukları bidâyeten akılda tutulmalıdır.

XXV (XIII-XVI, XXI eksik), thk. Hamdi 'Abdülmeccid es-Selefi, C. I, Mektebetü İbn Teymiyye, ts., s. 169 (hadis no: 418). Juynboll'un bu şekildeki e silentio çıkarımları çoğu kez kaynakların yüzeysel bir taraması ile dahi çürütülebilecek bir mahiyet arz etmekteyse de onun söz konusu delille istidlâl konusunda ısrar ettiği görülmektedir. Hatta o, Motzki tarafından yanlışlığı ispatlanan Nâfi'î ile ilgili tezinde dahi herhangi bir tadile gitmemeyi tercih etmiştir. Esasen bunun onun genel 'akademik' tavrı olduğu ifade edilmelidir. Juynboll'un e silentio çıkarıma dayalı argümanına kaynak taraması ile verilen başka bir cevap için bk. Dayhan, "İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi?", s. 23 vd. Esasen Dayhan'ın makalesinde Juynboll'e getirdiği eleştirilerin kâhır ekseriyeti, Juynboll'un kaynaklardaki bilgileri eksik tespiti veya aktarması ile ilgilidir. Dolayısıyla onun söz konusu hataları da son kertede e silentio çıkarımlar bağlamında düşünülebilir.

²¹⁵ Yukarıda Âdem b. Ebî İyâs'ın tercemesi için verilen kaynaklara bakınız.

²¹⁶ Koren ve Nevo'nun oryantalistleri gelenekçi-revizyonist şeklinde tasnif ettiğine dair bilgiler ilk bölümde nakledilmişti. Burada kısaca işaret edilen görüşleri için ayrıca bk. Koren-Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", s. 87, 89.

Hadislerin geriye doğru büyümesi teorisi, Schacht'a göre hadislerin artışının temel sebebi olduğu için bu iddialar arasında öncelik geriye yansıtma teorisine verilmiştir.

2. Hadislerin Geriye Doğru Büyümesi ve Islâhı

Schacht'ın kendisinden sonraki oryantalist literatürde en etkili görüşlerinden birisi şüphesiz isnâdların geriye doğru büyümesi tezidir. Söz konusu tez isnâdların ancak belirli bir tarihten sonraki kısmının otantik kabul edilebileceği düşüncesine temel teşkil ederek, onların tarihlendirmede kullanımını tahdîd ettiği gibi –bu durum aynı zamanda müşterek râvîlerin yorumlanışını da etkilemektedir– yayılma tezi ile birlikte değerlendirilerek Norman Calder, Michael Cook, Herbert Berg gibi oryantalistlerin tarihlendirmede isnâdlardan faydalanılamayacağı görüşünü benimsemelerine de neden olmuştur.

Schacht'ın Goldziher'den tevârüs ettiği²¹⁷ ve isnâdların geriye doğru büyümesi ile özdeş kabul ettiği²¹⁸ geriye yansıtma tezinin iki vechesi vardır. Ona göre bir taraftan eski hukuk okullarının yaşayan geleneği, önce maktû ve mevkûf haberler hâlini alıp ardından Hz. Peygamber'e yansıtılırken, bunu isnâdlardaki kusurların giderilmesi yani mürsel veya munkatı isnâdların tamamlanarak muttasıl hâle getirilmesi takip etmiştir. Dolayısıyla isnâdların geriye doğru büyümesi teorisi, hadis usûlündeki karşılıkları ile ref ve vaslı içermekle birlikte, Schacht'ın söz konusu kavramı hem 'maktûlaşma' ve 'mevkûflaşma'yı içine alacak şekilde genişletmesi hem de bütün hadis literatürünün söz konusu süreçlerden geçtiğini iddia ederek genelleştirmesi nedeniyle bu iki kavramdan daha kapsamlıdır. Zira selefi Goldziher tarafından dile getirildiği şekliyle mevkûf haberlerin zaman içerisinde merfû hâle geldiği iddiasını, onun diğer birçok görüşüne yaptığı üzere genelleştiren Schacht, hadis tarihinde ref ve vaslın yakın zamanlı gerçekleştiğini ve bütün hadisleri etkilediğini savunarak, hukuk tarihi inşâsını bütün merfû hadislerin bir geriye yansıtma faaliyeti neticesinde ortaya çıktığı önermesi üzerine bina etmektedir.

İslâm hukukun temeline yerleştirdiği eski hukuk okullarının yaşayan geleneğinin, başlangıçta anonim bir karaktere sahip olduğunu ifaden Schacht'a göre söz konusu yaşayan gelenek hicrî II. yüzyılın ilk yarısından itibaren okulların kendi arasındaki ve

²¹⁷ Goldziher, *Muslim Studies*, a.g.e., C. II, s. 148.

²¹⁸ Schacht, *Origins*, a.g.e., s. 165.

hadisçilerle sürdürülen polemikler neticesinde geriye doğru yansıtılmaya başlamıştır.²¹⁹ Schacht'a göre okulların, bilhassa hadisçilerin muhalefeti karşısında kendi görüşlerini geriye yansıtma yoluna gitmeleri esasen hadisçilerin hedeflerine ulaştıklarını göstermektedir.²²⁰ Bununla birlikte okullar ancak kendi yaşayan gelenekleriyle uyumlu oldukları ölçüde merfû hadisleri kabul etmişler, pozitif doktrinlerini hadisçilerin istediği oranda değiştirmemişlerdir.²²¹

Geriye yansıtmanın bilhassa hukûkî manasıyla Nebevî sünnet kavramının da ortaya çıktığı merkez olan Irak'ta revaç bulduğunu ifade eden Schacht, Medinelilerin söz konusu uygulamada Iraklıları takip ettiğini iddia etmektedir.²²² Buna göre ilk olarak tâbi'îne başvurulmuş yani onların isimleri, görüşleri desteklemek üzere kullanılmışsa da, tartışmalar ve teorik mülâhazalar sonucunda tadrîcen daha yukarıdaki otoritelere yansıtma sürecine girilmiştir. Böylece otorite önce tâbi'înden sahâbeye, ardından Hz. Peygamber'e nakledilmiştir.²²³ İslâm hukukunun gelişimine dair şemayı tersine çevirmesinin neticesinde²²⁴ Schacht; merfû, mevkûf ve maktû haberlerin yan yana bulunması hâlinde genel olarak ve aksi ispat edilene kadar maktûları başlangıç noktası kabul etmektedir.²²⁵

²¹⁹ Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 31.

²²⁰ Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", s. 48.

²²¹ Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 36.

²²² Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, a.g.e., s. 31. Muhtemelen Iraklıların amelin mesnedi olan rivâyetleri zikretme temayüllerini fark eden (bk. Özkan, Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi, s. 299) Schacht, onların söz konusu pratiğini, dayandıkları delilleri serdetme, amellerin merfû kaynaklarını gösterme şeklinde değil de, amelin geriye doğru yansıtılması olarak yorumlamıştır.

²²³ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 33. Mevkûf hadisleri de geriye yansıtmanın bir neticesi olarak görmesi nedeniyle Schacht, sahâbenin hadis uydurduğunu ve bu hadislerden hareketle onların doktrinlerinin inşâ edilebileceğini iddia eden Caetani'ye itiraz etmekte ve hem onların rivâyet ettiği merfû hadislerin hem de kendilerine isnâd edilen mevkûf haberlerin otantik olmadığı görüşünü dile getirmektedir. Bk. Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", s. 148; a.mlf., **Origins**, a.g.e., ss. 169-170. Bununla birlikte o İslâm hukukunun bazı temel unsurlarının Hz. Ömer tarafından ihdâs edildiğini kabul etmektedir. Fakat Hz. Ömer'in söz konusu kurumları ihdâsına dair haberlere veya bu haberlerin ne kadar otantik kabul edilebileceğine dair bir şey söylememektedir. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 191.

²²⁴ Schacht, elbette geriye yansıtma teorisini İslâm hukukunun gelişim şemasını tersine çevirmesinin sonucu değil, sebebi olarak niteleyecektir. Aksi takdirde, tarihî verilerden/haberlerden hareketle hukuk tarihini inşâ ettiği değil de, inşâsı neticesinde söz konusu haberleri değerlendirdiği neticesi ortaya çıkacaktır. Fakat tezde esasen tam da bu nokta yani oryantalistlerin seleflerinden tevârüs ettikleri geleneğin kabullerinden hareketle tarihî verileri yorumladıkları iddia edildiği için, geriye yansıtma teorisini İslâm hukukunun hadislere dayanmadığı şeklindeki ön kabulün neticesi olarak tavsîf edilmiştir.

²²⁵ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 157. Schacht'ın, maktû rivâyetleri başlangıç noktası şeklinde nitelemesi, onları otantik kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Zira daha önce işaret edildiği üzere ona göre bilhassa kibâr-ı tâbi'îne isnâd edilen maktû haberler de mevkûf haberler kadar güvenilir değildir. Schacht, "genel olarak" kaydını merfû haberlere atıfta bulunan mevkûf ve maktû haberlerin mevcudiyeti nedeniyle eklemektedir. Nitekim söz konusu haberler, atıfta buldukları merfû haberlerin kendilerinden önce mevcut olmasını iktizâ etmektedir. Bk. a.mlf., **Origins**, a.g.e., s. 73. Harald Motzki ise Schacht'ın buradaki görüşünün tam tersine, bir maktû haberde başka bir merfû hadise atıf yapılmasını söz konusu merfû hadislerin erken

Schacht, refle arda arda yaşandığını iddia ettiği vasl sürecini ise “isnâdların islâhı” şeklinde nitelemektedir. Ona göre başlangıçta kusurlu isnâdlarla gerçekleşen geriye yansıtma sürecini takiben isnâdların geriye doğru büyümesinin diğer vechesi yani isnâdlardaki inkitâların doldurulması gerçekleşmiştir.²²⁶ Bu nedenle Schacht, bir isnâd ne kadar mükemmelse o kadar geç tarihlidir²²⁷ diyerek bilhassa *Kütüb-i sitte*'de yer alan muttasıl isnâdları islâhın bir neticesi olarak görmektedir.

Schacht'ın geriye doğru büyümeyle ilgili iddiaları analiz edildiğinde, onun hadislerin geçtiği eserleri temel aldığı diğer bir ifadeyle söz konusu kaynakların kronolojik mukayesesine göre hadislerin gelişim çizgisini takip ettiği görülmektedir. Nitekim o, bir eserde yer alan maktû haberin, daha sonraki bir kaynakta mevkûf veya merfû olarak yer alması ya da erken tarihli bir çalışmada mürsel olan bir rivâyetin muttasıl tarîkinin sonraki hadis museneffâtında bulunması hâlinde, e silentio bir çıkarımla ikinci rivâyetleri geriye doğru büyümenin neticesi olarak değerlendirmektedir. Esasen hadislerin geçtiği kaynakların kronolojik sıralarına göre değerlendirme yapmanın –ilk bakışta makul gözükse de– e silentio çıkarımların taşıdıkları riskler bir tarafa hadis literatürünün kendi dinamikleri dikkate alındığında kabul edilmez olduğu anlaşılmaktadır. Zira hadis literatürü eser değil, isnâd merkezli bir literatürdür. Bu nedenle, hadislerin değerlendirmesinde geçtikleri kaynaktan ziyade isnâdları önem arz etmektedir. Aksi takdirde kronolojik olarak önce gelen eserlerde yer alan bir merfû hadisin nasıl olup da daha sonraki kaynaklarda maktû haber şeklinde de yer alabildiğini veya Schacht'ın geriye yansıtma sürecinin bir neticesi olarak ortaya çıkan maktû-mevkûf-merfû ya da mürsel-muttasıl sırasına uymayan rivâyetlerin varlığını açıklamak mümkün olmayacaktır.²²⁸

Hadislerin yer aldığı eserlerin kronolojik sırasını dikkate almasının yanı sıra Schacht aynı kaynakta geçen merfû ve mevkûf veya muttasıl ve mürsel rivâyetleri değerlendirirken de mevkûf ve mürselleri takdîm etmektedir. Hâlbuki İftihâr Zaman'ın da işaret ettiği üzere

tarihten itibaren tedâvülde olduğunu gösteren bir veri kabul etmektedir. Bkz. Harald Motzki, “The *Musannaf* of ‘Abd al-Razzâq al-San‘ânî as a Source of Authentic *Ahādîth* of the First Century A.H.”, **Journal of Near Eastern Studies**, C. L, S. 1, 1991, s. 16 vd.

²²⁶ Meselâ bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 143, 148, 164, 183, 212.

²²⁷ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 165.

²²⁸ Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, s. 519, dn. 219; Azami, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., s. 136, 137; Özşenel, **Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı**, a.g.e., s. 33; Sabri Çap, *Hadis İlmide Merfû-Mevkuf İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2008, ss. 298-299; Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 90; Uçar, “Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine”, s. 314.

bu tür bir yaklaşımla ulaşılan sonuç, verinin kendisine değil de sıralanmasına dayanmakta, diğer bir deyişle Schacht, kendi ön kabullerine göre mevkûfu/mürseli kronolojik olarak önce kabul etmektedir. Hâlbuki bu durumlarda, râvînin isnadı çeşitli nedenlerle hazf etmeyi tercih etmiş olması da pekâlâ mümkündür.²²⁹ Bu bağlamda mürsel hadislerin muttasıllardan önce geldiği düşüncesinin isnâdların başlangıçta kusurlu olup ancak zaman içerisinde tekâmül ettiği düşüncesine dayandığı da ifade edilmelidir. II. yüzyıldan bugüne ulaşan eserlerde mürsel rivâyetlerin çokluğu da esasen isnâdların bir tekâmül sürecinden geçtiğine delâlet etmektedir. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken nokta başlangıçta bütün isnâdların mürsel ya da munkatı olmadığı, bilâkis en baştan itibaren hem mürsel hem de muttasıl isnâdların yan yana yer aldığıdır. Bu duruma dikkat çeken Motzki de isnâd kullanımının zaman içerisinde yerleştiğini, bilhassa II. yüzyılda kadar bölgeler ve kişilere göre farklılık sergilediğini göz ardı etmemekle birlikte, başlangıçta bütün isnâdların munkatı olduğu iddiasını reddetmektedir.²³⁰ Motzki gibi, Hz. Peygamber'in biyografisi ile ilgili çalışmasının bir bölümünü isnâdların geriye doğru büyümesine tahsis eden Uri Rubin de isnâdın muttasıl veya mürsel olmasından hareketle kronoloji ile ilgili çıkarımda bulunmamak gerektiğini ifade etmektedir.²³¹ Ayrıca Rubin, Schacht'ın mürsel isnâdların muttasıllardan önce kabul edilmesi gerektiği şeklindeki şemasının tam tersinin geçerli olabileceğini yani sahâbenin vefat etmesi ile birlikte artık onlardan doğrudan rivâyette bulunduğunu iddia edemeyecek kişilerin, sahâbenin isimlerini isnâdlardan düşürmüş olabileceğini söylemektedir.²³² Fakat Rubin'in bu iddiasının, meseleyi irsâlden tedlîs zeminine taşıdığı için problem teşkil ettiği ve mürsel isnâdları izahta yetersiz kaldığı ifade edilmelidir.

Bir hadisin merfû ve mevkûf tarîklerinin yan yana bulunması durumunda ilkini geç tarihli kabul etmenin yanlışlığına işaret eden yukarıdaki görüşlere rağmen, revizyonist oryantalistlerden Michael Cook, Schacht'ı takip ederek bir hadisin hem merfû hem de

²²⁹ Zaman, *The Evolution of Hadith*, ss. 138-139. Bazen râvîlerin ancak "hadisi kimden aldın", "bu hadisi sana kim rivâyet etti" gibi sorulara muhatap olduklarında kaynaklarını tasrîh ettikleri görülmektedir. Meselâ bk. Müslim, "Cenâiz", 954.

²³⁰ Motzki, "The Prophet and the Debtors", ss. 136-137.

²³¹ Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*, The Darwin Press, Princeton, 1995, ss. 237, 241, 245. Burada Rubin'in metinlerin gelişmişlikleri üzerinden sunduğu argümanın kabul edilmediği belirtilmelidir. Zira Rubin detaylı ve gelişmiş bir metne sahip mürsel isnâdlı hadisin, bu özellikte bir metni bulunmayan müsned hadisten daha geç döneme tarihlendirilebileceğini söylemektedir. Fakat metinlerin gelişmişlikleri ile ilgili olarak form analizinin kabullerinin sanıldığı kadar isabetli olmadığı Motzki tarafından gösterilmiştir.

²³² Rubin, *The Eye of the Beholder*, a.g.e., s. 242.

mevkûf ya da hem mevkûf hem de maktû tarîkinin bulunması durumunda her zaman mevkûf/maktûların tercih edilmesi gerektiğini iddia etmiş bunu da görüşlerin ancak selefî isnâdı ile otorite kazandığı İslâm toplumunda, hadislerin geriye doğru büyümesinin kaçınılmazlığı fikri ile destelemeye çalışmıştır. Dolayısıyla ona göre İslâm toplumunun söz konusu özelliği nedeniyle, bir hadisin hem bir râvîde hem de râvînin hocasında sona eren iki isnâdı varsa ilk isnâd asıl kabul edilmeli ve ikincisinin ref neticesinde oluştuğundan şüphelenilmelidir. Diğer bir ifadeyle ona göre aynı hadisin mevkûf ve merfû isnâdının ya da maktû ve mevkûf/merfû isnâdın yan yana olduğu durumlarda her zaman ilk isnâdlar asıl kabul edilmelidir.²³³ Cook iddiasını desteklemek için Ahmed b. Hanbel'in *İlel*'inden bir bilgi de nakletmektedir. Cook'un hem örnekten çıkardığı sonucu hem de bir örnekten hareketle genellemeye gitmesini eleştiren²³⁴ Motzki ayrıca İslâm toplumunun, orijinalliğe değil de otoriteye önem veren ve bu nedenle fikirlerin daha önceki nesillere isnâd edilmesini gerektiren bir yapısı olduğu konusunda da Cook'un görüşlerine karşı çıkmıştır. Zira Motzki, ilk asırlarda bu iki değer çatıştığı ve ancak II. yüzyılın sonunda otoritenin galip geldiği kanaatindedir.²³⁵ Motzki'nin işaret ettiği orijinalite ve otorite mücadelesi, esasen re'y-hadis mücadelesidir. Daha önce Motzki'nin *Origins*'inde hicrî I. yüzyılda haberlerin mevcudiyeti konusunda Schacht'tan ayrıldığı fakat ilk yüzyılda İslâm hukukunun büyük oranda re'ye dayanması ve ancak tedricen hadislerin hâkimiyetinin yaşanması konusunda ise onunla aynı kanaati paylaştığı ifade edilmişti. Motzki, Cook'a cevabında bu sonucundan hareket etmekte ve sanıldığı aksine İslâm toplumunda başlangıçtan itibaren otoritenin/hadislerin orijinalliğe/re'ye tercih edilmediğini, bu nedenle Cook'un iddiasını İslâm toplumu karakteristiği kabul ettiği otoritenin hâkimiyeti fikrine dayandırmasının doğru olmadığını ifade etmektedir.²³⁶

Motzki'nin oryantalist paradigma içerisinde kalarak eleştirilerine cevap vermeye çalıştığı Cook'un Ahmed b. Hanbel'in *İlel*'inden verdiği örneğin metni aşağıda verilmiştir:

²³³ Cook, **Early Muslim Dogma**, a.g.e., s. 108.

²³⁴ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 232.

²³⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 231.

²³⁶ Burada ortaya çıkan tablo mutavassıt bir oryantalist olan Motzki'nin, literatüre ondan kesinlikle daha şüpheli yaklaşan Cook'a, Schachtçi bir bakış açısıyla cevap vermeye çalışmasıdır. Söz konusu durum, oryantalistlerin tasnifi ve konumlandırmasının çetin bir mesele olduğunu tekrar göstermektedir.

حدثني أبي قال حدثنا غندر قال حدثنا شعبة عن عمرو بن دينار قال سمعت طاوساً يحدث عن ابن عباس أنه قال فيمن غشي قبل أن يطوف بالبيت يوم التحرّ عليه بدنة قال فحدثت به أيوب فقال لعمر بن دينار عمّن هو؟ فقال عمرو سمعت طاوساً يحدث عن ابن عباس فقال له أيوب عن ابن عباس؟ قال عمرو سمعت طاوساً وترك ابن عباس.

Metinde görüldüğü üzere ‘Amr b. Dinâr’ın, Tâvûs b. Keysân vasıtasıyla İbn ‘Abbâs’tan naklettiği haberi, Şu‘be b. el-Haccâc, bir de Eyyûb es-Sahtiyânî’ye sormaktadır. Bunun üzerine Eyyûb es-Sahtiyânî’nin, ‘Amr’a haberin kaynağını sorması üzerine ise ‘Amr b. Dînar haberi Tâvûs’dan duyduğunu söylemekte ve isnâdda İbn ‘Abbâs’ı zikretmemektedir.²³⁷

Bu örnek, Motzki’nin işaret ettiği üzere Cook’un yaptığı çıkarımın doğruluğunu göstermek bir tarafa, sadece ref hadisesin vukû bulduğuna değil, bunların muhakkik âlimlerce tespit edildiğine delil teşkil etmektedir. Ayrıca asıl değer in otorite olduğu bir toplumun âlimlerinin niçin bazı hadisleri ref ve vasl edilmekle illetli saydığı da açıklanmalıdır.

Yukarıda iktibas edilen metinle ilgili olarak ayrıca, ‘Amr b. Dînar’ın haberi ikinci kez nakledeken isnâdı Tâvûs’ta durdurması/vakf etmesi bilgisine rağmen, aynı haberi İbn ‘Abbâs’tan bir diğer öğrencisi ‘Atâ b. Ebî Rabâh’ın da naklettiğine dikkat çekilmelidir.²³⁸ Bu konuda bir diğer önemli bilgi ise, İmâm Şâfi‘î’nin; isnâdında yer aldığı bu hadisi terk edip ‘İkrime’nin İbn ‘Abbâs’tan rivâyet ettiği başka bir hadisle amel etmesi nedeniyle İmâm Mâlik’e yönelik sözlerdir. İmâm Şâfi‘î, İmâm Mâlik’in hakkında olumsuz kanaate sahip olduğu ‘İkrime’nin rivâyetini hem de isnâddâki şekke rağmen,²³⁹ güvenilir kabul etmesi ve şeksiz bir isnâdla gelen ‘Atâ rivâyetine tercihinin eleştirmekte, devamında ise şunları söylemektedir: “‘İkrime hakkında olumsuz kanaat serdedip ardından bir konuda kendi görüşüyle örtüşen bilgisine ihtiyaç duyduğunda ismini zikrederek ondan zan üzere rivâyette bulunması, öte yandan bazı durumlarda ise onun ismini zikretmemesi şaşırtıcıdır.”²⁴⁰ İmâm Mâlik’in söz konusu irsâlleri hadis tarihinde tartışılmış,²⁴¹ nedenleri

²³⁷ Ahmed b. Hanbel, ‘İlel, a.g.e., C. II, s. 181.

²³⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-XI, thk. Muhammed ‘Abdülkâdir ‘Atâ, C. V, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 289 (hadis no: 9803).

²³⁹ Haberin isnâdı şöyledir: *عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: مَا لَكَ عَنْ نُوَيْرِ بْنِ زَيْدِ الدَّبَلِيِّ عَنْ عِكْرِمَةَ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَا أَطْنُهُ إِلَّا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ*. Bk. Mâlik b. Enes, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik*, I-VIII, thk. M. Mustafâ el-A‘zamî, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi, 2004, “Hac”, 1433.

²⁴⁰ Şâfi‘î, “İhtilâfü Mâlik ve Şâfi‘î”, *el-Ümm*, I-XI, thk. Rıf‘at Fevzi ‘Abdülmuttalib, C. VIII, Dârü'l-Vefâ, Mansure, 2001, C. VIII, s. 684.

hakkında farklı açıklamalar yapılmıştır.²⁴² Fakat burada Cook'un iddiaları bağlamında dikkat çekilmesi gereken husus, isnâdlar konusunda ulemânın müdekkik tavrıdır. Elbette İmâm Şâfi'î'nin; Atâ rivâyetini terk ederek, Rebî'atü'r-rey'in (ö. 136/753) görüşü ile örtüşen 'İkrime rivâyetini kabul eden İmâm Mâlik'e itirazını Schachtçı bir bakış açısıyla, Medine okulunun yaşayan sünnetini hadisle değiştirmeye yönelik bir çaba şeklinde yorumlamak da mümkündür. Zira ona göre İmâm Mâlik'in bu konuda Rebî'â'dan yaptığı nakil kesinlikle otantiktir.²⁴³ Yine Schachtçı bir yaklaşımla Müslüman hadis âlimlerinin 'ilel türü eserlerde vasl ya da ref'in yaşandığı durumları tespit etmesinin onların müdekkik tavrının göstergesi olduğuna dair yukarıda dile getirilen görüş de kabul edilmeyecektir. Nitekim Schacht, râvînin tam olarak hatırlayamadığı bir kelimeye dair şekkini izhâr ettiği durumları, râvînin titizliğinin göstergesi değil hadisin doğru/sahîh olduğu izlenimi verme amacına matuf bir manevrası kabul etmektedir.²⁴⁴ Fakat zaten Schacht, kendi görüşlerine karşı çıkanlara hareket imkânı vermeyen, münekkitlerinin kullanabileceği bütün delilleri en baştan uydurma kabul eden²⁴⁵ geçit vermez kurgusuyla, en az klâsik görüş kadar

²⁴¹ Bu tartışmalar nedeniyle tedlîs değil, irsâl terimi tercih edilmiştir. Zira irsâl ve tedlîs isnâddan bir râvî düşürülmesi cihetinden birleşmekteyse de, tedlîste iştirmediği râvîden semâ'ı olduğu vehmi uyandırma söz konusudur. Bu bakımdan irsâlin aksine tedlîs zemmedilmiştir. Bk. İbn Hacer, **en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh**, I-II, thk. Rebî' b. Hâdî 'Umeyr, C. II, Dâru'r-Râye, Riyad, 1988, s. 615.

²⁴² İbn 'Abdîberr (ö. 463/1071), İmâm Mâlik'in 'İkrime'yi isnâddan düşürerek tedlîs yaptığı şeklindeki iddialara, İmâm Mâlik'in onu isnâdda zikrederek yaptığı rivâyetlerin varlığına işaret ederek karşı çıkmaktadır (bk. İbn 'Abdîberr, Ebû 'Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdîberr, **et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd**, I-XXVI, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî-Muhammed b. 'Abdülkebîr el-Bekrî, C. II, yay.y., Rabat, 1967, s. 26). İbn 'Abdîberr'in bu sözüne de atıf yapan İbn Hacer ise aradaki vasitanın düşürülmesi neticesinde isnâdın 'âli hâle geldiği her durumun tedlîs kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğine işaret eder. Bu bağlamda tesviye için verilen örneklerde düşürülen râvînin her zaman zayıf râvî olmadığına, sika râvîlerin de zaman zaman zikredilmediğine dikkat çeker (bk. İbn Hacer, **en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh**, a.g.e., C. II, ss. 618, 621). Ayrıca o, *Tabakâtü'l-müdekkisîn*'de İmâm Mâlik'e birinci mertebedeki râvîler yani nadiren tedlîs yaptığı için müdekkis râvîler arasında sayılmaması gerekenler arasında yer vermektedir. Bk. İbn Hacer, **Tabakâtü'l-müdekkisîn**, thk. Âsım b. 'Abdillâh el-Karyûtî, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1983, s. 23. Tedlîs ve irsâl konusundaki farka değinmeyen Schacht ise "Şâfi'î, en saygın iki hocası Mâlik ve İbn 'Uyeyne'nin tedlîs yaptığını biliyordu." demektedir. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 37. İbn 'Uyeyne ise 'Alâî (ö. 761/1359) ve İbn Hacer tarafından ilimdeki konumları, tedlîslerinin azlığı veya yalnız sikalardan tedlîs etmek gibi nedenlerle hadis imâmîlerinin tedlîslerine müsamaha gösterdikleri ve semâ'a delâleti açık lafızlar kullanmasalar dahi rivâyetlerini kabul ettikleri râvîler arasında sayılmaktadır. Bk. 'Alâî, Salâhuddîn Ebû Sa'îd b. Halîl Keykeldî el-'Alâî, **Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl**, thk. Hamdî 'Abdülmeccîd es-Selefi, 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 113; İbn Hacer, **Tabakâtü'l-müdekkisîn**, a.g.e., s. 13.

²⁴³ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 247.

²⁴⁴ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 156.

²⁴⁵ Meselâ, İslâm hukukunun başlangıçtan itibaren hadislere dayandığını göstermek üzere, sahâbenin Hz. Peygamber'in konu ile ilgili bir hadisi öğrendiklerinde görüşlerini değiştirdiklerine dair haberler delil olarak kullanılamaz. Zira bunlar Schacht'a göre hadislerin başlangıçtan itibaren önemini göstermek üzere sonradan uydurulmuştur. Ayrıca ona göre, I. yüzyıl âlimlerinden aktarılan re'y aleyhindeki sözler sahtedir. Ashâbî hukuk okulları ile ilişkilendiren haberler sahtedir. Medîne'nin "dârü's-sünne" olduğuna

dogmatiktir. Dolayısıyla burada onun görüşlerini klâsik anlayıştan daha kıymetli kılan bir neden bulunmamaktadır.

Yukarıda da görüldüğü üzere Schacht'ın geriye yansıtma teorisinin bir zafiyeti de kaynaklarda ref ve vaslın yaşanmadığı birçok durumu açıklayamamasıdır. Zira her ne kadar o, hadisçilerin tezini benimseyen İmâm Şâfi'î'nin muttasıl-merfû hadisler üzerindeki ısrarı neticesinde bilhassa sonraki elli yıllık süreçte yoğun bir geriye yansıtma süreci yaşandığını iddia etse de, III., IV., ve V. yüzyıl eserlerinde dahi mevkûf haberlerin yoğun bir şekilde yer alması, bu konuda bir genelleme yapılmasının doğru olmadığına işaret etmektedir.²⁴⁶ Dolayısıyla, İmâm Şâfi'î'nin sünnetin tespitinde merfû hadisin mevkûfa ihtiyaç duymadığı şeklindeki görüşü yaygınlık kazanmış ve bilhassa III. yüzyıl eserlerinde musannifler, merfû hadisleri eserlerine almayı tercih etmişlerse de, bu mevkûfların ortadan kalkmasına ya da topluca ref'ine sebebiyet vermemiştir. III. yüzyıl eserlerinde meselâ Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) *Sünen*'inde isnâdında mübhem râvîlerin veya inkitâların bulunduğu isnâdların varlığı ise niçin bu hadislerin kusurlarına rağmen vasl edilmediği sorusunu gündeme getirmektedir.²⁴⁷ Ayrıca hem ref hem de vasl açısından Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri de dâhil olmak üzere hadis musennefâtının muhaddisler bilhassa da 'ilel âlimleri tarafından kontrol edildiği de unutulmamalıdır.

Hadis âlimleri hadislerde yaşanan ref ve vasl olgusunu fark etmiş, Schacht gibi bütün rivâyetleri ref ve vaslın neticesi görmek yerine hangi rivâyetin kabul edileceğine dair farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), vasl-irsâl teâruzu hakkındaki görüşleri özetleyerek ashâbü'l-hadîsin çoğunluğuna göre irsâlin tercih edildiğini, fakat mürsel hadisi ancak irsâl edenler sayıca fazla ve hıfz açısından daha kuvvetli ise mukaddem kabul edenlerin de bulunduğunu ifade etmektedir. Kendisinin de benimsediği ve sahîh olarak tavsîf ettiği bir diğer görüş ise âdil ve zabt sahibi râvînin hadisi isnâd etmesi hâlinde rivâyetinin kabul edilmesi ve mürsillerin sayıca çokluklarının nazar-ı itibâra

dair haberler sahtedir. I. yüzyılda gelişmiş bir fıkıh düşüncesinin olduğunu gösteren bütün haberler sahtedir. Bir hadisi aynı hocadan rivâyet eden iki râvînin olması durumunda ikinci isimler -onun deyimiyle alternatif isimler- sahtedir. Hadis rivâyetinin başlangıçtan itibaren varlığının doğal bir sonucu olan aile isnâdları sahtedir. Bu liste uzatılabilir fakat hepsi en temel meselede yani I. yüzyılda İslâm hukukunun ve hukûkî içerikli hadislerin mevcudiyeti meselesinde düğümlenmektedir.

²⁴⁶ Krş. Çap, *Hadis İlmi ve Merfû-Mevkuf İlişkisi*, ss. 70, 71, 75.

²⁴⁷ Bu tür rivâyetlerin varlığı için Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin ilk kitabına bakmak dahi yeterlidir: Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünenü Ebî Dâvûd**, I-V, thk. Muhammed 'Avvâme, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde, 1998, "Tahâret", 70, 74, 128, 138, 143.

alınmamasıdır.²⁴⁸ İbnü's-Salâh'a göre (ö. 643/1245) ise eğer vasl ve ref sika bir râvîden geliyorsa makbuldür. Zira ziyâdeyi yapan müsbit iken, irsâl/vakf eden sessiz kalmaktadır. Hatta ona göre eğer sükût etmeyip ref ve vaslı reddetseydi dahi yine müsbitin ifadesi mukaddem olacaktır. Zira vasl edenin diğerleri tarafından bilinmeyen bir bilgiye ittılâ'ı ihtimali bulunmaktadır.²⁴⁹

Hadis âlimlerinin konu ile ilgili görüşlerini aktaran Selahattin Polat ise Sehâvî'nin (ö. 902/1492) bu konuda herhangi bir küllî kaideden hareket etmek yerine her bir rivâyeti tek tek araştırmak gerektiği ve buna göre bazen vaslın bazen ise irsâlin tercih edileceği şeklindeki kanaatini aktararak, bunu en isabetli görüş kabul etmektedir.²⁵⁰ Nitekim 'ilel eserlerindeki değerlendirmeler de hem vasl hem de ref konusunda küllî kaidelerden hareket etmek yerine çeşitli karînelere göre karar verildiğini göstermektedir. Meselâ Darekutnî (ö. 385/995) 'İlel'inde ref açısından ele aldığı 503 rivâyetten 306'sının, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ise 203 hadisten 168'inin mevkûf rivâyetini tercih etmiştir.²⁵¹

İlletli hadisleri içeren eserler olmaları nedeniyle nisbeten yüksek çıkan yukarıdaki oranların aksine Halis Aydemir incelediği on sekiz Nâfi' rivâyetinden yalnız dördünde ref'in yaşandığını ve daha önemlisi bunlarından her birinin hadis âlimlerince fark edildiğini tespit etmiştir.²⁵² Hadislerin merfû varyantları gibi mevkûf tarîklerinin de hadis musennefâtında yer almasına dikkat çeken Aydemir, bir hadisin ref edilse dahi mevkûf formunun izlerini literatüründen silmenin zorluğunu vurgulamaktadır.²⁵³ Bilhassa hadis rivâyetinin bağımsız mahiyeti yani herhangi bir kurumsal yapıya ihtiyaç duymaksızın bir hoca ve talebenin, hadis nakli için yeterli olduğu düşünüldüğünde, bir râvî tarafından ref edilen hadisin başka bir ravî tarafından orijinal hâliyle rivâyet edilmesinin ne kadar mümkün olduğu da ortaya çıkmaktadır. Aydemir'in ref açısından önemli başka bir tespiti

²⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye**, I-II, thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafa 'Âl-i Bahbah Dimyâtî, C. II, Dârü'l-Hüdâ, y.y., 2003, ss. 499-500.

²⁴⁹ İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, **'Ulûmü'l-hadis**, thk. Nureddîn 'Itr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1986, ss. 71-72, 88.

²⁵⁰ Selahattin Polat, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1985, s. 71.

²⁵¹ Çap, Hadis İlmide Merfû-Mevkuf İlişkisi, ss. 311, 313. Rahile Yılmaz da İbn Ebî Hâtim'in 'İlel'inde vasl edilmekle illeti saydığı hadislerin sayısını kırk beş olarak tespit etmiştir. Bk. Rahile Yılmaz, İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin "İlelü'l-hadis" Adlı Eserinde Vasledilmekle İletî Saydığı Mürsel Rivâyetler, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008.

²⁵² Aydemir, **Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer**, a.g.e., ss. 93, 121, 286, 290 dn. 5, 295, 323.

²⁵³ Aydemir, **Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer**, a.g.e., s. 279, dn. 3.

ise İmâm Mâlik'in Nâfi'den yaptığı 244 rivâyetle ilgilidir. Buna göre 244 rivâyetten, 164'ü mevkûftur ve bunlardan yalnız altısı *Kütüb-i tis'a*'da hem mevkûf hem de merfû olarak yer alırken, sekiz tanesi ise İmâm Mâlik dışındaki bir râvî üzerinden ref edilmiştir.²⁵⁴ Dolayısıyla, mevkûf hadislerin zamanla merfû hadislere dönüştüğünü destekleyecek bir veriye ulaşılmamıştır.²⁵⁵ Nitekim, Uri Rubin de kendi incelediği hadislerde bu tür bir geriye doğru büyüme eğilimi tespit etmemiştir. Aksine o, en baştan itibaren merfû ve mevkûf isnâdların müstakil biçimde yan yana bulunduğunu vurgulamakta, aynı durumun maktû ve mevkûf haberler için de geçerli olduğunu belirtmektedir.²⁵⁶

Schacht'ın merfû, mevkûf ve maktûnun yan yana yer alması durumunda merfû'ü geç tarihli kabul eden yaklaşımı, sahâbe ve tâbi'înin hadise göre fetvâ verirken kaynaklarını zikretme zorunluluğu hissetmeyebileceği ihtimalini göz ardı etmektedir. Hâlbuki tâbi'î ve sahâbe fetvâ verirken her zaman kaynaklarına işaret etmemiş, ancak sorulması hâlinde görüşlerinin dayanaklarını aktarmıştır.²⁵⁷ Nitekim, İbn Hazm (ö. 456/1064) bir hadisin hem müsned hem de mevkûf olarak rivayet edilmesini, hadisi kuvvetlendiren bir durum olarak nitelemekte, bu bağlamda sahâbenin hadisi bazen Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivâyet edip bazen de onunla fetvâ vermesini hadis için illet saymanın ancak kişinin cehâletine delâlet edeceğini ifade etmektedir.²⁵⁸ Hâlbuki geriye yansıtma teorisi, sahâbe ve tâbi'înin hadislerin mucibince amel etmeleri ve ona mutâbık uygulamalarının varlığı ihtimalini reddetmektedir. Zira söz konusu açıklamaları kabul edebilmek sahâbe ve tâbi'înin esas alacakları hadislerin varlığını gerektirmektedir. Hâlbuki Schacht'a göre tâbi'înin yararlanabileceği merfû hadisler bir tarafa mevkûf hadisler dahi mevcut değildir. Motzki ise Schacht'ın hilâfına, I. yüzyıldan gelen otantik haberlerin mevcudiyetini kabul etmesinin bir neticesi olarak sahâbe ve tâbi'înin Hz. Peygamber tarafından dile getirilen bir fikhî

²⁵⁴ Aydemir, *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*, a.g.e., s. 416.

²⁵⁵ Aydemir, *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*, a.g.e., s. 418.

²⁵⁶ Rubin, *The Eye of the Beholder*, a.g.e., ss. 234-260. Fakat Rubin'in bu açıklamalarından onun söz konusu isnadlarla gelen haberleri sahîh kabul ettiği yanlışına düşülmemelidir. Zira ona göre bir sahâbî kendisi bir hadisi tedâvüle sürebildiği gibi kendi adına sürülen hadislere de ses çıkarmamış olabilir. Rubin, merfû haberlerin sahâbe döneminde, hicrî I. yüzyıl ortalarında ortaya çıkmış olabileceği kanaatindedir. Bk. a.mlf., *The Eye of the Beholder*, a.g.e., ss. 237, 242.

²⁵⁷ Ansârî, *The Early Development of Fiqh in Kûfah*, ss. 62-63; Motzki, *Origins*, a.g.e., ss. 90, 120-121; Çap, *Hadis İlmide Merfû-Mevkûf İlişkisi*, ss. 138, 157. Ayrıca krş. Brown, *Hadith*, a.g.e., s. 25.

²⁵⁸ İbn Hazm, *Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed b. Sa'îd el-Endelüsî, el-Muhallâ fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-hücc ve'l-âsâr*, I-II, thk. Hassân 'Abdülmenâr, C. I, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Amman, ts., s. 290.

görüşü benimseyebileceğine işaret ederek, merfû hadisle aynı mânâda mevkûf ve maktû haberlerin bulunabileceğini kabul etmektedir.²⁵⁹

Son olarak Schacht'ın geriye doğru büyüme ile ilgili görüşleri bağlamında, onun çoğu kez yaptığı üzere hadis literatürünün önemli bir hususiyetini keşfettiği, isnâdların zamanla geriye doğru büyüebileceğini fark ettiği söylenebilir. Fakat söz konusu olguyu kabul eden ve tespiti için çaba sarf eden hadis âlimlerinin hilâfına o, bütün hadislerin geriye doğru büyüme sürecinden geçtiğini iddia ederek, hiçbir sahîh merfû hadisin bulunmadığı genellemesine ulaşmıştır.²⁶⁰ Esasen onun bu genellemesi, hicrî I. yüzyıldan gelen otantik haberlerin varlığını reddetmek şeklindeki başka bir öncülüne dayanmakta, bu nedenle I. yüzyıla ait rivâyetlerin tamamını yansıtmanın neticesi kabul etmektedir.

Müdekkik 'ilel âlimlerinin birçok hadisin mevkûf rivâyetlerine yaptığı işaretler, mürsel tarîklerin daha kuvvetli olduğuna ve esasen bir vaslın yaşandığına dair ifadeleri veya Ebû Dâvûd gibi hadis âlimlerinin zaman zaman hadislerin mevkûf ve merfû rivâyetlerine ya da mürsel ve muttasıl rivâyetlerine ard arda yer vermesi, hatta bazı durumlarda mevkûf veya mürseli tercihi, hadis âlimlerinin topyekün bir geriye yansıtma sürecinin aktörleri olmadığını göstermektedir.²⁶¹ Eğer Schacht, zamanla merfû ve muttasılların müracah olduğu şeklindeki görüşün yerleştiğini iddia etseydi, görüşüne belki hak verilebilirdi. Zira sikanın ziyâdesinin makbul kabul edilmesi ile birlikte merfû ve muttasıllardan yana bir tavrın benimsendiği bir vakiydir. Bunun en müşahhas örneğini İmâm Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Sahîh-i Müslim* şerhinde *Sahîh*'teki bazı hadislerin mevkûf veya mürsel tarîklerinin daha güvenilir olduğu şeklindeki itirazlara verdiği cevaplarda görmek mümkündür.²⁶² Fakat Nevevî'den bir yüzyıl sonra İbn Hacer sikanın ziyâdesinin mutlak kabulünün, sahîh hadisin şartları arasında yer alan şâzz olmamak özelliği ile tahsîh edilmesi gerektiğine işaret etmiş ve sikanın ziyâdesi ancak şâzz değilse makbuldür diyerek

²⁵⁹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 220; a.mlf., "The Prophet and the Debtors", s. 135. Sabri Çap da sahâbenin Hz. Peygamber'den gördüklerini taklid etmesi nedeniyle bilhassa ibadetlerle ilgili konularda hem merfû hem de mevkûf haberin sahîh olması ihtimaline dikkat çekmektedir. Bk. Çap, *Hadis İlmide Merfû-Mevkuf İlişkisi*, s. 162.

²⁶⁰ Geriye yansıtma tezini kabul etmekle birlikte Motzki, bu tür bir genellemeye karşı çıkmaktadır. Bk. Motzki, *Origins*, a.g.e., s. 296; a.mlf., "The Question of The Authenticity", s. 220.

²⁶¹ Ebû Zûr'a (ö. 281/894), Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) ve daha sonraki dönemde İbn Hacer gibi âlimlerin karînelere göre karar verdiği ve bu konuda kategorik bir tavırlarının olmadığı hakkında bk. Jonathan A. C. Brown, "Criticism of Proto-Hadîth Canon: al-Dâraqutnî's Adjustment of the *Sahîhayn*", *Journal of Islamic Studies*, C. XV, S. 1, 2004, s. 30, 31.

²⁶² Meselâ bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, I-XVIII, C. XI, el-Matba'atü'l-Mısıryye, Kâhire, 1929-1930, C. II, s. 112; C. V, s. 223; C. VI, ss. 29, 141.

ayrıca karînelere göre karar verilmesinden yana bir tutum benimsemiştir.²⁶³ Dolayısıyla bu konuda hadis âlimlerinin literatüre yaklaşımlarını genellemek isabetli değildir. Esaen Schacht'ın iddiası, bir eğilimin veya kabulün hâkim hâle gelmesinden ziyade bütün merfû hadislerin maktû ve mevkûf haberlerden evrildiği şeklindedir ki bunun kabulü imkânsızdır. En isabetli yaklaşım, Schacht'ın genellemeci tavrı yerine her hadis için bütün rivâyetleri karşılaştırmak suretiyle sonuca ulaşmaya çalışan müdekkik hadis âlimerinin yolunu takip etmektir.

Schacht'ın geriye doğru büyümeyi genelleştirerek bütün hadisleri etkilediğini iddia etmesine benzer şekilde, Michael Cook da onun yayılma teorisi bütün isnâdlara teşmîl etmiştir. Aşağıda Schacht'ın, isnâdların geriye doğru büyümesi ve ıslâhı ile paralel biçimde gerçekleştiğini iddia ettiği isnâdların yayılması teorisi ele alınacaktır.

3. Isnâdların Yayılması

Schacht'ın isnâdların geriye doğru büyümesi ve ıslâhından sonra isnâdlar hakkındaki en önemli iddiası aynı zamanda onlarla birlikte müşterek râvî teorisinin de önemli kavramlarından birisini teşkil edecek olan “isnâdların yayılması” teorisidir. Onun kendisinden sonra üstlenilerek devam ettirilecek hatta kapsamı genişletilerek isnâdlara yönelik daha şüpheli (G. H. A. Juynboll) ve revizyonist yaklaşıma (Michael Cook) neden olacak söz konusu teorisine göre isnâdlar, ferd hadisleri yapılan eleştirileri engelleyebilmek için geriye doğru büyümeleri ve ıslâhları ile paralel biçimde yayılmış diğer bir ifadeyle ilâve tarîkler kazanmışlardır.²⁶⁴ Bu ilâve tarîklerin isnâdların müşterek râvîden önceki kısmına yani MR ve Hz. Peygamber arasındaki tek râvîli ferd isnâda eklendiğini söyleyen Schacht, yayılmayı isnâd kümesinin yalnızca söz konusu kısmı ile sınırlamış, isnâdın MR sonrasındaki kısmı için yayılmadan bahsetmemiştir.

Yayılmının, ferd hadisleri yönelik eleştirilerin neticesinde gerçekleştiğini iddia eden Schacht, bu sûretle bir okulun temsilcilerini içeren isnâdların aynı temsilcilere giden ilâve tarîklerle desteklenerek, müstakil deliller elde etmenin amaçlandığını ifade

²⁶³ İbn Hacer el-Askalânî, **Nuhbetü'l-fiker Şerhi: Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nubbetü'l-fiker**, çev. Talât Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 42.

²⁶⁴ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 166.

etmektedir.²⁶⁵ Benzer şekilde Schacht'ın, hâkimin ictihâdında isâbet ederse iki, yanılırsa bir sevap alacağına dair rivâyetin²⁶⁶ isnâdlarıyla ilgili de benzer bir yorum yapmaktadır. Bu hadisin isnâdında yer alan Yezîd b. 'Abdillâh b. Hâd (ö. 139/756-57), hadisi Ebû Bekir b. Muhammed b. 'Amr b. Hazm'a (ö. 120/738) nakletmiş ve Ebû Bekr de Ebû Seleme b. 'Abdirrahmân'ın (ö. 94/712-13) kendisine aynı hadisi Ebû Hüreyre'den naklettiğini bildirmiştir.²⁶⁷ Böylece hadis için ikinci bir isnâd elde edilmiş olmaktadır ki Schacht'a göre bu tür "sunî ikrarlar" ilk kez ortaya çıktığında aşmak zorunda kaldığı bir muhalefete karşılaşılan hadislerin karakteristik özelliğidir.²⁶⁸ Görüldüğü üzere Schacht'ın bir yandan müşterek râvî öncesi ferd isnâdları uydurma kabul ederken öte yandan söz konusu kısmın ferd olmadığı durumları yayılma şeklinde nitelemesi onun geçit vermez kurgusunun bir başka örneğini teşkil etmektedir.

Schacht, ferd hadislerin uydurulan ilâve tarîklerle desteklenmesinin her zaman eklenen yeni râvîlerle olmadığı, mevcut isnâddaki bir râvînin atlanarak daha yukarıdaki kişiden nakilde bulununabileceğini ifade etmiştir ki bu kendisinden sonra Juynboll tarafından "diving/dalış" şeklinde adlandırılarak isnâd analizinin temelini yerleştirilecek kavramın nüvesini teşkil etmektedir.²⁶⁹ Esasen söz konusu durum, hadis usûlünde de fark edilmiş, râvînin hadisi daha yukarıdaki bir şeyhten nakletmesi eğer o şeyhe mülâkî olmuşsa tedlîs, muâsır ama mülâkî değilse mürsel-i hafî olarak adlandırılmıştır. Schacht'ın farkı, söz konusu durumu yalnız müşterek râvîden önceki kısım için geçerli kabul etmesi ve bu kısımda yalnız bir isnâdı MRnin geriye yansıtması kabul ederek kalan bütün tarîkleri yayılma olarak nitelemesidir.

Schacht'ın yayılma ile ilgili iddiaları kendisinden sonra Michael Cook tarafından genişletilerek ele alınmış, *Early Muslim Dogma: A Source Critical Study* (Cambridge 1981) aldı eserinin, 11. bölümünü hadislerin tarihlendirmesine ayıran Cook yayılma nedeniyle isnâdların tarihlendirmelerde kullanılmasına karşı çıkmıştır. Zira, Cook'a göre yayılma sürecinin, rivâyet sisteminin değerleri ile örtüşmesi, isnâdların büyük oranda

²⁶⁵ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 169.

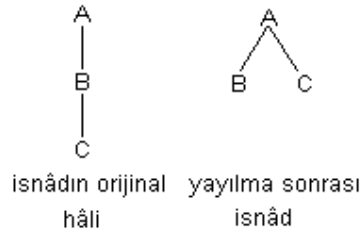
²⁶⁶ Buhârî, "İ'tisâm bi'l-kitâb", 21; Müslim, "Akdiye", 1716; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 2; Tirmizî, "Ahkâm", 2; Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, **Sünenü'n-Nesâî**, I-II, Vaduz, 2000, "Âdâbü'l-kudât", 3; İbn Mâce, "Ahkâm", 3.

²⁶⁷ Şâfi'î, "Cimâ'u'l-'ilm", s. 19.

²⁶⁸ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 96-96.

²⁶⁹ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 167, 171, 173. Dalış kavramını Schacht'tan önce Horovitz'in de dile getirdiği burada ifade edilmelidir. Bk. Horovitz, "The Growth of the Mohammed Legend", s. 271.

yayıldığı dolayısıyla tarihlendirmelerde kullanılmaması gerektiği iddiasında haklılık payı bulunduğunu göstermektedir.²⁷⁰ Cook sistemin değerleri ile otoritenin orijinalliğe, âlî isnâdların ise nâzil isnâdlara tercihinin kastetmektedir. Nitekim ona göre âlî isnâdların tercihi, râvîlerin vasıtalı aldıkları rivâyetleri doğrudan almış gibi nakletmelerine neden olmuştur.²⁷¹ Cook orijinal isnâd ve yayılma neticesinde ortaya çıkan diğer isnâdı şu şekilde göstermektedir:



Görüldüğü üzere burada söz konusu yayılma neticesinde A, aslında tek râvîli bir isnâdda yer alırken, iki öğrencisi olan bir kısmî/müşterek râvî hâline dönüşmüştür.²⁷² Cook daha sonra müşterek râvîlerin güvenilmez olduğu görüşünü onların yayılma neticesinde ortaya çıkmış olmaları ihtimaline dayandıracaktır. Harald Motzki haklı olarak Cook'un burada kurguladığı sürecin yayılma değil dalış olduğuna işaret etmektedir. Zira yayılmanın gerçekleşebilmesi için yukarıda işaret edildiği üzere ilâve otoritelerin eklenmesi gerekmektedir. Hâlbuki burada bir râvî atlanmış ya da diğer bir ifadeyle C, aslında B'yi atlayarak A'nın seviyesine bir dalış yapmıştır.

Cook'un tarif ettiği bu yayılma hadis usûlünde “el-mezîd fi muttasılı'l-esânîd” ve “tedlisü'l-isnâd” başlıkları altında ele alınmaktadır. Fakat söz konusu meselelerle ilgili olarak hadis âlimleri, Cook gibi ihtimaller üzerinden konuşmak ve bütün isnâdları şüpheli kabul etmek yerine; i'mâli önceleyen ve “berâet-i zimmet asıldır” ilkesine dayalı bakış açılarıyla birtakım şartlar ve somut delillerden hareket ederek râvîleri ve hadisleri

²⁷⁰ Cook, **Early Muslim Dogma**, a.g.e., s. 111. Juynboll de yayılmanın kayda değer miktarda gerçekleştiği kanaatindedir. Fakat ona göre yeterli sayıda KMRnin olduğu durumlarda bu şüpheli durumdan kurtulmak mümkündür. Bk. Juynboll, “Some Isnâd-Analytical Methods”, s. 355.

²⁷¹ Cook, **Early Muslim Dogma**, a.g.e., s. 109.

²⁷² Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 232.

değerlendirmişlerdir. Buna göre eğer iki isnâddan birinde iki râvî arasında üçüncü bir kişi bulunuyor fakat diğesinde bulunmuyorsa, bu durumda ziyâdeyi yapan ve yapmayan râvîler karşılaştırılmış, hangisinin daha sika olduğu, çoğunluğun hadisi nasıl rivâyet ettiği gibi hususlar dikkate alınmıştır.²⁷³ Eğer ziyâdeyi yapmayan râvî daha güvenilirse ve söz konusu hadisi sema‘a delâleti açık bir lafızla nakletmişse, onun rivâyeti kabul edilmiş; diğers isnâddaki râvî ziyâdesi ise sikaya muhalefet kapsamında değerlendirerek isnâdda fazlalık sayılmıştır.²⁷⁴ Eğer ziyâdeyi yapmayan râvî müdellis ise ve “عن” veya “قال” gibi sema‘a delâleti açık lafızlar kullanmıyorsa bu durumda râvî ziyâdesini yapanın rivâyeti kabul edilmiştir. Görüldüğü üzere hadis usûlü kendi sistemi içerisinde meseleye çözüm getirmiş ve Cook’un hilâfına her zaman ziyâdenin olduğu isnâdları tercih etmemiştir. Fakat hadis usûlünün meseleye getirdiği çözümlerin, ancak ricâl eserlerinde râvîlerin güvenilirlik durumları, tedlisle itham edilip edilmemeleri ve son olarak isnâdda kullanılan lafızlara itimat gibi yine ricâl eserlerine ve isnâda genel itimadı gerektirdiği teslim edilmelidir. Dolayısıyla, Cook’un hadis usûlünün getirdiği çözümleri kabul etmemesi beklenen bir tavidir. Bununla birlikte yine hadis literatüründen hareketle Cook’u ilzam edebilecek delillerin öne sürülebileceği de vurgulanmalıdır. Her ne kadar Cook, âli isnâdların tercih edilmesinin, isnâddaki vasıtaların düşürülmesine/atlanmasına neden olacağını iddia etmişse de, sahâbenin zaman zaman hadisi aldığı diğers sahâbîye işaret ettiği örneklere –ki bu bazen birden fazla sahâbî râvînin isnâdda ard arda gelmesine neden olabilmektedir–²⁷⁵ ya da bir hadisin vasıtalı ve vasıtasız nakledilmesi hâlinde isnâdlarda bu duruma işaret edilmesine²⁷⁶

²⁷³ Bunun bir örneği için bk. İbnü’s-Salâh, ‘**Ulûmü’l-hadîs**, a.g.e., s. 286-288. Bilhassa İbnü’s-Salâh’ın bu tür durumlarda hadisin hemen reddedilmemesi zira râvînin hadisi hocasından hem doğrudan hem de vasıtalı duymuş olabileceğine dikkat çekmesi, Cook’un bu tür durumları en baştan şüpheli kabul etmesi ile karşılaştırılınca, oryantalist ve klâsik İslâmî paradigma arasındaki farklılık açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Reşid el-‘Attâr da Dârekutnî’nin *Sahîh-i Müslim*’de geçen bir hadisin isnâdına yönelik tenkidine cevap sadedinde İbnü’s-Salâh’ınkine benzer bir yaklaşımla şunları söylemektedir: “Bir hadis bir tarikten sâbit ve muttasıl şekilde nakledilir, ardından sıhhat cihetinden daha aşağı derecede ve isnâdında ittisal bakımından şüphe olan başka bir tarikte nakledilirse bu durum, diğers cihetten nakledilen hadisin sübûtuna ve ittisâline zarar vermez.” Bu ifadelerinin ardından Reşid el-‘Attâr, râvînin hadisi önce vasıtalı biçimde işitip daha sonra yukarıdaki şeyhe mülâkî olup ondan doğrudan alması ihtimaline dikkat çekmektedir. Bk. Reşid el-‘Attâr, Reşidüddîn Ebu’l-Hasan Yahyâ b. ‘Ali b. ‘Abdillâh el-‘Attâr, **Gururu’l-fevâidi’l-mecmû‘a fî beyâni mâ veka‘a fî Sahîhi Müslim mine’l-esânidi’l-maktû‘a**, thk. Sa’d b. ‘Abdillâh Âl-i Humeyd, Mektebetü’l-Ma‘ârif, Riyad, 2001, s. 260, ayrıca krş. s. 266. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bk. Nevevî, **Sahîhu Müslim bi şerhi’n-Nevevî**, C. XVII, s. 209.

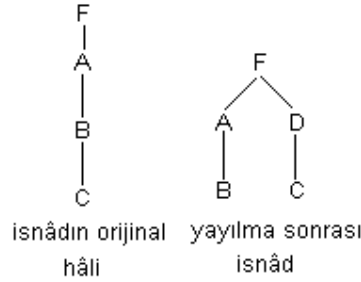
²⁷⁴ İbn Hacer, **Nuhbetü’l-Fiker Şerhi**, a.g.e., s. 63.

²⁷⁵ Meselâ bk. Müslim, “Fiten ve’l-eşrâti’s-sâ‘at”, 2880. Bu konu ile ilgili olarak ayrıca bk. Çap, **Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi**, s. 42.

²⁷⁶ *Sahîh-i Müslim*’den bu tür rivâyetlere örnek için bk. Müslim, “Cihâd ve’s-siyer”, 1785; “Müsâkât ve’l-müzâra‘a”, 1554, “İmâre”, 1831; “Fedâil”, 2288;

veya sahâbî↔tâbi'î↔sahâbî↔Hz. Peygamber şeklindeki isnâdların varlığına²⁷⁷ veyahut hadis usûlü kitaplarında müstakil bir bölüm olarak ele alınan “rivâyetü'l-ekâbir ‘ani'l-esâgîr”e bir açıklama getirmekle yükümlüdür. Ayrıca, İslâm toplumunun dinamiklerini ve değerlerini tespit ederek, isnâdların geriye doğru büyümesi ve yayılması ile ilgili iddialarda bulunan Cook'un, Müslümanların temel değerlerini sıralarken hicrî II. yüzyılda yaşamış ve hadis ilmindeki derecesi²⁷⁸ göz önünde bulundurulduğunda yalnız toplumun değerlerinin değil hadis ilminin kâidelerinin de kendisinde temessül ettiği anlaşılacak olan Vekî' b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/813) “ لا ينبل الرجل من أصحاب الحديث حتى يكتب عمن هو فوقه وعمن هو مثله وعمن هو دونه/Ashâbü'l-hadîsten bir kişi, mâfevkinin yanı sıra emsâlinden ve mâdûnundan ilim yazmadıkça kemâle eremez” sözünü dikkate almadığı anlaşılmaktadır.²⁷⁹

Cook, yukarıda bir türünü aktardığı atlamanın bazen iki râvîyi içerebileceğini yani bazı durumlarda râvînin, iki ravî seviyesinin üstüne²⁸⁰ kendisinin eklediği bir râvîyi içeren bir tarîkle dalış yapabileceğine işaret etmektedir:



Yukarıdaki isnâdlarda görüldüğü üzere C, B vasıtasıyla A'dan aldığı hadisi B vasıtasıyla aldığını belirtmediği gibi isnâdda A'yı ya hakkındaki birtakım olumsuz kanaatler nedeniyle ya da onunla mülâkâtının bulunmadığı herkes tarafından bilindiği için

²⁷⁷ 'Irâkî (ö. 806/1404) bu tür hadislerle 20 örnek vermektedir. 'Irâkî, Zeynüddîn 'Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-'Irâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh limâ 'utlika ve uġlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Muhammed 'Abdillâh Şâhîn, Dârü'l-Kütübî'l-'İlimyye, Beyrut, 1999, ss. 64-68). Muhtemelen, 11 ve 12. rivâyetleri aynı hadisin varyantları kabul ettiği için 'Irâkî'nin verdiği sayıyı on dokuz olarak tespit eden Ayşe Esra Şahyar, söz konusu on dokuz rivâyeti incelediği ve yayımlanma aşamasına gelen bir makale kaleme almıştır.

²⁷⁸ Zehebi, *Siyer*, a.g.e., C. IX, ss. 140-168.

²⁷⁹ İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, a.g.e., s. 249.

²⁸⁰ Juynboll şemaları en eski otorite en altta kalacak şekilde çizdiği için dalışlar aşağıya doğru gerçekleşmektedir. Fakat, Cook isnâdları en eski otorite en üstte kalacak şekilde tasarladığı için dalışlar yukarıya doğru olmaktadır.

zikretmemekte onun yerine kendi hocası D'yi yerleştirmektedir. Bu durumda F, kendisinden tek râvîli isnâd yayılan bir râvîyken, kısmî/müşterek râvî hâline gelmektedir.²⁸¹ Burada ayrıca bir râvî yani D eklendiği için bir önceki örneğin aksine, son isnâdda Schacht yayılmadan bahsedilebilir. Cook'un, A'nın, isnâddan hakkındaki birtakım olumsuz görüşler nedeniyle çıkarılmış olabileceğine dair spekülasyonu hadis usûlündeki tedlîsü't-tesviyeyi akla getirirse de, iki râvînin isnâddan çıkarılıp yerine birisinin yerleştirilmesiyle uygulanan yayılmanın münekkît hadis âlimlerince kabul edilebilecek şekilde gerçekleştirilmesini sağlamak gerçekten büyük bir çabayı gerektirmektedir. Zira C, isnâda A ve B'nin yerine başka birisini yerleştirirken, F ile muâsır –hatta Buhârî'ye göre mülâkî veya başka bir isnâdda en az bir kere semâ'a işaret eden lafızlarla F'den rivâyette bulunmuş– bir râvîyi bulmalı bunu yaparken de, B ve A'nın eleştirilerine maruz kalmamayı başarabilmelidir.

Cook'un yayılma ile ilgili spekülasyonları incelendiğinde, Motzki'nin Cook'a yönelttiği “Cook's ideas are, historically speaking, too vague, undifferentiated and

²⁸¹ Cook örnek vermemekle birlikte bir üçüncü tür yayılmadan da bahsetmekte ve bunun için Schacht'ın *Origins*'ine referansta bulunmaktadır. İlgili yerde Schacht, bir hadisin kabul edilebilmesi için şahitlikte olduğu gibi en az iki kişi tarafından rivâyet edilmesinin şart koşulduğunu söylemektedir. Ona göre, bu tür itirazlar hadislerin ilâve râvîlerle nakledilmesine yani yayılmasına sebebiyet vermiştir. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 50, 166. Schacht söz konusu ifadelerini hadis karşıtı argümanlar bağlamında dile getirmektedir. Esasen rivâyetin şehâdete kıyası meselesi gerçekten hadis tarihinde tartışılmış bir konudur (bk. Şâfi'î, **er-Risâle**, a.g.e., ss. 372-393; a.mlf., “Cimâ'u'l-'ilm”, ss. 13-14. Ayrıca bu konudaki farklı görüşlerin bir özeti için bk. 'Irakî, **Şerhu't-Tebşira ve't-tezkire**, I-II, thk. 'Abdüllatîf Hemîm-Mâhir Yâsin Fehl, C. I, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 329). Benzer bir tartışma, bir hadisin sahîh kabul edilmesi için aziz olması gerektiği iddiaları bağlamında da yaşanmıştır. Söz konusu görüşün Mu'tezilî âlim Ebû 'Ali el-Cübbâ'i'ye (ö. 303/916) atfedilmesi, Schacht'ın hadislerin şehâdetinde olduğu gibi en az iki kişi tarafından rivâyet edilmesi iddiasının hadis karşıtlarının argümanı olduğu iddiasını destekler görünmektedir. Fakat bu durumda benzer bir görüşü dile getiren muhaddis Hâkim en-Nîsâbüri de mi hadis karşıtları arasına dâhil edilecektir (Bk. İbn Hacer, **Nuhbetü'l-Fiker Şerhi**, a.g.e., s. 26; Ayrıca bk. Hâkim, Ebû 'Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbüri, **Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs**, thk. Mu'azzam Hüseyin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1977, s. 62.) Schacht'a göre hadislere karşı çıkılmasının nedeni bunların otantik kabul edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Zira hadisler yaşayan gelenekten sonra gelmekte, okullar bu yeni unsura mukavemet göstermektedirler. Hadislerin birden fazla kişiden rivâyet edilmesi talebini hadislerin tamamının sahîh olmadığı görüşü ile ilişkilendirilmeden ele almak da mümkündür. Hâkim gibi, sahîh hadislerin varlığını kabul etmesine rağmen yani hadis karşıtı olmamasına rağmen sıhhat şartları arasına rivâyetin aziz olmasını ekleyen ya da Cübbâ'i gibi hadislerin Nebvî sünneti ne kadar temsil ettiği konusunda şüphe eden ve rivâyetle şehadeti kıyas ederek en az iki râvî şartını koşan ve bu sûretle rivâyetin sıhhati konusunda zann-ı gâlib hâsıl olmasını amaçlayanların bulunması mümkündür. Bu durum, Schacht gibi ferd hadislere itirazlardan hadislerin tamamının sonradan ortaya çıktığı ve bu nedenle reddedildiği, Nebvî sünnetin sonradan hukûkî anlamını kazandığı ya da Cook'un yaptığı üzere aziz ve meşhûr isnâdların ferd hadislere itirazlar nedeniyle ortaya çıktığı ve bu isnâdların tarihlendirmelerde kullanılamayacağı gibi bir sonuca ulaşmayı gerektirmemelidir. Aksi takdirde Cook'un niçin bazı hadislerin yayılmayarak ferd kaldığını da açıklaması ve şimdiye kadar yayılmanın nasıl gerçekleşebileceğine dair verdiği muhtemel senaryolarına benzer bir senaryoyu bazı isnâdların neden yayılmadığı konusunda da geliştirmesi gerekir.

provable only by anecdotes”²⁸² şeklindeki eleştirisi daha anlamlı hâle gelmektedir. Ona göre “yayılmının büyük oranda gerçekleştiği” “bütün isnâdların yayılmadan aynı derece etkilendiği” “yayılmının her dönemde aynı oranda uygulandığı” ve “bu durumun münekkit hadis âlimlerinin eserlerindeki hadisler için de geçerli olduğu” şüphelidir.²⁸³ Cook’un yayılmının büyük oranda gerçekleştiği iddiasının isnâd sisteminin varlık sebebi ile çeliştiği ve onu anlamsız hâle getirdiğine dikkat çeken Motzki haklı olarak, eğer hadis tenkidi bütünüyle bir aldatmacadan ibaretse, bu durumda kandırılanın kim olduğu sorusunu yönelterek, aksi ispat edilene kadar sistemin geneli itibariyle –muhtemelen ilk ortaya çıktığı dönem hariç– işlediği öncülünden hareket edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁸⁴ Ayrıca o, Cook’un yayılma nedeniyle isnâdları tamamen kabul ya da red şeklindeki iki alternatiften birinin seçilmesi gerektiği ve metodolojik ara zeminin olmadığı kanaatine de katılmamaktadır.²⁸⁵

Yayıлма iddiaları bağlamında Muhammed Mustafâ el-A‘zamî tarafından dile getirilen eleştirilerden birisi, birbirinden farklı bölgelerde yaşayan insanların aynı hadisi aynı hocaya isnâd etmesinin imkânsızlığından hareketle, yayılmının çok geniş çaplı bir komployu ya da tesadüfî öngördüğü şeklindedir.²⁸⁶ Cook ise bir hadisin İslâm dünyasının farklı bölgelerinde yaşayan sahâbe tarafından naklinin ancak isnâdların yayılmasıyla izah edilebileceği kanaatindedir.²⁸⁷ Zira aksi takdirde A‘zamî’nin argümanını çürütmenin mümkün olacağını ifade ederek, şöyle devam etmektedir: “Eğer isnâdların büyük oranda yayıldığına inanırsak, o vakit A‘zamî’nin argümanı bize dokunamaz.”²⁸⁸ Hâlbuki Cook’un yapması gereken “yayılmayı kabul etmek zorundayız aksi takdirde A‘zamî’nin konumunu kabul etmekten başka çare kalmaz” gibi bir düşünceden hareket etmek yerine, yayılmının gerçekten *büyük oranda* diğer bir deyişle bütün isnâdları etkileyecek şekilde gerçekleştiğini delilleri ile ortaya koymaktır. Zira burada mesele, isnâdların gerçekten *büyük oranda* yayılıp yayılmadığı sorusunda düğümlenmektedir. Her ne kadar, Cook,

²⁸² Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 234.

²⁸³ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 234.

²⁸⁴ Motzki, “The Prophet and the Cat”, s. 32, dn. 44; a.mlf., “Dating Muslim Traditions”, s. 235; a.mlf., “Introduction”, s. xli.

²⁸⁵ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, ss. 234-235.

²⁸⁶ Azami, **Sheahct’s Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., s. 165. Ayrıca krş. Powers, “On Bequests in Early Islam”, s. 195.

²⁸⁷ Cook, **Early Muslim Dogma**, a.g.e., s. 115.

²⁸⁸ Cook, **Early Muslim Dogma**, a.g.e., s. 116.

delillerin, bu soruyu nihâî şekilde cevaplamaya imkân vermediğini itiraf etmişse²⁸⁹ de yine de isnâdları tamamen şüpheli kabul eden tavrı benimsemeyi tercih etmekte, bir bakıma kendisinin Schacht ve A‘zamî’de temessül ettiğini düşündüğü oryantalist paradigma ve klâsik İslâmî paradigmadan ilkinde tâbî olmaktadır.²⁹⁰ Dolayısıyla, kişinin nasıl bir hadis tarihi tasavvuruna sahip olduğu isnâdların hangisini yayılma kabul edeceğini de belirlemektedir. Bu bakımdan İftihâr Zaman’ın konu ile ilgili yorumu büyük önem arz etmektedir. Zaman, yayılma ile ilgili iddiaların ancak ilk dönem İslâm tarihi tasavvuru ile birlikte anlam ifade edecek mahiyette olduğunu belirtmektedir. Buna göre kişinin herhangi bir fikhî düzenlemenin başlangıcı ve menşesine dair görüşü, o konu ile ilgili haberlerin isnâdlarını değerlendirmesini etkilemekte, böylece hadisin hangi dönemde uydurulmuş olması gerektiği düşüncesi isnâdlardan birisini diğerine tercih edip, aksini gösterenlerin yayılma şeklinde tavsifine neden olmaktadır. Dolayısıyla, yayılma teorisi istenilmeyen veya sonuçlarla örtüşmeyen isnâdları tasfiye için kullanılmaktadır.²⁹¹ Zaman’ın yayılma teorisinin isnâd tasfiyesi için bir araç olarak kullanıldığı şeklindeki son derece isabetli tespitinin de işaret ettiği üzere müşterek râvî teorisinin öngördüğü tek râvîli tarîk-müşterek râvî-MR sonrası isnâdlar şablonuna uymayan isnâd yapıları ile karşılaştığında, yani müşterek râvîden önce birden fazla isnâdın olması hâlinde bunlar yayılmanın eseri kabul ederek âdeta silinmektedir. Hâlbuki yapılması gereken müşterek râvî şemasını tadîl etmek, diğer bir ifadeyle verileri şablona uydurmaya çalışmak yerine, şablonu verilerden hareketle değiştirmektir. Zaman’ın işaret ettiği bir noktanın Schacht’ın ve Cook’un yayılma ile ilgili iddialarına cevap verirken, hakkaniyet açısından dile getirilmesi gerekmektedir. Genel itibarıyla yayılmaya cevap olarak, yukarıda Muhammed Mustafâ el-A‘zamî’nin görüşü aktarılırken de görüldüğü üzere birden fazla bölgede yaşayan hadisçilerin ortak bir yalan üzerinde âdeta bir komplo düzenlemesini veya geniş çaplı bir tesadüfü gerektirdiği ifade edilerek itiraz edilmektedir. Hâlbuki, Zaman’ın da belirttiği gibi yayılma yalan üzere

²⁸⁹ Cook, **Early Muslim Dogma**, a.g.e., s. 111.

²⁹⁰ Esasen Cook’un oryantalist paradigmayı temsilen Schacht’ı seçmekle hem isabet ettiğini hem de yanlışlığını söylemek mümkündür. Zira her ne kadar Schacht, hem kendisinden önceki oryantalist geleneği üstlenmesi hem de kendisinden sonraki oryantalistleri etkilemesi açısından söz konusu geleneğin en önemli temsilcilerinden birisiyse de, Cook’un yayılma üzerinden kullanabileceği uygun bir örnek değildir. Zira Schacht, yayılma teorisine *Origins*’inde yer vermekle birlikte aynı kitabında isnâddan hareketle yapılan tarihlendirmelerin merkezinde yer alan müşterek râvî teorisini de açıklamış, hatta müşterek râvî teorisine ve yayılmaya aynı bölümde yer vermiştir (bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 163-179). Bu bakımdan o, Cook’un yaptığına aksine isnâdların tarihlendirmelerde kullanılamayacağı görüşünün temsilcisi olarak seçilmemelidir.

²⁹¹ Zaman, *The Evolution of Hadith*, ss. 104, 190.

birleşen insanların ortak bir senaryo üzerinde ittifak etmesini değil, bir hocadan hadis alan kişinin muâsırları tarafından taklit edilerek “ben de bu hadisi aynı hocadan işittim” demesini öngörmektedir.²⁹² Yayılma teorisinin asıl kusuru, bir komployu ya da tesadüfö öngörmesinden ziyade râvîlerin büyük çoğunluğunun bu tür bir sahtekârlığı yapabilecek karakterde olduğunu iddia etmesindedir.

Yayımanın söz konusu teorik zafiyetinin ötesinde isnâd-metin analizinden hareketle, somut örnekler üzerinden çürütülmesi de mümkündür. Nikekim, Motzki hem Schacht hem de Cook ve Juynboll’u yayılma/dalışla ilgili görüşlerinin teorik zayıflığını göstererek eleştirmesinin yanı sıra, incelediği hadislerde özellikle tek râvîli isnâdların metinlerini, aynı kısmî/müşterek râvîden nakleden diğer râvîlerinkiyle karşılaştırarak, kopyalama yani muâsırdan aldığı hadisi ondan değil de hocasından nakletme durumunun gerçekleşip gerçekleşmediğini test etmiştir. Buna göre aynı hocadan rivâyet eden râvîlerin metinlerinin aynı hocadan geldiklerini gösterecek kadar benzer, fakat kopyalamanın olmadığını gösterecek kadar birbirinden bağımsız olması yani her bir isnâdla gelen metnin kendine has mümeyyiz özelliklerinin bulunması gerektiği fikrinden hareket ederek, tek râvîli isnâdlarla nakledilen benzer ama bağımsız metinlerin kopyalamanın ve dolayısıyla yayılmanın neticesi olmadığı sonucuna varmıştır.²⁹³ Zira aksi iddia edilip, kısmî/müşterek râvîlerin yayılmanın neticesi olduğu kabul edildiğinde bu, râvîlerin hadisi aldıkları asıl kişiyi gizleyerek bir üst tabakadaki şeyhe isnâd ederken metinlerde de birtakım lafız değişikliklerine gittikleri anlamına gelecektir ki Motzki, haklı olarak sahtekârlıkta bu tür bir tesadüfün zorluğuna işaret etmektedir.²⁹⁴ Nitekim tezin üçüncü bölümünde yapılan isnâd-metin analizinde de KMRli ve tek râvîli isnâdların yan yana bulunduğu durumların kâhîr ekseriyetinde tek râvîli tarîklerin gerçek rivâyet yolu olduğu tespit edilmiştir.

²⁹² Zaman, *The Evolution of Hadith*, s. 108.

²⁹³ Burada Motzki’nin yayılmaların kesinlikle gerçekleşmediği gibi bir kanaatte olmadığı belirtilmelidir. Meselâ onun müşterek râvînin yayılma neticesinde ortaya çıktığı sonucuna ulaştığı örnekler de mevcuttur. Bk. Motzki, “Dating the so-called Tafsîr Ibn ‘Abbâs”, s. 161. Fakat o bu durumlardan, isnâdların güvenilir olmadığı sonucuna ulaşmayı doğru bulmamaktadır. Benzer şekilde o, müşterek râvîlerin zaman zaman hadis uyduran kişiler arasından çıktığı durumları kabul eder. Fakat buradan hareketle bütün müşterek râvîlerin hadis uydurucusu kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Motzki’nin geliştirdiği şekliyle müşterek râvî merkezli isnâd-metin analiziyle bir hadisi tarihlendiren Emin Kameruddîn de yaptığı isnâd-metin analizinin, yayılmanın büyük oranda gerçekleştiği iddiasını desteklemediği sonucuna ulaştığını ifade etmekle birlikte yayılmanın zaman zaman vukû bulduğunu reddetmemektedir. Bk. Kamaruddin, *The Reliability of Hadîth-Transmission*, s. 367.

²⁹⁴ Motzki, “The Prophet and the Cat”, s. 48.

Yayılmadan hareketle isnâdların tarihlendirmelerde kullanılmayacağı²⁹⁵ sonucuna ulaşan ve bu nedenle daha sonra kaleme aldığı “Eschatology and the Dating of Traditions” makalesinde Schacht’ın geliştirdiği müşterek râvî teorisinin hadisler için doğru tarihler vermediğini göstermeye çalışan Cook’un aksine²⁹⁶ Schacht, ilâve tarîklerin, müşterek râvîyi atlamasına rağmen isnâdların çoğunluğunda müşterek râvînin konumu muhafaza ettiği ve bu nedenle hadisin kendi döneminde ortaya çıktığı müşterek râvînin tespit edilebileceği kanaatindedir.²⁹⁷ Aşağıda Schacht’ın hadislerle ilgili şimdiye kadar aktarılan görüşleri yani geriye doğru büyüme, islâh ve yayılma ile de irtibatlı olan söz konusu teorisi incelenecektir.

D. MÜŞTEREK RÂVÎ TEORİSİ

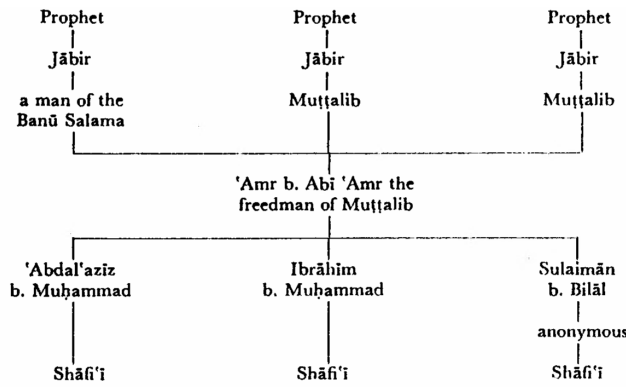
Joseph Schacht, *Origins*’in, Müslümanların temelde isnâda dayalı hadis tenkidinin tarihî analiz için bir anlam ifade etmediği iddiasını ilk sayfalarında dile getirdiği “The Evidence of *Isnâds*” adlı bölümünde, hadislerin ortaya çıktığı dönem için kendi geliştirdiği isnâda dayalı metodu yani müşterek râvî teorisini açıklamıştır. Esasen söz konusu teorisi onun hukûkî hadislerin ve hukûkî tazammunları olan tarihî haberlerin II. yüzyıla tarihlendirilmesi, isnâdların geriye doğru büyümesi ve yayılması gibi iddialarının kendisinde temessül ettiği bir yöntem kabul edilmelidir.

²⁹⁵ Müşterek râvî teorisini doktora tezinde çalışan, Fahad A. Alhomoudi’nin Cook’u müşterek râvî teorisini kabul edenler arasında saymasının yanlışlığı ifade edilmelidir. Muhtemelen Cook, Schacht’ın müşterek râvî teorisinin önemli bir unsuru olan yayılmayı kabul ettiği için, Alhomoudi bu durumu Cook’un müşterek râvî teorisini kabul ettiği şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca Cook’un müşterek râvî teorisini uyguladığı “Eschatology and the Dating of Traditions” makalesi de Alhomoudi’yi yanıltmış gözükmektedir. Cook’un söz konusu makalesindeki metodu hakkında birinci bölümde bilgi verilmişti. Orada da görüldüğü üzere Cook’un amacı müşterek râvî teorisini uygulamak değil, yanlışlığını göstermek ve çürütmektir. Alhomoudi’nin söz konusu görüşleri için bk. Fahad A. Alhomoudi, *On the Common-Link Theory*, McGill University Institute of Islamic Studies (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Montreal, 2006, ss. ii, 17.

²⁹⁶ Patricia Crone da yayılmanın, müşterek râvî teorisini geçersiz kıldığını iddia etmektedir. Bk. Crone, **Roman, Provincial and Islamic Law**, a.g.e., s. 30.

²⁹⁷ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 171.

Schacht'ın geliştirdiği şekliyle müşterek râvî teorisi bir râvînin, uydurduğu bir hadisi Hz. Peygamber'e –eğer mevkûf hadis ise sahâbiye– ulaşan sahte *bir* isnâdla desteklemesi ve daha sonra kendisinden bu hadisi birçok kişinin rivâyet etmesi ile isnâdların kendisinde birleştiği müşterek râvî olmasını öngörmektedir.²⁹⁸ Zamanla müşterek râvî, birçok isnâdda atlansa da hadisin isnâdlarının çoğunluğunda konumunu muhafaza edecek ve hadisin menşei hakkında bir tarih vermeye devam edecektir. Böylece hadisi uyduran veya hadisin kendi döneminde ortaya çıktığı²⁹⁹ bir müşterek râvî; isnâdın hadisi müşterek râvîden alan gerçek râvîlerden müteşekkil kısmı; müşterek râvîden önceki, başlangıçta tek râvîli bir yapıya sahip olmakla birlikte daha sonra ilâve târiklerle desteklenen sahte kısmı şeklinde üçlü bir yapı ortaya çıkmaktadır. Schacht'ın *Origins*'te müşterek râvî teorisini açıklamak üzere kullandığı ve kitapta yer alan tek şema³⁰⁰ aşağıdaki şekildedir:



Yukarıdaki isnâdda Schacht, müşterek râvî olarak 'Amr b. Ebî 'Amr'ı (ö. 150'den sonra)³⁰¹ tespit etmiştir. Muhammed Mustafâ el-A'zamî haklı olarak Schacht'ın isnâd şemasını çizerken iki hata yaptığını iddia ederek³⁰² şemanın aşağıdaki şekilde olması gerektiğini belirtmektedir:

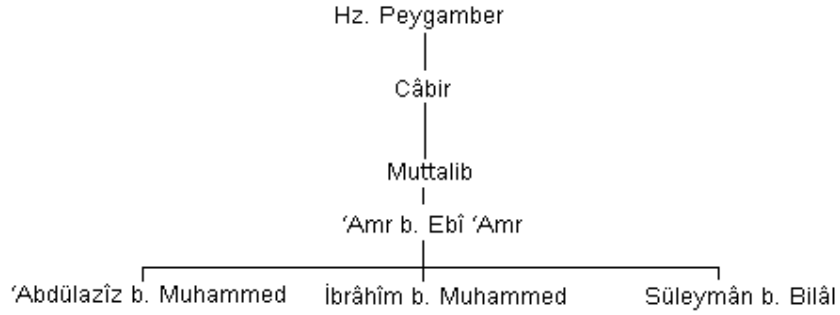
²⁹⁸ Schacht, *Origins*, a.g.e., s. 171.

²⁹⁹ Schacht'a göre müşterek râvînin ismi başka bir kişi tarafından da kullanılabilirdi için "hadisin kendi döneminde ortaya çıktığı" ifadesi eklenmiştir.

³⁰⁰ Schacht, *Origins*, a.g.e., s. 172.

³⁰¹ *Tehzîbü't-Tehzîb*'de (C. VIII, ss. 83-84) İbn Kâni'in (ö. 351/962), vefât tarihini 144 olarak verdiği bilgisi yer almaktaysa da *Takrîbü't-Tehzîb*'deki bilgi tercih edilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 425.

³⁰² Bu iki hata şunlardır: Schacht'ın, Muttalib'i ayrı iki târikte göstermesi ve İmâm Şâfi'i'nin 'Abdulaziz'in (ö. 187/802-3) isnâdda 'Amr'ın hocasını "Benû Seleme'den birisi" şeklinde meçhûl bırakmasının hatalı olduğu, Süleymân (ö. 177/793-94) ve İbrâhîm'in (ö. 184/800) sözlerine itibar edilerek meçhûl râvînin kimliğinin Muttalib şeklinde tespit edilmesi gerektiği şeklindeki ifadesini dikkate almaması. İmâm



Görüldüğü üzere bu şekliyle şema, müşterek râvî şablonuna daha uygun hâle gelmektedir. Bununla birlikte, Schacht’ın hadis uydurduğunu iddia ettiği ‘Amr’a, İbn Hibbân (ö. 354/967) *Sikât*’ında yer vermiş,³⁰³ ‘İclî, Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer gibi âlimler onu tevsîk etmiştir. Her ne kadar Yahyâ b. Ma‘în (ö. 233/848), Cûzecânî (ö. 259/873), Ebû Dâvûd, Nesâî (ö. 303/915) gibi âlimler tarafından taz‘îf edilmişse de, ‘Amr’ın hadis uydurmakla veya uydurma ithamı ile cerh edilmemiş bir râvî olduğu da vurgulanmalıdır.³⁰⁴ Esasen isnâdın en önemli problemi Schacht’ın iddia ettiğinin aksine

Şâfi‘î’nin değerlendirmesi için bk. Şâfi‘î, “İhtilâfû’l-hadîs”, **el-Ümm**, I-XI, thk. Rıf‘at Fevzî ‘Abdülmuttalib, C. X, Dârü’l-Vefâ, Mansure, 2001, s. 243. Fakat İmâm Şâfi‘î’nin İbrâhîm’in, ‘Abdülazîz’den hıfz açısından daha kuvvetli olduğu görüşü bağlamında, İbrâhîm’in zabt açısından ta‘zîf edilmese dahi, hem bid‘at ehli olması nedeniyle cerh edildiği hem de Yahyâ b. Sa‘îd el-Kattân (ö. 198/814) tarafından yalancı kabul edildiği ve bu cihetten hadis âlimlerinin ikisi hakkındaki değerlendirmelerine göre ‘Abdülazîz’den aşağıda derecede olduğu belirtilmelidir. İbrâhîm hakkında bk. Ahmed b. Hanbel, **‘İlel**, a.g.e., C. II, ss. 290, 535; C. III, s. 70; Cûzecânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya‘kûb el-Cûzecânî, **Ahvâlü’r-ricâl**, thk. Subhi Bedrî Sâmerî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1985, s. 128; Buhârî, **Du‘afâ**, a.g.e., s. 17; a.mlf., **et-Târîhu’l-kebîr**, I-IX, C. I, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 323; ‘İclî, **Ma‘rifetü’s-sikât**, a.g.e., C. I, s. 209; Fesevî, Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. Süfyân el-Fesevî, **Kitâbü’l-Ma‘rife ve’t-târîh**, I-IV, thk. Ekrem Ziyâ ‘Ömerî, C. I, Mektebetü’l-Dâr, Medine, 1410, ss. 699-700; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta‘dîl**, a.g.e., C. II, ss. 126-127; Zehebî, **Mîzânü’l-i‘tidâl**, a.g.e., C. I, s. 182. Hakkındaki en olumlu değerlendirmeyi ise hadislerini inceleyip aralarında münker bir rivâyet tespit edemediğini, hadisinin yazılabileceğini ifade eden İbn ‘Adî (ö. 365/976) yapmaktadır: İbn ‘Adî, Ebû Ahmed ‘Abdullâh b. ‘Adî el-Cürcânî, **el-Kâmil fi du‘afâi’r-ricâl**, I-VII, C. I, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1985, ss. 226-227.

³⁰³ İbn Hibbân’ın ta‘dilde mütesâhil olduğu iddiası onun mestûr ve mechûl râvîleri, kendilerinden âdil bir râvînin rivâyette bulunması hâlinde ta‘dîl etmesinden kaynaklanmıştır. Bununla birlikte, Mehmet Ali Sönmez, İbn Hibbân’ın ta‘dilde mütesâhil bir tutumu olduğunu ileri sürmenin güçlüğüne işaret etmektedir (Sönmez, **İbn Hibbân ve Cerh-Tâdil Metodu**, a.g.e., ss. 29-34, 136). İncelediğimiz hadis grubundaki râvîler hakkındaki ricâl âlimlerinin değerlendirmeleri karşılaştırıldığında, İbn Hibbân’ın *Sikât*’ına çeşitli mertebelerdeki ta‘dîl lafızları ile tavsîf edilmiş râvîleri aldığı görülmüştür. Dolayısıyla hadisleri hüccet kabul edilenlerin yanı sıra hadisleri i‘tibâr için yazılabilecek âdil râvîler de *Sikât*’ta yer almaktadır. Benzer bir sonuç için krş. Aydemir, **Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer**, a.g.e., s. 331.

³⁰⁴ ‘Amr hakkındaki değerlendirmeler için bk. Cûzecânî, **Ahvâlü’r-ricâl**, a.g.e., s. 125; ‘İclî, **Ma‘rifetü’s-sikât**, a.g.e., C. II, s. 181; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta‘dîl**, a.g.e., C. VI, s. 253; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. V, s. 185; İbn ‘Adî, **el-Kâmil fi’l-du‘afâ**, a.g.e., C. VI, s. 1769; Zehebî, **Mîzânü’l-i‘tidâl**, a.g.e., C. V, s. 367; a.mlf., **Zikru men tüküllime fihi ve hüve müvessak**, a.g.e., s. 147; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 425.

hadisi uyduran müşterek râvî ‘Amr değil, hadisi ondan rivâyet eden ve şiddetli lafızlara cerh edilen, İbrâhîm’dir. Görüldüğü üzere Schacht, Müslüman âlimlerin râvîlerle ilgili değerlendirmelerini dikkate almayan genel oryantalist tavrı sürdürmektedir.

İsnâdların kendisinde birleştiği râvî olarak müşterek râvînin isnâdında bulunduğu hadisten sorumlu tutulması gerektiği fikri Schacht’tan önce her ne kadar bir teori olarak geliştirilmemişse de Alois Sprenger tarafından dile getirilmiştir. Sprenger bir hadisin tüm varyantlarının birleştiği en en erken râvînin hadisi uyduran kişi kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.³⁰⁵ Fakat bu durumda söz konusu kişinin isminin başkaları tarafından kullanılmış olma ihtimali söz konusudur ki Josef Horovitz’in dikkat çektiği söz konusu ihtimal³⁰⁶ daha sonra Michael Cook tarafından geliştirilerek müşterek râvîlerin tarihlendirmelerde kullanılamayacağı zira yayılma neticesinde ortaya çıkmış olabilecekleri iddia edilecektir.

Esasen Schacht da müşterek râvînin isminin başkaları tarafından kullanılabilme ihtimalini dile getirmiş, bilhassa tâbî’in neslinden müşterek râvîler için bu durumun göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmiştir.³⁰⁷ Onun bu konuda verdiği en önemli örnek ise isminin çoğu durumda mevcut bir görüşe destek olmak üzere bir etiket olarak kullanıldığını ve tarihî kişiliğinin muğlaklığını iddia ettiği Nâfi’dir.³⁰⁸ Schacht’tan sonra Juynboll, onun Nâfi’ ile ilgili iddialarını ileri bir noktaya taşıyarak hadis literatüründeki en dikkat çekici “görünüşte müşterek râvî”lerden³⁰⁹ birisi kabul ettiği Nâfi’nin tarihî kişiliğini sorgulayacaktır. Yine de Schacht’a göre müşterek râvînin isminin başkaları tarafından kullanılma ihtimali birçok durumda onların hadislerin ortaya çıkışı için sağlam bir tarih vermesine bir engel teşkil etmemektedir. Zira o, isimlerinin başkaları tarafından kullanılmalrı hâlinde dahî müşterek râvîlerin *terminus a quo* diğer bir ifadeyle bir başlangıç noktası verdiklerini ifade etmektedir.³¹⁰ Schacht’ın müşterek râvînin hadis için verdiği tarihle ilgili olarak isminin başkası tarafından kullanılması dışında koyduğu bir

³⁰⁵ Horovitz, “The Growth of the Mohammed Legend”, s. 271.

³⁰⁶ Horovitz, a.y.

³⁰⁷ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 175.

³⁰⁸ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 175, 178 vd.

³⁰⁹ Juynboll’un geliştirdiği bir kavram olan “görünüşte müşterek râvî/seeming common link”, dalışlar neticesinde MR olmadığı hâlde MR gibi görünen râvîleri ifade etmek üzere geliştirilmiştir. Görünüşte müşterek râvîlerin öğrencileri “kısmî müşterek râvîler” değil de tek râvîli isnâdlarda yer alan “fulân”lardır.

³¹⁰ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 175.

diğer kayıt ise MRnin hadisi bizzat uydurmasa da, kendi döneminde uydurulmuş bir hadisin yaygınlık kazanmasını sağlayan kişi olabileceğidir. Bu bağlamda meselâ o Haccâc b. Ertât'ın³¹¹ (ö. 145/762), yeni uydurulmuş hadisleri tedâvüle sürmekten sorumlu bir müşterek râvî olduğunu iddia etmektedir.³¹² Schacht görüşlerini kısaca özetlemek gerekirse, ona göre hadisler kendi dönemlerinde ortaya çıktığı için müşterek râvîler hadisin ortaya çıktığı dönem hakkında güçlü bir fikir vermektedir. Fakat bazı durumlarda müşterek râvîler hadisi uyduran kişiyken bazen de kendi uydurmasa dahi döneminde uydurulmuş bir hadisin yaygınlık kazanmasında rol oynadığı için isnâdlarda müşterek râvî konumunda yer alabilmektedir.

Müşterek râvîlerle ilgili dikkat edilmesi gereken bir nokta, isnâdın kendisinden târiklere ayrıldığı veya târiklerin kendisinde birleştiği³¹³ kişi olmanın yanı sıra isnâdın söz konusu tabakasında yalnız kalmaları diğerk bir ifadeyle isnâdda teferrüdün gerçekleşmesidir. Nitekim Schacht, müşterek râvî olgusunun Müslümanlar tarafından da fark edildiğini göstermek üzere Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'inin son kitabı “İlel”de hadisleri râvîleri ile irtibatlandırmak üzere kullandığı “حديثُ فلان”³¹⁴ gibi ifadelerin büyük çoğunluğunun garîb hadisler olmasını örnek göstermektedir. Hâlbuki, Müslüman âlimlerin isnâdın herhangi bir tabakasında râvî sayısının bire düşmesi hâlinde, söz konusu râvînin güvenilirliği üzerinde gösterdikleri hassasiyet gayet tabîi ve makul bir tavır olup, bunun müşterek râvî teorisi ile ilişkilendirilmesine gerek yoktur. Ayrıca, Tirmizî'nin “İlel”de bir

³¹¹ Haccâc fıkıh bilgisi övülmekle birlikte, hadiste bilhassa tedlîs yaptığı ifade edilen bir râvîdir. İbn Hacer *Tabakâtü'l-müde'llisîn*'de semâ'ını tasrîh etmesi hâlinde hadisi ile ihticâc edilebilecek râvîlerden müteşekkil 4. tabakada ismine yer vermiştir. Hakkında muhtelif değerlendirmeler bulunan Haccâc'la ilgili, Ebû Hâtim'in görüşü genel kanaati özetler mahiyettedir: “ صدوق يدلّس عن الضعفاء يُكتب حديثه، وإذا قال: حدثنا. “ فهو صالح لا يُرتاب في صدقه وحفظه إذا بين السماع”. Hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în, *Ma'rifetü'r-ricâl*, I-II, thk. Mahmûd Kâmil el-Kassâr-Muhammed Mutî' el-Hâfız-Gazve Bedîr, C. I, Matbû'âtü Mecma'î'l-Lügati'l-'Arabîyye, Dimaşk, 1985, s. 132; Ahmed b. Hanbel, *İlel*, a.g.e., C. III, s. 234; Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *Kitâbu Du'afâi's-sagîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1986, s. 36; 'Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, a.g.e., C. I, s. 284; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. III, s. 156; İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ*, a.g.e., C. II, s. 646; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. II, ss. 197-199; a.mlf., *Zikru men tüküllime fihî ve hüve müvessak*, a.g.e., s. 64; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 152; a.mlf., *Tabakâtü'l-müde'llisîn*, a.g.e., s. 49.

³¹² Schacht, *Origins*, a.g.e., ss. 174, 250.

³¹³ Şemanın nasıl çizildiği ve nasıl okunduğu müşterek râvînin konumunun nasıl tavsîf edileceğini belirlemektedir. Eğer şemanın tezde olduğu gibi Hz. Peygamber yukarda olacak şekilde çizildiği varsayılır ve isnâd Hz. Peygamber'den aşağıya doğru okunursa müşterek râvî isnâdın ilk kez kendisinden târiklere ayrıldığı kişi olacaktır. Eğer isnâd müdevvinlerden yukarı doğru okunursa o zaman müşterek râvî isnâdların kendisinde birleştiği kişi olacaktır.

³¹⁴ Bir hadisi bir râvîye izafe etmenin, hadisin o kişi tarafından uydurulduğu anlamına gelmediği hakkında bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevî, İstanbul, 2006, s. 115.

hadisin yalnız bir vecihten gelmesine dolayısıyla garîb olduğuna işaret ettiği durumlarda söz konusu râvîlerin hadis uydurduğuna delâlet edecek herhangi bir ifade kullanmadığı belirtilmelidir. Bilâkis Tirmizî'nin *Sünen*'inde kullandığı “صَحِيحٌ غَرِيبٌ” terkihi söz konusu iddianın aksini göstermektedir.

Schacht'ın müşterek râvî teorisini kullanımı ile ilgili çok sık dile getirilen bir iddia onun teoriyi geliştirmedeği ve yeterince kullanmadığı şeklindedir. Schacht'ın teoriyi yeterince geliştirmedeği doğru olmakla birlikte –zira teoriyi eklediği yeni terimlerle geliştiren Juynboll'dur– yeterince kullanmadığı iddiası isabetli değildir. Muhtemelen bu değerlendirme, onun teoriyi açıklamak için *Origins*'in yalnız beş sayfasını tahsîs etmesinden kaynaklanmıştır. Hâlbuki, Schacht *Origins*'in birçok yerinde hadislerin müşterek râvîlerine doğrudan veya dolaylı işaret etmektedir. Onun dolaylı işaretleri, isnâddaki müşterek râvîyi açıkça ifade ettiği durumlar kadar değilse de *Origins*'te sıkça yer almaktadır.³¹⁵ Schacht, genellikle hadisin isnâdda İmâm Mâlik veya Ebû Yûsuf'tan önceki nesilde yer alan râvînin döneminde ortaya çıktığını söyleyerek müşterek râvîye dolaylı işarete bulunmaktadır. Zira Schacht'a göre müşterek râvîlerin çoğunluğu söz konusu nesildedir.³¹⁶ Onun bazen de hadisin isnâdında bir müşterek râvînin bulunduğu delâlet edecek şekilde isnâdın bir râvîden sonraki kısmının otantik olduğunu ifade ettiği görülmektedir.³¹⁷ Nitekim, Schacht kendisinden sonra Juynboll'un iddia edeceğinin aksine isnâdların müşterek râvîden sonraki yani MR ile musannifler arasındaki kısmını otantik kabul ettiği için isnâdın kendisinden sonraki târiklerinin otantik olduğu râvî, müşterek râvî kabul edilmelidir.

Müşterek râvî teorisi bağlamında son olarak Schacht'ın *Origins*'te tespit ettiği müşterek râvîlere ve bunların ricâl literatüründeki güvenilirlik durumlarına bakmak, Schacht'ın yaklaşımının klâsik İslâmî paradigmadan ne kadar farklı olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Schacht, *Origins*'in müşterek râvî teorisini açıkladığı “The Evidence of *Isnâds*” adlı bölümünü bir müşterek râvî listesi ile sonlandırmaktadır. Kitabın diğer kısımlarında da tespit ettiği müşterek râvîler de eklendiğinde söz konusu listenin son hâli şu isimleri içermektedir: ‘Abdullâh b. Dînar (ö. 127/744-45), A‘meş (ö. 147-48/764-

³¹⁵ Schacht'ın bu tür dolaylı işaretleri için bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 97, 146, 152, 158, 183, 263.

³¹⁶ Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 176.

³¹⁷ Meselâ bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 106.

66), ‘Amr b. Dînâr, ‘Amr b. Yahyâ el-Mâzinî (ö. 130’dan sonra), ‘Atâ b. Ebî Rabâh, ‘Abdülazîz ed-Derâverdî (ö. 187/803), Haccâc b. Ertât, Hasan b. ‘Umâre (ö. 153/770), Hişâm b. ‘Urve (ö. 145-46/762-64), İbn Ebî Zi’b (ö. 159/776), İbn Cüreyc, İbn ‘Uyeyne, İbrâhîm b. Sa’d (ö. 185/801), Mu‘temir b. Süleymân (ö. 187/803), Sa’d b. İshâk b. Ka’b (ö. 140’dan sonra), Şa’bî (ö. 104/722-23), Şu’be, Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Zührî (ö. 124/742).³¹⁸

Schacht’ın müşterek râvî kabul ettiği ve dolayısıyla hadis uydurduğunu iddia ettiği yukarıdaki on dokuz isimden biri (Hasan b. ‘Umâre³¹⁹) hariç tamamı, ricâl âlimleri tarafından ta’dîl edilmiştir. Ta’dîl edilen söz konusu on sekiz râvîden ise yalnız biri (Haccâc b. Ertât³²⁰) “نقطة”nın altındaki ta’dîl lafızları ile tavsîf edilmiştir. Bu bakımdan, Schacht’ın râvî değerlendirmesi ile hadis âlimlerinin değerlendirmelerinin telif edilemeyecek bir tenâkuz arz ettiği ortadadır.

Netice itibariyle, MRnin uydurduğu hadisi sahte isnâdla geriye yansıtması yani isnâdın geriye doğru büyümesi, bu isnâdın ilâve tarîklerle desteklenmesi yani isnâdların yayılması ve müşterek râvînin atlandığı tarîkler (dalış/atlama) olmak üzere Schacht’ın isnâdlarla ilgili temel iddialarının müşterek râvî teorisinin bir parçasını teşkil ettiği görülmektedir. Onun söz konusu iddialarının her biri önceki kısımlarda ele alınarak birtakım temelsiz genellemelere dayandığı gösterilmişti. Dolayısıyla, müşterek râvî teorisinin temel şablonunun değişmesinin gerektiği aşikârdır. Müşterek râvîden önce her

³¹⁸ Liste ve eklenen isimler için bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 173, 174-175, 201, dn. 1.

³¹⁹ Hasan b. ‘Umâre ricâl âlimlerinin çoğunluğuna göre metrûk bir râvîdir. Hakkındaki değerlendirmeler için bk. Cûzecânî, **Ahvâlü’r-ricâl**, a.g.e., ss. 52-53; Buhârî, **et-Târîhu’l-kebir**, a.g.e., C. II, s. 303; a.mlf., **Du’afâ**, a.g.e., s. 34; İbn Ebî Hâtîm, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. I, ss. 137-138; Zehebî, **Mizânü’l-İtidâl**, a.g.e., C. II, ss. 265-266; a.mlf., **el-Mugnî fi’d-du’afâ**, a.g.e., C. I, s. 244; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 162; a.mlf., **Tabakâtü’l-müdellesîn**, a.g.e., s. 53 (metrûk müdelles râvîlerden müteşekkil 5. tabaka). Hasan hakkındaki en şiddetli cerh onun Hakem b. ‘Uteybe’den (ö. 115/733-4) yaptığı rivâyetleri Hakem’e sorduğunu ve Hakem’in rivâyetleri inkâr ettiğini ifade eden Şu’be’den gelmiştir. İbn ‘Adî, Hasan’ın varlıklı bir râvî olduğunu ve hocası Hakem’i evine taşıdığını ifade ederek bu sayede el-Hakem’in başkalarının bilmediği birçok rivâyetine ulaştığını söylemektedir. Bununla birlikte Hakem’den yaptığı bazı rivâyetlerin mahfûz olmadığını belirterek, Hasan’ı “وهو ألى الضعف أقرب منه ألى الصدق” ifadeleri ile tavsîf etmektedir. Bu ifade, Hasan’ın za’fına işaret etse de metrûk râvîlerin aksine rivâyetinin i’tibâr için yazılabileceğini gösteren bir değerlendirme kabul edilmelidir. Bk. İbn ‘Adî, **el-Kâmil fi’-du’afâ**, a.g.e., C. II, s. 709.

³²⁰ Haccâc hakkındaki değerlendirmelere yukarıda yer verilmişti. Listede yer alan ‘Amr b. Yahyâ el-Mâzinî’nin hadis âlimleri tarafından sika kabul edilmekle birlikte, İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938), Ebû Hâtîm’in onu bir kez “نقطة” bir kez ise “صالح” lafzı ile tavsîf ettiğini nakletmektedir (İbn Ebî Hâtîm, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. VI, s. 269). Yahyâ b. Ma’in’in ise onun hakkında “ليس بقوي” dediği bilgisi yer almaktadır (Zehebî, **el-Mugnî fi’-du’afâ**, a.g.e., C. II, s. 76).

zaman tek râvîli isnâdların bulunması zorunlu olmadığı gibi, müşterek râvînin hadisi kendisi ile rivâyet ettiği târîki her durumda geriye doğru büyümenin bir neticesi kabul etmek isabetli değildir. Ayrıca aynı hadisi müşterek râvînin dışında rivâyet eden başka râvîlerin varlığı da apriori reddedilmemelidir.

Esasen Schacht'ın müşterek râvî teorisi için önerdiği tek râvîli târîk-MR-isnâd demeti şeklindeki şablona gösterdiği örnek İbn Hacer tarafından da ferd-i mutlaka misâl üzere zikderilmiştir.³²¹ Ayrıca, İbn Receb (ö. 795/1393) de hadisin yalnız tek bir vecihten geldiğini ve diğer târîklerinin sahîh olmadığını ifade etmiştir³²² ki bu da müşterek râvîden önceki tek râvîli isnâdın yanındaki ilâve târîklerin yayılma kabul edilmesine benzer bir durum arz etmektedir. Fakat, başlangıçta ferd iken daha sonra meşhûr seviyesine çıkan haberlerin varlığını ya da yayılmanın gerçekleştiği durumları teslim ile bütün hadislerin esasen bu tür bir isnâd yapısına sahip olması gerektiğini iddia ederek söz konusu şablonun dışına çıkan târîkleri yayılma veya dalışın eseri şeklinde nitelemek suretiyle yapılan genelleme arasındaki fark aşikârdır. Hadis literatüründeki isnâdların kâhir ekseriyetinin bu şekildeki bir isnâda sahib olduğunun gösterildiği farz edilse dahi, söz konusu durum, şablonun dışına çıkan isnâdların mevcudiyeti ihtimalini herhangi bir araştırma yapmadan reddetmeyi haklı göstermeyecektir. Schacht'ın müşterek râvîden önceki kısmın sahte olduğunu iddia etmesi ve buradaki isnâdı geriye doğru büyümenin, ilâve târîkleri ise yayılmanın eseri kabul etmesi, esasen onun hadis tarihi ve hadislerin gelişimi ile ilgili görüşlerinin bir neticesidir. Onun hadislerin gelişimi ile ilgili görüşleri ise İslâm hukukunun menşei ile ilgili iddialarıyla bağlantılıdır. Argümantasyonun aşamalarını takip etmek gerekirse, Nebvî sünnetin eski hukuk okullarının sünnetinden daha sonra ortaya çıktığını iddia eden ve İslâm hukukunun teşekkülünü II. yüzyılda bilhassa Irak'ta arayan Schacht'ın isnâdların I. yüzyıldan önceki kısmını geriye doğru büyüme ve yayılmanın neticesi olarak nitelemesi, müşterek râvîleri ise hadis rivâyetinin sistemleşmesi ile hadisin birçok kişiye nakledilmesinde rol oynayan yani birçok öğrencinin teveccühüne mazhar olan hadis hocaları değil de hadisi ilk kez uydurup tedâvüle süren kişiler kabul etmesine sebebiyet vermektedir.

³²¹ İbn Hacer, **Nuhbetü'l-Fiker Şerhi**, a.g.e., s. 31.

³²² İbn Receb, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân el-Bağdâdî İbn Receb el-Hanbelî, **Şerhu 'ilelü't-Tirmizî**, thk. İyâd b. 'Abdillatîf b. İbrâhîm el-Kaysî, Beytû'l-Efkârî'd-Devliyye, Amman, 2005, s. 324.

Schacht'ın müşterek râvî teorisi onun ardından G. H. A. Juynboll tarafından üstlenilmiş ve geliştirilmiştir. Teoriyi hadis tarihlendirmelerinde sistematik biçimde kullanan Juynboll, Batı'da teori ile birlikte adı en fazla anılan kişi olmuştur. Aşağıda onun metodu uygulayışı geliştirdiği terimler temel alınarak değerlendirilecektir.

II. JUYNBOLL VE MÜŞTEREK RÂVÎ TEORİSİNİN SİSTEMATİK BİÇİMDE TATBİKİ

Joseph Schacht'ın *Origins*'inde sık sık atıfta bulunduğu fakat işleyişi hakkında birkaç sayfalık bilgi vermekle yetindiği müşterek râvî teorisi, G. H. A. Juynboll tarafından geliştirilmiş ve ilgili birçok terimi ihtiva eden bir yöntem hâline getirilmiştir. Juynboll müşterek râvî teorisini ilk kez *Muslim Tradition* adlı eserinde uygulamış, fakat bu eserinde "harika" bir teori olarak nitelediği yöntemi Schacht'ın *Origins*'indeki hâliyle tatbik etmiştir.³²³ *Muslim Tradition*'dan sonraki çalışmalarında ise yöntemi sistemli bir şekilde kullanmış ve geliştirmiştir.

Juynboll'un müşterek râvî teorisi bağlamında geliştirdiği terimler aynı zamanda onun yöntemi uygulayış şeklini de gösterdiği için aşağıda söz konusu terimler esas alınarak yöntemi uygulayışı açıklanacaktır.

A. JUYNBOLL VE MÜŞTEREK RÂVÎ TEORİSİ TERMİNOLOJİSİ

G. H. A. Juynboll'un, müşterek râvî teorisi bağlamında geliştirdiği en önemli terim şüphesiz "partial common link/kısmî müşterek râvî" terimidir. Kısmî müşterek râvî terimi aynı zamanda onun Schacht'tan ayrıldığı en önemli noktayı teşkil etmektedir ve isnâdlara Schacht'tan daha şüpheli yaklaşmasının da sebebidir. Zira Schacht'a göre bir isnâd kümesinde, müşterek râvî isnâdların ilk kez kendisinden ayrıldığı kişiyken, Juynboll, ancak kendisinden üç kısmî müşterek râvînin³²⁴ rivâyette bulunduğu bir râvîyi müşterek râvî kabul etmektedir. Kısmî müşterek râvîleri, kendilerinden en az iki râvînin³²⁵ rivâyette bulunduğu kişiler olarak tarif eden Juynboll, isnâd şemalarında yalnız kısmî müşterek

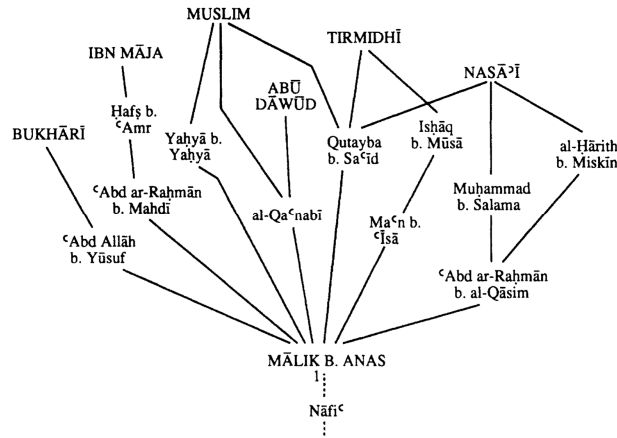
³²³ Juynboll, **Muslim Tradition**, a.g.e., s. 207.

³²⁴ G. H. A. Juynboll, "Nâfi", the *mawlâ* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Hadîth* Literature", **Der Islam**, C. LXX, 1993, s. 214, 227.

³²⁵ Juynboll, "Some *Isnâd*-Analytical Methods", s. 352; a.mlf., "Nâfi", the *mawlâ* of Ibn 'Umar", s. 235.

râvîler vasıtasıyla nakledilen tarîkleri tarihî/gerçek kabul etmiştir.³²⁶ Juynboll'un bu yaklaşımı onun terminolojisinin bir başka parçası “knot/düğüm” terimi ile yakından irtibatlıdır. Zira ona göre bir noktadan ne kadar çok tarîk geçerse o noktanın tarihîliği de o kadar tartışmasız hâle gelmektedir.³²⁷

Juynboll kısmî müşterek râvîleri belirlerken iki yol izlemekte öncelikle yukarıda ifade edildiği üzere isnâdda kendilerinden rivâyette bulunan râvî sayısını esas almaktadır. Fakat eğer analizleri neticesinde bir râvînin kısmî müşterek konumunu belirlemişse daha sonraki çalışmalarında söz konusu râvîlerden gelen tarîkler tek râvîli olsa da onları kısmî müşterek râvî kabul edebilmiştir. Nitkekim onun Nâfi' makalesinde verdiği aşağıdaki şema bu konuda bir örnek teşkil etmektedir.³²⁸



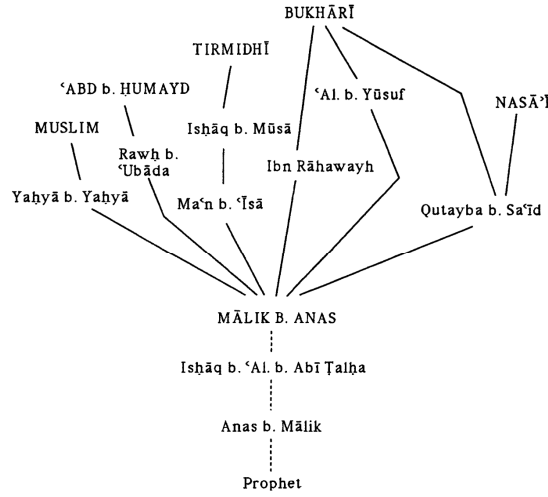
Şemada görüldüğü üzere 'Abdullâh b. Yûsuf, Ma'n b. 'Isâ ve Yahyâ b. Sa'id'den tek râvîli tarîkler gelmektedir. Bununla birlikte Juynboll söz konusu râvîleri daha önceki birçok isnâd kümesinde kısmî müşterek râvî konumunda yer aldıkları için KMR kabul etmektedir. Esasen Juynboll'un bu kabulünün arkasında yatan neden sanıldığı kadar 'masum' değildir. Zira o, tarihî bir kişilik olarak hadis rivâyetindeki rolünü kabul etmediği Nâfi'nin fitır sadakası ile ilgili hadislerin isnâdındaki konumunu reddetmekte, onun isnâda dercinden İmâm Mâlik'in sorumlu olduğunu iddia etmektedir. Bunun için İmâm Mâlik'in

³²⁶ Juynboll, “Some *Isnâd*-Analytical Methods” s. 354.

³²⁷ Juynboll, “Some *Isnâd*-Analytical Methods”, s. 352; a.mlf., “Nâfi', the *mawlâ* of Ibn 'Umar”, s. 210 vd.; a.mlf., “Some notes on Islam's first *fuqahâ*' Distilled from early *hadîth* literature”, *Arabica*, C. XXXIX, S. 3, 1992, s. 293; a. mlf., “İlk Devir İslâm Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri”, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, der. ve çev. Mustafa Ertürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 73; a.mlf., “(Re)appraisal of Some Technical Terms in *Hadîth* Science”, *Islamic Law and Society*, C. VIII, S. 3, 2001, s. 306

³²⁸ Juynboll, “Nâfi', the *mawlâ* of Ibn 'Umar”, s. 236.

müşterek râvî konumunu ispat zaruretinde olan Juynboll, kendi standartlarına göre yeterli sayıda kısmî müşterek râvîye sahip olmasına rağmen İmâm Mâlik'in konumunu Nâfi'den nakilde bulunan diğer râvîlere göre tartışmasız hâle getirmeye çalışmaktadır. Hâlbuki Juynboll'un burada takip ettiği metod onun daha önce dile getirdiği başka bir görüşü ile çelişkili bir durum arz etmektedir. Zira daha önceki bir çalışmasında Juynboll bir râvî ne kadar meşhursa onun tek râvîli tariflerde yer almasının da bir o kadar problemlî bir durum arz edeceğini belirterek, birçok isnâd kümesinde kısmî müşterek râvî olarak yer aldığını belirttiği isimleri saymış ve bunların tek râvîli tariflerde yer almasını şüpheli kabul etmiştir.³²⁹ Juynboll'un kısmî müşterek râvîleri belirleme noktasında takip ettiği ve bir nevi e silentio çıkarıma dayalı söz konusu yöntemi problemlî hâle getiren bir diğer nokta ise yukarıdaki şemada Mâlik'ten gelen tek râvîli tariflerde yer almalarına rağmen diğer tariflerde KMR oldukları için Mâlik'in kısmî müşterek râvîsi kabul ettiği üç râvîden Yahyâ b. Sa'îd ve Ma'n b. 'Îsâ'nın Mâlik'in bulunduğu başka bir isnâd şemasında yine tek râvîli tariflerde yer almalarıdır. Söz konusu isnâd şeması aşağıda gösterilmektedir:³³⁰



Esasen Juynboll'un söz konusu kişileri kısmî müşterek râvî olarak belirlemesi bu kişilerin isnâd kümesindeki konumlarının tarihîliği anlamına da gelmektedir. Kısmî/müşterek râvî terimi Juynboll'un yüklediği anlamdan tecrîd edilerek kullanıldığında –ki tezin üçüncü bölümde bunun mümkün olduğu gösterilecektir– bir râvînin KMR olarak tespitinin bir hadisin rivâyet tarihi bağlamında çok önem arz ettiği belirtilmelidir.

³²⁹ Juynboll, "Some *Isnâd*-Analytical Methods", s. 358.

³³⁰ Juynboll, "(Re)appraisal of Some Technical Terms", s. 323.

Dolayısıyla burada söz konusu râvîlerin KMR olup olmadıklarını tartışmaktan ziyade Juynboll'un uygulamasındaki tutarsızlığa dikkat çekilmeye çalışılmaktadır.

Görüldüğü üzere kısmî müşterek râvî terimi ile ilgili olarak ele alınması gereken bir diğer terim “single strand/tek râvîli tarîk”tir. Daha önce ifade edildiği üzere isnâdda bir noktanın tarihîliğini o noktadan ayrılan tarîk/râvî sayısı ile orantılı kabul eden Juynboll'un tek râvîli tarîklerin tarihîlini kabul etmemesi isnâd şemasını iki kısma ayırmasına neden olmuştur. Buna göre müşterek râvî ile Hz. Peygamber veya haberin mevkûf olması hâlinde sahâbî arasında kalan tek râvîli tarîki Schacht gibi geriye doğru büyümenin bir neticesi kabul eden Juynboll, söz konusu tek râvîli tarîk, müşterek râvî ve müşterek râvîden sonraki kısımdan müteşekkil isnâd yapısını “isnâd bundle/isnâd kümesi” şeklinde adlandırmıştır.³³¹ Müşterek râvî ihtiva ettiği için Juynboll'un tarihlendirilebilir isnâd yapıları kabul ettiği söz konusu kümenin müşterek râvî ile müdevvinler/musannifler arasında kalan kısmı ise onun tarafından “bunch of strands/isnâd demeti”³³² şeklinde adlandırılmaktadır.

Schacht gibi müşterek râvî öncesi tek râvîli tarîki geriye doğru büyümenin bir neticesi kabul eden Juynboll'e göre Hz. Peygamber'in sözünün sadece bir sahâbî tarafından ve bu sahâbîden de yalnız bir tâbî'î tarafından nakledilmesi şüpheli bir durum arz etmektedir.³³³ Hâlbuki, bütün isnâdlarda MR öncesinde tek râvîli tarîkin bulunduğunu iddia etmek, Schacht'ın müşterek râvî ile ilgili görüşleri bağlamında dile getirildiği üzere bir müşterek râvî şablonu belirleyerek onun dışına çıkan tarîklerle karşılaşıldığında bunlardan hareketle şablonu tashîh/tadîl etmek yerine, şablona uymayan isnâdları dalış/yayılma şeklinde adlandırarak tasfiye etmek şeklindeki bir usûle dayanmaktadır. Zira tek râvîli başlayarak sonraki tabaklarda meşhûr seviyesine çıkan isnâdların varlığı reddedilemezse de bütün literatürün bu tür isnâdlardan oluştuğunu iddia etmek mümkün değildir. Nitekim bu tür bir yaklaşımla, bütün hadis literatürünün ferd tarîklerden müteşekkil olduğunu iddia etmek gerekecektir. Ayrıca hadis literatürün bu tür

³³¹ Juynboll, “(Re)appraisal of Some Technical Terms”, s. 306.

³³² Juynboll, “Nâfi‘, the *mawlā* of Ibn ‘Umar”, s. 210. Esasen Juynboll'un “isnâd demeti”ni bir terim olarak kullandığını söylemek güçtür. Zira o isnâd kümesinin müşterek râvîden sonraki kısmını sürekli “bunch” şeklinde adlandırmaz. Fakat MR öncesi ve sonrası arasındaki tefrîk üzerinde ısrarla durduğu için MRden sonraki kısma “isnâd demeti” şeklinde referansta bulunmak onun görüşleri tartışılırken kolaylık sağlamaktadır. Nitekim Juynboll'un *Muslim Tradition*'ının mütercimi Salih Özer de “isnâd demeti”ni bir terim olarak kullanmaktadır. Bk. Salih Özer, “G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri”, **İsnad Analiz Yöntemleri**, der. ve çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 20.

³³³ Juynboll, “Some *Isnâd*-Analytical Methods”, s. 353; a.mlf., “Nâfi‘, the *mawlā* of Ibn ‘Umar”, s. 210.

genellemelere müsait olmadığı, diğer bir ifadeyle, bir şablonun bütün rivâyetlere uygulanmasına imkân vermeyecek kadar hacimli olduğu ortadadır. Esasen hadis tarihini bir kurgu değil de tarihî ve gerçek bir süreç kabul etmek her bir rivâyet grubunun ayrı ayrı ele alınmasını gerektirmektedir ki hadis literatüründe binlerce tarihledirilemez tarîkin olduğunu iddia eden³³⁴ Juynboll'un hadis rivâyetini, tarihî bir süreç kabul etme konusunda en az Schacht kadar şüpheli olduğu ifade edilmelidir.

Juynboll'un MR öncesi tek râvîli tarîkin ortaya çıkışı hakkında geliştirdiği senaryoya gelince, 'Abdullâh b. ez-Zübeyr'in (ö. 73/692) Mekke'de halîfeliğini ilân etmesi ile yaşanan hâdiseleri kendisi ile birlikte isnâdın sorulmaya başlandığı fitne³³⁵ kabul eden ve dolayısıyla isnâdlar için hicrî I. yüzyılın son çeyreğini başlangıç noktası kabul eden Juynboll,³³⁶ isnadların geriye doğru büyüme eğilimi gösterdiğini iddia ederek bunu "isnadlar zamanla sağlamlık açısından güçlenme eğilimi gösterir"³³⁷ şeklinde ifade etmektedir. Buna göre isnâdlar tadrîcen geriye doğru büyümekte, bu büyüme sırasında Schacht'tın görüşleri bağlamında da dile getirildiği üzere kusurlarının giderildiği bir ıslâh süreci de yaşanmaktadır. Dolayısıyla Juynboll, muttasıl ve mürsel tarîklerin başlangıçtan itibaren yan yana bulunabilme ihtimalini redderek en mükemmel isnadların en geç ortaya çıkanlar olduğunu iddia etmektedir.³³⁸ Buna göre hicrî I. yüzyılın sonlarına doğru isnadların sorulmaya başlanması ile fukahâ, görüşlerini Hz. Peygamber'e yansıtarak mürsel hadisler şeklinde nakletmişler fakat zamanla muttasıl isnâd talebi ortaya çıkınca, görüşlerini mülâkî olduklarını iddia edebilecekleri nesle yani sahâbeye isnâd etmişlerdir. Mevkûf hadislerin bu süreçte ortaya çıktığını kabul eden Juynboll, Schacht'ın İmâm Şâfi'î vurgusunu takip ederek, İmâm Şâfi'î'nin merfû hadisler üzerindeki ısrarı ile birlikte müsned (muttasıl-merfû) hadislerin tedâvüle sürüldüğünü iddia etmektedir.³³⁹ Schacht'ın hukûkî içeriğe sahip Nebevî sünnet kavramının ancak I. yüzyılın sonlarına doğru Irak'da ortaya çıktığı şeklindeki iddiası temel alınarak yapılan bu tür bir açıklama onun bütün hadislerin geriye yansıtma sonucu ortaya çıktığı, otantik merfû ve mevkûf haberlerin bulunmadığı şeklinde önceki kısımda ele alınan görüşlerin bir tekrarıdır.

³³⁴ Juynboll, "(Re)appraisal of Some Technical Terms", ss. 306-307.

³³⁵ Müslim, "Mukaddime", (bâb no: 5).

³³⁶ G. H. A. Juynboll, "The Date of Great Fitna", *Arabica*, C. XX, S. 2, 1973, ss. 142-149.

³³⁷ Juynboll, *Muslim Tradition*, a.g.e., s. 115.

³³⁸ Juynboll, *Muslim Tradition*, a.g.e., s. 128.

³³⁹ Juynboll, "Some notes on Islam's first *fuqahâ*", ss. 289-290, 299.

Bununla birlikte Juynboll'un müşterek râvîler ve dolayısıyla hadisler için Schacht'a göre nisbeten erken tarihler verdiği, söz konusu durumun, onun Schacht gibi şüpheli bir oryantalist olmadığı yanılmasına yol açtığı görülmektedir. Juynboll'e göre müşterek râvî öncesi tek râvîli tarîk, Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere üç veya dört, bazen beş nadiren ise daha fazla kişi içermektedir.³⁴⁰ Dolayısıyla Juynboll, müşterek râvîlerin çok nadiren kibârî-tâbi'înden ve büyük çoğunlukla sigâr-ı tâbi'î'nin veya tebe'u't-tâbi'î'nin neslinden olduğunu iddia etmektedir.³⁴¹ Görüldüğü üzere çok nadiren olduğunu belirtmekle birlikte kibârî-tâbi'înden müşterek râvîlerin tespit edilebileceğini kabul etmesi onun Schacht'tan ayrıldığı ciheti teşkil etmektedir. Zira Schacht, I. yüzyıla tarihlendirilebilecek otantik haberleri kabul etmemekte ve meselâ bu nedenle merfû ve mevkûf hadisler bir tarafa fukahâ-ı seb'aya isnâd edilen fikhî görüşlerin otantikliğini de reddetmektedir.

Esasen Juynboll, müşterek râvî teorisini uyguladığı ilk çalışmalarından birisi olan "Some *Isnâd*-Analytical Methods" adlı makalesinde, tezin üçüncü bölümünde ele alınan 'Uranîler hadisi bağlamında sahâbenin müşterek râvî olabileceğini kabul etmişse de³⁴² daha sonraki çalışmalarında sahâbenin MR konumunda yer aldığı durumların varlığını reddetmiştir. Bu durum yani Schacht'ta da görüldü gibi hadis literatürü ile Hz. Peygamber arasında irtibat kurmayı engellemekte³⁴³ ve bir dâirevî akıl yürütmenin var olup olmadığı şüphesini ortaya çıkarmaktadır. Zira Schacht gibi Juynboll da bağlayıcı bir kavram olarak Hz. Peygamber'in sünnetinin ancak I. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıktığını kabul etmekte,³⁴⁴ bu görüşü de sahâbe neslinden MRlerin varlığını reddetmesine neden olmuş gözükmektedir.

Juynboll'un müşterek râvî öncesi tek râvîli tarîkle ilgili görüşlerinin ardından onun Schacht'tan ayrıldığı noktayı teşkil eden MR sonrası tek râvîli tarîklerle ilgili değerlendirmelerine geçilebilir. Bu bağlamda yine onun geliştirdiği "isnâd kümesi" ve "isnâd demeti" terimlerine başvurmak gerekmektedir. Zira söz konusu iki terim, tek râvîli tarîk ve kısmî müşterek râvî terimleri ile irtibatlıdır. Buna göre Juynboll isnâd demetinde

³⁴⁰ Juynboll, "Some *Isnâd*-Analytical Methods", s. 352; a.mlf., "Nâfi', the *mawlâ* of Ibn 'Umar", s. 210; a.mlf., "Some notes on Islam's first *fuqahâ*", s. 292; a.mlf., "(Re)appraisal of Some Technical Terms", s. 306.

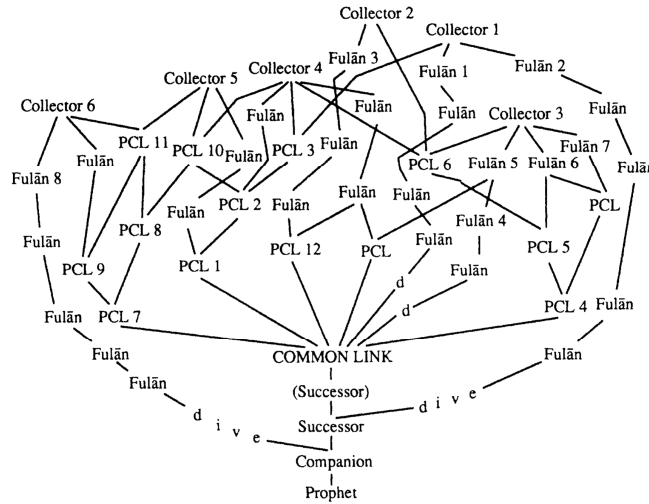
³⁴¹ Juynboll, "Some notes on Islam's first *fuqahâ*", s. 292.

³⁴² Juynboll, "Some *Isnâd*-Analytical Methods", s. 369; a.mlf., "Nâfi', the *mawlâ* of Ibn 'Umar", s. 224; a.mlf., "Some notes on Islam's first *fuqahâ*", s. 295.

³⁴³ Juynboll, "Some *Isnâd*-Analytical Methods", s. 382.

³⁴⁴ Juynboll, **Muslim Tradition**, a.g.e., s. 30.

ancak kısmî müşterek râvîlî tarifleri otantik kabul ederek, isnâdda yayılmaların müşterek râvî öncesinde gerçekleştiğini kabul eden Schacht'ın aksine isnâd demetindeki yayılmalara/dalışlara yoğunlaşan bir isnâd tenkidi geliştirmiştir. Söz konusu durum da onun isnâdlara Schacht'tan daha şüpheli bir şekilde yaklaşması anlamına gelmektedir. Esasen daha önce Schacht'ın yayılma ile ilgili görüşleri ele alınırken onun da dalışların varlığını kabul ettiği tespit edilmişti. Hatırlanacağı üzere “yayılma” bir isnâdın ilâve tarifler kazanması anlamına gelirken; dalış, isnâdda bir râvî atlayarak onun hocası veya daha üstteki bir râvîden nakilde bulunmak anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle dalışta “atlama”,³⁴⁵ yayılmada ise “ilâve” esastır. Bununla birlikte dalışlarda da râvî ilâveleri mümkün olabilmekte bazen atlanan yerine yeni bir râvî eklenerek bazense tamamen yeni bir isnâdla müşterek râvî seviyesinin üstüne ve altına dalışlar yapılabilmektedir. Juynboll'un Schacht'tan farkı bu noktada ortaya çıkmakta müşterek râvîden sonra da dalışların gerçekleşebileceğini iddia etmektedir. Onun bu konudaki görüşlerini açıklamak üzere yine kendi çalışmalarında yer alan aşağıdaki şemadan istifade edilebilir.³⁴⁶



³⁴⁵ Juynboll'un çalışmalarını Türkçe'ye tercüme eden Salih Özer “diving” için “atlama” terimini tercih etmektedir. Tezde ise “dalış” terimi tercih edilmekle birlikte “atlama” terimi de kullanılmıştır. Zira “dalış”ın “diving”in kelimesinin literal tercümesi olmasının yanı sıra Juynboll'e göre dalışlar müdevvinler/musannifler ya da hocalarının işidir ve Juynboll, isnâd şemalarını musannifler yukarıda yer alacak şekilde çizdiği için musanniflerin isnadların çeşitli seviyelerine daldıklarını iddia etmektedir. Bu bağlamda “dalış” kelimesi yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen bu hareketi daha iyi açıklamaktadır. Ayrıca dalış terimi Juynboll'un söz konusu tarifler için verdiği nisbî kronolojiyi aktarmayı da kolaylaştırmaktadır. Zira ona göre tek râvîlî tarif isnadın ne kadar aşağısına dalıyorsa o kadar yeni uydurulmuştur. Bununla birlikte dalış terimi zaman zaman isnâdda bir râvînin atlandığı vurgulanmak istendiğinde yeterli olmadığı için söz konusu durumda “atlama” kelimesi kullanılmıştır.

³⁴⁶ Juynboll, “Nâfi‘, the *mawlâ* of Ibn ‘Umar”, s. 208.

Juynboll'un dalış kronolojisini de izah etmeye yardımcı olacağı için onun yukarıdaki şemada dalış olduğunu iddia ettiği iki tarık ele alınacaktır. Şemada "pcl"ler kısmî müşterek râvî, "fulân"lar tek râvîli tarıklarında yer alan râvîler, "collector"lar ise müdevvinler/musanniflerdir. Buna göre 3 nolu müdevvin hadisi, mr↔pcl 4↔pcl 5↔pcl 6 tariki ile almış, fakat bir nedenle bu isnâdla yetinmeyerek kendi uydurduğu fulân 5→fulân 4→fulân tariki ile müşterek râvî seviyesine "dalmış"tır. Görüldüğü üzere müdevvinin hadisi gerçekten aldığı otantik isnâd müşterek râvîden itibaren yani aşağıdan yukarıya, kendi uydurduğu tarık ise dalış olduğu için yukarıdan aşağıya okunmaktadır. Juynboll'e göre söz konu tarık isnâd kümesindeki en eski dalışlardan birisiyken meselâ altı nolu müdevvinin uydurduğu dalış en yeni ortaya çıkmış tarıktır. Buna göre altı nolu müdevvin, pcl 7↔pcl 8↔pcl 9↔pcl 11 vasıtasıyla aldığı hadisin mevcut isnâdı ile yetinmemiş, ayrıca fulân 8 ile başlayan sahâbe seviyesine bir dalış uydurmuştur.

Juynboll'un dalışların kronolojisini nasıl tespit ettiği meselesine gelince, daha önce Schacht'ın merfû, mevkû ve maktû haberlerin yan yana bulunması hâlinde en geç tarihinin maktû, en yeni yani en geç uydurulanın ise merfû olduğunu iddia ettiği onun isnâdların geriye doğru büyümesi teorisi bağlamında dile getirilmişti. Juynboll, hadisler için Shcacht'ın verdiği söz konusu nisbî kronolojiyi, dalışlar için de kabul ederek bir dalış ne kadar aşağıya dalıyorsa o kadar yeni yani yakın zamanda uydurulmuştur demektedir.³⁴⁷ Bu noktada ricâl eserlerini sahte isimler deposu³⁴⁸ kabul eden Juynboll için müdevvinlerin/musanniflerin hadis ilmindeki derecesinin bir önemi yoktur. Nitekim meselâ o, İmâm Ahmed b. Hanbel'i bu tür tarıklar uydurma konusunda usta kabul etmektedir.³⁴⁹ Esasen Juynboll'un şemada dalış olarak gösterdiği tarıkların sika râvîlerden müteşekkil olması hâlinde hadis usûlünde mütâbi kategorisinde değerlendirmesi ve uydurma kabul edilmek bir tarafa mevcut rivâyet için bir 'âdîd sayılması gerekmektedir. Nitekim Juynboll de dalışın, hadis usûlündeki mütâbi terimine karşılık geldiğinin farkındadır fakat Müslümanların söz konusu tarıkları kendisinin iddia ettiği gibi uydurma kabul etmemelerine hayret etmektedir.³⁵⁰ Hâlbuki, Juynboll'un dalışları fark edememekle tavsîf ettiği hadis âlimlerinin hadiste i'tibâr ve mütâbi tarıklere verdiği önemin haklılığı

³⁴⁷ Juynboll, "Some *Isnâd*-Analytical Methods", s. 369; a.mlf. "Nâfi", the *mawlâ* of Ibn 'Umar", s. 215.

³⁴⁸ Juynboll, **Muslim Tradition**, a.g.e., ss. 134-160.

³⁴⁹ Juynboll, "(Re)appraisal of Some Technical Terms in *Hadîth* Literature", s. 319, dn. 50.

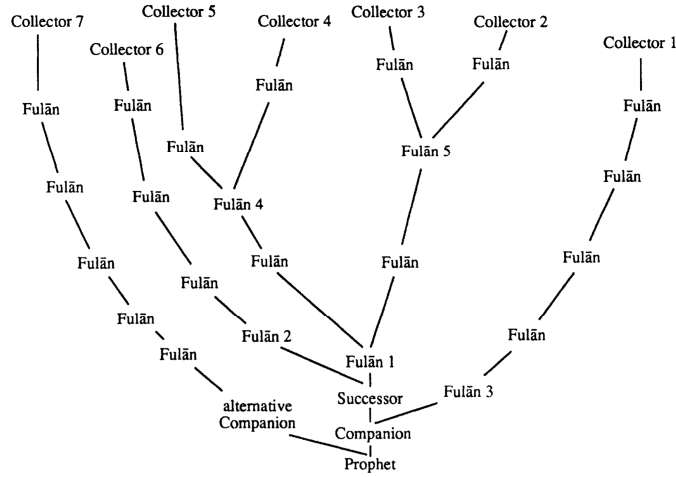
³⁵⁰ Juynboll, "(Re)appraisal of Some Technical Terms in *Hadîth* Literature", s. 318.

tezin üçünde bölümünde yapılan analizde de görülmüştür. Zira söz konusu bölümde yapılan isnâd-metin analizi, kısmî müşterek râvîli tarîklerin yanında bulunan bu tür tek râvîli tarîklerin kâhir ekseriyetinin sahîh olduğunu göstermiştir. Üçüncü bölümde aynı müşterek râvîden nakilde bulunan kısmî müşterek râvîlerin yanındaki tek râvîli tarîkler arasında haklarında tevakkuf edilen veya isnâddaki hocadan geldiği tespit edilemeyen çok az sayıda tarîkle karşılaşılmıştır. Fakat bu tür tarîkler çok sayıda olsaydı dahi, bu, sadece isnâd şemasına bakarak ve metin analizine girilmeksizin bir isnâdın tek râvîli olmasından hareketle değerlendirme yapmayı ve bu değerlendirmeleri genelleştirerek bütün isnâd analizlerinde uygulanabilecek bir şablon hâline getirmeyi haklı çıkarmazdı. Üçüncü bölümde yapılan analizde de gösterileceği üzere bir hadis hakkında sağlıklı bir karar verebilmek için isnâd ve metin analizini birlikte uygulamak gerekmekte ve söz konusu analiz esnasında ricâl literatürü vazgeçilmez bir rol oynamaktadır. Esasen Juynboll de erken tarihli bir çalışmada müşterek râvîden sonraki tek râvîli rivâyet zincirlerinin tarihîliğini peşinen reddetmemiş ve bazılarının tarihî olabilme ihtimallerine işaret etmiştir.³⁵¹ Öte yandan onun daha sonra yaptığı çalışmalarında bu konuda daha katı bir tutum sergilediği görülmektedir.

Juynboll'un kısmî müşterek râvî ve tek râvîli tarîkler/dalışlar bağlamında ele alınması gereken önemli bir diğer kavram çifti, “seeming common link/görünüşte müşterek râvî” ve “spider/örümcek”tir. Juynboll, kendisinden birçok tarîkin ayrılması nedeniyle isnâdda müşterek râvî gibi görünen fakat isnâdlar incelendiğinde yeterli sayıda KMRsinin bulunmadığı bilâkis kendisinden gelen tarîklerin kâhir ekseriyetinin tek râvîli olduğu anlaşılan râvîye “görünüşte müşterek râvî” ismini vermektedir. Söz konusu râvînin bulunduğu ve çoğunluğu tek râvîli tarîkler/dalışlardan müteşekkil isnâd yapısı ise Juynboll tarafından “örümcek” şeklinde adlandırılmaktadır. Juynboll'e göre örümcek yapısındaki bir isnâd aşağıdaki şekilde olacaktır.³⁵²

³⁵¹ Juynboll, “Some *Isnâd*-Analytical Methods”, s. 357.

³⁵² Juynboll, “Nâfi‘, the *mawlâ* of Ibn ‘Umar”, s. 215.



Gerçek bir MR ihtiva etmediği için tarihlendirilemez³⁵³ kabul ettiği bu isnâd yapılarının hadis literatürünün büyük çoğunluğunu teşkil ettiğini iddia eden Juynboll'e göre mütevâtir hadisler de esasen bu tür isnâd yapıları ile gerçek nakil yolları gizlenmiş haberlerdir.³⁵⁴ Ayrıca o, örümcek yapısına sahip isnâdların, en iyi ihtimalle, ihtiva ettikleri tek râvî tarîklerin yer aldığı en eski kaynağın müdevvini veya onun hocası dönemine tarihlendirilebileceğini iddia etmektedir.³⁵⁵ Juynboll'un tek râvîli tarîklerle ilgili kanaati gibi örümceklerle ilgili kanaatlerinin de isnâd-metin analizi ile çürütülebileceği tezin üçüncü bölümünde gösterilmiştir. Zira ananliz esnasında Enes b. Mâlik'in müşterek râvîlerinden Humeyd et-Tavîl'den (ö. 142/760) gelen isnâd grubunun tek râvîli rivâyetleri ihtiva etmesi nedeniyle Juynboll'un örümcek ismini verdiği yapıda olduğu tespit edilmiş, buna rağmen yapılan isnâd-metin analizi ile metinlerin kaynağının gerçekten Humeyd olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Juynboll'un dalışlarla ilgili görüşleri bağlamında ele alınması gereken bir diğer nokta, söz konusu tarîklerle gelen metinler hakkındaki iddialarıdır. Juynboll, yaptığı isnad analizleri ve karşılaştırmalar neticesinde dalış tarîklerinin destekledikleri metinlerin müşterek râviye ait ilk versiyona göre daha gelişmiş olduğu sonucuna ulaştığını ifade etmektedir.³⁵⁶ Hatta ona göre müdevvinler, dalış tarîkleri ile KMRLi isnadlarla desteklenen

³⁵³ Juynboll, "(Re)appraisal of Some Technical Terms in *Hadîth* Literature", s. 307.

³⁵⁴ Juynboll, "(Re)appraisal of Some Technical Terms in *Hadîth* Literature", ss. 332, 337

³⁵⁵ Juynboll, "Nâfi", the *mawlâ* of Ibn 'Umar", s. 216.

³⁵⁶ Juynboll, "Some *Isnâd*-Analytical Methods", s. 367.

metinle çelişen bir ifadeyi de nakledebilmektedirler.³⁵⁷ Bununla birlikte, üçüncü bölümde yapılan isnâd-metin analizi neticesinde sınırlı sayıda örnek haricinde (meselâ Sâbit el-Bünânî↔Sellâm b. Miskîn; Mu‘âviye b. Kurre↔Simâk b. Harb; Yezîd b. Rûmân↔Hârice b. Zeyd; ‘Abdülkerîm b. ‘Abilmâlik↔Muhammed b. Meymûn) bu iddiayı destekleyecek bir veri ile karşılaşılmamıştır.

Müşterek râvî teorisi ile ilgili değinilmesi gereken son husus Müslüman âlimlerin bu olguyu fark edip etmedikleri meselesidir. Hatırlanacağı üzere, Schacht, müşterek râvî olgusunun Müslümanlar tarafından da fark edildiğini iddia ederek, Tirmizî’nin (ö. 279/892) “‘Îlel”de hakkında “حديثُ فلان” gibi lafızları kullandığı hadislerin büyük çoğunluğunun garîb hadisler olmasını örnek göstermiştir. Schacht’ın iddialarına karşılık olarak, Müslüman âlimlerin isnâdın herhangi bir tabakasında râvî sayısının bire düşmesi nedeniyle gösterdiği hassasiyetin müşterek râvî teorisi ile ilişkilendirilmesinin gerekmediği, ayrıca Tirmizî’nin “‘Îlel”de bir hadisin yalnız bir vecihten gelmesine dolayısıyla garîb olduğuna işaret ettiği durumlarda söz konusu râvîlerin hadis uydurduğuna delâlet edecek herhangi bir ifade kullanmadığı belirtilmişti. Bununla birlikte birçok noktada selefini takip eden Juynboll da “isnadın şüpheli kişisi anlamında müşterek râvî olgusu”nun İslâm âlimleri tarafından bilindiğini iddia etmekte;³⁵⁸ bu noktada medâr terimini örnek göstermektedir.³⁵⁹ “(Re)appraisal of Some Technical Terms in *Hadîth Science*” adlı makalesinde Müslüman âlimlerin hadislerle ilgili değerlendirmelerinde medâr terimini kullanmalarına dair örnekler veren Juynboll, medâr şeklinde nitelenen râvîlerin aynı zamanda söz konusu hadislerle teferrüd ettiklerini iddia etmektedir.³⁶⁰ Bununla birlikte Juynboll’e göre Müslüman âlimlerin medâr ve teferrüdü kullanımı her zaman râvî hakkında bir şüphe izhârı anlamına gelmemekte, bilâkis bu terimler râvî hakkında müspet bir değerlendirmeye de delâlet edebilmektedir.

Juynboll’un iddiası hilâfına bir hadisin medârı kabul edilen râvînin o hadisle teferrüd etmesinin gerekmediği bilâkis bir tabakada birden fazla medârın olabileceği ise Halit Özkan tarafından “The *Common Link* and Its Relation to the *Madâr*” adlı

³⁵⁷ Juynboll, “Some *Isnâd*-Analytical Methods”, s. 373.

³⁵⁸ Juynboll, **Muslim Tradition**, ss. 215-216.

³⁵⁹ Juynboll, “Some *Isnâd*-Analytical Methods”, s. 383; a.mlf., Juynboll, “Nâfi‘, the *mawlâ* of Ibn ‘Umar”, s. 214.

³⁶⁰ Juynboll, “(Re)appraisal of Some Technical Terms”, s. 311.

makalesinde gösterilmiştir.³⁶¹ Nitekim tezde incelenen hadis grubunda da ‘Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) tarafından isnâdların mihrinde yer aldığı ifade edilen altı kişiden³⁶² birisi olan Katâde b. Di‘âme (ö. 117/735) ile birlikte isnâd-metin analizi ile Enes b. Mâlik’in kısmî müşterek râvîsi konumunda yer alan dört râvî (Humeyd et-Tavîl, Ebû Kılâbe [ö. 104/722], ‘Abdülazîz b. Suheyb [ö. 130/747-48], Yahyâ b. Sa‘îd el-Ensârî [ö. 144/761-62]) tespit edilmiştir.

Teferrütle medârın aynı anlama gelmemesinin yanı sıra müşterek râvî teorisinin dayandığı isnâd şemasının aksine medârdan önce tek râvîli tarîklerin bulunmasının gerekmediği, medârların sahâbe neslinden olabileceği, dolayısıyla sika râvîler arasında da medârların bulunabileceğini gösteren Özkan sıralanan nedenlerle, medâr ve müşterek râvî teriminin aynı anlama gelmediği sonucuna ulaşmaktadır. Esasen Özkan, müşterek râvî terimini Schachtçı-Juynbollcü çizgiden tecrîd etmediği için ulaştığı sonuçları medârların müşterek râvî olamayacağı şeklinde yorumlamış; söz konusu sonuçları müşterek râvî teorisinin yeninden yorumlanması ve tadîl edilesi gerektiğine dair bir karîne kabul etmemiştir.

Bununla birlikte müşterek râvî terimi, ait olduğu teoriyi geliştiren Schacht ve Juynboll’un iddialarını ihsâs ettiği düşünülerek kullanılmasa dahi, isnâd şemaları çizildiğinde tarîklerin belirli noktalarda birleştiği görülmektedir. Bu ortak kaynaklar, tezin üçüncü bölümünde yapılan analizlerde görüldüğü üzere bir hadisin rivâyet tarihinin izini sürebilmek ve rivâyetler arasında mukabele/mukayese yapabilmek için vazgeçilmez birer miyâr noktası teşkil etmektedir. Bununla birlikte tartışmayı terimler üzerinde sürdürmek de isabetli gözükmemektedir. Zira bir râvînin hadis âlimleri tarafında medâr olarak nitelenmesi söz konusu râvînin yer aldığı her isnâd kümesinde müşterek râvî konumunda yer almasını gerektirmemektedir. Bilâkis bu râvîlerden sadece tek râvîli tarîklerin geldiği durumlar da söz konusu olabilir. Nitekim tezde incelenen hadis grubunun isnâd şemasında görüldüğü üzere (Ek 1) ‘Ali b. el-Medîni tarafından sayılan altı isim içerisinde yer alan Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 132/749-50) ve İbn Şihâb ez-Zührî’den sadece bir râvî nakilde

³⁶¹ Halit Özkan, “The Common Link and Its Relation to the *Madâr*”, **Islamic Law and Society**, C. XI, S. 1, 2004, ss. 42-77.

³⁶² ‘Ali b. el-Medîni, ‘Ali b. ‘Abdillâh b. Ca‘fer es-Sa‘dî el-Medenî, **el-‘İlel**, thk. Muhammed Mustafâ el-A‘zamî, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1980, ss. 36-37.

bulunmaktadır. Bununla birlikte Yahyâ b. Ebî Kesîr'in müşterek râvî konumunun isnâddan hareketle belirlenememesine rağmen metin analizi ile Ebû Kılâbe'nin kısmî müşterek râvîsi olduğu tespit edilmiştir. İbn Şihâb ez-Zührî'ye gelince kendisinden gelen iki metnin birisinin muhtasar olmasının yanı sıra kendi aralarında mukayeseye imkân vermeyecek derecede farklılık arz etmeleri ve isnâdda yer alan mechûl râvî (Muhammed b. Yahyâ) nedeniyle İbn Şihâb'ın kısmî müşterek râvî konumunu tespit etmek mümkün olmamıştır. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere bir râvînin nasıl isimlendirildiği onun bir rivâyetin naklindeki rolünü tespit etmek için yeterli bir delil teşkil etmemektedir. Bilâkis, söz konusu râvîden gelen metinlerin mahiyetleri, isnâdda yer alan râvîlerin güvenilirlik durumları gibi hususlar her zaman dikkate alınmalı ve her bir hadis için ayrı ayrı hüküm verilmelidir.

Juynboll'un müşterek râvî teorisi bağlamında geliştirdiği terimlerin ardından, aşağıda teoriyi, Schachtçı-Juynbollcü çizgisinden tecrîd etmeyi büyük ölçüde başaran Harald Motzki'nin metodu uygulayışı tartışılacaktır.

III. METİNLERİN ANALİZE DÂHİL EDİLMESİ

Joseph Schacht, hadis tarihlendirmelerini temelde hadis metinlerine dayalı yapan bir oryantalist olması nedeniyle, müşterek râvî teorisini uygularken de esasen tarihlendirmek istediği hadisin metnini göz önünde bulundurmuş ve içeriğinin kendi kurguladığı şekliyle hadis ve fıkıh tartışmalarında nerede konumlandırılması gerektiğini dikkate almıştır.³⁶³ Dolayısıyla Schacht'ın müşterek râvî teorisinde metinler ancak içerikleriyle rol oynamış, bir bakıma o bu konuda hadis tarihini çatışma eksenli okuyan Goldziher'i takip etmiştir. Fakat aşağıda gösterileceği şekliyle Harald Motzki uyguladığı isnâd-metin merkezli müşterek râvî teorisinde, Schacht'tan ve onu takip eden Juynboll'den farklı olarak, metinleri; lafızları, yapıları, mânâ bütünlükleri cihetinden isnâdlarla karşılaştırmalı biçimde analiz etmiş, bu sûretle müşterek râvî teorisine gerçekten metinleri dâhil etmişlerdir.

³⁶³ Schacht'ın söz konusu yöntemine yönelik en kuvvetli eleştiriler Harald Motzki'den gelmiştir.

A. HARALD MOTZKI

1. Müşterek Râvî Teorisine Hazırlık: Kaynak Analizi

*Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*³⁶⁴ (Stuttgart 1991) adlı eserinde İslâm hukukunun Mekke’de ilk iki yüzyıldaki durumunu inşâ etmek üzere bir hadis eseri olan ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm’ın *Musannef*’i üzerine yoğunlaşan Harald Motzki, Herbert Berg tarafından, “yaşayan en önemli hadis ve İslâm hukuku bilgini”³⁶⁵ olarak tavsîf edilmektedir. Söz konusu eserinden itibaren yayımladığı çalışmalarında hadise odaklanan Motzki, birçok noktada yaklaşık yarım yüzyıldır Batı’daki çalışmalara ana rengini veren Schachtçi çizgiden³⁶⁶ uzaklaşması ile ön plâna çıkmaktadır. Bu nedenle, Berg onu; Ignaz Goldziher ve Fuad Sezgin tarafından temsil edilen şüpheçiler-naifler tasnifinde, ikinci tarafa dâhil etmekte,³⁶⁷ ona benzer şekilde Christopher Melchert de Motzki’yi hadise iyimser yaklaşan kişilerin en önemlileri arasında sayarak “hadislere itimat edenlerin en büyük desteği”³⁶⁸ diye tavsif etmektedir. Jonathan Brown ise, Motzki’nin Batı’da, hadislere Müslüman âlimlerin gösterdiği saygının benzerini gösteren ilk araştırmacı olduğu kanaatindedir.³⁶⁹ Onu övmek ya da şüpheci tavidan uzaklaştığı için eleştirmek gibi birbirinden farklı amaçlarla dile getirilmiş yukarıdaki cümleler, amaçları bir tarafa Motzki’nin son dönemde yaptığı çalışmalarla ön plâna çıkan ve dikkat çeken bir oryantalist olduğu gerçeğine işaret etmektedir.

En önemli Schacht münekkitlerinden kabul edilebilecek olan Motzki, *Origins*’inin Batı’da İslâm hukuku çalışmalarını özetlediği giriş bölümünde özellikle Schacht’ın görüşleri etrafından yaşanan tartışmalar üzerinde durarak, kitabın temel amacının, Schacht’ın iddialarının kritiği olduğunu ihsas etmiştir.³⁷⁰ Bilindiği üzere Schacht, I. yüzyıla

³⁶⁴ Tezde, kitabın İngilizce tercümesi (*The Origins of Islamic Jurisprudence*, Brill, Leiden, 2002) kullanıldığı için metin içi atıflarda *Origins* şeklinde yer alacaktır.

³⁶⁵ Herbert Berg, “The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools”, **International Journal of Middle East Studies**, C. XXXVI, S. 2, 2004, s. 288.

³⁶⁶ Bk. Motzki, “The Collection of Qur’ân”, s. 10; a.mlf., “Introduction”, s. xxiv.

³⁶⁷ Berg, **The Development of Exegesis in Early Islam**, a.g.e., ss. 49-50.

³⁶⁸ Melchert, “The Early History of Islamic Law”, ss. 297, 304.

³⁶⁹ Brown, **Hadith**, a.g.e., s. 226.

³⁷⁰ Motzki’nin kitabı hakkında değerlendirme yazıları yazan, Berg ve G. R. Hawting de kitabın temel amacının Schacht’ın iddialarını red olduğu kanaatindedir. Bk. Berg, “The Origins of Islamic Jurisprudence”, s. 288. Motzki’nin Schacht ve Wansbrough’un tezlerini reddetmesi hakkında bk. s. 289; G. R. Hawting, “Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, C. LIX, S. 1, s. 141. Ayrıca Hawting, Motzki’nin metodunun ve ulaştığı sonuçların, Norman Calder’inkilere tamamen zıt olduğunu

ait otantik merfû ve mevkûf hadislerin varlığını reddederek, söz konusu rivâyetleri, re'ye dayalı yaşayan sünnetin, II. yüzyılda bölgesel fıkıh okullarının hem kendi aralarındaki hem de hadisçilerle ihtilâf ve rekabetleri neticesinde aşamalı biçimde geriye yansıtılmasının ürünü kabul etmektedir.³⁷¹ Hicrî I. yüzyılda teknik anlamıyla bir İslâm hukukunun var olmadığı iddiasındaki Schacht'a göre Kur'ân ancak ikinci aşamada İslâm hukukuna dâhil olmuştur.³⁷² Akademik çabasının hadislerin otantikliğini ispatlamaya değil de tarihlendirmeye matuf olduğunu belirten ve genel amacını hadislerin I. yüzyıldaki varlığını ispatlamak şeklinde tasrîh eden Harald Motzki, Abdürrezzak'ın *Musannef*'inde İbn Cüreyc'in, 'Atâ rivâyetleri ile İbn Cüreyc ve İbn 'Uyeyne'nin, Amr b. Dînar rivâyetlerinden seçtiği geniş bir hadis grubunu³⁷³ incelemesi neticesinde, ilk asırda hadislerin mevcudiyetini ve Schacht'ın Kur'ân'ın ancak ikinci aşamada hukûkî delil olarak kullanıldığı şeklindeki iddiasına itiraz etmiştir.³⁷⁴ Ona göre İslâm hukukunun başlangıcı, Schacht'ın verdiği tarihten 50-75 yıl öncesinde aranmalıdır.³⁷⁵

Görüldüğü üzere Schacht'tan çok temel noktalarda ayrılan, Harald Motzki, İslâm hukukunun başlangıçta en önemli kaynağının re'y olduğu ve İmâm Şâfi'î'den iki nesil önce mevkûf ve maktû haberlere başvurmanın kural, merfû haberlere başvurmanın ise istisna olduğu konusunda ise onun görüşlerini doğru kabul etmektedir.³⁷⁶ Bu nedenle Miklos Muranyi onun I. yüzyılda merfû hadislerin re'y karşısındaki rolünü marjinal kabul

ifade ederek, Motzki'nin durduğu yeri de tespit etmektedir. Zira Calder, Schacht ile başlayan şüpheciligi sürdürmüş ve hatta daha da ileri götürerek, 'eğer isnâdlar güvenilir değilse o takdirde müellifinden gelen bir isnâdla sonraki döneme ulaşan eserlerin rivâyetleri de güvenilir olamaz' düşüncesiyle, uzun bir redaksiyon sürecinden geçtiğini iddia ettiği İmâm Mâlik'in *Muvatta*'ı, Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ı, İmâm Şâfi'î'nin *el-Ümm*'ü gibi birçok eserin müelliflerine aidiyetini reddetmiştir. Benzer biçimde, o, Motzki'nin Abdürrezzak'ın *Musannef*'ine dayalı çalışmasını *Musannef*'in müellifine aidiyetini kabul etmediği için reddetmektedir (Calder, **Studies in Early Muslim Jurisprudence**, a.g.e., s. 194). Fakat, Motzki haklı olarak bu eleştiriyi *Musannef*'i inceleme zahmetine girmeden yapılmış ideolojik bir eleştiri şeklinde tavsif etmektedir (Motzki, **Origins**, a.g.e., s. xvi).

³⁷¹ Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 4-5, 138, 169; a.mlf., "A Reevaluation of Islamic Traditions", ss. 145, 146, 153.

³⁷² Schacht'ın söz konusu iddiaları ve ona yöneltilen tenkitler II. bölümün ilk kısmında ele alınmıştır.

³⁷³ *Musannef*'in "Kitâbü't-Talâk" ve "Kitâbü'n-Nikâh" bölümlerinde yer alan İbn Cüreyc ve İbn 'Uyeyne rivâyetleri.

³⁷⁴ Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", s. 223; Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", s. 307; Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 115, 127-129, 296. Ayrıca bk. Motzki, "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq", s. 20. *Origins*'te takip ettiği metodu Ma'mer, İbn Cüreyc ve İmâm Mâlik'in Zührî rivâyetlerini analiz ederken de kullanmış ve benzer sonuçlara ulaşmıştır. Bk. Motzki, "İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhı", ss. 129-168.

³⁷⁵ Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 296.

³⁷⁶ Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 127, 295-296; "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq", s. 20, 21. Ayrıca bk. Motzki, "Sa'îd b. Djubayr b. Hishâm", **EI**², I-XII, C. XII, Brill, Leiden, 2004, s. 697.

etmesinden Schacht'ın geriye doğru büyüme tezinin tamamen yanlış olmadığı sonucunun ortaya çıktığını belirtmektedir.³⁷⁷ Nitekim Motzki de kendisi ile yapılan bir röportajda Muranyi'nin tespitinin doğru olduğunu ifade ederek, Schacht'ın tezini tamamen reddetmediğini ifade etmektedir.³⁷⁸ Ona göre Schacht, İslâm hukukunun başlangıçta büyük oranda³⁷⁹ re'ye ve ardından maktû ve mevkûf haberlere dayandığı, merfû hadislerin mutlak otoritesini Şâfi'î ile zirvesine ulaşan bir sürecin neticesinde kazandığı konusunda haklıysa da, bu süreçten hareketle ilk yüzyıldan itibaren merfû hadislerin varlığını ve zaman zaman hukûkî meselelerde delil olarak kullanımını reddetme konusunda yanılmıştır.³⁸⁰

Motzki'nin Schacht'ın yanılığını göstermesinin yanı sıra Mekke'de İslâm hukukunun gelişimin bir resmini vermesini sağlayan metodu,³⁸¹ bir râvîden gelen çok sayıda hadisin incelenmesine dayanmaktadır. Kaynakların tespiti ve inşâsını amaçlayan bu metodu daha önce Fuad Sezgin *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara 1956) adlı kitabında uygulamıştır.³⁸² Fuad Sezgin tarafından Buhârî'nin veya isnâdındaki

³⁷⁷ Miklos Muranyi, "Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, C. CXLIII, S. 2, s. 408.

³⁷⁸ Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", s. 309.

³⁷⁹ "Büyük oranda" kaydı, Motzki'nin İslâm hukukunun asılları konusunda kendisini klâsik fıkıh usûlü ile Schacht'ın arasında kabul ederek birinci yüzyılda Kur'ân ve hadislerin sonraki yüzyıllarda olduğu kadar çok olmasa da kaynak olarak kullanıldığını kabul ettiği için eklendi. Bk. Motzki, *Origins*, s. 295.

³⁸⁰ Motzki, Schacht'ın esasen I. yüzyılda hadislerin varlığını reddetmekten ziyade yoğun yaşanan geriye yansıtma faaliyeti nedeniyle bunların sıhhatinin tespit edilemeyeceğini diğer bir deyişle otantik olanların ayırt edilemeyeceğini düşündüğü ve bunu "I. yüzyıldan gelen merfû hadis yoktur" şeklinde bir metodolojik ilke olarak formüle etmiş olabileceği ihtimalini dile getirirse de (bk. Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", s. 307) onun bu düşüncesi isabetli gözükmemektedir. Zira Schacht'ın bazı hadislerin veya büyük kısmının geriye yansıtıldığını iddia etmek yerine, bu süreci âdeta hadislerin yegâne ortaya çıkış şekli olarak tavsîfi, I. yüzyıla gittiği gösterilebilecek tek bir hukûkî merfû hadisten dahi bahsetmemesi, hukûkî hadisler alanında ulaştığı sonuçları tarihî hadislere teşmili Motzki'nin iddiasının hilâfına işaret etmektedir. Bununla birlikte, Schacht'ın kelâmî rivâyetlerle ilgili farklı bir gelişim şemasının muhtemel olduğu görüşü, Motzki'nin iddiasını destekleyen bir delil kabul edilebilir. Schacht'ın I. yüzyıla ait merfû hadislerin mevcudiyetini tamamen red mi ettiği yoksa merfû hadislerin otantiklerini ayırt etmenin mümkün olmaması nedeniyle bunu metodolojik bir ilke hâline mi getirdiği sorunu, bir Müslüman perspektifinden iki iddianın netice itibarıyla birbirinden farklı olmaması nedeniyle önemsiz görünebilir. Fakat teorik düzeyde, iki görüşün tazammunları farklıdır ve bu nedenle önem arz etmektedir. Zira biri hadislerin hücciyeti dolayısıyla Hz. Peygamber'in dindeki otoritesi ile diğeri ise hadislerin sıhhati meselesi ile ilgilidir.

³⁸¹ Motzki, söz konusu metodu *Origins*'inin yanı sıra *Origins*'te ulaştığı sonuçları özetlediği makalesi "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq" ve İbn Şihâb'ın fikhî görüşlerinin yeniden inşâ edebilme imkânını araştırdığı makalesi "Der Fiqh des Zuhri"de ("İbn Şihâb ez-Zühri'nin Fıkhı" adı ile Türkçeye tercüme edilmiştir) uygulamıştır.

³⁸² Sezgin'in musanniften başlayarak eserindeki bütün isnâdlarda yer alan ortak isimleri tespiti dayalı metodunun, isnâdlardaki ortak râvîler üzerinden yürümesi nedeniyle tezin konusu olan müşterek râvî metodu ile mukayese edilmesi mümkünse de iki metodun birbirinden farklı olduğu ifade edilmelidir. Sezgin'in metodu bir hadisin rivâyet tarihini değil bir eserin rivâyet tarihini inşâ etmek için kullanılmakta ve isnâd şemasını Hz. Peygamber'den yukarıya doğru okunması hâlinde isnâdların kendinden tariklere

diğer râvîlerin güvenilirliğini araştırmak yerine, Buhârî'nin isnâdlarındaki eser sahibi kişileri tespit etme amacıyla kullanılan metot, Motzki tarafından râvîlerin güvenilirliği sorusu merkeze alınarak uygulanmıştır.³⁸³

Motzki, ilk olarak 'Abdürrezzâk'ın kaynaklarını verme konusunda ne kadar güvenilir olduğu sorusunu cevaplamaya çalışır. 'Abdürrezzâk'ın dört farklı kaynağı yani İbn Cüreyc, Ma'amer, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. 'Uyeyne'nin her birinin rivâyette bulunduğu hocalarını ayrı ayrı tespit eden Motzki, dört râvînin birbirinden farklı hoca profilleri olduğunu tespit etmiştir. Örneğin, Ma'amer hadislerinin %28'i Zührî'den, %25'i Katâde'den gelirken, İbn Cüreyc hadislerinin %39'unu 'Atâ'dan, %7'sini 'Amr b. Dînâr'dan nakletmektedir. Öte yandan, Süfyân b. 'Uyeyne, rivâyetlerinin %23'ünü 'Amr b. Dînâr'a isnâd etmektedir. Motzki'nin söz konusu mütenevvi yapıdan çıkardığı sonuç, 'Abdürrezzâk'ın isnâdda ismini verdiği hocalarından gerçekten rivâyette bulunduğu, yani onun kaynaklarını doğru veren bir râvî olduğudur.³⁸⁴ Zira ona göre uydurma hadislerini hocalarına isnâd eden bir râvînin kaynakları daha mütecânis bir yapı arz edecektir. Ayrıca 'Abdürrezzâk, hadisi kimden aldığını hatırlamadığı durumlarda bunu tasrîh etmekte, yine çoğu zaman kendisinden doğrudan rivâyette bulunduğu hocalarından zaman zaman vasıtalı nakillerde bulunarak güvenilir bir râvî olduğunu göstermektedir.³⁸⁵

Motzki, 'Abdürrezzâk'ın kaynaklarını tespit etmesinin ardından bunlardan hareketle İslâm hukukunun menşei hakkında neler söylenebileceği sorusunu cevaplamak üzere 'Abdürrezzak'ın iki hocası İbn Cüreyc ve İbn 'Uyeyne rivâyetlerini kaynak analizine

ayrıldığı değil, isnâdların kendisinde birleştiği râvîleri esas almaktadır. Sezgin'in metodunun müşterek râvî teorisi ile irtibatlı tarafı ise bir eserin Sezgin'in metodu ile yazılı kaynaklarının tespit edilmesinin ardından; söz konusu yazılı kaynak sahibi müdevvinlerin aynı zamanda bir hadisin kısmî/müşterek râvîleri olmaları durumunda ortaya çıkmaktadır. Ancak her eser sahibinin aynı zamanda bir hadisin isnâdında kısmî/müşterek râvî olması gerekmediği gibi; her müşterek râvî ve kısmî müşterek râvînin de eser sahibi olması gerekmemektedir.

³⁸³ Motzki'nin de Fuad Sezgin gibi 'Abdürrezzâk'ın yazılı kaynaklarının mevcudiyetine işaret ettiği de vurgulanmalıdır. Ona göre Abdürrezzak, musannifler arasında sayılan hocaları İbn Cüreyc, Ma'amer, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. 'Uyeyne'nin eserlerinden parçaları alarak yeni bir sentezde bir araya getirmiş olabilir. Fakat bu ihtimalinin gerçekteleştiğini tespit için her birinin hadislerinin çalışılması gerekmektedir. Bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 73.

³⁸⁴ 'Abdürrezzâk'ın kaynaklarının değerlendirmesi için bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 58-61.

³⁸⁵ Melchert, Motzki'nin bu tür ifadelerini eleştirerek onun hicrî II. yüzyılda bir hadis uydurucusunun nasılı davranacağı konusunda fazlaca spekülâsyon yaptığını söylemektedir. Bk. Christopher Melchert, "The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools", **Islamic Law and Society**, C. XI, S. 3, 2004, s. 407; ayrıca bk. a.mlf. "The Early History of Islamic Law", s. 308, dn. 51.

tâbî tutar. İbn Cüreyc'in hocası 'Atâ'dan yaptığı rivâyetlerin otantik³⁸⁶ olduğunu göstermek için kendisinin tespit ettiği birtakım biçimsel sıhhat kriterlerini³⁸⁷ kullanmaktadır. Buna göre o, İbn Cüreyc'in kaynaklarının farklı dağılımı ve bunlar içerisinde 'Atâ'dan gelenlerin en büyük oranı teşkil etmesini, 'Atâ'dan naklettiği hadislerin cevap/fetva ve söz/hadis³⁸⁸ şeklinde iki türde olmasını ve söz konusu türlerin oranlarının her bir hocasında farklılık arz etmesini, İbn Cüreyc'in zaman zaman kendi re'yini aktarmasını,³⁸⁹ 'Atâ'nın bazı sözlerine itiraz etmesini, genelde kendisinden doğrudan rivâyette bulunduğu 'Atâ'dan dolaylı rivâyetlerde de bulunmasını, 'Atâ'nın görüşünü tam hatırlayamadığı veya anlayamadığı durumları açıkça ifade etmekten çekinmemesini, 'Atâ'nın rivâyetinde diğer râvîlerden ayrıldığı kısımlara işaret etmesini, 'Atâ'nın fikir değişiklikleri ve çelişkiye düştüğü durumları belirtmesini,³⁹⁰ onun 'Atâ'ya isnâdlarının³⁹¹ otantikliğine delil kabul etmektedir.³⁹²

³⁸⁶ Burada, otantik kelimesinin sahîh olarak çevrilmemesinin nedenlerinden birisi giriş bölümünde de izah edildiği üzere oryantalistlerin içerik ve form ayrımı konusundaki tutumları, diğeri ise Motzki'nin otantik ifadesi ile yalnızca talebe ile hoca arasındaki ilişkinin gerçekliğini kastetmesidir. Zira o, 'Abdürrezzâk'ın İbn Cüreyc'in gerçekten talebesi olduğu ve hocasının ismini verdiği durumlarda gerçekten hadisi ondan aldığını kabul etmekte fakat hadisin içeriğini değerlendirmeye dışı bırakmaktadır. Bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 72, dn. 105.

³⁸⁷ Juynboll, Motzki'nin "sıhhat kriterleri"ni 'Abdürrezzâk'ın aldatmak üzere bilinçli olarak kullandığı kanaatindedir ve ona göre yüzyıllar sonra Motzki gibi bir araştırmacı dahi bunlara aldanabilmektedir. Juynboll III. yüzyılda isnâd ve metin uydurmanın yaygın olduğu iddiasındadır ve bu nedenle Motzki'nin 'Abdürrezzâk'ın güvenilir bir râvî olduğu kanaatine katılmamaktadır. Juynboll'un 'Abdürrezzâk'a yönelik bu tutumunun nedenleri onun hadis müdevvinlerine yaklaşımında aranmalıdır. Önceki bölümde ele alındığı üzere, Juynboll, "dalış"lardan sorumlu tuttuğu müdevvinlere güvenmemektedir. Neredeyse bütün tek râvîli isnâdları uydurma kabul etmesi nedeniyle, bu tek râvîli isnâdları içeren musanneflerin sahiplerini çok sayıda isnâd uydurmakla itham etmektedir. Motzki ise hadis literatürü hakkında genellemelere karşı çıktığı ve her bir hadisin ayrı ayrı ele alınması gerektiği kanaatindedir olduğu için, Juynboll'a karşı çıkarak, onun kaynakların uydurulmasının büyük çapta gerçekleşme nedenlerini göstermesini haklı olarak talep etmektedir. Bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 73. Montgomery Watt'ın, Crone ve Cook'un İslâm kaynaklarını güvenilmez addetmeleri karşısında söyledikleri, Juynboll'un, sıhhat kriterlerini âdetâ daha sonraki nesilleri aldatmak ve sahîh izlenimi uyandırmak üzere geliştirilmiş manevralar kabul edişine de bir cevap teşkil edecek mahiyettedir. Watt'a göre birbirleriyle bağlantılı binlerce unsuru barındıran bu kadar büyük çaptaki materyalin bazı kişilerce uydurulduğu ve ardından genel kabul görmesinin sağlandığı, ayrıca insicamlı bir yapı arz etmesin ve XX. yüzyıldaki insanları yanıltabilsin diye birtakım tutarsızlıklar ve teâruzlar eklendiği fikrine inanmak mümkün değildir. Bk. Watt, "The Reliability of Ibn Ishâq's Sources", s. 16.

³⁸⁸ Öncesinde bir soru olmayan kaviller ve hadisler.

³⁸⁹ Motzki burada, kendi görüşlerini önceki nesle aktarma çabası içindeki bir kişinin re'yini aktarma yoluna gitmeyeceği fikrinden hareket etmektedir.

³⁹⁰ Zira bu durumlar onun kusursuz bir fakîh ve hoca olmadığını gösterir ki Motzki İbn Cüreyc'in, hadislerine otorite kazandırmak için onları daha önceki râvîlere yansıtan bir râvî olması durumunda, hocalarını kusursuz gösterme çabasına gireceği kanaatindedir.

³⁹¹ Sonuçlarını isnâdla sınırladığı için "onun 'Atâ rivâyetlerinin" denilmedi.

³⁹² İbn Cüreyc'↔'Atâ rivâyetlerinin burada özetlenen analizi için bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 77-95. Ayrıca krş. Motzki, "The Origins of Muslim Exegesis", s. 237.

İbn Cüreyc'in 'Atâ'dan aldığı iddia ettiği hadisleri gerçekten ondan aldığını gösterdikten sonra, Motzki çalışmasını bir sonraki aşamaya taşıyarak, 'Atâ'nın fıkhnın genel özelliklerini tespit etmek üzere onun kaynaklarını incelemeye başlamıştır. 'Atâ'nın cevap/fetvâlarında kaynaklarını oranlarına göre Kur'ân, sahâbe, Hz. Peygamber, kendi muâsırları şeklinde; söz/hadislerindeki kaynaklarını ise sahâbe (%23), Kur'ân, Hz. Peygamber (%6-7) ve kendi muâsırları (%1,5) şeklinde tespit etmiştir.³⁹³ Motzki'nin

³⁹³ 'Atâ'nın kaynakları için bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 107-173. Motzki söz konusu oranlardan hareketle, Schacht'ın iddia ettiğinin aksine Kur'ân'ın İslâm hukukuna ikinci aşamada dâhil olmadığı, I. yüzyılda merfû ve mevkûf hadislerin mevcudiyeti sonuçlarına ulaşmaktadır. Merfû rivâyetlerini mevcudiyetlerine rağmen oranlarının azlığı ise onun İslâm hukukunun gelişimi hakkındaki görüşlerini, Goldziher ve teorisi ile klâsik fıkhn usûlünün yaptığı açıklamanın arasında bir yere konumlandırmasına neden olmuştur. Motzki, istatistiklerden hareketle kaynakların bağlayıcılığı konusunda karar vermenin risklerinin farkındadır fakat ele aldığı hadis grubunun genişliğinin ona bu imkân tanıdığı kanaatindedir. Benzer bir yaklaşım, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*indeki 3628 hadisi inceleyen Scott Lucas'da da görülmektedir. İncelediği hadis grubunda her 11 hadisten yalnız birinin merfû olduğunu tespit eden Lucas'a göre Motzki'nin çalışmasından sonra bu tablo şaşırtıcı değildir. Örnek grubunun analizi neticesinde, fikhî hükümlerin büyük oranda sahâbe ve tâbi'în görüşlerine dayandığını dile getiren Lucas'a göre merfû hadislerin rolü marjinal kalmaktadır. Nitekim Ebû Dâvûd da *Sünen*'ine aldığı 4800 hadisten fazlasını bulamadığını itiraf etmektedir. Bk. Scott C. Lucas, "Where are the Legal Hadîth? A Study of the Musannaf of Ibn Abî Shayba", **Islamic Law and Society**, C. XV, S. 2, 2008, ss. 283-314. Öncelikle Lucas'ın Ebû Dâvûd'la ilgili iddiasının isabetli olmadığı ifade edilmelidir. Zira Ebû Dâvûd, selefleri arasında ahkâm hadislerini toplama konusunda kendisi kadar çaba gösteren kimsenin olmadığını söyleyerek İbnül'l-Mübârek'ten sünen hadislerinin 900 kadar olduğu bilgisini aktarmakla birlikte aynı mektubunda bâbla ilgili çok sayıda sahîh olması durumunda yalnız bir veya iki tanesini vermekle yetindiğini de ifade etmektedir (Nûristânî, Muhammed Muhammedî b. Muhammed Hâmid, **el-Medhâl ilâ Süneni Ebî Dâvûd ve yelîhî Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vasfi Sünenihî**, Mektebû Şuûni'l-Fenniyye, Kuveyt, 2008, ss. 185, 188). Bu tür sözleri hadislerin sayısının zamanla arttığı şeklinde okumak mümkün olduğu gibi (oryantalist paradigma), hadislerin zamanla farklı râvîler tarafından nakledilmesi ve her bir isnâdın müstakil bir hadis sayılmasıyla hadis sayısının arttığı; tedvîn faaliyetleri ile daha önce ulaşılamayan hadislerin bir araya getirilmesine rağmen yine de ilk musanniflerin genellikle bir emsârdeki sınırlı sayıda sahâbe kanalıyla nakledilen hadisleri topladığı (ilk musanniflerin bölgelere göre ayrılması hatırlanmalıdır. Bk. 'Ali b. el-Medîni, **el-İlel**, a.g.e., s. 37-39; İbn Hacer, **Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethu'l-Bârî**, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb, el-Mektebetü's-Selefiyye, y.y., ts., s. 6), ancak Ebû Dâvûd'un neslindeki musannifler tarafından hadislerin bölgesellik ortadan kalkacak şekilde bir eserde tasnîf edildiği de iddia edilebilir. Motzki ve Lucas'ın istatistiklerden hareketle çıkarımlarının ne kadar hatalı sonuçlara neden olabileceğinin bir örneğini Calder'ın *Muvatta* tarihlendirmesinde görülmektedir. Norman Calder, *Muvatta*'ın Sahnûn'un (ö. 240/854) *Müdevvene*'sinden daha fazla merfû hadis içermesini, merfû hadislerin artışı ve otorite kazanması konusunda Schachtçı şemayı takip ettiği için, *Muvatta*'ın daha geç tarihli olduğuna dair bir delil kabul etmiştir. Bk. Calder, **Studies in Early Muslim Jurisprudence**, a.g.e., ss. 21-24. İşin garip tarafı, Motzki, Calder'ın *Muvatta* tarihlendirmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Bk. Motzki, "The Prophet and the Cat", ss. 19-29. Calder'dan daha öce Schacht İmâm Mâlik'in *Muvatta*'ında merfû hadislerin mevkûf ve maktûların toplamında az olmasını, eski hukuk okullarında merfû hadislerin otoritesinin diğer rivâyetlerden üstün olmadığı fikrini desteklemek için ileri sürmüştür. Bk. Schacht, *Origins*, s. 22; ayrıca bk. a.mlf., "A Revaluation of Islamic Traditions", s. 145. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber ile sahâbe ve sahâbe ile tâbi'în arasındaki irtibatı görmezden gelmekte, söz konusu nesillerin zımnen Hz. Peygamber'in otoritesini dikkate almaksızın görüş serdettiklerini iddia etmektedir. Fakat fikhın da dâhil olduğu İslâmî ilimler, İslâm'ın etkisini kendileri ile sürdürdüğü ilimler olarak görülürse (Tahsin Görgün, "Soruşturma", **İslâmiyât**, C. VI, S. 4, 2003, s. 203), o zaman söz konusu fukahânın/ulemânın görüşleri de sünneti sürdürme gayretine hamledilebilecektir. Aksi takdirde amel-i mütevâres, sünen-i ma'rûf, hatta sünnet terimlerinin Hz. Peygamber ile irtibatının kesilmesi söz konusu

hadislerin tarihlendirilmesi bakımından ulaştığı en önemli sonuçlar; ‘Atâ’nın referansta bulunduğu merfû ve mevkûf hadislerin onun vefat tarihinden³⁹⁴ önce hatta bir kısmının I. yüzyılın ortalarında tedâvülde olduğu şeklindeki genel ilkeleri,³⁹⁵ daha özelde ise aksi ispat edilene kadar *Musannef*’teki İbn Cüreyc↔‘Atâ↔İbn ‘Abbâs atıflarının güvenilir kabul edilmesi gerektiği,³⁹⁶ ‘Atâ’nın Hz. Peygamber’den rivâyetlerinin ise arada bir nesil olması nedeniyle otantiklik ihtimalinin hemen reddedilemeyeceğidir.³⁹⁷

Motzki yukarıda kısaca özetlenen genel sonuçlarını, verdiği somut örneklerle de destekleme yolunu tercih ederek “الولد للفراس” hadisini,³⁹⁸ ‘Abdullâh b. ‘Ömer’in (ö. 73/692),

olacaktır. Burada mevkûf ve maktû haberlerin Nebevî sünneti temsil ettiği için önemli kabul edilip nakledildiği görüşünün somut delillere değil, teolojik ön kabullere dayandığı iddia edilebilirse de, tarihî verilerin farklı okunması ve yorumlanmasının tarafların yaklaşımlarını belirlediği de göz ardı edilmemelidir (Bk. Lowry, **Early Islamic Legal Theory**, a.g.e., s. 10, dn. 21.). Bu nedenle bir hadis ve bu hadise dolaylı bir referans içeren bir sahâbe/tâbi’in fetvası yanyana bulunduğu Schacht ve takipçileri söz konusu fetvânın zamanla hadisleştiğini (geriye yansıtma) kabul ederken, Müslüman âlimler hadisi nakletmese dahi söz konusu sahâbi veya tâbi’inin hadisten hareketle fetvâ verdiğini kabul etmektedirler. Görüldüğü üzere taraflar kendilerinden hareket ettikleri mukaddimelere göre farklı sonuçları benimsemektedir. Buna bir misâl vermek gerekirse Sâlih b. Keysân’ın (ö. 140/757) “Ben ve Zührî ilim talebiyle, sünnetleri yazmak üzere bir araya geldik. Hz. Peygamber’den nakledildiğini duyduğumuz her şeyi sonra da sahâbeden duyduklarımızı yazdık. Ben bunlar sünnet değildir dedim fakat Zührî ‘sünnettir’ dedi ve onları da yazdı. Ben ise yazmadım; o kazandı, ben kaybettim” (‘Abdürrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm, **el-Musannef**, I-XII, thk. Habîburrahmân el-A‘zamî, C. XI, el-Meclisü’l-‘İlmî, Beyrut, 1983, ss. 258-259 [hadis no: 20487]) şeklindeki sözünün iki farklı şekilde yorumlanması mümkündür. Sâlih b. Keysân ile Zührî aralarındaki diyalogdan hareketle mevkûf ve maktûların Hz. Peygamber’in sünnetini mündemiç oldukları için önemli kabul edildikleri iddia edilebileceği gibi, merfû hadislerle aynı şekilde delil kabul edildikleri buradan hareketle Hz. Peygamber’in sünnetinin üstün otoriteye sahip olmayıp, sonraki neslin uygulamalarıyla aynı derecede görüldüğü de iddia edilebilir. Nitekim Schacht, bu haberden hareketle Medinelilerin mevkûf haberlere, merfûlardan daha fazla önem verdiği sonucunu çıkarmıştır. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 24. Aynı tarihî veriyi bulunduğu mevkiî okumanın bir diğer örneğini görmek için İbnü’l-Mukaffâ’nın (ö. 140/757-8) *Risâle*’sinden hareketle Schacht ve A‘zamî’nin çıkardığı sonuçları hatırlamak yeterli olacaktır ki Motzki de bu yaklaşım farklılığına işaret etmekte ve klâsik teorinin ne dediğinden ziyade gerçekte ne olduğunu tasvîr etmeye çalışan Schacht’ın karşısında, vakiyadan ziyade ne olması gerektiği üzerinden bir söylem geliştiren A‘zamî’nin ideolojik davrandığını iddia etmektedir (Bk. **Origins**, a.g.e., ss. 42-44.)

³⁹⁴ Motzki, ‘Atâ’nın vefât tarihini 115 olarak vermektedir.

³⁹⁵ Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 123, 125, 127, 131. Burada Motzki’nin sonuçlarını *Musannef*’teki Abdürrezzâk↔İbn Cüreyc↔‘Atâ tariki ile gelen haberlerdeki referanslarla sınırladığı hatırlatılmalıdır.

³⁹⁶ Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 120. Fakat bu İbn ‘Abbâs hadislerinin içeriğinin gerçek olduğu yani İbn ‘Abbâs’ın fikhî görüşlerinin bu haberlerden hareketle inşa edilebileceği anlamına gelmemektedir. Zira Motzki’ye göre bu her ne kadar muhtemelse de bütün ‘Atâ↔İbn ‘Abbâs rivâyetlerinin incelendiği ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bk. a.mlf., **Origins**, a.g.e., s. 146.

³⁹⁷ Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 158. Herbert Berg, Motzki’nin ‘Atâ ile Hz. Peygamber arasında yalnız bir nesil olmasından hareketle ‘Atâ’nın rivâyetlerinin hemen reddedilmemesi gerektiği şeklindeki argümanına benzer istidlâllerini kabul etmemektedir. Zira ona göre arada neredeyse bir yüzyıllık zaman diliminin olduğu söz konusu durumlarda, göz ardı edilemeyecek bir boşluk ortaya çıkmaktadır. Berg iddiasını Hıristiyanlık tarihinden bir örnek vererek desteklemeye çalışarak Hz. İsa’nın ilâhî varlığı dogmasının elli yıl içerisinde geliştiğine işaret etmektedir. Berg, “Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins”, s. 286.

³⁹⁸ Hadisin Hz. ‘Âişe’den gelen tariklerinin bir kısmı için bk. **Muvatta**, “Akdiye”, 2736; Şâfi’î, **es-Sünenü’l-me’sûra**, thk. Abdülmü’tî Emîn Kal‘acî, Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut, 1986, ss. 369-370 (hadis no: 318, 319);

eşini hayızlıyken boşaması ile ilgili rivâyetleri,³⁹⁹ Fâtıma bint Kays'tan (ö. 54/674) nakledilen boşanan kadının süknâ hakkı ile ilgili hadisin varyantlarını incelemektedir. Bu hadislerden ilkinin çeşitli tarîkleri hakkında bilgi verdikten sonra Motzki, şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

'Atâ'nın [Hz.] Peygamber'in söz konusu kaidesini birkaç kez zikretmesi nedeniyle,⁴⁰⁰ kaide II./VIII. yüzyılın ilk on yılında (yani Emevî saltanatının ortalarına tekabül eden dönemde) yaygın olmalıdır. 'Atâ'nın kıssa⁴⁰¹ versiyonunu da bildiğinin açıkça görülmesi ve [genelde] kendisinden daha genç olan İbn Şihâb'tan⁴⁰² rivâyette bulunmaması, fakat zaman zaman 'Urve b. ez-Zübeyr'den⁴⁰³ nakillerde bulunması nedeniyle, muhtemelen merfû hadisi aldığı kaynak 'Urve'dir. Bu, hadisin en geç I/VII. yüzyılın ikinci yarısında ('Urve I. yüzyılın sonralarına doğru ölmüştür), hatta muhtemelen ilk yarısı kadar erken bir dönemde (Ebû Hüreyre 59/678, 'Aîşe 57/676'da vefât etmiştir)⁴⁰⁴ tedâvüle sürüldüğü anlamına gelmektedir. O vakit, bu hikâyenin tarihî bir öze sahip olduğu ve [Hz.] Muhammed'in söz konusu hakemliği⁴⁰⁵ gerçekten yapması ihtimali reddedilemez.⁴⁰⁶

Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, **Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî**, I-IV, thk. Muhammed 'Abdülmuhsin et-Türkî, C. III, Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Cize, 1999, s. 59 (hadis no: 1547); 'Abdürrezzâk, **Musannef**, a.g.e., C. VII, ss. 442, 444 (hadis no: 13818, 13824), Humeydî, **Müsned**, a.g.e., C. II, s. 117 (hadis no: 238); **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, I-L, thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr., C. XL, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, ss. 103, 113 (hadis no: 24086, 24094); C. XLI, s. 442 (hadis no: 24975); C. XLII, s. 431 (hadis no: 25644); C. XLIII, ss. 71, 138, 201 (hadis no: 25894, 260001, 260093); s. 138; Dârimî, 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân ed-Dârimî es-Semerkindî, **Sünenü'd-Dârimî**, I-II, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Sebî 'el-'Alemlî, Kadîmî Kütübhâne, Karaçi, ts., "Nikâh", 41; Buhârî, "Büyû", 3, 100; "Husûmât", 6; "Itk", 8; "Vesâyâ", 4; "Megâzi", 53; "Ferâiz", 18, 28; "Muhâribîn", 23; "Ahkâm", 29; Müslim, "Radâ", 1457; Ebû Dâvûd, "Talâk", 34; Nesâî, "Talâk", 48, 49; İbn Mâce, "Nikâh", 59.

³⁹⁹ Hadisin İbn Ömer'den gelen tarîklerinin bir kısmı için bk. **Muvatta**, "Talâk", 2139; **Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî**, a.g.e., C. I, s. 23, 68 (hadis no: 20, 68); C. III, s. 382, 388, 396, 450 (hadis no: 1964, 1973, 1983, 2054); 'Abdürrezzâk, **Musannef**, a.g.e., C. VI, ss. 308-310 (hadis no: 10952, 10954, 10955, 10956, 1960, 1961); İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, **el-Musannef li-İbni Ebî Şeybe**, I-XXVI, thk. Muhammed 'Avvâme, Dârü'l-Kıble, Cidde, 2006, C. IX, ss. 510, 515 (hadis no: 18029; 18063); **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. VIII, ss. 90, 408 (hadis no: 4500, 4789); C. IX, ss. 67, 186, 204, 206, 207 (hadis no: 5025, 5228, 5268, 5270, 5277); Dârimî, "Talâk", 1; Buhârî, "Tefsîr", Talâk 1; "Talâk", 1, 2, 3, 44, 45; "Ahkâm", 13; Müslim, "Talâk", 1471; Ebû Dâvûd, "Talâk", 4; Tirmizî, "Talâk ve'l-li-ân", 1; Nesâî, "Talâk", 1, 76; İbn Mâce, "Talâk", 2, 3.

⁴⁰⁰ Motzki'nin 'Atâ'nın referansta bulunduğu merfû ve mevkûf hadislerle ilgili genel kaidesi yukarıda verilmişti.

⁴⁰¹ Sadece fikhî kaideyi değil, kaidenin söylenmesine sebebiyet veren olayı da içeren hadis Motzki tarafından kıssa versiyonu şeklinde adlandırılmaktadır.

⁴⁰² Motzki, İbn Şihâb'ı 'Atâ'nın referanslarını içeren rivâyetler dışındaki bütün tarîklerin müşterek râvîsi olarak tespit etmiştir. Bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 128.

⁴⁰³ 'Urve b. ez-Zübeyr, kıssa hadisinin isnâdında Zührî'den önce gelmektedir.

⁴⁰⁴ Hadisin sahâbî râvîleri.

⁴⁰⁵ Motzki, Hz. Peygamber (s.a.v.) aynı çocuk hakkında babalık iddiasında bulunan iki sahâbî arasında karar verdiği için bu ifadeyi kullanıyor.

⁴⁰⁶ Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 129. Motzki bu hadisi ayrıca "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq" adlı makalesinde de ele almıştır. Bk. ss. 17-19.

Motzki, ‘Abdullâh b. ‘Ömer’in, eşini hayızlıyken boşaması ve bunu üzerine Resûlullâh’ın (s.a.v.) eşine dönerek, temizleninceye kadar beklemesi gerektiği yönündeki hükmünü içeren hadisle ilgili olarak ise şunları söylemektedir:

Görünen o ki İbn Ömer [Hz.] Muhammed vefât ettiğinde⁴⁰⁷ yaklaşık 20 yaşında yani boşanabilecek kadar büyük olduğu için Peygamber’in çok eski bir hadisi hatta belki gerçek bir fetvâsıyla karşı karşıyayız.⁴⁰⁸

Motzki’nin boşanan kadının süknâ hakkı ile ilgili Fâtıma binti Kays’tan gelen hadis hakkında ulaştığı sonuç ise şöyledir:

Kesinlikle, Fâtıma bint Kays hikâyesini bu kadının bir uydurması olduğu gerekçesiyle reddetmeye yetecek herhangi bir neden yoktur. Muhtemelen [Hz.] Peygamber’in gerçek bir hadisi ile karşı karşıyayız. Burada “gerçek” olaydan 30 ila 40 yıl sonra hafızadan inandırıcı biçimde nakledilmiş anlamındadır.⁴⁰⁹

Origins’iyle aynı dönemde yazdığı “Der fiqh des Zührî” makalesinde ‘Abdürrezzâk’ın *Musannef*’inde Ma‘mer ve İbn Cüreyc’in; *Muvatta*’da ise İmâm Mâlik’in Zührî’den rivâyetlerini yine kendi tespit ettiği sıhhat kriterlerinden hareketle incelemiş ve onların Zührî nakillerinin uydurma olmadığını diğer bir deyişle Zührî’nin gerçekten üçünün de hocası olduğunu tespit etmiştir. Bu kaynak analizinin ardından daha önce *Origins*’te incelediği ve ‘Urve b. ez-Zübeyr’den gelen gerçek bir haber olarak nitelediği⁴¹⁰ büyüklerin süt yoluyla tahrîmi konusundaki hadisi tekrar ele almış bu kez şu sonuca ulaşmıştır:

Muhtemelen bu hadis sadece erken tarihli değil aynı zamanda [Hz.] Peygamber’den nakledilen otantik bir hadistir. Yani –on yıllar sonra, hakikaten– [Hz.] Peygamber’in hayatında gerçekten vukû bulmuş bir olayı aktarmaktadır.⁴¹¹

Motzki’nin “tarihî öz”, “gerçek”, “otantik” gibi nitelemelerinden hareketle hadisin ne kadarının gerçekten Hz. Peygamber’e gittiği kanaatinde olduğunu anlamak zor görünse de, bilhassa şüpheliğin hâkim olduğu Schacht sonrası dönemdeki çalışmalar dikkate alındığında yine de söz konusu ifadeleriyle ayrı bir yerde durduğu belirtilmelidir. Fakat

⁴⁰⁷ “When Muhammad died”

⁴⁰⁸ Motzki, *Origins*, a.g.e., s. 136.

⁴⁰⁹ Motzki, *Origins*, a.g.e., ss. 166-167.

⁴¹⁰ Motzki, *Origins*, a.g.e., ss. 123-125.

⁴¹¹ Motzki, “İbn Şihâb ez-Zührî’nin Fıkhi”, s. 165. (orijinal çevirideki sahîh kelimesi giriş bölümünde izah edilen mülâhazalar nedeniyle ‘otantik’ ile değiştirilmiştir.)

onun oryantalist paradigmanın dışına çıkmama konusunda çok temkinli olduğu da vurgulanmalıdır.⁴¹² Nitekim, ‘Abdürrezzâk↔İbn Cüreyc, İbn Cüreyc↔‘Atâ, ‘Atâ↔İbn ‘Abbâs tarihlerinin otantik olduğunu belirtmesine rağmen yine de otantiklik iddialarını her zaman hoca-talebe ilişkisi ile sınırlama yoluna giderek, metinlerin içeriklerine teşmil etmemesi ve bu bağlamda İbn ‘Abbâs’ın rivâyetlerinin otantikliği konusunda kesin bir şey söylenemeyeceğini ifade etmesi de bu izlenimi doğrulamaktadır.

Motzki’ye özellikle sıhhat kriterlerinin sanıldığı kadar bedihî olmadığı,⁴¹³ bir râvînin isminin başkaları tarafından kullanılma ihtimalini göz ardı ettiği⁴¹⁴ Schacht’a itirazlarına rağmen onun hadislere başvurunun tedricen artışına verdiği nedene (okullar arası rekabet ve ihtilâf) bir alternatif getirmediği, hatta daha karmaşık bir tablo sunduğu,⁴¹⁵ bir hadisin ya uydurma ya da gerçek olacağı gibi ikili bir yapıdan hareket ettiği ve bu nedenle hadislerin zaman içerisinde redaksiyondan geçen, değişen dinamik yapısını görmezden geldiği⁴¹⁶ gibi eleştiriler yöneltmiştir. Onu eleştirenler arasında yer almasına

⁴¹² Burada, Motzki’nin söz konusu tavrı Alhomoudi’nin iddiasının hilâfına Schacht’a sadakatten değil; uzun süren hoca-talebe ilişkileri, üzerinde çalışılan temel metinler, aydınlanma şüpheciliği gibi unsurlardan müteşekkil bir ilmi geleneğin içinde düşünme tercihi ve belki de alışkanlığından kaynaklanıyor görünmektedir. Alhomoudi’nin iddiası için bk. On the Common-Link Theory, s. 160. Melchert, Motzki’nin tâbi’in neslinden önceki dönem hakkında ihtimaller üzerinden konuşmasının, eserini Schacht’a yapılan bir dipnot mesabesine düşürdüğü kanaatindedir. Bk. Melchert, “The Early History of Islamic Law”, s. 302.

⁴¹³ Muranyi, “Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz”, s. 409, Berg, “The Origins of Islamic Jurisprudence” s. 289

⁴¹⁴ Irene Schneider, “Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts”, *The Journal of the American Oriental Society*, C. CXIV, S. 114, s. 685. Motzki bu ve benzeri eleştirileri, bilimsel açıdan tatmin edici olmayan açıklamalar kabul etmekte ve problemi, bilinenler alanından spekülasyon alanına transfer etmekle malûl olduklarını ifade etmektedir. Bk. Motzki, *Origins*, a.g.e., s. 237.

⁴¹⁵ Melchert, “The Origins of Islamic Jurisprudence”, s. 407. Esasen Motzki, hadislere başvurmanın zaman içerisinde artışının yalnız hadislerin uydurulması değil tedvîn faaliyetlerinin de neticesi olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Motzki, *Origins*, a.g.e., s. 297. Melchert’in Schacht’ın çizdiği şemanın daha basit olduğu iddiasına gelince, hadislerin çatışma/rekabet sonucu ortaya çıktığı ve tedricen geriye doğru yansıtıldığı iddiası mümkün olan tek basit açıklama değildir. Hz. Peygamber’in sözlerini daha sonraki nesillere aktarmayı amaçlayan kişilerin en baştan itibaren mevcudiyeti de bir o kadar basit ve makul bir açıklama kabul edilebilir. Ayrıca, Schacht’ın İslâm hukukunun menşei ile ilgili açıklamaları iddia edildiği kadar basit değildir. Onun İslâm hukukunun kendisinden neşet ettiğini iddia ettiği amel (practice) ile neyi kastettiği ve bu uygulamaların kaynağı konusundaki görüşlerinin karmaşıklığı hakkında bk. Maghen, “Dead Tradition”, s. 281.

⁴¹⁶ Hawting, “Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz”, s. 142. Motzki, Hawting’e itiraz ederek, dinamik olmayan bir hadis görüşüne sahip olduğu iddiasını reddetmiş, bu iddianın yanlışlığına bir delil olmak üzere hadislerin çeşitli varyantlarını incelediği çalışmalarına işaret etmiştir. Bununla birlikte o, hadislerin zaman içerisinde değişmesi ihtimalinin inşânın imkânsız olduğu sonucuna ulaştırmasına karşı çıkmaktadır. Ayrıca, hadislerin sürekli bir değişim sürecinden geçmesi anlayışı ona göre çok geneldir ve araştırmacılara düşen rivâyet süresinde gerçekleşen değişiklikleri tespit etmektir. Ayrıca o, bu değişimlerden hareketle bu hadislerin alındığı kaynağa isnâd edilemeyecek kadar tahrîf olduğu düşüncesini genelleştirmemek gerektiğine işaret etmektedir. bk. Motzki, *Origins*, a.g.e., s. 71

rağmen Herbert Berg yine de Motzki'nin argümanlarının kuvvetli ve delillerinin yeterli miktarda olduğunu da teslim etmektedir.⁴¹⁷ Bu nedenlerle onun ulaştığı sonuçları kabul konusunda bir fikir birliğinin teşekkül etmeye başladığını düşünen Berg, kendi paradigmasının doğruluğunu ispat sorumluluğunun artık şüphecilere düştüğüne de işaret etmektedir. Ona göre Motzki'nin paradigması bir süre muhtemelen Schacht'inkinin yerini alabilirse de tartışma henüz bitmemiş ve Schachtçı şüphencilğin tekrar hâkim olması ihtimali tamamen ortadan kalkmamıştır.⁴¹⁸

2. Kaynak Analizinden Müşterek Râvî Teorisine Geçiş ve Müşterek Râvî Teorisi

Origins'inde ve "Der fiqh des Zuhri" makalesinde bir râvîden gelen çok sayıda hadisi kaynak analizine tâbi tutarak inceleyen ve söz konusu râvînin hadisleri gerçekten isnâdda kendisinden önce yer alan kişilerden mi aldığı sorusuna cevap arayan Motzki, çok sayıda hadis yerine bir hadis veya hadis grubunun isnâdındaki râvînin, hocaları ile ilişkisinin gerçekliğini tespit etmek amacıyla ise müşterek râvî teorisini uygulamıştır. Esasen Motzki'nin kaynak inşâsı metodu⁴¹⁹ olarak da adlandırdığı ilk yöntemiyle, müşterek râvî teorisi birbirini tamamlamış; o, kaynak analizi neticesinde ulaştığı sonuçlardan, müşterek râvî teorisini uygularken faydalanmıştır.⁴²⁰ Aynı zamanda bir müşterek râvîden gelen bütün hadisleri kaynak analizine tâbi tutarak⁴²¹ iki metodun

⁴¹⁷ Berg, "Competing Paradigms", s. 284.

⁴¹⁸ Berg, "The Origins of Islamic Jurisprudence", s. 289.

⁴¹⁹ Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", s. 211.

⁴²⁰ Kaynak analizinin, Schacht'ın müşterek râvî metodunun alternatifi olduğu düşüncesi (bk. Özkan, "The Common Link and Its Relation to the Madâr", s. 45) isabetli gözükmemektedir. Özkan'ın yaptığı alıntıda iddia edilen aksine Motzki'ye göre, artık makul olmayan ve tadîle ihtiyaç duyan teori müşterek râvî teorisi değil, Schacht'ın İslâm hukukunun menşei ile ilgili teorisi yani İslâm hukukunun başlangıçtan itibaren yalnız re'ye dayandığı ve I. yüzyılda Kur'ân ve hadislerin hukûkî asıl olarak kullanılmadığı fikridir. Nitekim Motzki, *Origins*'te hadis değerlendirmelerinde müşterek râvî teorisinden yararlanmaktadır. Meselâ, yukarıda Motzki'nin haklarında yaptığı değerlendirmeler nakledilen üç hadisin tarihlendirmesinde isnâdlardaki müşterek râvîler de etkili olmuştur. Bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., ss. 128, 136, 165 (Özkan da buna işaret etmektedir. Bk. Özkan, "The Common Link and Its Relation to the Madâr", s. 52, dn. 57.) Müşterek râvî teorisini birçok çalışmada uygulayan; Michael Cook, Norman Calder'ın eleştirileri karşısında teoriyi ısrarla savunan Motzki, müşterek râvî teorisinin tadîle ihtiyaç duyduğunu başka bir çalışmada dile getirmişse de, teorinin terkinin değil, Schachtçı yorumdan bağımsız biçimde uygulanmasının gerektiği kanaatindedir. Bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 237.

⁴²¹ Bunun en önemli örneğini, "İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhı" makalesinde görmek mümkündür.

sunduğu imkânlardan yararlanmayı tercih etmiş bu şekilde daha kesin bilgilere ulaşabileceğini ifade etmiştir.⁴²²

Daha önce de belirtildiği üzere Motzki kaynak tenkidi metodu neticesinde bir râvînin güvenilir olduğu sonucuna ulaştığında, bunun râvînin hocasından naklettiği hadislerin metinlerinin otantik olmasını gerektirmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, o bir hadisin içeriğini tarihlendirmek ve metnini inşâ etmek için veya diğer bir ifadeyle bir hadisin rivâyet tarihinin izini sürmek için⁴²³ müşterek râvî metoduna başvurmuştur. İki metodu birbirinin mütemmimi olarak kullanmaya henüz *Origins*'inde başlayan Motzki, muhtemelen *Musannef*'in kaynak analizi neticesinde ulaştığı olumlu sonuçların etkisiyle büyük çapta isnâd uydurulduğu varsayımından hareket etmemiş, tek râvîli isnâdlara da Juynboll'un aksine apriori bir şüpheyle yaklaşmamıştır.⁴²⁴ Isnâd şemalarındaki müşterek râvîleri, hadisleri uyduran kişiler kabul eden Joseph Schacht'ın ve söz konusu teoriyi bu temel üzerine geliştiren G. H. A. Juynboll'un aksine, o müşterek râvîlerin yorumunda Schacht'a tâbî olmamıştır. Zira ona göre müşterek râvîlerin hadis uyduran kişiler şeklinde tavsîfi sınırlı bir bakış açısının neticesidir ve müşterek râvîlerin tamamı için bir açıklama sağlamamaktadır.⁴²⁵ Zaman zaman hadis uyduran müşterek râvîlerin hadis uydurduğu durumların mevcudiyetini kabul etmekle birlikte, onların genel olarak hadis uyduran kişiler şeklinde nitelenmesini temelsiz bir iddia şeklinde tavsîf ederek karşı çıkan Motzki'ye göre isnâdlarda yer alan müşterek râvîlere başka bir açıklama getirmek gerekmektedir.⁴²⁶

Kendisi ile hemen hemen aynı dönemde Gregor Schoeler'in⁴²⁷ de yaptığı gibi müşterek râvî teorisini, hadis metinlerini de analizlerine dâhil ederek uygulamayı tercih eden Motzki, 'müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizi'yle⁴²⁸, hadislerin müşterek râvî öncesine tarihlenebileceğini iddia etmiştir. Onun söz konusu iddiasını mümkün kılan ise

⁴²² Bk. Motzki, "Whither Hadîth Studies", ss. 53-54.

⁴²³ Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", s. 174.

⁴²⁴ Juynboll'a göre isnâdlar en az metinler kadar geniş çapta uydurulmuştur. Bk. Juynboll, **Muslim Tradition**, a.g.e., s. 4.

⁴²⁵ Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", s. 210.

⁴²⁶ Motzki, "Whither Hadîth Studies", ss. 51; a.mlf., "Al-Radd alâ l-Radd", 210; Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", s. 321.

⁴²⁷ Schoeler'in müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizi için bk. Gregor Schoeler, **Charakter und Authentie der muslimishen Überlieferung über das Leben Mohammeds**, Walter de Gruyter, Berlin 1996, 2. ve 3. bölümler.

⁴²⁸ Giriş bölümünde de izah edildiği üzere Motzki'nin "isnad-cum-matn analysis" olarak adlandırdığı metodun bir isnâd şemasındaki müşterek râvîlere odaklanması nedeniyle, tezde bu tür bir isimlendirme yapılmıştır.

müşterek râvîlerin, I. yüzyılın ikinci yarısından itibaren teşekkül etmeye başlamış ve zamanla kurumsallaşmış ilim merkezlerinde, belli bölgelerin hadislerini toplayan ve topladıkları hadisleri, ders halkaları içerisinde etrafındaki öğrencilerine nakleden hadis hocaları ve ilk büyük müdevvinler olabileceğini⁴²⁹ kabul etmesidir.⁴³⁰ Yalnızca hadisleri tedvîn etmekle kalmayıp, öğrencilerine aktarmaları sayesinde müşterek râvîlerin naklettikleri hadislerin varlıkları muhafaza edilebilmiş ve sonraki nesillere yayılmıştır.⁴³¹ Müşterek râvîleri bu şekilde izah etmek, Motzki'ye göre aynı zamanda onların büyük çoğunluğunun niçin sahâbe neslinden değil de tâbî'în ve tebe'u't-tâbî'în tabakasından olduğunu da açıklamaktadır.⁴³²

Motzki'nin müdevvin-hoca kabul ettiği müşterek râvîler, hadisleri daha erken dönemlere tarihlendirmesini sağlamış, aynı zamanda hadisleri müşterek râvîden bir önceki kişiye götürmesine de imkân tanımıştır. Buna göre o, müşterek râvîlere getirdiği izahla, yalnız Schacht'ın hicrî 100-175 yıllarındaki müşterek râvîlerini değil yaklaşık 75-100 yılları arasına tekabül eden kibâr-ı tâbî'în neslini de, müşterek râvîler kategorisine dâhil etmiştir. Ona göre bu nesilde az sayıda olan müşterek râvîler, kurumsallaşmış ilmî faaliyetlerin henüz başladığı ve ders halkalarının küçük olduğu dönemde öğrencileri ilk büyük müdevvinlere hadisleri aktaran 'Urve b. ez-Zübeyr ve Sa'îd b. el-Müseyyeb gibi küçük müdevvinler olarak kabul edilebilir.⁴³³ Görüldüğü üzere I. yüzyılda müşterek râvîlerin varlığını kabul ederek⁴³⁴ Schacht'tan ayrılan Harald Motzki, hadisin müşterek

⁴²⁹ İfade ihtimal bildirir şekilde kullanılmıştır. Çünkü Motzki'ye göre müşterek râvîler müdevvin olabildikleri gibi hadisin sorumlusu/uyduranı da olabilir. Bk. Motzki, "The Origins of Muslim Exegesis", s. 235.

⁴³⁰ Motzki, "Whither Hadîth Studies", s. 51; a.mlf., "Dating Muslim Traditions", s. 238. Muhammed Mustafa el-A'zamî de, birden fazla isnâdın ortak bir râvî içermesini, söz konusu râvînin bir konuda çok sayıda hadis toplama gayretinde olması ile açıklamaktadır. Bk. Azamî, **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, a.g.e., ss. 182, 200.

⁴³¹ Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", 214; Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", s. 335. Abdullah Aydınlı da herhangi bir hadisin ilk olarak kendisi ile yayıldığı râvî olarak mahrecü'l-hadîsin söz konusu durumunun büyük ihtimalle hadisi yazması veya eski hadis nüshalarına sahip olması ile açıklanabileceğine işaret etmektedir. Bk. Abdullah Aydınlı, **Hadis İstihlaları Sözlüğü**, a.g.e., s. 176.

⁴³² Motzki, "Whither Hadîth Studies", s. 54. Bu bağlamda onun, müşterek râvîlerle ilgili yaptığı açıklamasının (müdevvin-hoca), sahâbe neslindeki müşterek râvîler için geçerli olmayacağını belirttiği de vurgulanmalıdır. Bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", ss. 227-228, 238.

⁴³³ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 240, dn. 143. Nitekim Gregor Schoeler ve Andreas Görke, 'Urve b. ez-Zübeyr'i müşterek râvî olarak tespit etmiştir. Motzki, onların 'Urve'nin müşterek râvî olduğunu kesin biçimde gösterdiği kanaatindedir. Bk. a.mlf., "Introduction", s. xli.

⁴³⁴ Schacht'ın I. yüzyıldan müşterek râvîlerinin varlığını reddi onun hükûkî hadislerle ilgili görüşleriyle bağlantılıdır. Hicrî I. yüzyılda teknik anlamıyla bir İslâm hukukunun varlığını kabul etmeyen Schacht, bu iddiasının iktizasınca ahkâm hadislerinin I. yüzyıldaki varlığını da reddetmiştir. Burada ortaya çıkan önemli bir soru Schacht'ın müşterek râvîlerin genellikle II. yüzyıldan olması nedeniyle mi bu sonuca

râvînin değil de hocasının dönemine tarihlendirilmesi gerektiğini söyleyerek ise hem Schacht hem de Juynboll'den ayrılmıştır.⁴³⁵ Ona göre, tâbî'în neslindeki müşterek râvîlerin müdevvin-hoca kabul edilmesinin neticesi, hadislerin tarihlendirmesinde müşterek râvîlerin değil, hocalarının anahtar rolü oynamasıdır. Zira bir müdevvin kaynağını yani hadisi aldığı kişiyi doğru biçimde vermesi beklenir. Bu nedenle hadisin menşei müşterek râvînin hocasının vefat tarihi veya aralarındaki mülâkâtın gerçekleştiği dönemde aranmalıdır.⁴³⁶ Tarihlendirme terminolojisi ile açıklamak gerekirse, müşterek râvî bir hadis için *terminus ante quem* verirken yani hadisin menşei bu tarihten öncesinde aranmalıyken, hocası ile mülâkât tarihi ise *terminus post quem* vermekte hadisin bu dönemde itibaren ortaya çıkmış olması ihtimali kabul edilmektedir.⁴³⁷

Schacht'ın tarihlendirmeyi müşterek râvî ile sonlandırmak suretiyle belirlediği sınırı kendisinden önce kimsenin aşmaya cüret edemediğine işaret eden⁴³⁸ Motzki'nin söz konusu adımı atmasında *Origins*'te ulaştığı sonuçların etkili olduğu vurgulanmalıdır. Zira Schacht'ın hadislerin tarihlendirmesini müşterek râvî ile sınırlaması aynı zamanda I. yüzyıldan gelen otantik haberlerin mevcut olmadığı anlamına gelmektedir. Hâlbuki Motzki, 'Abdürrezzâk'ın kaynaklarını incelediği çalışmasında I. yüzyılda otantik haberlerin varlığını tespit etmiş⁴³⁹ bu da ona hadis tarihlendirmesini Schacht'ın verdiği müşterek râvî tarihlerinden (100-175) önceki döneme çekmenin mümkün olduğunu göstermiştir. Bu hem daha erken tarihli müşterek râvîleri tespiti hem de tarihlendirmede müşterek râvînin hocasını esas alması şeklinde tezahür etmiştir. Fakat Motzki'ye göre

ulaştığı yoksa İslâm hukukun menşei II. yüzyılda aradığı için mi bu hadisleri II. yüzyıla tarihlendirmeyi mümkün kılan "hadis uydurucusu müşterek râvî" yorumunu mu kabul ettiğidir. Bu soru, biraz daha genişletilerek, onun hadisler hakkındaki kanaatlerinden hareketle mi İslâm hukukunun menşei inşâ ettiği yahut İslâm'ın menşei ve gelişimi ile ilgili görüşleri nedeniyle mi hadisleri geç döneme tarihlendiği şeklinde de sorulabilir. Nitekim o, hadisleri muhalif tarafların, iddialarını desteklemek üzere uydurulduğunu kabul edip, tartışmanın her bir aşamasına bir hadisi yerleştirerek bir mesele ile ilgili hadislerin kronolojik gelişimini verdiğinde, okuyucu "peki tartışmanın aşamaları neye göre belirlendi" çıkmazı ile karşılaşmaktadır.

⁴³⁵ Juynboll, nadiren olmakla birlikte kibâr-ı tâbî'în neslinden müşterek râvîleri kabul etmektedir.

⁴³⁶ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 240, 241. Juynboll de nadiren de olsa hadisleri müşterek râviden öncesine tarihlendirebilmektedir. Fakat o söz konusu durumları bir istisna kabul ettiği için Motzki'nin tavrı farklılık arz etmektedir.

⁴³⁷ Motzki ayrıca müşterek râvînin haberin metnini verdiği fakat hadisin içeriğinin daha eski olabileceğini söylemektedir. Bununla birlikte ona göre bir hadisin içeriğinin eski olmasının onun için hadisin haber verdiği olayın gerçekten vukû bulunduğu anlamına geldiği de unutulmamalıdır. Bk. Uçar, "Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine", s. 330.

⁴³⁸ Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", 211.

⁴³⁹ Nitekim *Origins*'nin oldukça kısa bir özeti mahiyetindeki makalesinin ismi "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq as a Source of Authentic Ahādith of the First Century"dir. (Vurgu bana aittir.)

hadisin tarihini müşterek râvîden hocaya taşımak, tarihlendirmenin kesinliği konusunda taviz vermek anlamına da gelmektedir. Zira, müşterek râvîden önceki kısım tek râvîli isnâd olduğu için hadisin başka bir versiyonunun olmadığı durumlarda, isnâd-metin analiziyle,⁴⁴⁰ rivâyetin gerçekten hocaya gittiğini tespit etmek mümkün olmamakta, burada müdevvinlerin hocalarının ismini verme konusunda genellikle dürüst davrandığı şeklindeki bir öncülde –ki Motzki bunu haklı bir öncül olarak nitelemektedir– hareket edilmektedir.⁴⁴¹ Fakat ona göre bu öncülü kuvvetli bir zemine çekmek ve böylece Schacht’ın “sihirli sınırı”nı başarılı bir şekilde aşmak mümkündür.⁴⁴² Burada onun kaynak analizi ile müşterek râvî arasında kurduğu irtibat devreye girmekte, *Origins*’te ve “Der fiqh des Zuhrî”de yaptığı üzere, bir müşterek râvînin naklettiği çok sayıda hadisin sıhhat kriterlerine göre tetkik edilmesi neticesinde, hocalarının/kaynaklarının ismini doğru bir şekilde verdiğinin tespit edilebileceğini ifade etmektedir.⁴⁴³ Böylece kaynak vermedeki titizliği belirlenen râvînin, müşterek râvî olduğu durumlarda hadisi gerçekten hocasından aldığı ve dolayısıyla hadisin hocasının dönemine tarihlendirilmesi gerektiği kesin biçimde söylenebilecektir.

Motzki’nin müşterek râvî öncesine gitmek için gösterdiği çabayı onun mensûb olduğu gelenek içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda onun Hz. Peygamber’den itibaren müteselsil devam eden bir rivâyet anlayışından hareket etmediği⁴⁴⁴ ve birinci bölümde izah edildiği üzere ricâl literatüründe müşterek râvî ve hocalarının güvenilirliğiyle ilgili bilgileri hadisler hakkındaki değerlendirmelerinde belirleyici⁴⁴⁵ kabul etmediği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle isnâdların, sistemli bir şekilde kullanılmaya başlandığı dönem öncesindeki kısımlarının ittisâlini içerdikleri râvîlerden hareketle belirleyen; sika râvîlerin hocalarının isimlerini verdikleri durumlarda onlara

⁴⁴⁰ İleride izah edileceği üzere isnâd-metin analizi birden fazla varyantın varlığını gerektirmektedir.

⁴⁴¹ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 241.

⁴⁴² Motzki, “Al-Radd alâ l-Radd”, s. 211, 228;

⁴⁴³ Motzki, “Whither Hadîth Studies”, ss. 53-54; “Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine”, s. 321.

⁴⁴⁴ Motzki, “Al-Radd alâ l-Radd”, s. 213.

⁴⁴⁵ Motzki, ricâl eserlerinden yararlanmakta, kaynak analizi ve müşterek râvî merkezli isnâd-metin analiziyle ulaştığı sonuçları ricâl eserlerindeki bilgilerden hareketle test etmektedir. Ayrıca o ricâl eserlerinden yararlanmaksızın bir tarihlendirmenin mümkün olmayacağı kanaatindedir (bk. Motzki, “Dating the so-called Tafsîr Ibn ‘Abbâs”, s. 161). Fakat burada “belirleyici” ile kastedilen, son kararını ricâl ricâl eserlerine dayalı olarak vermemesi, daha önemlisi ise râvînin cerh-ta’dîl açısından durumu ile ilgili söz konusu literatürde yer alan bilgilerden değil; biyografisi, hocaları, talebeleri, ilmî faaliyeti hakkındaki rivâyetlerden yararlanmasıdır. Krş. Motzki, “The Origins of Muslim Exegesis”, s. 241.

itmad eden; haklarında ricâl eserlerinde yer alan bilgilerden hareketle, muâsır ama mülâkî olmadıkları şeyhlerden rivâyetlerini mürsel-i hafî, mülâkî oldukları ama hadis semâ etmedikleri şeyhlerden rivâyetlerini ise müdelles⁴⁴⁶ kabul eden klâsik hadis usûlünün imkânlarından da yararlanamamaktadır.⁴⁴⁷ Fakat burada, Hz. Peygamber döneminden itibaren başlayan müteselsil bir hadis tarihi düşüncesine dayanan, aksini gösteren bir delil olmadıkça selefte itimat eden ve ricâl eserlerini onlar hakkında bilgi kaynağı kabul eden muhaddislerin; hadis tarihini yalnız II. yüzyılın çatışmalarından geriye dönük biçimde okumayı mümkün gören (hadislerin geriye doğru büyümesi teorisi)⁴⁴⁸ oryantalistlerden tamamen farklı bir paradigma içerisinden konuştuğu, dolayısıyla, geliştirdikleri yöntem ve terimlerin oryantalistler tarafından sınırlı biçimde kullanıldığı veya tamamen terk edildiği hatırlanmalıdır. Bu nedenle, Motzki'nin “müşterek râvî eğer sikaysa ve isnâdda adını verdiği hocasıyla muâsırsa, isnâd ferd dahi olsa, hadisi gerçekten ondan aldığı kabul edilebilir” şeklinde bir yorum yapması beklenmemelidir.

Bu noktada, müdevvin-hoca müşterek râvî anlayışı nedeniyle, tarihlendirmede müşterek râvînin hocasının temel alınması gerektiğini düşünen ve bu sayede hadisler için Schacht ve Juynboll'den erken tarihler veren Motzki'nin söz konusu görüşlerinin hadislerin otantikliği konusundaki neticelerinin ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Motzki'ye göre müşterek râvînin müdevvin kabul edilmesi ve böylece tarihlendirmede müdevvinin ötesine geçmek, hadisin Hz. Peygamber'e ulaşması anlamında otantik olduğu anlamına gelmemektedir.⁴⁴⁹ Meselâ o, “The Prophet and the Cat” makalesinde incelediği, sahâbî Ebû Katâde'nin (ö. 54/644) naklettiği merfû bir hadisin kökeninin onun aile üyeleri arasında aranması gerektiği sonucuna ulaşmışsa da hadisin gerçekten Hz. Peygamber'e gidip gitmediğinin tespit edilmeyeceği kanaatindedir.⁴⁵⁰ Burada onu kısıtlayan şey, karşılaştırma yaparak ortak unsurların daha önceki nesle gidip gitmediğini tespit etmesini

⁴⁴⁶ Mürsel-i hafî ve müdelles ıstılahlarında İbn Hacer'in yaptığı tarif ve tefrîk esas alınmıştır. Bk. İbn Hacer, **Nuhbetü'l-Fiker Şerhi**, a.g.e., s. 56; ayrıca bk. İbn Hacer, **Tabakâtü'l-müdellisîn**, a.g.e., s. 16. İbnü's-Salâh ise İbn Hacer'den farklı olarak, tedlîs için likâ'ı şart koşmamıştır. Bk. İbnü's-Salâh, **'Ulûmü'l-hadîs**, a.g.e., s. 73.

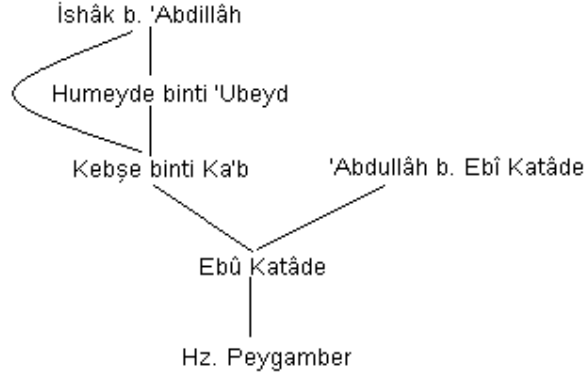
⁴⁴⁷ Bunları bir imkân olarak gördüğü de söylenemez.

⁴⁴⁸ Motzki'nin söz konusu teorisinin genelleştirilmesine karşı olduğu burada belirtilmelidir. Genellemelerden kaçınan akademik tavrının bir neticesi olarak o, geriye doğru büyüme yaşandığını kabul etmekle birlikte bütün hadisin bu şekilde ortaya çıktığı iddiasına katılmamakta, her bir hadis hakkında, inceleme neticesinde ayrı ayrı karar verilmesi gerektiğini söylemektedir.

⁴⁴⁹ Motzki, “Al-Radd alâ l-Radd”, s. 210, 212; Ayrıca krş. a.mlf., “The Origins of Muslim Exegesis”, s. 235.

⁴⁵⁰ Motzki, “The Prophet and the Cat”, s. 74.

sağlayacak başka tariflerin bulunmamasıdır.⁴⁵¹ Bu konuyu daha açık hâle getirmek için, onun farklı şemalarda⁴⁵² incelediği isnâdların müşterek râvîlere kadarki kısımları aşağıda bir isnâd şemasında bir araya getirilmiştir:



Motzki, İshâk b. ‘Abdillâh⁴⁵³ ve ‘Abdullâh b. Ebî Katâde’nin müşterek râvî olduğunu tespit ettiği hadisin menşeinin Ebû Katâde’nin gelini Kebşe binti Ka‘b ile oğlu

⁴⁵¹ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, daha önce de işaret edildiği üzere, oryantalistlerin her bir hadisi diğerlerinden müstakil ayrı bir birim şeklinde ele almalarıdır. Bu nedenle aynı hadisin birden fazla sahâbî tarafından nakledilen rivâyetlerinin olduğu durumlar dışında, diğer sâhâbîlerin aynı konuyla ilgili naklettikleri öteki hadisleri tarihlendirmelerinde dikkate almazlar. Zira her bir hadis ayrı bir tarihî veri kabul edilir. Amaç çoğu zaman bir fikhî meselenin tarihlendirmesinden ziyade bir hadisin rivâyet tarihini tespit etmektir. Bununla birlikte Motzki, tarihlendirilen hadisin rivâyet tarihinin bazı noktalarının açıklığa kavuşması için diğer sahâbeden gelen aynı konu ile ilgili rivâyetlerin incelenmesi gerektiğini de söylemektedir. Bk. Motzki, “Whither Hadîth Studies”, s. 121.

⁴⁵² Motzki’nin bir hadisin şemasında iki farklı müşterek râvî bulması şaşırtmamalıdır. O, müşterek râvî seviyesinin altında birden fazla tarif bulunması durumunda yalnız müşterek râvînin verdiği isnâdı doğru kabul edip, diğerlerini yayılma veya dalış olarak yorumlayarak uydurma kabul eden Juynboll’dan farklı olarak genellemelere gitmeyip her bir isnâdın ayrı ayrı incelemesi taraftarıdır. Bu nedenle, ‘Abdullâh’ın tarifini sonradan ortaya çıkmış bir isnâd şeklinde değerlendirme yerine ondan rivâyette bulunan râvîlerin metinlerini karşılaştırmış ve neticede ‘Abdullâh’ın da müşterek râvî olduğu sonucuna ulaşmıştır. Motzki’nin isnâd-metin analizlerinde dikkatli olunması gereken bir nokta ise, pratik nedenlerle şemaları birden fazla gruba ayırarak vermesi ve aşama aşama en aşağıdaki müşterek râvîye ulaşmasıdır. Bu nedenle ilk şemada müşterek râvî olarak belirlediği râvî hadis incelemesi bittiğinde ortaya çıkan son şemada kısmî müşterek râvî hâline gelebilmektedir. Bunun bir örneği için “The Prophet and the Cat” makalesindeki 1-4, 6. şemalara bakılabilir (ss. 75-80).

⁴⁵³ İshâk’ın râvîleri Süfyan b. ‘Uyeyne, Hişâm b. ‘Urve ile ‘Alî b. Mübârek ve İmâm Mâlik’tir. Bunlardan ilk üçü Kebşe↔İshâk; İmâm Mâlik ise Kebşe↔Humeyde↔İshâk isnâdıyla nakletmektedir. Motzki, üç râvînin hadisi munkatı‘ rivâyet etmesi nedeniyle hadisin munkatı‘ tarihinin asıl, İmâm Mâlik’ten gelen muttasıl tarihinin ise sonradan yapılan bir düzeltme neticesi ortaya çıktığı sonucuna ulaşmıştır (bk. Motzki, “The Prophet and the Cat”, s. 43). Motzki, İmâm Mâlik’in hadisi nasıl tamamladığı ile ilgili şöyle bir senaryonun mümkün olduğu kanaatinde: Ebû Katâde↔Kebşe binti Ka‘b b. Mâlik↔İshâk b. ‘Abdillâh şeklindeki isnâdda İshâk ile Kebşe’nin vefât tarihleri arasındaki yaklaşık 35 yıllık zaman farkı çok fazla olmadığı için kimse aradaki inkıtâ‘ı fark etmemiş olabilir. Bununla birlikte Mâlik veya başka

‘Abdullâh b. Ebî Katâde’de aranması gerektiği kanaatindedir. Fakat ona göre Katâde ile Hz. Peygamber arasındaki ilişkinin tarihîliği daha açık bir ifadeyle Ebû Katâde’nin gerçekten merfû hadisi nakledip nakletmediği konusundan kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Motzki’nin müşterek râvî ile ilgili onların tâbî’in ve sonrasındaki tabakalardan olduğu durumlarla ilgilidir. Bir sonraki aşamada ise “Müşterek râvînin sahâbe neslinden olması mümkün müdür?” ve “Eğer bir sahâbînin müşterek râvî olduğu tespit edilirse bu hadisin otantikliği ile ilgili olarak ne söylemektedir?” soruları ortaya çıkmaktadır. Motzki, müşterek râvîlerin büyük çoğunluğunun tâbî’in ve sonraki nesle mensubiyetine işaret etse de sahâbe neslinden müşterek râvîlerin mevcudiyetini reddetmemektedir. Fakat, tâbî’in neslinden müşterek râvîlerle ilgili yaptığı açıklamanın (müdevvin-hoca), sahâbî MRler için geçerli olmayacağını da belirtmektedir. Ona göre sahâbenin müşterek râvî olduğu durumlar, onların etrafında da ilim halkalarının teşekkül etmeye başlaması ve aynı zamanda belirli bir sahâbîye odaklanan aile ve kabîle rivâyetlerinin mevcudiyeti ile izah

biri İshâk’ın; İbn Ebî Katâde’nin eşi olan Kebşe’den hadisi duyup duymadığı konusunda şüpheye düşmüş ve İshâk’a bunu sormuş olabilir. İshâk da hadisi aslında Kebşe’den doğrudan değil de, aynı zamanda Kebşe’nin yeğeni olan kendi eşi Humeyde vasıtasıyla işittiğini söylemiş olabilir. Böylece isnâd Ebû Katâde↔Kebşe↔Humeyde ↔İshâk b. ‘Abdillâh şeklinde muttasıl hâle gelmiştir. Motzki burada yaptığı spekülasyonun boyutunun farkındadır. Fakat ona göre İmâm Mâlik’in araya fazla bir râvîyi (Humeyde) kendi indinden ekleyerek isnâdı vaslettiği düşüncesi de spekülasyondan ibarettir. İmâm Mâlik’in söz konusu rivâyetinin hasen-sahîh olduğunu ifade eden Tirmizî ise şunları söylemektedir: “Bu hadis bu konuda rivâyet edilen en güzel hadistir. Mâlik bu hadisi İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha’dan daha doğru şekilde rivâyet etmiştir. Hadisi, Mâlik’den daha tam rivâyet eden olmamıştır.” Bk. Tirmizî, “Tahâret”, 69. İmâm Tirmizî burada “وَقَدْ جَوَّدَ مَالِكٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ” ifadesini kullanmaktadır. Her ne kadar “جود” fiilinin kelime anlamının “daha iyi hâle getirmek, ıslâh etmek” anlamına geldiği iddia edilebilirse de İmâm Tirmizî’nin bu kelimeyi oryantalist terminolojideki ıslâh yani vasl anlamında kullanmadığı, bilâkis İmâm Mâlik’in hadisi daha doğru rivâyet ettiği kanaatinde olduğu aşîkârdır. Nitekim, müteakip cümlesi de bunu göstermektedir. Ayrıca onun bu hadis hakkında İmâm Buhârî’nin yaptığı benzer içerikli bir nakle göre İmâm Buhârî, İmâm Mâlik rivâyetinin diğerlerinin rivâyetinden daha sahîh olduğunu ifade etmiştir. Bk. İbn ‘Abdilhâdî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. ‘Abdilhâdî, **Şerhu ‘İleli İbn Ebî Hâtîm**, thk. Mustafa Ebu’l-Gayt, İbrâhîm Fehmî, el-Fârûku’l-Hadîse, Kahire, 2002, s. 64. Motzki’nin başka bir spekülasyonu için bk. Motzki, “The Prophet and the Cat”, s. 69. Burada ise aynı hocadan rivâyet eden iki râvînin metinlerinin farklılıklarını izah etmek için, bu râvîlerin aslında isimleri aynı olmasına rağmen iki farklı şahıstan (klâsik hadis usûlü terminolojine göre müttefik-müfterik) rivâyet etmiş olabileceği şeklinde bir spekülasyon yapmaktadır. Buna göre, Abdülvâhid b. Ziyâd (ö. 176/792-93) ve Mu’ammer b. Süleymân (ö. 191/806-07) hadisi Haccâc’dan nakletmektedirler. Bu Haccâc ikisinin de hocaları arasında her alan Haccâc b. Ertât’tır (ö. 145/762). Fakat Motzki Mu’ammer’in metnini, aynı hadisi rivâyet eden başka râvîlerin metinlerine Abdülvâhid’kine benzediğinden daha fazla benzemesi nedeniyle “melez” metin kabul etmekte dolayısıyla onun hocasının tedlîs yaptığı bilinen Haccâc b. Ertât; Abdülvâhid’in hocasının ise Haccâc b. Haccâc el-Bâhîlî (ö. 131/748-49) olabileceğini düşünmektedir.

edilebilir.⁴⁵⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in emriyle Hayber Yahudilerinden İbn Ebi'l-Hukayk'ın öldürülmesi ile ilgili rivâyetleri incelediği "The Murder of Ibn Ebî L-Huqayq" makalesinde, sahâbî 'Abdullâh b. Üneys'in isnâd kümelerinden birinin⁴⁵⁵ müşterek râvîsi olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁴⁵⁶ Daha önce onun kadının süknâ hakkı ve hayızlıyken eşini boşama ile ilgili rivâyetlerin müşterek râvîlerini sırasıyla Fâtıma bint Kays ve İbn 'Ömer olarak tespit ettiği ifade edilmişti. Motzki bu araştırmaları neticesinde İbn Ebi'l-Hukayk ile ilgili hadislerin tarihî bir öze sahip olduğu ve Fâtıma bint Kays ile 'Abdullâh b. 'Ömer'in rivâyetlerinde ise gerçekten otantik/gerçek bir Peygamber fetvasından söz edilebileceği görüşünü dile getirmektedir.⁴⁵⁷

Tâbi'in ve sahâbe neslinde müşterek râvîlerin varlığını gösteren ve bunların muhtemel izahlarını yapan Motzki, son aşamada Hz. Peygamber'in müşterek râvî olduğu durumların mevcudiyeti ve bunların açıklanması meselesi ile karşılaşmaktadır. Bu konuda o şunları söylemektedir:

*[Hz.] Peygamber'in müşterek râvî olarak görüldüğü hadislerin nasıl geliştiğini bilmiyorum. Sanırım bu problemin genel bir çözümü bulunmamaktadır; farklı ihtimallerin dikkate alınması gerekiyor. Her hâlükârda mesele, üzerinde daha ayrıntılı çalışma yapılmasını hak ediyor.*⁴⁵⁸

Buradan onun Hz. Peygamber'in müşterek râvî olduğu durumları reddetmediği sonucu çıkarılabilirse de, bu noktada kesin bir açıklama yapmak zor gözükmektedir. Fakat her hâlükârda onun, müşterek râvîlerin hadisi uyduran kişiler değil de müdevvin-hoca şeklinde izah edilmesi, hadisi isnâdda ismini verdikleri hocalarından alma ihtimallerinin a priori reddedilmemesi ve bu nedenle hadis tarihlendirmelerinde MRnin hocasının esas alınması gerektiği görüşü ve bu mülâhazaları neticesinde Schacht'ın I. yüzyıl sınırını aşması, son olarak sahâbenin müşterek râvî olduğu durumları tespiti ve Hz. Peygamber'in

⁴⁵⁴ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 241. Motzki, Mekke fıkının ilk yüzyıldaki gelişimini incelediği *Origins*'te, 'Abdullâh b. 'Abbâs'ın gerçekten birçok âlimin hocası olduğu ve vefâtından sonra öğrencilerinin onun halkasını sürdürdüğü sonucuna ulaşmıştır. I. yüzyılın sonundaki Mekke'deki en önemli fakihlerin onun öğrencisi olduğunu belirten Motzki'ye göre söz konusu öğrenciler arasında birçok konudaki icmâ nedeniyle bu dönemde bir Mekke fıkı okulundan bahsetmek mümkündür (Motzki, *Origins*, a.g.e., ss. 287-289).

⁴⁵⁵ Motzki, hadisin tarihlerini üç farklı isnâd kümesi hâlinde incelemiştir. Onun hadisin isnâdlarını bölerek incelediğine daha önce işaret edilmişti.

⁴⁵⁶ Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", s. 231.

⁴⁵⁷ Motzki'nin bu haberler hakkındaki yorumları için bk. Motzki, *Origins*, a.g.e., ss. 136, 167; a.mlf., "Al-Radd alâ l-Radd", s. 212.

⁴⁵⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 242.

MR olması ihtimalini reddetmemesi ile teoriyi başka bir zemine çektiği görülmektedir. Böylece onun, “Schacht’ın tarihlendirme için önerdiği kriterlerin Schachtçı yorumdan bağımsız yorumlanması ve onun diğer tarihlendirme prensipleri ile irtibatlarının koparılması şartıyla değerli olduğuna inanıyorum”⁴⁵⁹ sözü ile ne kastettiği ortaya çıkmaktadır.

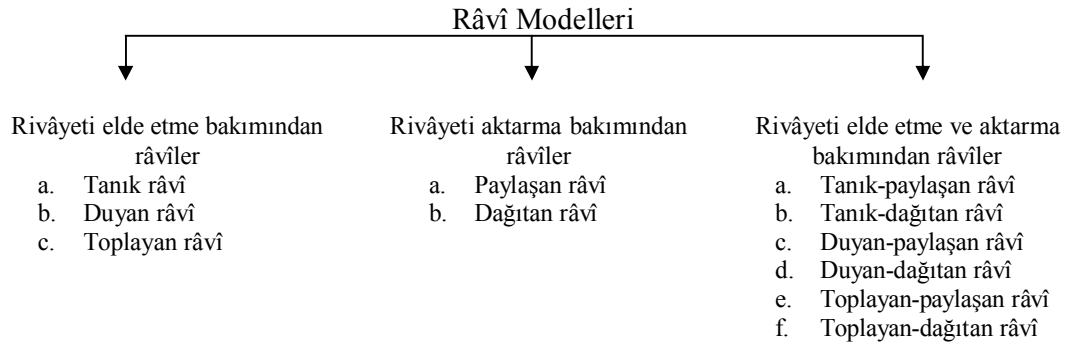
Motzki’nin müşterek râvîlerle ilgili açıklamaları son dönemde Halis Aydemir tarafından yapılan bir râvî tasnifi ile örtüşmekte, her iki araştırmacı da hadisleri toplama ve sistemli biçimde nakletme konusuna yaptıkları vurguyla dikkati çekmektedir. Bu nedenle aşağıda Halis Aydemir’in râvî tasniflerine, Motzki’nin müdevvin-hoca müşterek râvîlerine bir açılım getirdiği düşüncesiyle yer verilecektir.

a. Hadis literatüründe râvî modelleri

Hadislerin sahîhlerini sakîmlerinden ayırmaya yardımcı olabilecek yeni teoriler geliştirme çabasıyla yaptığı çalışmalarında⁴⁶⁰ ihtimal hesaplarından faydalanan Halis Aydemir, söz konusu çalışmalarının mütemmimi olmak üzere, isnâd şemasının bütün kısımlarını aynı kriterlerle değerlendirmenin yanlışlığı düşüncesinden hareket ederek hadis râvîlerini çeşitli kategorilere ayırmıştır. Bu tasnifinde hadis rivâyetinin zaman içerisinde sistemleşmesi ve râvîlerin sayısının artmasının yanı sıra, hadisi meslek edinen profesyonel râvîlerin ortaya çıkışını dikkate alan Aydemir, hadis râvîlerini hadisleri elde etme, aktarma, elde etme ve aktarma bakımından aşağıdaki şemada görünen şekilde tasnif etmektedir:

⁴⁵⁹ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 237.

⁴⁶⁰ İhtimal hesapları merkezli yaklaşımın teorik çerçevesini “A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadîth Based on Probability Calculations” ile ortaya koyan Aydemir, teorisini, ‘Ömer b. ‘Abdullâh b. ‘Urve, Mûsâ b. Enes b. Mâlik ve Nâfi’ mevlâ İbn ‘Ömer’in güvenilirlik katsayısını hesapladığı çalışmalarında uygulamıştır.



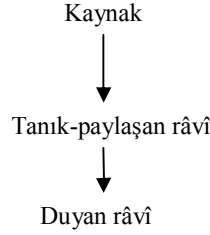
Öncelikle, bu şemada yer alan beş farklı râvî türü, hadis tarihi açısından ifade ettikleri anlamlara işaret edilerek açıklanmalıdır. Kaynak Hz. Peygamber olduğunda *tanık râvîler* kaynağın söz ve fiillerine şahit olmuş, bunları bizzat gözlemlemiş kişilerdir. Rivâyeti elde etme bakımından yapılan tasnîfin başında yer alan tanık râvîler kaynakla aynı zaman dilimi içerisinde yaşama imkânından yararlanarak rivâyetleri nakletme fırsatı bulmuşlardır.⁴⁶¹ Hadis tarihinde tanık râvîlere tekabül eden sahâbe, hadisleri aktarma cihetinden ise genellikle haberleri ve Hz. Peygamber'e dair hatıralarını çeşitli vesilelerle etraflarındaki belli başlı birkaç kişiyle ve aileleriyle *paylaşan râvîler* konumundadır.⁴⁶² Dolayısıyla onlardan haberleri yakınlıkları dolayısıyla elde eden ikinci râvîler de *duyan râvîler* yani ilim toplama kastı olmaksızın haberleri ashâbla akrabalık ilişkileri veya herhangi bir meseleye dair ihtiyaç duydukları fetvâlar nedeniyle elde eden kişilerdir ki bunlar da tâbi'în nesline tekabül etmektedir.⁴⁶³ Burada 'ilim toplama kastı' ifadesini tasrîh etmek gerekmektedir. Bir tâbi'î, bir sahâbîye herhangi bir konuda hadisin olup olmadığını, Resûlullâh'ın sünnetinin nasıl tahakkuk ettiğini sorduğunda bunu elbette bir ilim talebi olarak değerlendirmek mümkündür. Fakat burada anahtar kelime 'ilim' değil, 'toplama'dır. Zira toplama/tedvîn/kodifikasyon, sistem ve istikrara delâlet eden terimlerdir. Bu bağlamda bir tâbi'înin toplama faaliyeti onun yalnız bir değil, birden fazla sahâbîden rivâyetinin olmasını ve bu rivâyetlerinin belirli yekûn tutmasını gerektirecektir. Aksi takdirde söz konusu tâbi'înin "bir bilginin kasıtlı olarak izini süren, onun haberini elde etmek için

⁴⁶¹ Aydemir, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri", **HTD**, C. V, S. 1, 2007, ss. 87-88.

⁴⁶² Aydemir, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri", s. 97.

⁴⁶³ Aydemir, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri", s. 88.

erişebileceği her kişiye başvuran⁴⁶⁴ *toplayan râvî* olarak kabul edilmesi mümkün olmadığı için duyan râvî kabul edilmesi kaçınılmazdır. Bu durumda ortaya çıkan ve Aydemir'in hadis rivâyetinin başlangıcında ekseriyeti teşkil ettiğine işaret ettiği isnâd yapısı aşağıda gösterilen şekilde olmalıdır:⁴⁶⁵



Hadis rivâyetinin sistemleşme aşamalarına paralel şekilde oluşturulan râvî modelleri, ilk dönemde tek râvîli isnâdların varlığını hadis rivâyetinin tabîî gelişimi içerisinde değerlendiren bir anlayışın neticesi kabul edilmelidir. Hadis âlimlerinin de benzer bir yaklaşımı benimsediğini gösteren bir misâl için Zehebî'nin aşağıdaki sözlerini hatırlamak yeterli olacaktır:⁴⁶⁶

فانظرُ أَوَّلَ شيءٍ إلى اصحابِ رسولِ اللهِ صلى اللهُ عليه وسلم الكبارِ والصغارِ ما فيهمِ أحدٌ إلا وقد انفردَ بسنةٍ فيقالُ له هذا الحديثُ لا يتابعُ عليه وكذلك التابعون كلُّ واحدٍ عنده ما ليس عند الآخرِ من العلمِ.

Fakat bu, söz konusu dönemde çok râvîli tarîklerin varlığını tamamen reddetmek ve dolayısıyla ilk dönemde bir hadisin birden fazla tarîkinin olduğu durumlarda, bu tarîklerden şüphe duyarak onları sonradan ilâve edilmiş (Schacht'ın yayılma teorisi) veya musanniflerin uydurması (Juynboll'un dalış teorisi) kabul eden anlayışı desteklemek anlamına gelmemektedir. Bilâkis hadis ilminde, müşterek râvînin dayandığı şemanın aksine sahâbenin birden fazla öğrencisinin olabileceği durumlar kadar, bir haberi Hz. Peygamber'den nakleden birden fazla sahâbînin varlığını gösteren isnâdların mevcudiyeti de kabul edilmiş; mütevâtir, meşhûr, azîz ıstılahları bu tür isnâd yapılarına delâlet etmek üzere geliştirilmiştir. Nitekim Aydemir de benzer şekilde, sahâbî neslinden oluşan tanık râvîlerin, birden fazla duyan râvîsinin olabileceği durumları kabul ettiği gibi,⁴⁶⁷ sahâbe neslinin son döneminde Enes b. Mâlik gibi uzun yaşamış ve yaşı ilerlemiş ashâbın, farklı

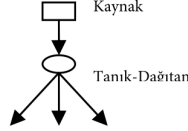
⁴⁶⁴ Aydemir, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri", s. 90.

⁴⁶⁵ Aydemir, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri", s. 98.

⁴⁶⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. V, s. 170.

⁴⁶⁷ Tanık râvîlerin öğrencilerini duyan râvî ya da *râvîler* şeklinde göstermektedir. Bk. Aydemir, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri", s. 93.

bölgelerden çok sayıda toplayan râvî konumunda öğrencinin teveccühüne mazhar olmuş *dağıtan râvîler* kategorisine dâhil olabileceğine de işaret etmektedir.⁴⁶⁸ Bu durumlarda sahâbînin dağıtan râvî, öğrencilerinin bir⁴⁶⁹ veya birkaçının ise toplayan râvî olması hem hoca hem de öğrenci cihetinden ilimle meşguliyyete işaret etmektedir. Böylece bazı ashâbın tanık-dağıtan konumunda olması neticesinde ortaya çıkan isnâdları Aydemir şöyle göstermektedir.⁴⁷⁰



Bu durumda sahâbe neslinden müşterek râvîlerin azınlıkta olmakla birlikte mevcudiyetini kabul ettiği anlaşılan Aydemir, Hz. Peygamber döneminden itibaren müteselsil bir hadis rivâyetinin varlığını kabul eden klâsik görüşü takip ederek, oryantalist paradigmanın hilâfına, sahâbe arasında toplayan râvîlerin yani bilinçli şekilde hadislerin peşine düşen, rivâyetlerin izini sürenlerin varlığına da dikkat çekmektedir. Bu noktada kaynağa yani Hz. Peygamber’e yakın duruşu bilinçli bir tercihin neticesi olan Ebû Hüreyre’yi, yaşlı ashâbın Hz. Peygamber’le ilgili hatıralarını toplama çabasına giren İbn ‘Abbâs gibi genç sahâbeyi örnek göstermektedir.⁴⁷¹

Ayrıca sahâbenin öğrencileri tâbî‘în neslinin tamamı da hadislerini ailevî yakınlıklar veya sordukları fetvâlar vesilesiyle duyan râvîlerden oluşmamakta, onların arasında da toplayan râvîler bulunmaktadır.⁴⁷² Bu bakımdan onun *Sahîh-i Müslim*’den

⁴⁶⁸ Aydemir, “Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri”, s. 98.

⁴⁶⁹ Aydemir bir râvînin dağıtan râvî olabilmesi için en az bir tane toplayan râvî vasfındaki öğrencisi olmasını şart koşmaktadır. Bk. Aydemir, “Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri”, s. 92, dn. 20.

⁴⁷⁰ Aydemir, “Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri”, s. 98.

⁴⁷¹ Aydemir, “Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri”, ss. 91, 97. Halit Özkan da İbn ‘Abbâs’ı “hayatlarının büyük kısmını ilim halkaları kurarak tâbî‘în nesline İslâm’ı öğreten” âlim sahâbiler arasında saymaktadır. Bk. Özkan, Hicrî İkinci Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi, s. 6.

⁴⁷² Aydemir, dağıtan râvîlerin çeşitli bölgelerden öğrencileri arasında en az bir tane toplayan râvî olmasını şart koşmaktadır. Bk. Aydemir, “Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri”, s. 92, dn. 20. Bununla birlikte, bir hocanın çeşitli bölgelerden talebesi olması hadis rivâyeti için onun olduğu merkeze yapılan rihlelerin varlığını öngörmekte bu da öğrenciler cihetinden hadis peşine düşmeyi gerektirmektedir ki dağıtan râvînin birden fazla toplayan râvîsi olması kuvvetle muhtemeldir.

iktibas ettiği, ‘Ubâde b. Velîd b. ‘Ubâde b. Sâmit’in şu sözü kibâr-ı tâbi‘în⁴⁷³ arasında ilim kastı ile hadis peşine düşen toplayan râvîlerin varlığını göstermesi açısından mühimdir:

*Babamla ben, henüz onlar sağ iken ilim toplayalım diye şu ensâr mahallesine gittik.*⁴⁷⁴

İbn Hacer tarafından verilen, Velîd’in yetmiş yılından sonra vefat ettiğine dair bilgi,⁴⁷⁵ yukarıdaki olayın I. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştiğine işaret etmektedir. Aralarından bir kısmı toplayan râvî olan, büyük ve orta kuşak tâbi‘înin, sahâbe neslinin sona ermesini müteakip, onlardan hadis işitmiş olmaları nedeniyle bir çekim merkezi hâline geldiğine dikkat çeken Aydemir, böylece sahâbe neslinin büyük kısmını teşkil eden paylaşılan râvîlerin yerini, dağıtan râvîlere bıraktığını ifade etmektedir.⁴⁷⁶ Bu durumda, büyük ve orta tâbi‘înin çoğunluğu dağıtan râvîlerden, öğrencilerinin de kayda değer miktarı toplayan râvîlerden oluşmalıdır.

Aydemir’in râvî tasnîfini müşterek râvî teorisi ile karşılaştırmalı olarak değerlendirmek gerekirse, öncelikle bu tasnîfin; sahâbe neslini tamık, tâbi‘îni de genelde duyan râvîler kategorisine dâhil etmesi ve bunu hadis rivâyetinin ancak belirli bir süreç dâhilinde sistemleşmesiyle açıklaması, yazarın da işaret ettiği üzere isnâdların başlangıç ve daha sonraki kısımlarının aynı kriterlere göre değerlendirilmemesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla, bir isnâdın müşterek râvî öncesindeki kısmının sonrasındaki kısma nisbetle daha az târiften müteşekkil olmasının bu isnâdları a priori olarak şüpheli hâle getirmemesi gerektiği görüşünü desteklemesi ve böylece müşterek râvî öncesi tek râvîli isnâdlara getirdiği açıklama açısından râvî modelleri önem arz etmektedir. Elbette isnâdların söz konusu yapısının belli bir ölçüde zafiyet oluşturduğu teslim edilmelidir.

⁴⁷³ İbn Hacer, Velîd b. ‘Ubâde b. Sâmit’in ikinci tabakadan olduğunu ifade etmektedir. Bk. İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 582. Bununla birlikte, İbn ‘Abdilberr ona *el-İstî‘âb fî esmâi’l-ashâb*’da yer vermekte ve oğlundan babasının sohbetine dair bilgi nakletmektedir. Bk. İbn ‘Abdilberr, **el-İstî‘âb fî esmâi’l-ashâb**, I-II, C. II, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 2006, s. 332. İbn Hacer ise her ne kadar İbn ‘Abdilberr’in naklettiği haber olmasa da, onun sohbeti olduğu vehmini uyandıran iki habere yer vermekte ve bunlardan ilkinde “وجاءت فقال عطاء لقيت الوليد بن عباد بن الصامت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم” ifadesiyle başlamakta, “رواية توهم أن له صحة” şeklindeki diğer rivâyette “sâhib”in mansûb okunması hâlinde Velid’in, mecrûr okunması hâlinde ise babası ‘Ubade’nin sıfatı olacağına dikkat çekmektedir. Bk. İbn Hacer, **el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe**, I-IX, C. VI, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, ts. s. 328. ‘İclî de onun tâbi‘înden olduğunu ifade etmektedir. Bk. ‘İclî, **Ma‘rifetü’s-sikât**, a.g.e., C. II, s. 342.

⁴⁷⁴ Müslim, “Zühd ve’r-rekâik”, 3006: عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ خَرَجْتُ أَنَا وَأَبِي نَطْلُبُ الْعِلْمَ فِي هَذَا الْحَيِّ مِنَ الْأَنْصَارِ قَبْلَ أَنْ يَهْلِكُوا.

⁴⁷⁵ İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 582.

⁴⁷⁶ Aydemir, “Hadis Rivayet Sisteminde Râvî Modelleri”, s. 98.

Nitekim, râvî modellerinin yanı sıra birtakım isnâd modelleri de geliştiren ve bu isnâdların kuvvetini geliştirdiği ihtimal hesaplı yaklaşımla değerlendiren Aydemir de bu tür tek râvîli isnâdların kaynağa ait olma ihtimali bakımından kırılğan bir yapı arz ettiğine işaret ederek, bu isnâdlarda yer alan râvîlerin güvenilirlik katsayılarının %80'in altına düşmesi hâlinde, rivâyetin kaynağa ait olma ihtimalinin de %50'nin altına gerilediği sonucuna ulaşmıştır.⁴⁷⁷ Benzer şekilde başlangıçta ferd olup daha sonra meşhûr seviyesine ulaşan isnâd yapılarının da kırılğanlık arz ettiğini tespit eden Aydemir, bu tür isnâdlarda yer alan râvîlerin güvenilirlik katsayılarını %70 ve altında olması hâlinde rivâyetin kaynağa ait olma ihtimalinin %48 ve altında seyrettiğini hesaplamıştır.⁴⁷⁸ Söz konusu ihtimal hesaplarında râvînin güvenilirlik katsayısı hakkında söylenenler bağlamında, cerh ve ta'dîl ilminin sağladığı bilgilerden yararlanma imkânının Müslüman araştırmacılara yalnız isnâddaki râvî sayısına dayanarak değerlendirme yapan oryantalistlere nisbetle daha geniş bir hareket alanı sağladığı da belirtilmelidir. Elbette burada oryantalistlerin söz konusu bilgileri kullanmaya bir imkân olarak bakmadıkları, bilâkis Müslümanları eleştirel bakış açısını terk etmekle itham edecekleri de teslim edilmelidir. Zira burada ilk bölümde ele alınan ve oryantalist paradigma ile klâsik İslâmî paradigma arasındaki farklılık kendisini göstermektedir. İ'mâlî esas alan, 'berâet-i zimmet asıldır' ilkesinden hareket eden ve selefe umumî olarak itimat eden müslüman araştırmacıların 'kendi' literatürlerine ve 'kendi' âlimlerinin geliştirdiği cerh ve ta'dîl ilmine dayanarak hüküm vermeleri tabî'dir. Bu nedenle bir isnâdı ferd olduğu için reddetmek yerine tek kalan râvînin güvenilirlik durumunu göz önünde alarak değerlendirme yapmaktadırlar. Zira ricâl ilminin imkânlarından yararlanarak tek râvîli isnâdda yer alan kişilerin bilhassa birinci ve ikinci mertebedeki⁴⁷⁹ ta'dîl lafızları ile tavsîf edildikleri durumlarda bu zaafın üstesinden gelinerek, hadisin sıhhati konusunda zann-ı gâlibin hâsıl olması imkân dâhilindedir.

⁴⁷⁷ Aydemir, "Isnad Models in the System of Transmission of Hadith and Their Evaluation According to the Probability of Narrations Theory", **HTD**, C. VII, S. 1, 2009, s. 35.

⁴⁷⁸ Aydemir, "Isnad Models in the System of Transmission of Hadith", s. 40.

⁴⁷⁹ Zehebî ve 'Irakî'ye göre birinci ve ikinci mertebedeki lafızlar kastedilmektedir. Zira söz konusu âlimlerin derecelendirmesinde, bu iki mertebede sika ve üstündeki lafızlar yer almaktadır. Bu lafızlar, İbn Ebî Hâtim'in derecelendirmesinde birinci, İbn Hacer'de ikinci ve üçüncü, Sehâvî'de ise birinci, üçüncü ve dördüncü mertebede yer almaktadır. Bk. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. II, s. 37; Zehebî, **Mizânü'l-i'tidâl**, a.g.e., C. I, s. 114; 'Irakî, **Şerhu't-Tebşira ve't-tezkire**, a.g.e., C. I, ss. 369-371; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 74; Sehâvî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. 'Abdirrahmân es-Sehâvî **Fethul-mugîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs**, I-V, thk. 'Abdülkerîm b. 'Abdillâh b. 'Abdirrahmân b. el-Hudayr, Muhammed b. 'Abdillâh b. Fehîd Âl-i Fehîd, C. II, Mektebetü Dârü'l-Minhâc, Riyad, 1426, ss. 278-279.

Ayrıca, hadislerin başlangıçta ferd olmasına rağmen sonraki tabakalarda meşhûr seviyesine çıkabileceği ihtimali –ki müşterek râvî teorisi de esasen bu tür bir isnâd şablonunu esas almaktadır– ve bu ihtimalin gerçekleştiği durumlar da bu bağlamda göz önünde bulundurulmalıdır.⁴⁸⁰

Aydemir’in tasnîfinin müşterek râvî teorisi ile karşılaştırmalı olarak ele alınması gereken ikinci yanı, sahâbe neslinin genellikle tanık râvîlerden müteşekkil olmasına rağmen bu nesilde İbn ‘Abbâs ve Ebû Hüreyre gibi toplayan râvîlerin ve Enes b. Mâlik gibi dağıtan râvîlerin varlığını kabul etmesidir. Zira her ne kadar bu nesilde rivâyetler akrabalık ilişkileri veya fetvâ sorma gibi vesilelerle aktarılsa da haberlerin peşine kasıtlı olarak düşen ve aynı şekilde bu haberleri etraflarındaki ilim tâliblerine yine bilinçli olarak dağıtan râvîlerin varlığı reddedilmemektedir. Sahâbe neslinden dağıtan râvîlerin mevcudiyetine dikkat çekerek bu nesilden müşterek râvîlerin varlığını kabul eden Aydemir, Motzki’nin görüşlerine paralel bir tutum sergilemektedir. Fakat o, müdevvin-hoca müşterek râvî açıklamasının sahâbe nesli için geçerli olmadığını iddia eden, sahâbenin müşterek râvî (birden fazla râvîsinin) olduğu bu tür durumları, açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla genelde bilmünâsebe rivâyete bağlayan Motzki’den farklı olarak, sahâbe neslinden itibaren hadis peşine düşen toplayan râvîlerin varlığına işaret etmekte ve onların öğrencileri arasında toplayan râvîlerin varlığını kabul etmektedir.

Ayrıca, Aydemir’in müşterek râvîlerin her zaman müdevvin/toplayan râvî olması şartını aramayarak da Motzki’den ayrıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim, o, bir râvînin tanık veya duyan konumunda olmasına rağmen dağıtan yani müşterek râvî olabileceğini de kabul etmekte, MRlerin müdevvin-hoca olmasına vurgu yapan Motzki’den ayrılarak, dağıtan olmalarını esas almaktadır ki bu da hadis rivâyetini kendisine meslek edinmemiş bir kişinin de çeşitli vesilelerle kendisinden çok sayıda kişinin nakilde bulunmasıyla MR olmasına imkân tanımaktadır. Bununla birlikte Aydemir de dağıtan râvîlerin ancak sahâbe neslinin sona ermesi ile ekseriyeti teşkil etmeye başladığını kabul ederek, müşterek râvîlerin daha ziyade tâbi’în neslinden olduğu görüşünü benimsemektedir.

⁴⁸⁰ Bu tür hadisler misâl olarak genellikle İbnü’s-Salâh’ı takiben “إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ” hadisi verilmektedir. Bk. İbnü’s-Salâh, ‘**Ulûmü’l-hadîs**, a.g.e., s. 271. Hadisin söz konusu özelliği için ayrıca bk. İbn Hacer, **Nuhbetü’l-fiker Şerhi**, a.g.e., ss. 26-27. Başlangıçta garîbken daha sonra meşhûr seviyesine çıkan diğer iki örnek için bk. İbn Receb, **Şerhu ‘ileli’t-Tirmizî**, a.g.e., s. 323-234.

Schacht'ın geriye yansıtma için elverişli bir araç kabul ederek güvenilir olmadıklarını iddia ettiği aile isnâdlarına da râvî modellerinden hareketle bir açıklama getirmek mümkündür. Zira, sahâbe ve tâbî'ın arasındaki, tanık râvî↔duyan râvî ilişkisi ve bu dönemde rivâyetin bilmünâsebe olması, Motzki'nin de işaret ettiği üzere, Schacht'ın ve Juynboll'un iddia ettiğinin aksine bu tür isnâdların tabîliğini ortaya koymaktadır.⁴⁸¹ Nitekim aile isnâdlarını çalışan Bekir Kuzudişli de bu isnâdların ortaya çıkışını daha ziyade hadis rivâyetinin sistemleşmediği dönemde aile içi hatıraların nakledilmesi ile izah etmekte, ancak belli bir dönemden sonra bu isnâdların aile dışına çıktığına işaret etmektedir.⁴⁸² Kuzudişli, özellikle yazılı vesikaların aile isnâdlarının teşekkülüne etkisini incelerken, söz konusu vesikaların aile içerisinde hatıra olarak saklanarak ailenin sonraki nesline nakledildiklerini ve bu durumun hadislerin ilmî bir faaliyet çerçevesinde tedvînine ve II. yüzyılın ilk çeyreğinde hadis rivâyetinin sistemleşmesine kadar sürdüğünü tespit etmiştir.⁴⁸³ Kuzudişli'nin aile isnâdlarının yazılı vesikaların naklinde oynadığı rolle ilgili kanaatine benzer bir görüş Nabia Abbott tarafından da dile getirilmiş, Abbott aile isnâdlarının hadis vesikalarının naklinin başlamasıyla ortaya çıktığına işaret etmiştir.⁴⁸⁴ Dolayısıyla hem Kuzudişli hem de Abbott'ın aile isnâdlarını hadis rivâyet tarihinin başlangıcı ile ilişkilendiren görüşleri, Aydemir'in başlangıçta, bir olaya kişisel bir çaba sarf etmeden tanık olan ve bu haberleri etraflarındaki belli başlı kişilere ve aile üyelerine nakleden tanık-paylaşan râvîler ile tanık râvîlerden bu haberleri benzer şekilde ilim kastı olmaksızın çeşitli vesilelerle duyan râvîlerin çoğunluğu teşkil ettiği tespiti ile örtüşmektedir.

Aydemir'in râvî modellemesinin, son tahlilde bir teori olduğu unutulmamalıdır. Bu teorik modellemenin isabet oranını ortaya koymak için nesillere göre râvî türlerinin dağılımının tespitine yönelik bir çalışma gereklidir. Bununla birlikte, râvî türlerinin hadis rivâyetinin sistemleşmesi ile paralelliği; müşterek râvîlerin, tek râvîli isnâdların ve aile isnâdların varlığına getirdiği makul açıklamalar, teorinin lehinde deliller kabul edilmelidir.

⁴⁸¹ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 221. Ayrıca aile isnâdlarının bilgi kaynağı ile uzun süreli ve yakın irtibat nedeniyle daha güvenilir olması ihtimali için bk. a.mlf. "İbn Şihâb ez-Zühri'nin Fıkhı", s. 147.

⁴⁸² Kuzudişli, Hadis Rivâyetinde Aile Isnâdları, a.g.e., s. 26.

⁴⁸³ Kuzudişli, Hadis Rivâyetinde Aile Isnâdları, a.g.e., ss. 58-59, 70, 82, 205. Bazı belgelerin aile isnâdları ile nakledilmediği durumlarda ise sahâbînin kendisine tevdi edilen belgeyi aktaracak aile fertlerinin olmadığı görülmektedir. Bk. Kuzudişli, **Hadis Rivâyetinde Aile Isnâdları**, a.g.e., ss. 94-95.

⁴⁸⁴ Nabia Abbott, **Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition**, The University of Chicago Press, Chicago, 1967, ss. 1, 37.

Nitekim, Aydemir seçtiği on sekiz Nâfi‘ rivâyetini analizi neticesinde onun alış açısından %88 duyan, %5 toplayan, %5 tanık; nakletme açısından ise %12 paylaşan, %88 dağıtan râvî diğer bir ifadeyle duyan-dağıtan bir râvî olduğunu tespit etmiştir.⁴⁸⁵ Dolayısıyla, Nâfi‘ ile ilgili ulaştığı sonuç, dönemlere göre râvî türleri hakkında söylediklerini destekler mahiyettedir. Ayrıca Aydemir, Nâfi‘in etkin hoca ve talebe sayılarını hesaplamış, etkin hoca sayısını 1,15; etkin talebe sayısını ise 5,8 olarak belirlemiştir ki bu da Nâfi‘in birçok hocadan hadis işitmese de çok sayıda öğrencisi olduğunu yani hadis rivâyetine yönelik artan talebi göstermektedir.⁴⁸⁶ Aydemir, bu durumun muhtemelen hicrî I. yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın başındaki birçok hoca için geçerli bir durum olabileceğine işaret etmektedir.

Aşağıda görüleceği üzere, Aydemir’in hem teorisi hem de uygulaması neticesinde ulaştığı sonuçlar, Motzki’nin müşterek râvî teorisi ile irtibatlı tek râvîli isnâdlar, isnâdların yayılması ve dalış kavramlarına yaklaşımı ile büyük oranda örtüşmektedir. Aşağıda Motzki’nin söz konusu kavramlara getirdiği açıklamaların yanı sıra Schacht ve Juynboll’un iddialarına verdiği cevaplar da ele alınacaktır.

3. Tek Râvîli Isnâdlar, Isnâdların Yayılması, Dalış Kavramları

Motzki’nin, müşterek râvî teorisine seleflerinden farklı açılımlar getirmesinin en önemli nedenlerinin; yaptığı kaynak analizleri neticesinde, râvîlerin kaynaklarını verme konusunda dürüst davrandığı birçok durumu tespit etmesi, Schacht’ın iddia ettiğinin aksine I. yüzyılın otantik haberlerin varlığı sonucuna ulaşması ve bu suretle Schacht’ın teorilerinin kusursuz olmadığını fark etmesi, genellemeler yapmak yerine her bir hadisi müstakil olarak ele almak şeklinde bir ilkeyi benimsemesi olduğuna işaret edilmişti. Şimdiye kadar ele alınmayan bir diğer neden ise yalnız isnâd analizine dayalı müşterek râvî teorisini, isnâd-metin analizine dayalı müşterek râvî teorisine çevirmesi yani isnâd ve metinler arasındaki irtibatı hatta daha doğru bir ifadeyle tevâfuku⁴⁸⁷ göz önünde bulundurmasıdır. Bu onun tek râvîli isnâdlar, yayılma, dalış ve kısmî müşterek râvî gibi terimlerle ilgili olarak Schacht ve Juynboll’dan farklı sonuçlara ulaşmasını sağlamıştır.

⁴⁸⁵ Aydemir, *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer*, a.g.e., ss. 333-334.

⁴⁸⁶ Aydemir, *Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer*, a.g.e., ss. 342, 359.

⁴⁸⁷ Motzki’nin bu durumu ifade etmek için kullandığı fiil “correlate”tir. Tezde, isnâdlar ve metinler arasındaki ilişkiyi tarif etmek üzere korelasyon yerine tevâfuk kelimesi tercih edilmiştir.

Müdevvin-hoca müşterek râvîlerin hadisleri isnâdda verdikleri kaynaktan almış olmasını makul, gerekli kaynak analizleri yapıldığında ise kesin kabul eden Motzki, seleflerinin⁴⁸⁸ uydurma kabul ettiği, müşterek râvî öncesi tek râvîli isnâda da onlardan farklı bir açıklama getirmiştir. Önceki bölümlerde ele alındığı üzere, Schacht ve Juynboll'a göre bir hadisin müşterek râvîye kadar tek râvîli isnâdla yani her tabakada tek kişi tarafından nakledilmesi, onun gerçek nakil sürecini yansıtmadığını göstermektedir. Bu nedenle söz konusu tek râvîli isnâd, hadisi uyduran müşterek râvînin, hadisini Hz. Peygamber'e, sahâbe ya da tâbi'inden birisine yansıtmasının neticesi yani uydurma kabul edilmelidir. Juynboll söz konusu yansıtma faaliyetini, 75 yılı civarında isnâdın kullanılmaya ve hadis nakledenlerden talep edilmeye başlamasıyla açıklamıştır. Buna göre "Bu hadisi kimden aldın?" sorusuna muhatap olan müşterek râvî, uydurduğu hadise aynı zamanda bir isnâd da eklemiştir.⁴⁸⁹ Motzki'ye göre Juynboll'un bu izahı, müşterek râvîlerin daha ziyade, isnâdın ortaya çıktığı döneme denk gelen tâbi'în neslinden olmasını gerektirmektedir.⁴⁹⁰ Hâlbuki Juynboll bu tabadaki müşterek râvîlerin az sayıda olduğu kanaatindedir.

Juynboll'un içine düştüğü çelişkili duruma işaret eden ve tâbi'în neslinden müşterek râvîlerin onun iddia ettiğinden daha fazla olduğunu kabul eden Motzki'ye göre ise isnâdın I. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış olması, bu tarihten önceki kısımlarının uydurma kabul edilmesini gerektirmemektedir.⁴⁹¹ Motzki'nin açıklamalarından, isnâd kronolojisi nedeniyle kendisine kaynağı sorulan kişinin müşterek râvî değil onun hocası olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Buna göre hadisi çeşitli kaynaklardan tedvîn eden bir müdevvin olan müşterek râvînin hocasına hadisi kimden aldığını sorması neticesinde MR↔hoca↔hocanın şeyhi şeklinde bir tek râvîli tarîk ortaya çıkmış olabilir. Ayrıca müşterek râvî hocasına sormadan, onun kaynağı olması en muhtemel kişiyi isnâda eklemiş de olabilir. Bu ihtimallerin yanı sıra en güvenilir kabul ettikleri hadisleri nakletmeleri nedeniyle ve henüz bu tür bir talep olmadığı için hadislerini birkaç tarikle

⁴⁸⁸ Juynboll, Motzki'den önce müşterek râvî teorisini detaylı bir biçimde ele aldığı ve uyguladığı için burada Motzki'nin selefi şeklinde nitelenmiştir.

⁴⁸⁹ Juynboll'un isnâdların önce mürsel, ardından mevkûf ve en son aşamada muttasıl merfû hâlini aldığı ile ilgili görüşleri önceki kısımda verilmişti.

⁴⁹⁰ Motzk, "Whither Hadîth Studies", ss. 50-51.

⁴⁹¹ Motzki, "Whither Hadîth Studies", s. 51.

destekleme ihtiyacı hissetmedikleri de düşünülebilir.⁴⁹² Dolayısıyla bu tarîk onların hadisi aldıkları değil, nakletmeyi tercih ettikleri tek yoldur.⁴⁹³ Ayrıca müşterek râvî öncesi tek râvîli isnâdın hadisin yegâne nakil yolu değil, bugüne ulaşan tarîki olduğu da unutulmamalıdır. Hadis pekâlâ başka kişiler tarafından da nakledilmiş, fakat bu rivâyetler daha sonraki eserlerde yer almadığı için kaybolmuş olabilir.⁴⁹⁴ Nadiren müşterek râvîler hadisi aldıkları birden fazla hocalarının isimlerini de vermişlerdir. Özellikle farklı kaynaklardan aldıkları rivâyetleri tek bir haberde birleştirdiklerinde kolektif isnâdla bütün kaynaklarının ismini söyleyebildikleri gibi bazen birinin bazen de ötekini ismini isnâda eklemiş olabilirler.⁴⁹⁵

Motzki'nin tek râvîli isnâdla ilgili görüşleri bağlamında, müşterek râvî teorisinin, MR öncesi tek râvîli isnâda sahip olması gerektiği düşüncesinden hareket eden ve dolayısıyla birden fazla tarîkin bulunduğu durumları reddeden veya bir anomali/istisna kabul eden sınırlılığı içerisinde yorum yapmanın zorunlu olmadığı vurgulanmalıdır. Motzki, tek râvîli isnâdların hadisin nakledildiği tek yol olmayıp müşterek râvînin nakletmeyi tercih ettiği veya bugüne ulaşan tek yol olduğunu, dolayısıyla hadisin müşterek râvî tarafından nakledilmeyen veya bugüne ulaşmayan başka tarîklerinin olabileceğini söylediğinde, MR öncesi birden fazla tarîkin varlığını imkânsız görmediğini de söylemiş olmaktadır. Esasen, Motzki'nin de görüşlerinin ötesine geçerek, müşterek râvî öncesi

⁴⁹² Motzki, "Whither Hadîth Studies", s. 52.

⁴⁹³ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 228, 240.

⁴⁹⁴ Motzki, "Whither Hadîth Studies", s. 52.

⁴⁹⁵ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 241. Kolektif isnâd oryantalistler tarafından râvînin birçok kaynaktan aldığı haberleri bir arada nakletmesi anlamına gelmektedir. Juynboll bu isnâdlardan hareketle tersine müşterek râvî terimini geliştirmiş ve daha ziyade sîret haberlerinin isnâdlarının bu nitelikte olduğuna işaret etmiştir. Oryantalistler kolektif isnâdları güvenilir kabul etme eğilimi gösterirler. Hâlbuki, klâsik hadis usûlünde, râvînin birden fazla tarîkle aldığı hadisleri tek bir hadis gibi nakletmesi bir kusur kabul edilmiş ve bu tür hadisler müdrecü'l-isnâd kategorisinde değerlendirilmiştir. Bk. İbnü's-Salâh, **'Ulûmü'l-hadîs**, a.g.e., s. 96-98 (ayrıca muhakkikin İbnü's-Salâh'ın izah ettiği müdrec türlerinin müdrecü'l-isnâd nevine girdiği hakkındaki notu için bk. s. 96, dn. 2). İbnü's-Salâh söz konusu müdrec faslını, "bil ki bahsedilen müdrelerden herhangi birini uygulamak câiz değildir" diyerek bitirmekte ve Hatîb el-Bağdâdî'nin bu konudaki kapsamlı kitabı *el-Fasl li'l-vasi'l-müdrece*'e işaret etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin söz konusu eseri, iki doktora çalışmasında tahkik edilmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fasl li'l-vasl el-müdrece fi'n-nakl**, I-II, dirase ve tahkik: Muhammed Semî' Muhammed el-Üneys, Dâru İbnü'l-Cevzî, Cidde, 1997; a.mlf., **el-Fasl li'l-vasl el-müdrece fi'n-nakl**, I-II, dirase ve tahkik: Muhammed b. Matar ez-Zahrânî, Dâru'l-Hicre, Riyâd, 1997. Farklı isnâdlarla gelen metinlerin birleştirilmesinin daha ziyade siyer ve megâzî haberlerinde gerçekleşmesi hakkında ayrıca bk. Mehmet Apaydın, Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara, 2001. Selahattin Polat, 'kolektif isnâd'ı Türkçe'ye 'mürekkep isnâd' şeklinde tercüme etmiştir. Bk. Polat, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, a.g.e., s. 33.

birden fazla tarîkin ya da tek râvîli isnâdın var olmasını, hadis rivâyetinin başlangıcı meselesinden bağımsız almak yani müşterek râvî öncesi çok sayıda tarîkin olmasından hadis rivâyetinin Hz. Peygamber döneminden itibaren başladığı, tek râvîli tarîk olmasından ise Hz. Peygamber döneminden itibaren müteselsil bir naklin bulunmadığı sonucunu çıkaran kategorik bakış açısını terk etmek gerekmektedir.

Yukarıda özetlenen görüşlerinden anlaşıldığı üzere müşterek râvî öncesi isnâdın birtakım makul izahlarının olabileceğini kabul eden ve bu nedenle en azından müşterek râvî ve hocası arasındaki irtibatın tarihîliğinin reddine karşı çıkan Motzki, MR sonrasındaki isnâd demetinde⁴⁹⁶ yer alan tek râvîli isnâdların tarihîliğini de apriori olarak reddetmeye karşı çıkmıştır. Zira ona göre bir isnâdın tek râvîli olması onun otantikliği konusunda karar verirken belirleyici kabul edilmemelidir.⁴⁹⁷ Motzki'nin isnâd demetindeki tek râvîli isnâdlara yaklaşımı, müşterek râvî sonrası kısmı otantik kabul eden Schacht gibi düşünmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁹⁸

Müşterek râvî öncesi ve sonrasındaki tek râvîli isnâdlarla irtibatlı olarak Schacht tarafından geliştirilen “isnâdların yayılması” ve Juynboll tarafından geliştirilen “dalış” kavramlarına da değinmek gerekmektedir.⁴⁹⁹ Hatırlanacağı üzere, müşterek râvî teorisi MRden önce tek râvîli isnâdın varlığını gerektirdiğinden, Schacht, söz konusu yapıya uymayan, yani MR öncesi birden fazla tarîkle nakledilen hadislerle karşılaştığında bu isnâdları yayılmanın neticesi olarak reddetmişti. Zira ona göre özellikle ferd⁵⁰⁰ hadislerle gösterilen tepkiler nedeniyle MRler uydurdukları hadisler için verdikleri tek râvîli isnâdlara ilâve tarîkler ekleyerek onları ferd olmaktan çıkarmışlardır. Fakat Schacht'a göre söz konusu uygulama, yalnızca MR öncesi için geçerli olduğundan isnâd demeti yani

⁴⁹⁶ Juynboll'un bu kısma isnâd demeti adını verdiği ifade edilmişti. Motzki birçok konuda Juynboll'un terimlerini -genellikle ondan farklı yorumlamakla birlikte- takip ettiği için onun terimleri bu bölümde de kullanılacaktır.

⁴⁹⁷ Motzki, “Whither Hadīth Studies”, s. 98.

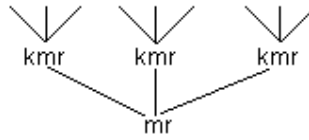
⁴⁹⁸ Schacht'ın Motzki'den farklı olarak, mr sonrası kısmı otantik kabul etmesine rağmen, mr öncesindeki kısmı apriori uydurma kabul ettiği unutulmamalıdır. Ayrıca, Motzki'nin isnâd demetini tarihî kabul etmekle birlikte zaman zaman birtakım ıslah ve uydurmaların gerçekleşebileceğini de göz önünde bulundurduğuna dair bir örnek yukarıda verilmişti. Ayrıca bk. Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 238.

⁴⁹⁹ Dalış kavramı Juynboll tarafından geliştirilerek çok sık kullanılsa da daha önce işaret edildiği üzere bunun ilk örneklerini Schacht'da görmek mümkündür.

⁵⁰⁰ “Isolated traditions”ı hem “âhâd” hem de “ferd” şeklinde de çevirmek mümkündür. Burada hem bağlama daha uygun olduğu (tek râvîli isnâd), hem de Schacht haberü'l-vâhidi mütevâtir derecesine ulaşmayan hadis anlamında değil, râvî sayısı herhangi bir tabakada bire düşmüş ferd hadis anlamında kullandığı için ferd terimi tercih edilmiştir. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., s. 50.

isnâdın MR sonrasındaki kısmı otantiktir ve burada yayılmaların varlığı söz konusu değildir. Schacht'ın yayılma kavramını benimseyen ve genişleten Juynboll ise yayılmaların hem MR öncesi hem de sonrasında geçerli olabileceğini iddia ederek “dalış” kavramını geliştirmiştir. Schacht'a göre yayılmalarından müşterek râvîler sorumluyken, Juynboll'un dalışlarından müdevvinler sorumludur. Buna göre müdevvinler müşterek râvî veya kısmî müşterek râvîler vasıtasıyla aldıkları isnâdlarla yetinmemeleri nedeniyle ya da tek râvîli tarîklerde yer alan fulânları KMR seviyesine çıkarmak için ilâve isnâdlar uydurarak kimi zaman müşterek râvînin üstündeki kişiler kimi zaman ise isnâdda müşterek râvîlerin altında yer alan tâbi'în, sahâbi veya Hz. Peygamber (s.a.v.) seviyesine dalışlar yapmışlardır.

Schacht ve Juynboll'un geriye doğru büyüme, yayılma ve dalış kavramları, Michael Cook'un isnâdların tarihlendirme için kullanılmayacağı ve dolayısıyla müşterek râvî teorisinin doğru sonuçlar üretmediği fikrine ulaşmasına neden olmuştur. Zira isnâdda görülen müşterek ve kısmî müşterek râvîler gerçek değil de, yayılmanın neticesinde ortaya çıkmış olabilecekleri için onlardan hareketle hadisleri tarihlendirmek mümkün değildir. Cook'un söz konusu iddialarının isnâdları, tarihlendirme için anlamsız hâle getirmesi, müşterek râvî teorisini kabul eden Juynboll tarafından fark edilmiştir. Bunun üzerine o MR ve kısmî müşterek râvîler ile ilgili şartlarını sıkılaştırarak, aşağıdaki şemada gösterildiği üzere ancak her biri üçer talebeye sahip üç KMRnin kendisinden rivâyette bulunduğu müşterek râvîleri gerçek kabul etmiştir:



Bu şartı taşımayan râvîleri “görünüşte müşterek râvî” onların yer aldığı isnâd yapılarını ise “örümcek” şeklinde niteleyerek tarihîliklerini kabul etmemiştir. Söz konusu görüşleri nedeniyle birçok isnâdı “örümcek” olduğu gerekçesi ile reddetmek zorunda kalan Juynboll, netice itibarıyla gerçek müşterek râvîlere sahip tarihlendirilebilir isnâd kümelerinin birkaç yüzü geçemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Böylece o, I. yüzyıla giden

otantik hadisleri tespit etmek bir tarafa, binlerce⁵⁰¹ rivâyet içeren hadis literatüründe müşterek râvîler dönemine yani onun verdiği tarihlere göre II. yüzyıla tarihlendirilebilecek hadislerin dahi sınırlı sayıda olduğunu söylemiş olmaktadır ki bu onu ulaştığı sonuçlar bakımından Schacht'tan daha şüpheli hâle getirmektedir.

Bu bölümün ilk kısmında Schacht'ın yayılma ile ilgili görüşleri bağlamında, Cook'un iddiaları Motzki'nin de konu ile ilgili görüşlerine başvurularak eleştirilmiştir. Aşağıda ise Motzki'nin, Juynboll'un kısmî müşterek râvî ısrarı neticesinde tek râvîli tarîkleri dalış kabul etmesine itirazları aktarılacak; ardından bu eleştirilerin dayandığı isnâd-metin analizininin temel öncülleri, uygulanışı ile ilgili bilgilere geçilecektir.

a. Motzki'nin Juynboll'un dalış kavramına yönelik eleştirileri

Schacht'ın müşterek râvî teorisine kısmî müşterek râvî kavramını ekleyen Juynboll, bir rivâyet noktasından ne kadar çok tarîk geçerse, o rivâyetin tarîhiliği ihtimali o kadar kuvvetlenir şeklindeki “düğüm” prensibinden hareketle, ancak kısmî müşterek râvîler vasıtasıyla nakledilen isnâdları kabul etmiş ve bu nedenle tek râvîli isnâdları, dalış olarak niteleyip güvenilir kabul etmiştir. Juynboll söz konusu tek râvîli tarîklerin uydurulmasından müdevvinler veya hocalarının sorumlu olduğunu iddia ederek, müdevvinler yukarıda kalacak şekilde çizdiği isnâd şemalarında, tek râvîli tarîkleri, isnâdların daha aşağıdaki kısımlarına dalışlar olarak tasarlamıştır. Juynboll, dalışların, Schacht'ın yayılmalarının⁵⁰² aksine müşterek râvî seviyesinin üstünde yani isnâd kümesinde de gerçekleşebileceğini ve çok sayıda râvîyi içeren tarîklerin uydurulabileceğini kabul etmektedir. Müdevvinlerin hadis uydurması ihtimalini çok kuvvetli⁵⁰³ görmeyen Harald Motzki ise Cook'un yayılma süreçleri ile ilgili iddiaları karşısında yaptığı gibi Juynboll'un iddialarının teorik zaafiyetinin yanı sıra dalışlarla gelen metinleri hadisin diğer

⁵⁰¹ Müttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l-'ummâl*'inde geçen hadis sayısı 46. 624'tür. Bk. Müttakî el-Hindî, 'Alâüddîn 'Ali el-Müttakî Hüsâmüddîn el-Hindî, **Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl**, I-XVIII, thk. Bekrî Hayyânî-Saffet Sakka, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.

⁵⁰² Schacht, birtakım kusurlu isnâdların Buhârî ve Müslim tarafından atlandığına dikkat çekmektedir. Motzki, bu nedenle dalışların ilk kez Schacht tarafından dile getirildiğini ifade etmektedir (Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 223). Bununla birlikte, Schacht bu görüşünü geliştirmede ve iddialarını yalnız yayılma ve müşterek râvî öncesi kısımla sınırlı tuttuğu için, dalış kavramı rahatlıkla Schacht'ı atlayarak Juynboll'e isnâd edilebilir.

⁵⁰³ Bir ihtimal olarak bu durumların varlığını reddetmemekte sadece Juynboll'un bütün tek râvîli isnâdları dalış kabul eden genellemesine karşı çıkmaktadır. Bk. Motzki, “Whither Hadîth Studies”, s. 53.

râvîler kanalıyla diğer rivâyetleriyle karşılaştırarak güvenilirliklerini araştırmayı tercih etmiştir.

Daha önce işaret edildiği üzere bir senedin tek râvîli olmasının onun sıhhati konusunda belirleyici bir delil olmadığı kanaatindeki Motzki'ye göre yayılma ve dalışlar konusunda nihâî karar ancak isnâd-metin analizleriyle mümkündür.⁵⁰⁴ Dalışlarla gelen metinlerin kısmî müşterek râvîler vasıtasıyla nakledilen metinlerden farklılıklar içermesini, bu tarîkleri uyduran müdevvinler ve hocalarının uydurma faaliyetlerini belli etmemek amacıyla metinleri değiştirmesinin bir sonucu gören Juynboll'un aksine Motzki söz konusu farklılıkları rivâyetin gerçekten vukû bulunduğunu gösteren karîneler kabul etmektedir. Juynboll'un sadece düğümleri ve kısmî müşterek râvîli isnâdları kabulüne de karşı çıkan Motzki, bir tür e silentio çıkarım⁵⁰⁵ kabul ettiği böyle bir yaklaşımın mevcut hadislerin çoğunun güvenilir kabul edilmesine neden olacağına işaret ederek, tek râvîli isnâdların normal durumu, kısmî müşterek râvîli isnâdların ise ideal durumu teşkil ettiklerini ifade etmektedir.⁵⁰⁶ Ayrıca o, yalnız düğümleri ve kısmî müşterek râvîli isnâdları gerçek kabul etme prensibi, diğer rivâyet türlerine (eser rivâyeti) de uygulanınca ortaya çıkabilecek problemlere dikkat çekmektedir. Bu durumda birkaç nesil yalnız tek râvîli isnâdlarla nakledilen eserlerin de şüpheli hâle geleceğine işaret eden Motzki, Calder'ın *Muvatta* tarihlendirmesini örnek göstermektedir.⁵⁰⁷ Hâlbuki, Juynboll'un şemalarında dahi kısmî müşterek râvîlerin çoğunlukla yalnız MR sonrası tabakada yer aldığını fark eden Motzki, mevcut eserlerdeki isnâdların, ancak bugüne ulaşabilenler olduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁰⁸ Bu nedenle o da Juynboll gibi tek râvîli isnâdları yukarıdan aşağıya yani müdevvinlerden itibaren okumak gerektiği kanaatindedir. Fakat onun aksine bu isnâdları müdevvinler uydurduğu için değil, onların bulabildikleri, hocalarından aldıkları isnâdlar olduğu için

⁵⁰⁴ Motzki, "Whither Hadîth Studies", ss. 81-82, 83.

⁵⁰⁵ Çünkü bir isnâdın her tabakada yalnız bir râvî içermesinden hadisi nakleden başka râvîlerin olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

⁵⁰⁶ Bk. Motzki, "Whither Hadîth Studies", ss. 55-57, 59, 123-124.

⁵⁰⁷ Motzki, "Whither Hadîth Studies", ss. 60-61. Norman Calder, *Muvatta*'ı, 250 yılından sonraya tarihlendirmektedir. Bk. Calder, **Studies in Early Muslim Jurisprudence**, a.g.e., s. 36. Calder'ın iddiaları, Miklos Muranyi, Yasin Dutton, Harald Motzki ve Wael b. Hallaq tarafından tenkit edilmiştir. Bk. Miklos Muranyi, "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", **Islamic Law and Society**, C. IV, S. 2, 1997, ss. 224-241. Dutton, "Amal versus Hadîth", ss. 28-33; Motzki, "The Prophet and The Cat", ss. 19-29; Hallaq, "On Dating Malik's *Muwatta*", ss. 47-65. Muranyi ayrıca Andrew Rippin'in de Norman Calder gibi bir eseri ancak mevcut en eski yazmasının bulunduğu döneme tarihlendiren -bu suretle yazmaların rivâyet sürecini dikkate almayan- anlayışı benimsemesini eleştirmektedir. Bk. Miklos Muranyi, "Visionen des Skeptikers", **Der Islam**, C. LXXXI, 2004, s. 208.

⁵⁰⁸ Motzki, "Dating Muslim Traditions", s. 229.

isnâdları yukarıdan aşağıya doğru okumakta, müdevvinler yukarıda kalacak şekilde çizdiği semalarında isnâdları aşağıya doğru okularla göstermektedir.

Juynboll, dalışları, daha önceki eserlerde yer almazken daha sonraki eserlerde ortaya çıkmaları veya bir müdevvinin kendi eserinde yer almayan bir tek râvîli isnâdda yer alması gibi durumları şüpheli kabul ettiği için dolayısıyla e silentio çıkarımdan hareketle uydurma kabul etmektedir. Motzki ise sağduyulu bir yaklaşımla bir isnâdın niçin tek râvîli olduğuna dair birçok nedenin bulunabileceğini ifade ederek, bazı hadislerin ilmî faaliyetlerin merkezinde yer almayan kişiler tarafından nakledilmesi, kısmî müşterek râvîler tarafından nakledilmeyen hadislerin kaybolması veya hadis halkaları dışında münferid şekilde nakledilmesi ve ancak daha sonraki nesillerde müdevvinler tarafından keşfedilmesi, bir hocanın derslerinde her zaman aynı hadisleri nakletmemesi nedeniyle her bir öğrencinin aynı hocadan farklı hadisler nakletmesi, bir râvînin öğrencileri arasında sınırlı sayıda hocanın yani hadisi sonraki nesillere aktaracak kişinin yetişmiş olması nedeniyle ondan gelen isnâdların KMRler vasıtasıyla nakledilmemesi gibi nedenleri örnek olarak zikretmektedir.⁵⁰⁹

Bütün bu mülâhazalar ışığında hareket eden Motzki, yaptığı isnâd-metin analizlerinde tek râvîli tarîkleri a priori olarak uydurma kabul etmemiş, analizleri neticesinde bir müşterek râvîden nakledilen hadislerin kopyalama/yayılma neticesinde oluşmadığı sonucuna ulaştığında, MRden nakleden fulânları, kısmî müşterek râvî dolayısıyla bunların yer aldıkları tek râvîli isnâdları, KMRli isnâdlar gibi kabul etmiştir.⁵¹⁰ Aşağıda onun yayılma ve dalış kavramlarına farklı yaklaşımını ve bu nedenle tek râvîli isnâdları her zaman uydurma kabul etmek gerekmediği sonucuna ulaşmasını mümkün kılan müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizinin dayandığı öncüller ve işleyişi ele alınacaktır.

⁵⁰⁹ Motzki, “Whither Hadîth Studies”, s. 58; a.mlf., “Dating Muslim Traditions”, ss. 225, 229-230; a.mlf., “Al-Radd alâ l-Radd”, s. 214; Uçar, “Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine”, s. 320.

⁵¹⁰ Bu konuda uygulama örnekleri ve görüşleri için bk. Motzki, “Whither Hadîth Studies”, s. 98; a.mlf., “The Prophet and the Cat”, ss. 61, 66; a.mlf., “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq”, ss. 186, 202.

4. İsnâd-Metin Analizi Merkezli Müşterek Râvî Teorisi

Hadis tarihlendirmelerinde metni temel alan Schacht ve isnâdı temel alan Juynboll'den farklı olarak, hadislerin iki unsurundan birini önem açısından ötekine takdîm etmeyen ve aralarındaki uyumu dikkate alan Motzki, isnâd-metin analizinin amacını bir hadisin rivâyet tarihinin izini sürmek şeklinde ifade etmektedir.⁵¹¹ Metodunun isnâd-metin analizi şeklinde adlandırılması ise analize isnâdlarla başlamasından kaynaklanmaktadır.⁵¹² Zira o önce isnâd şemasını oluşturup, metinleri ona göre sınıflandırmakta, isnâd analizi ile ulaştığı sonuçları metin analizi ile kontrol etmektedir.⁵¹³ Motzki isnâd-metin analizini “Quo Vadis Hadit-Forschung” (1996), “The Prophet and the Cat” (1997), “The Murder of Abî l-Huqayq” (2000), “Der Prophet und die Schuldner” (2000), “The Collection of the Qur’ân” (2001), “The Origins of Muslim Exegesis” (2003) adlı makalelerinde uygulamıştır. Bu çalışmalarından önce yayımladığı *Die Anfänge*'sinde ise (1991) sonradan geliştirdiği boyutta olmasa da metin farklılıklarını önemli ölçüde dikkate alarak müşterek râvî teorisinden istifade ettiği görülmektedir.

İsnâd-metin analizi merkezli müşterek râvî teorisinde ilk aşama herhangi bir hadis analizindeki gibi olabildiğince çok varyantı bir araya getirmektir.⁵¹⁴ Bir hadisin varyantlarını toplarken, çalışmasını yalnız *Kütüb-i sitte* ile sınırlamayan Motzki *Origins*'te kaynak analizine tâbî tuttuğu Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inin yanı sıra diğer *Kütüb-i sitte* öncesi eserlerden yararlanarak Juynboll'den ayrılmaktadır. Hatta onun “Nâfi” makalesine en önemli eleştirileri Juynboll'un görmediği tarîkleri fark ederek isnâd şemasına dâhil etmesiyle gerçekleşmiştir. Motzki bu eserlerin yanı sıra Beyhakî'nin *Sünen*'i gibi *Kütüb-i sitte* sonrası eserlerden yararlanmanın önemine işaret etmiş, kendisi de analizlerinde bu

⁵¹¹ Motzki, “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq”, s. 174; Uçar, “Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine”, s. 304. Motzki, kendi metodunu “überlieferungsgeschichtliche Textanalyse” şeklinde adlandırmaktadır. Bülent Uçar söz konusu ifadeyi “rivâyet tarihli metin analizi” şeklinde tercüme etmiştir. Bk. Motzki, “G. H. A. Juynboll'ün ‘Nâfi‘ the Mawlâ of Ibn ‘Umar, and His Position in Muslim Hadîth Literature’ Adlı Çalışmasına Bir Tenkit Denemesi”, çev. Bülent Uçar, s. 228.

⁵¹² Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 250.

⁵¹³ Motzki, The Collection of Qur’ân”, s. 28; a.mlf., “Al-Radd alâ l-Radd”, 215.

⁵¹⁴ Hadis çalışmalarında bir hadisin bütün varyantların toplanması gerekliliği sık sık dile getirilen bir konudur. Fakat Motzki'nin farkı bunu teorik düzeyden çıkarıp, pratiğe dökmesidir. Bu bağlamda Wim Raven'in Motzki ile aynı metodu uygulayan Gregor Schoeler hakkında söylediği şu sözler akla gelmektedir: “Schoeler’s methods has various great merits: 1) He uses *all* versions of a story he can lay hands on. That this is necessary has also been seen and said by others, but who else brought this principle into practice?”. Bk. Wim Raven, “The Biography of the Prophet and Its Scriptural Basis”, **Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature**, ed. Stefan Leder, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1998, s. 425.

eserlerdeki isnâdları kullanmanın ulaşılan sonuçları ne kadar etkileyebileceğini göstermiştir. Meselâ, “The Prophet and the Cat” adlı makalesinde İmâm Mâlik’in aynı hocadan rivâyet eden diğer kısmî müşterek râvîlere nisbetle daha gelişmiş ve düzenli bir metne sahip olması onun için başlangıçta şüpheli bir durum arz etmiştir. Fakat hadisin *Kütüb-i sitte* sonrası eserlerdeki tarîklerini arayan Motzki, Beyhakî’de bulduğu iki tarîkle İmâm Mâlik’in hocasından benzer metinleri nakleden diğer râvîlerin varlığını görmüş ve İmâm Mâlik’in detaylı ve gelişmiş versiyondan sorumlu kabul edilmesi iddiasının aceleci bir karar olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵¹⁵

Tespit edebildiği bütün varyantları topladıktan sonra hadisin isnâd şemalarını çizmeye geçen Motzki, bütün tarîkleri bir isnâd şemasında toplamak yerine, genellikle pratik nedenlerle hadisin çeşitli müşterek râvîlerinden⁵¹⁶ gelen isnâdları ayrı ayrı çizmeyi tercih edebildiği gibi bazen de “The Prophet and the Cat” makalesinde olduğu gibi *Kütüb-i sitte* öncesi ve sonrası eserleri ayrı birer şemayla gösterebilmektedir. Motzki, isnâd şemalarını Juynboll gibi Hz. Peygamber ve sahâbe aşağıda, musannifler yukarıda kalacak şekilde çizmekte fakat daha önce işaret edildiği üzere otantik tarîkleri aşağıdan yukarıya, dalışları (yani Juynboll’e göre müdevvinlerin/musanniflerin ya da hocalarının uydurduğu tarîkleri) ise yukarıdan aşağıya doğru okuyan Juynboll’den farklı olarak hem kısmî müşterek râvîli hem de tek râvîli tarîkleri yukarıdan aşağıya doğru yorumlamayı tercih etmekte, bu nedenle de isnâdları aşağıya doğru okularla göstermektedir. Zira ona göre mevcut isnâdlar bir hadisin bütün rivâyet yolları olmayıp, müdevvinlerin ulaşabildiği ve bize naklettikleri isnâdlardır. Bu nedenle onlardan aşağıya doğru giden okularla gösterilmeleri daha isabetlidir.⁵¹⁷

Hadisin şemalarını çizmesinin ardından Motzki, öncelikle yalnız isnâdlardan hareketle hadisin rivâyet tarihi hakkında genel bir teori belirleyerek, hadisin şemalarda görünen kısmî/müşterek râvîler döneminde tedâvülde olduğu sonucuna ulaşmakta, hangi bölgelerde yayıldığına dair değerlendirmeler yapmaktadır. Yalnız isnâdlardan hareketle tarihlendirmelerin kesin sonuç vermeyeceği kanaatindeki Motzki, bir sonraki aşamada

⁵¹⁵ Motzki, “The Prophet and the Cat”, ss. 47, 52.

⁵¹⁶ Bu bazen bir hadisin gerçekten birden fazla müşterek râvîsi olması nedeniyle olabileceği gibi bazen her bir kısmî müşterek râvîden gelen isnâdların ayrı ayrı çizilmesinden de kaynaklanabilmektedir.

⁵¹⁷ Motzki, bir hadisin mevcut isnâdlarının onun yegâne rivâyet tarîkleri olmadığı bilâkis hadisin bütün tarîklerinden müdevvinlere ulaşan kısmı teşkil ettiğini düşündüğü için tekli isnâdları uydurma kabul etmenin e silentio bir çıkarıma dayandığı kanaatinde.

metin analizine geçmektedir. Her bir isnâd şemasındaki tarîklerle gelen metinleri karşılaştırmaya başlayan Motzki birden fazla kısmî müşterek râvîden gelen rivâyetlerden en fazla eserde geçen yani en fazla varyantı olandan başlarken,⁵¹⁸ bir kısmî müşterek râvîden gelen metinlerde ise en eski eserde geçen rivâyeti esas almaktadır.⁵¹⁹ Buna göre her bir kısmî müşterek râvîden nakledenlerin metinlerini birbiri ile karşılaştırırken, o, tek râvîli isnâdları dalîş olarak adlandıran ve onları uydurma ve değerlendirmeye dışı kabul eden Juynboll'un aksine bir kısmî müşterek râvînin yalnız kısmî müşterek râvîlerini değil, tek râvîli isnâdlardaki râvîlerin metinlerini de dikkate almaktadır.

Motzki, karşılaştırmalarında bir metni zaman zaman küçük birimlere bölerek⁵²⁰ bu birimlerin hangilerinin aynı hocadan rivâyet eden diğer râvîler tarafından nakledildiğini, bu esnada uğradıkları değişiklikleri tespit etmeye çalışmaktadır. Bu tespitler, onun söz konusu metinlerin gerçek bir rivâyetin mi yoksa kopyalamanın mı neticesi olduğu konusunda karar vermesinde etkili olmaktadır. Zira o, aynı hocadan rivâyet eden râvîlerin metinlerini, küçük birimlerin/unsurların kaç tanesinin hepsinde bulunduğu ve bulunuş sıraları yani metin yapısı (structure), içerdikleri lafızlar (wording) ve mânâ, içerik (substance, content) bakımından değerlendirerek ne oranda birbirlerine benzedikleri ve ne kadar bağımsız olduklarını belirlemektedir. Ona göre bu râvîlerin metinleri söz konusu noktalarda, aynı hocadan rivâyet ettiklerini gösterecek kadar birbirlerine benzemeli, fakat birbirlerinden kopya etmediklerini yani aslında hadisi muâsırından alıp onu atlayarak hocasına isnâd etmediklerini (dalîş) gösterecek kadar da kendine has özelliklere sahip, bir diğer ifadeyle bağımsız olmalıdır. Bu yolla, önce rivâyetlerin kısmî müşterek râvîlere kadar ulaştığını belirlemesinin ardından her bir kısmî müşterek râvînin metnini birbiri ile karşılaştırarak müşterek râvîye kadar gidip gitmediklerini belirlemektedir. Daha sonra ise müstakil isnâd şemalarının müşterek râvîlerinin metinlerini karşılaştıran Motzki, hadisin bu MRlerden öncesine gidip gitmediğini tespit etmektedir. En son aşamada ise hadisin tedâvülde olduğu tarih, en eski râvîleri, metnin gelişimi/değişimi ve bunun sorumluları hakkındaki görüşlerini sunmaktadır.⁵²¹

⁵¹⁸ Meselâ bk. Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", s. 182.

⁵¹⁹ Meselâ bk. Motzki, "Whither Hadîth Studies", s. 91.

⁵²⁰ Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", s. 216. Ayrıca bk. a.mlf. "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", ss. 215-219.

⁵²¹ Isnâd-metin analizinin uygulanış aşamaları için bk. Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", ss. 174-175, 181-182.

Eğer gerçek bir rivâyet varsa isnâd varyantları ile metin varyantları arasında bir tevâfukun olması gerektiği varsayımıyla analizlerine başlayan Motzki, bu tür tevâfukun uydurma neticesinde ortaya çıkmasının muhtemel olmadığı kanaatindedir.⁵²² Zira aksi takdirde, hadis uyduranların sadece isnâd uydurmayıp, bu isnâdlara göre metinleri de sistematik biçime değiştirdiğini varsaymak gerekecektir.⁵²³ Dolayısıyla o, söz konusu metodun uygulanabilmesinin ön şartını bir hadisin varyantlarının olması şeklinde belirlemekte ve ulaşılan sonuçlarının güvenilirliğinin varyant sayısı ve çeşitliliği ile artacağını ifade etmektedir.⁵²⁴

Motzki müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizi metodunun kendisine dayandığı öncülleri şu şekilde sıralamaktadır:

1. *Bir hadisin varyantları (en azından kısmen) bir rivâyet sürecinin neticesidir.*
2. *Varyantların isnâdları (en azından kısmen) gerçek rivâyet yollarını yansıtır.*
3. *Metinlerdeki benzerliğin, isnâdlardaki müşterek râvîlere tevâfuk ettiği durumlar büyük ihtimalle gerçek rivâyetlerdir. Eğer isnâdlar, varyantlar arasında bir ilişkinin mevcut olduğu izlenimini veriyor fakat metinler bunu göstermiyorsa, ya isnadların ve/veya metinlerin râvîlerin dikkatsizliği veya kasıtlı değişiklikler nedeniyle kusurlu olduğu sonucu çıkarılmalıdır.⁵²⁵*

Son öncülüyle o, isnâdlardaki değişikliklerin metinlerde, metinlerdeki değişikliklerin ise isnâdlarda karşılığının olması gerektiğini ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, aynı hocadan (K/MR) rivâyet eden râvîlerin rivâyetleri arasında bir uyum olmalıdır, eğer birbirlerinden tamamen farklı rivâyetler naklediyorlarsa kasıtlı veya kasıtsız bir kusurun aranması gereklidir.⁵²⁶ Fakat buradan onun söz konusu râvîlerin birbirinin aynı olan

⁵²² Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 250.

⁵²³ Motzki, “The Collection of Qur’ân”, s. 28.

⁵²⁴ Motzki, “Dating Muslim Traditions”, s. 251. Varyantların olmadığı durumlarda ise isnâdı yalnız râvîleri hakkında ricâl literatüründe yer alan bilgilerden hareketle değerlendirmiş, fakat tarihlendirmesinde kullanmamıştır. Bk. Motzki, “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq”, ss. 223-224.

⁵²⁵ Motzki, “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq”, s. 174. Ayrıca bk. a.m.f., “Al-Radd alâ l-Radd”, 218. Motzki’nin üçüncü öncülünde dikkat çekilmesi gereken bir nokta, onun bu tür durumlarda kasıtlı bir tahrîf olduğu sonucuna ulaşan Juynboll’un aksine her zaman hata ihtimalini göz önünde bulundurmasıdır. Bu onun sadece teoride dile getirdiği bir ihtimal olmayıp, analizlerinde birbirine muhalif hadisler söz konusu olduğunda dahi göz önünde bulundurduğu bir durumdur. Hâlbuki Schacht, muhalif hadisleri karşı-hadis anlayışı içerisinde değerlendirip hukuk okulları, hadisçiler gibi bir grup tarafından uydurulmuş kabul etmektedir.

⁵²⁶ Burada hadis usûlündeki mahfûz-şâzz ve ma’rûf-münker kavram çiftleri akla gelse de Motzki’nin râvîler arasındaki muhalefeti daha geniş düşündüğü ifade edilmelidir. O, aynı hocadan rivâyet eden râvîlerin

metinler nakletmesi gerektiğini düşündüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Bilâkis o, bu tür durumları daha önce yayılma bağlamında değinildiği üzere şüpheli görerek intihâl ihtimâlini göz önünde bulundurmakta, bir bakıma ‘eğer gerçek bir rivâyet süreci varsa muhakkak metin farklılıkları vardır’ fikrinden hareket etmektedir.⁵²⁷ Metinlerin aynı olmamakla birlikte, temelde benzer olduğu durumlarda hadislerin gerçekten isnâdda verilen kaynaktan yani kısmî/müşterek râvîden geldiği sonucuna ulaşan Motzki, farklılıklar için ise râvî hataları, râvîlerden kiminin hadisini yazarken diğersinin yalnız ezber yoluyla muhafaza etmesi gibi nedenler vermekte aynı zamanda hocanın (K/MR) hadisi her zaman aynı şekilde rivâyet etmemesi ve şifâhî rivâyet ihtimallerini göz önünde bulundurmaktadır.⁵²⁸

Metinler arası benzerlikler ve farklılıklara şifâhî ve/veya yazılı rivâyetten hareketle açıklamalar getiren Motzki; benzerliklerin çok, farklılıkların ise sınırlı olması durumunda yazılı rivâyetin eşlik ettiği şifâhî rivâyeti veya imlâ⁵²⁹ ve asıldan istinsâhın mevcudiyetini öngörürken; metin farklılıklarının büyük oranda görülmesini ise şifâhî rivâyetle açıklamaktadır.⁵³⁰ Ayrıca o, hadis rivâyetinin tadrîcen standartlaşmasına kadar metin değişikliklerinin gerçekleşeceğine; yazılı ve sözlü rivâyetin iç içe kullanılması ve rivâyet şartlarının yerleşmesiyle ise metinlerdeki tahriflerin azalacağına işaret etmektedir.⁵³¹ Motzki özellikle Gregor Schoeler’in bu konudaki görüşleri ve kendi isnâd-metin analizleri neticesinde I. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hadis rivâyetinde yalnız şifâhî rivâyet

hocalarının rivâyetindeki karakteristik kelimeleri kullanmamaları ve birtakım temel lafız değişiklikleri, metnin unsurlarının sırasını bozulması gibi durumları da göz önünde bulundurmaktadır.

⁵²⁷ Bir hadisin varyantlarındaki lafız farklılıklarına yönelik benzer bir yaklaşımı Halis Aydemir de benimsemektedir. Nâfi’in güvenilirlik katsayını hesaplamak üzere kaleme aldığı çalışmasında Aydemir, rivâyetlerin her birinde görülen küçük farklılıkları, hadis naklinin gerçekten yaşandığına delâlet eden yani hadis rivâyet tarihinin yaşandığını gösteren birer karîne kabul etmektedir. Bk. **Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer**, a.g.e., ss. 83, 418. Aynı ilkenin dikkate alındığı başka bir çalışma için bk. Andreas Görke, “The Historical Tradition about al-Hudaybiya: A Study of ‘Urwa b. al-Zubayr’s Account”, **The Biography of Muhammad: The Issue of Sources**, ed. Harald Motzki, Brill, Leiden, 2000.

⁵²⁸ Motzki, “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq”, ss. 195, 204, 219. Ayrıca bk. a.mlf., “Whither Hadîth Studies”, ss. 83, 97-98; a.mlf. “The Question of The Authenticity”, s. 235.

⁵²⁹ Meselâ, Abdürrezzâk’ın *Musannef*’nin iki nüshasında da yer alan bir kitabda (bir nüshada “Ehlü’l-kitâb” diğersinde ise “Ehlü’l-kitâbeyn”) geçen hadisleri karşılaştırarak 200 hadisin neredeyse aynı olmasını, bu nüshaların imlâ ile oluşturdukları şekilde yorumlamıştır. İki nüshasının asıldan istinsâhı ihtimâlini ise aralarında çok sayıda farklılık nedeniyle mümkün görmemektedir. Bk. Motzki, “The Author and His Work in the Islamic Literature of the First Centuries: the Case of ‘Abd al-Razzaq’s *Musanna*”, **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, C. XXVIII, 2003, s. 191.

⁵³⁰ Motzki, “İbn Şihâb ez-Zühri’nin Fıkhi”, ss. 154, 161; a.mlf., “The Prophet and the Cat”, s. 33, 38; a.mlf., “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq”, s. 184; a.mlf. “The Question of The Authenticity”, s. 234.

⁵³¹ Motzki, “Whither Hadîth Studies”, s. 91.

devresinin aşılına başlandığını ve daha sonra hadis öğretim sistemleşmesi⁵³² ile şifâhen nakledilen bilgilerin yazılı olarak (derslerde veya sonrasında tutulan notlar, imlâ, aslıdan istinsâh ve sonrasında hocaya arz şekillerinden birisi ile) muhafaza edildiği döneme girildiğini kabul etmektedir.⁵³³ Bu bağlamda kendi analizlerinde, başlangıçta kısmî müşterek râvîlerden rivâyet eden öğrencilerin metinleri arasındaki benzerliklerin nispeten az olduğu, fakat daha sonraki tabakalarda bulunan KMRlerin öğrencilerinin metinlerinin birbirine daha fazla benzediğini tespit etmiş ve bunu da rivâyetin standartlaşması yani yazılı ve sözlü rivâyetin bir arada kullanılması ile açıklamıştır.⁵³⁴ Fakat burada dikkat edilmesi gereken, yazılı ve sözlü rivâyetin bir arada kullanılmasının metin farklılıklarını ortadan kaldıracak bir etki yapmadığıdır. Zira yukarıda da işaret edildiği üzere yazılı ve sözlü rivâyetin bir arada bulunması birbirine yapı ve mânâ açısından benzeyen yani ortak kaynaktan gelen; fakat lafızları itibariyle benzer bağımsız diğer bir ifadeyle kopyalama/yayılanın yaşanmadığı farklı versiyonların ortaya çıkmasını sağlamaktadır.⁵³⁵ Bu nedenle isnâd-metin analizi; farklı râvîlerden gelmekle birlikte yapı, mânâ ve lafızları itibariyle aynı/özdeş metinlerle karşılaştığında; yalnız yazılı nakil veya kopyalama/intihâl ihtimali üzerinde durmaktadır. Bu durumda bilhassa bir hocadan rivâyet eden meselâ dört öğrenciden yalnız ikisinin metinlerinin özdeş olması gibi durumlarda kopyalama ihtimali ağır basmaktadır.⁵³⁶

Motzki'nin hadis tarihlendirmelerinde genellemelerden hareket etmemesi, her hadis için müstakil araştırma yapılması fikrini benimsemesi; onun isnâd-metin analizlerine de yansımış, aynı konudaki iki metinden detaylı olanı kısaya nispeten daha geç tarihli kabul

⁵³² Motzki haklı olarak, ilim merkezlerinde hadis halkalarının sistemli bir şekilde sürdürülmesi ile ilgili spesifik bir başlangıç noktası vermemektedir. Zira bu tür tarihî gelişmeler için ancak belirli zaman aralıkları verilebilir. Onun yazılarından anlaşılabilirdiği kadarıyla o, I. yüzyılın son yıllarından itibaren başlayan bir süreci kabul etmektedir.

⁵³³ Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 30.

⁵³⁴ Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", ss. 187-188, 192. Halis Aydemir de ilk dönemlerde hadis rivâyetinin kayıttan değil de ezberden yapılması nedeniyle, bir hadisin çeşitli varyantlarında görülen farklılıkların genellikle ilk râvîlerden kaynaklandığına, ilk muâsır râvîlerin rivâyetleri arasındaki yüksek orandaki lafzî farklılığın, rivâyetin ezberden kayda geçtiği sürece paralel olarak azaldığına işaret etmektedir. "Kayıttan aktarım" ifadesiyle, hadisi alan talebelerin yazarak tahammül etmesinden çok, rivâyet eden hocanın yazılı bir metinden edâ etmesini kastettiğini belirten Aydemir, rivâyet farklılıkları söz konusu olduğunda aktarımın ezberden mi yoksa kayıttan mı yapıldığı meselesinin gündeme gelmesinin kaçınılmazlığına dikkat çekmektedir. Motzki'nin konu ile ilgili kanaatlerine benzer şekilde, Aydemir "Metnin akranlar arasında lafzî farklılık göstermediği hadislerde rivâyetin kayıttan yapılmış olması gerektiği düşüncesi bizde egemendir." demektedir. Bk. Aydemir, **Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer**, a.g.e., ss. 88, 229, dn. 2; 235; ayrıca krş. s. 227, dn. 1.

⁵³⁵ Görke, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya", s. 247.

⁵³⁶ Görke, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya", s. 247.

eden metin tenkidi ilkesinden ayrılabilmiştir. Bu nedenle Christopher Melchert, Motzki'nin *Origins*'te hadislerin biçimsel özelliklerini temel alarak yaptığı kaynak analizlerinden sonraki çalışmalarda hadislerin içeriklerini de dikkate almaya başladığına işaret etmekte ve bu çalışmalarında detayların genellikle sonradan eklendiği şeklindeki yerleşik metin tenkidi ilkesini göz ardı etmesine dair şaşkınlığını dile getirmektedir.⁵³⁷ Zira Motzki bir haberin kısa ve detaylı uzun versiyonun yan yana bulunduğu durumlarda, detaylı metnin daha sonraya tarihlendirilmesi gerektiği ilkesini benimsemek yerine, zaman zaman kısa metinlerin detaylı metinlerden ihtisar edildiği sonucuna da ulaşabilmektedir. Çünkü o, herhangi bir ilkeyi benimsemek veya reddetmek gibi bir sâikle hareket etmemekte, hadis tarihlendirmeleri için tek başına yetersiz gördüğü metinlerin ancak diğer tarihlendirme metotları ile birlikte kullanıldığında güvenilir sonuçlar üreteceği şeklindeki kanaatine dayanmaktadır.⁵³⁸ Bu nedenle, zaman zaman kısa bir metnin daha eski uzun bir metinden muhtasar olduğunu ifade edebildiği gibi bazen de kısa metnin daha sonra ilâvelerle uzadığı sonucunu çıkarılabilir.⁵³⁹ Zira kendisinin de ifade ettiği üzere, hadis metinlerinin başlangıçta uzun veya kısa olması gerektiği gibi bir düşünceden hareket etmemektedir.⁵⁴⁰ Yine o, benzer şekilde form analizinin birinci şahıs aktarımları üçüncü şahıs aktarımlarından daha gelişmiş ve dolayısıyla geç kabul eden ilkesinin aksine bu tür anlatımlarla sıhhat arasında bir ilişki kurmamaktadır.⁵⁴¹

Motzki yalnızca metin tenkidinin ilkelerini değil aynı zamanda Schacht'ın hukûkî bir hükme arka plân hazırlayan olayları nakleden haberlerin,⁵⁴² yalnız tarihî bir hâdiseyi içeren siyer-megâzî haberlerinden daha geç olduğu şeklindeki, kendisinden sonraki çalışmalarda müsellemler birer hakikat kabul edilen iddiasını da çalışmalarında hareket noktası olarak kabul etmemiştir. Bunun yerine o, isnâd ve metin analizinin sonuçlarını esas alarak, incelediği hadisin uzun ve kısa versiyonlarının yanı sıra olaydan istinbât edilen

⁵³⁷ Melchert, "The Origins of Islamic Jurisprudence", s. 408.

⁵³⁸ Motzki, "Rivâyetlerin/Tarihî Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot", çev. Bülent Uçar, ss. 134, 143. O benzer şekilde yalnız isnâda dayalı tarihlendirmeleri de isnâd ve metne dayalı tarihlendirmelere nispetle daha zayıf kabul etmektedir.

⁵³⁹ Meselâ bk. Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 90; a.mlf., "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", s. 188; a.mlf., "The Collection of Qur'ân", s. 18. Ayrıca krş. a.mlf., "The Prophet and the Debtors", s. 138.

⁵⁴⁰ Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", s. 215.

⁵⁴¹ Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", s. 222. Söz konusu ilkenin kullanımı için bk. Speight, "The Will of Sa'd b. a. Waqqâs", ss. 253-254.

⁵⁴² Schacht'ın buna verdiği örneklerden birisi, Hz. Peygamber'in Hz. Meymûne ile evliliğinin detaylarını aktaran haberlerdir. Bk. Schacht, **Origins**, a.g.e., ss. 139, 153, ayrıca bk. a.mlf., "A Reevaluation of Islamic Traditions", ss. 150-151.

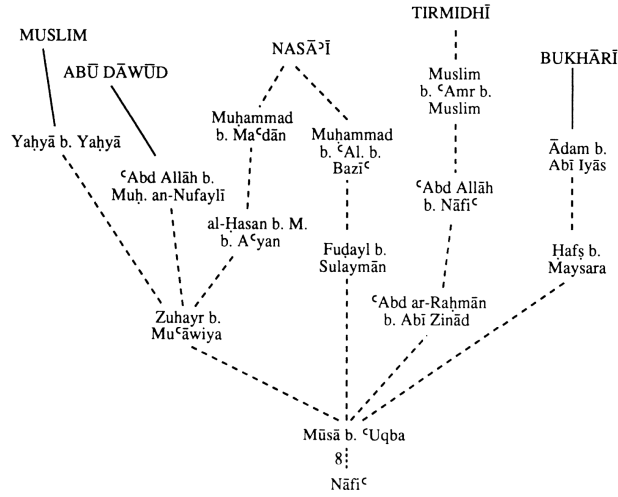
hukûkî hükmün de aynı müşterek râvîden geldiği sonucuna ulaşmıştır.⁵⁴³ Hâlbuki Schacht bu durumda muhtemelen kısa versiyonu en eski kabul ederek, detaylı uzun versiyonun ondan hareketle oluşturulduğunu, daha sonra ise hukûkî çıkarımın tarihî habere eklendiğini varsayardı.

İsnâd ve metin analizlerini esas alan Motzki, yalnız oryantalistlerin çalışmalarında esas aldığı birtakım yerleşik ilkeleri değil, Müslümanların da genel kabulüne mazhar olmuş kaideleri de göz ardı eder. Bu bakımında bir râvînin en yüksek ta'dîl lafızları ile tavsîfi ancak kendi analizlerinin neticesi ile destekleniyorsa onun için bir anlam ifade etmektedir. Meselâ o, her ne kadar tâbi'în tabakasından müşterek râvîlerin genel olarak hadis uyduran kişiler değil de müdevvinler olarak kabul edilmesi kanaatindeyse de, bu kanaatini Zührî, İbn Cüreyc veya Süfyân b. 'Uyeyne gibi müşterek râvîlerin zaman zaman hadis uydurmuş olabileceği ihtimali ile takyîd etmeyi tercih etmektedir.⁵⁴⁴ Motzki tâbi'în tabakasından müşterek râvîleri müdevvin-hoca kabul ederek tarihlendirmeyi MRden hocasına kaydırarak ve sahâbenin müşterek râvî olduğu durumları kabul ederek hadisler için seleflerinden erken tarihler vermek; tek râvîli isnâdları ve örümcekleri a priori reddetmemek gibi noktalarda farklı bir çizgide yer almakla birlikte onun metodunun da birtakım sınırlılıklarla malûl olduğu görülmektedir. İsnâd-metin analizinin sonuçlarının, bir hadisin varyantlarının çokluğu ile kuvvetlenmesi, metinlerin birbirinden bağımsızlığını göstermek için bilhassa uzun metinli hadisleri gerektirmesi,⁵⁴⁵ ricâl literatüründen ancak isnâd-metin analizi ile ulaştığı sonuçları desteklemek üzere yararlanması zaman zaman onun metodunu klâsik hadis usûlüne nisbetle sınırlı hâle getirmektedir. Elbette ricâl literatürünün de yardımcı olmadığı durumların varlığı da teslim edilmelidir. Bir misâl vermek gerekirse, Motzki, Juynboll'un "Nâfi'" makalesine yazdığı eleştirisinde aşağıdaki şemada gösterilen isnâdlarla gelen sadaka-i fitr hadisini incelemektedir:

⁵⁴³ Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", s. 205.

⁵⁴⁴ Motzki, **Origins**, a.g.e., s. 25. Ayrıca bk. a.mlf. "The Prophet and the Cat", s. 74. Benzer bir yaklaşım için Hudeybiye anlaşması ile ilgili haberleri isnâd-metin analizine tâbi tutan Görke'de de görmek mümkündür. Görke isnâd-metin analizi neticesinde sonraki aşamada metne dâhil olduğu sonuca ulaştığı unsurlardan İbn Şihâb ez-Zührî'nin sorumlu olabileceğini iddia etmektedir. Bk. Görke, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya", s. 267.

⁵⁴⁵ Motzki, "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions", s. 234; a.mlf., "The Origins of Muslim Exegesis", s. 237; Görke, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya", s. 251.



Juynboll'un yukarıdaki şemaya Mūsâ b. 'Ukbe↔İbn Cüreyc↔'Abdürrezzâk isnâdını da eklemesi gerektiğine işaret etmesinin akabinde Motzki, metin analizine başlamaktadır. Analizi neticesinde, Züheyr b. Mu'âviye, Fudayl b. Süleymân, Hafṣ b. Meysere'den gelen metinlerin birbirine benzediği, 'Abdurrahmân b. Zinâd'dan gelen metnin ise diğerlerinden farklı özelliklere sahip olduğunu görmüştür. Bununla birlikte onun da Mūsâ b 'Ukbe rivâyetinin karakteristik özelliklerini taşıması nedeniyle gerçekten Mūsâ'dan geldiği sonucuna ulaşmıştır. Fakat o, 'Abdurrahmân b. Zinâd metnin büyük oranda diğer metinlerden ayrılmasına neden olan lafız farklılıklarının müsebbbinin, isnâdın tek râvîli olması nedeniyle belirlenemeyeceği kanaatindedir.⁵⁴⁶ Söz konusu râvîlerden gelen metinler aşağıda yer almaktadır. Buhârî metni esas alınarak diğer metinlerin onun rivâyetinden ayrıldığı kısımların altı çizilmiştir.⁵⁴⁷

Buhârî:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَمَرَ بِزَكَاةِ الْفِطْرِ قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ.

Abdürrezzâk:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَمَرَ بِزَكَاةِ الْفِطْرِ قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الْمُصَلَّى.

Müslim:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَمَرَ بِزَكَاةِ الْفِطْرِ أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ.

Ebû Dâvûd:

⁵⁴⁶ Motzki, "Whither Hadīth Studies", s. 101.

⁵⁴⁷ Abdürrezzâk, **Musannef**, a.g.e., C. III, s. 330 (hadis no: 5845); Buhârî, "Zekât", 76; Müslim, "Zekât", 986; Ebû Dâvûd, "Zekât", 19; Nesâî, "Zekât", 45; Tirmizî, "Zekât", 36.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- بِزَكَاةِ الْفِطْرِ أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ.
قَالَ فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يُؤَدِّيهَا قَبْلَ ذَلِكَ بِالْيَوْمِ وَالْيَوْمَيْنِ.

Nesâî:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَمَرَ بِصَدَقَةِ الْفِطْرِ أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ.
قَالَ ابْنُ نُبَيْعٍ بِزَكَاةِ الْفِطْرِ.
عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- كَانَ يَأْمُرُ بِإِخْرَاجِ الزَّكَاةِ قَبْلَ الْغَدُوِّ لِلصَّلَاةِ يَوْمَ الْفِطْرِ.

Tirmizî bu hadisin peşinden, “Bu hadis hasen-sahîh-garîbtir” açıklamasını eklemekte ve amelin de bu yönde tahakkuk ettiğine, ulemânın sadaka-i fitrın bayram namazından önce edâsını müstehab gördüklerine işaret etmektedir. Nitekim Ebû Dâvûd’daki ilâve de hadisin sahâbî râvîsi ‘Abdullâh b. ‘Ömer’in sadaka-i fitrı bayramdan birkaç gün önce verdiğini göstermektedir. Motzki’in ‘Abdurrahmân rivâyetinde lafız farklılığın isnâdda kimden kaynaklandığını belirlenemeyeceği yönündeki sözlerine gelince Motzki’nin işaret ettiği gibi isnâdın tek râvîli olması nedeniyle bu mümkün gözükmemektedir. Zira karşılaştırma yaparak lafız farklılıklarının hocadan mı talebeden mi kaynaklandığını belirlemek mümkün değildir. Bu durumda ricâl literatüründen yararlanarak, tek râvîli isnâddaki râvîler hakkında adâlet ve bilhassa da hafıza ve zabt açısından söylenenlere başvurmak gereklidir. Fakat ricâl âlimleri, hem ‘Abdurrahmân b. Ebi’z-Zinâd hem de râvîsi ‘Abdullâh b. Nâfi’in hafızalarındaki kusurlara işaret ettiği, Müslim b. ‘Amr’ın hakkında ise sika olması dışında fazla bilgi bulunmadığı için bu konuda ricâl literatürü de yardımcı olamamaktadır. Fakat bir hadisin tek râvîli isnâdla nakledilmesine rağmen; râvîlerden birinin diğerlerine göre daha zayıf olması, sikalara muhalefete tanınması ve münker hadisler nakletmesi, belirli bir dönemden sonra ihtilâta maruz kalması, hakkında belli bir bölgedeki veya belirli bir hocadan rivâyetlerinin zayıf olduğunu gösteren nisbî bir cerhin bulunması gibi durumlarda ricâl literatürü lafız farklılıklarının müsebbiplerini hâsıl olan zann-ı gâlibe⁵⁴⁸ tespit etmeyi mümkün kılmaktadır. Bunun örnekleri son bölümde yapılan isnâd-metin analizinde gösterilecektir. Hadis âlimleri râvîlerin bu özelliklerini muhtelifü’l-hadîs ilminde tercih sebepleri olarak da göz önünde bulundurmuşlar ve hadislerden hangisinin ma‘mûlün bih olduğuna böylece karar vermişlerdir. Dolayısıyla hadisin çok sayıda varyantının olmaması hâlinde onu

⁵⁴⁸ Sika bir râvî de hata yapabileceği için nefsü’l-emirde gerçekten hata yapanın kim olduğu hakkında kesin bir bilgidен söz etmek mümkün olmamaktadır.

tarihlendirememek ve onunla istidlâl edememek ya da tek râvîli bir isnâdla gelen hadisi hakkında konuşulamayan ve tevakkuf edilen bir delil derecesine indirmek, ricâl literatürüne itimat eden ve i'mâlî önceleyen yaklaşımı benimseyenler tarafından kabul edilemeyecektir. Bu yaklaşımı, pragmatik olduğunu söyleyerek eleştirel tavır karşısında tahfif etmek mümkünse de oryantalistlerin hilâfına Müslüman araştırmacıların hadis literatürüne yalnız akademik amaçlarla yaklaşma ve sadece müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizi ile tarihlendirilebilecek kadar çok sayıda varyantı olan hadislerle iştilgal etme⁵⁴⁹ lüksüne sahip olmadığı unutulmalıdır.

Motzki'nin metodunun hadis usûlünden ayrıldığı bir diğer önemli konu, sahâbenin hadis ilmindeki yeri ile irtibatlıdır. O, her ne kadar sahâbenin müşterek râvî olabileceği durumları kabul etse de bu, hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti anlamında otantik olduğunu göstermemektedir. Müşterek râvî olan sahâbînin sâhibü'l-kıssa veya hadiste anlatılan olayın şahidi olmaması hâlinde, bu hadisin biraz daha geç döneme tarihlendirilmesine sebep olmakta, aynı zamanda içeriğinin doğru bir şekilde nakledilip nakledilmediği şüphesini gündeme getirmektedir. Sahâbînin, sâhibü'l-kıssa olması muhtelif hadisler arasında tercih sebebi olmakla birlikte⁵⁵⁰ ihtilâfü'l-hadis haricinde hadis usûlünde bu durumlarda sahâbenin adâleti ve sahâbe mürseli gibi kavramlar devreye girmektedir.

Son olarak Motzki, otantik özden bahsedilebilen bir oryantalist olarak farklı bir konumda yer almakta, söz konusu otantik özün –hadisin varyantları arasındaki önemli farklılıklar nedeniyle inşânın mümkün olmadığına işaret ettiği durumlar⁵⁵¹ dışında– inşâ edilebileceğini kabul etmektedir. Fakat inşâ ettiği metinler hadisin fikhî delil olarak kullanılmasına imkân verecek bir mahiyet arz etmemektedir. Meselâ, o, iddeti bitmeden evlenen kişi ile ilgili olarak Hz. 'Ömer'in kararını içeren aşağıdaki hadisi incelemiştir.⁵⁵²

و حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَعَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ طَلِيحَةَ الْأَسَدِيَّةَ كَانَتْ تَحْتَ رُشَيْدِ
الْفَقِيِّ فَطَلَّقَهَا فَتَكَحَّتْ فِي عِدَّتِهَا فَضَرَبَهَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَضَرَبَ زَوْجَهَا بِالْمِخْفَقَةِ ضَرْبَاتٍ وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ قَالَ عُمَرُ بْنُ

⁵⁴⁹ Motzki, makalelerinde incelediği hadislerin müşterek râvînin ötesine geçmeyi mümkün kılanlar arasından seçtiğini ifade etmektedir. Bk. Motzki, "Al-Radd alâ l-Radd", s. 213.

⁵⁵⁰ İsmail Lütfî Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü'l-Hadis İlmi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, ts., ss. 204-205.

⁵⁵¹ Meselâ bk. Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 38.

⁵⁵² **Muvatta**, "Nikâh", 1961; Mâlik b. Enes, **Muvattaü'l-İmâm Mâlik** (Şeybânî Rivâyeti), thk. 'Abdülvehhâb 'Abdüllatîf, Vizâretü'l-Evkâf, Kahire, 1995, "Nikâh", 545; 'Abdürrezzâk, **Musannef**, C. VI, ss. 210-211 (hadis no: 10539-10544). Süleymân b. Yesâr'ın Hz. 'Ömer'den rivâyetlerinin munkatı olması hakkında bk. İbn Ebî Hâtîm, **Kitâbü'l-Merâsîl**, thk. Şükrüllâh b. Ni'metillâh el-Koçânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998, s. 82; 'Alâî, **Câmi'u't-tahsil**, a.g.e., s. 191.

الخطاب أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ فِي عِدَّتِهَا فَإِنْ كَانَ زَوْجُهَا الَّذِي تَزَوَّجَهَا لَمْ يَدْخُلْ بِهَا فُرَّقَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ اعْتَدَتْ بِقِيَّةِ عِدَّتِهَا مِنْ زَوْجِهَا الْأَوَّلِ ثُمَّ كَانَ الْآخِرُ خَاطِبًا مِنَ الْخُطَابِ. وَإِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا فُرَّقَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ اعْتَدَتْ بِقِيَّةِ عِدَّتِهَا مِنَ الْأَوَّلِ ثُمَّ اعْتَدَتْ مِنَ الْآخِرِ ثُمَّ لَا يَجْتَمِعَانِ أَبَدًا.

“Bize Mâlik, tahdîs yoluyla İbn Şihâb’tan o da Sa’îd b. el-Müseyyeb ve Süleymân b. Yesâr’dan nakletti:

Tuleyha el-Esedîyye, Rüşeyd es-Sekafî ile evliydi. Rüşeyd onu boşadı ve kadın iddet süresinde yeniden evlendi. ‘Ömer b. el-Hattâb kadını ve kocasını kırbaçladı ve onları ayırdı. Ardından şöyle dedi: “Eğer bir kadın iddet süresinde evlenirse ve onunla evlenen adam evliliği ikmal etmediyse, ikisi ayrılır; ardından kadın ilk kocası ile evliliğinden kalan iddeti bekler. Bundan sonra diğer adam tekrar evlenme talebinde bulunabilir. Şayet (ikinci adam) onunla evliliği ikmal etmişse, ikisi ayrılır; kadın ilk kocası ile evliliğinden kalan iddeti ve sonra ikincisinin iddetini bekler. Artık bu ikisi asla evlenemezler.”

Motzki, bu haberin çeşitli varyantlarını karşılaştırdıktan sonra şu sonuca ulaşmıştır:

Zührî tarafından Süleymân b. Yesâr’dan nakledilen hadisin (c metni)⁵⁵³ tarihî bir özü yani somut olayı ve halîfenin çözümünü aktardığını düşünebiliriz. Evliliğin ikmal edilmesinin gerçekleşip gerçekleşmediği şeklindeki farazî olaylar ve iddetler ile ilgili ne yapılacağı ve yeniden evlenmenin mümkün olup olmadığı soruları da olayı rivâyet eden fukahâ arasında gerçekleşen tartışmanın sonucu olabilir. Somut olayın gerçekten nakledilen şekilde ikinci halîfe tarafından çözümlendiğinden emin olamayız. Çünkü râvîlerden hiçbirisi görgü tanığı değildir. Fakat Ömer’in böyle bir olayla ilgilenmiş olması ihtimali dışlanamaz. Hadisin erken tarihi nedeniyle bu sadece bir ihtimalden daha fazlasıdır.⁵⁵⁴

Görüldüğü üzere Motzki, hadisin otantik özünü kabul etmekteyse de bu öz söz konusu meselenin Hz. ‘Ömer döneminde tartışıldığı ve onun bu konuda bir karar verdiği bilgisinden ibarettir. Bu bilgi tarihî açıdan önem arz etse de fikhî açıdan, Hz. ‘Ömer’in bu konuda karar verdiğinin tespiti kadar kararının içeriği de önemlidir.

İnşâ ile ilgili dikkate alınması gereken önemli bir diğer nokta ise hadisin inşâ edilmesinin onun sıhhatine delâlet ettiği yanlışına düşülmemesidir. Bu bağlamda, Motzki’nin Juynboll’un Nâfi makalesinde ulaştığı sonuç örnek olarak verilebilir. Juynboll’un fitır sadakası ile ilgili hadisin müşterek râvîsini İmâm Mâlik kabul ederek,

⁵⁵³ ‘Abdürrezzâk’ın *Musannef*’inde (C. VI, s. 211 [hadis no: 10544]) geçen şu metni kastetmektedir: عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ جَعَلَ لِلَّذِي تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّتِهَا مَهْرًا كَامِلًا بِمَا اسْتَحَقَّ مِنْهَا وَيُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا وَلَا يَتَنَاقَشَانِ أَبَدًا وَتَعْتَدُ مِنْهُمَا جَمِيعًا.

⁵⁵⁴ Motzki, “İbn Şihâb ez-Zührî’nin Fıkhı”, s. 158.

Nâfi‘in ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den hadis rivâyet eden mevlâsı rolünün gerçek olmadığı şeklindeki iddiasını başarılı bir şekilde çürüttüğü makalesinde Motzki, hadisin gerçek müşterek râvîsinin Nâfi‘ olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ona göre hadisin orijinal metnini inşâ etmek mümkün olmasa da, Nâfi‘in rivâyet ettiği metnin şu şekilde olduğu düşünülebilir:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَرَضَ بِزَكَاةِ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ.

Fakat bu metin Hz. Peygamber’in hadisi değil, Nâfi‘in naklettiği hadistir.

Motzki’nin uyguladığı şekliyle isnâd-metin analizinin sonuçlarının hadisleri fikhî delil kabul eden Müslümanlar kadar, oryantalistleri de memnun etmediği görülmektedir. Christopher Melchert, Motzki’nin inşâ ettiği metinlerin sağladığı bilginin küçüklüğünden şikâyet ederken,⁵⁵⁵ Chase Robinson ise isnâd-metin analizinin güvenilir sonuçlar üretebileceğine dair umudunu dile getirmekle birlikte analiz, gerektirdiği yorucu çalışmanın karşılığında sağladığı bilginin sınırlılığına işaret etmektedir.⁵⁵⁶ Bütün bunlara rağmen, Motzki’nin oryantalist paradigma içerisinde kalarak uyguladığı isnâd-metin analizinin gerektirdiği çabanın karşılığını Hz. Peygamber’in otantik hadislerini inşâ etme cihetinden vermediği bedihî bir hakikatse de, bir hadisin rivâyet süreci/tarihi, lafız farklılıkları ve râvîler arasındaki ilişki konusunda temin ettiği bilgi ve râvîlerle metinler arasındaki tevafûk neticesinde isnâdların çoğu durumda gerçek rivâyet sürecini yansıttığını göstermesi açısından yöntemin başarısı teslim edilmelidir. Ayrıca onun geliştirdiği şekliyle isnâd-metin analizi, Juynboll ve Cook’un dalış/yayılma iddiaları karşısında kullanılabilir en güçlü aracı temin etmektedir.

⁵⁵⁵ Melchert, “The Early History of Islamic Law”, s. 303.

⁵⁵⁶ Robinson, “Reconstructing Early Islam”, s. 122, dn. 100.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

‘URANÎLER HADİSİNİN ANALİZİ

Aşağıda, tezin önceki bölümlerinde tarihî gelişimi ve uygulama aşamaları ortaya koyulan müşterek râvî teorisinin geldiği son nokta yani müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizi seçilen hadis grubuna uygulanarak, ulaşılan sonuçlar klâsik hadis usûlüne göre yapılan isnâd tenkidinin neticesi göz önünde bulundurularak değerlendirilecektir. Ayrıca isnâd-metin analizi yapılırken, ricâl eserlerine müracaat edilerek, yöntemin ricâl eserlerinde yer alan bilgiler ekseninde ve klâsik İslâmî paradigma içerisinden uygulanma imkânı araştırılacak, böylece değeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

I. ‘URANÎLER HADİSİ

Müşterek râvî teorisinin tahkîki için seçilen ve kaynaklarda *حدیث العربین* /‘Uranîler hadisi adıyla yer alan örnek hadis grubu, ‘Uranîlerin Medine’ye gelmesi ve müteakip olayları aktaran haberlerle, ‘Uranîler kıssası ile el-Mâide sûresinin 33. âyeti¹ arasında irtibat kurarak, hâdisenin söz konusu âyetin nüzûlünden önce vukû bulduğunu veya nüzûl sebebi olduğunu ya da Resûlullâh’ın (s.a.v.) söz konusu âyetle uyarıldığını bildiren rivâyetleri içermektedir.

Esasen, ‘Uranîlerle ilgili rivâyetlerin, öncelikle metinleri ardından isnâdları göz önünde bulundurularak çok çeşitli alt gruplara ayrılabilceği belirtilmelidir. Zira, ‘Uranîlerle ilgili rivâyetler tahrîc edildiğinde, metinlerin içerik ve unsurlarının sırası açısından çok çeşitli alt gruplara ayrılabilcek derecede farklılık arz ettiği görülmüş, daha sonra söz konusu metinlerin isnâdları karşılaştırıldığında, metin farklılıklarını esasen isnâd

¹ *إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُتْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ* “*Allah’a ve Peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır.*”

farklılığına da tekabül ettiği diğer bir ifadeyle metinlere dayalı bir tasnîfin bir ölçüde isnâdlara dayalı bir tasnîfi de sağlayabileceği görülmüştür. Bununla birlikte, bu tür bir tasnîf, söz konusu gruplardaki rivâyetlerin zaman zaman ortak râvîlere sahip tarîklerle nakledilmeleri ve metinlerindeki çok sayıda ortak unsur nedeniyle aynı zamanda zorlama ve sunî bir mahiyet arz etmekte, bilhassa isnâd-metin analizi için büyük önem arz eden aynı hocadan rivâyette bulunan kişileri tespit etmeyi engelleme tehlikesini de ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, söz konusu alt grupların metin ve isnâdlar farklılıklarına rağmen yine de içerik ve yapı bakımından, müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizini uygulayabilmeyi yani metin karşılaştırması/analizinin sürdürülebilmesini mümkün kılacak mukayese zeminini temin ettiği için ayrı gruplar şeklinde ele alınmamıştır. Bunun tek istisnâsı ise ikinci bir müstakil grup olmamakla birlikte ‘Uranîler hadisinin alt grubu olarak ele alınacak olan “kısâs grubu”dur. Bu grubun isnâd ve metinleri ‘Uranîler hadisinin analizinin tamamlanmasının ardından ele alınacaktır.

Aşağıda ‘Uranîler hadisi, öncelikle yalnız hadis usûlünün imkânları ile tahlîl edilecek, ardından da isnâd-metin analizi tatbîk edilecektir.

II. ‘URANÎLER HADİSİNİN ANALİZİ

A. ‘URANÎLER HADİSİNİN İSNÂD ANALİZİ

Kaynaklarda çeşitli lafızlarla yer alan hadis grubunun içeriği hakkında genel bir bilgi vermesi amacıyla bütün varyantların ortak unsurlarının neredeyse tamamını içeren, *Sahîh-i Buhârî*’de “‘Ukl ve ‘Urayne kıssası” adlı bâb başlığı altında yer alan ilk rivâyet ve tercümesine aşağıda yer verilmiştir:

حَدَّثَنِي عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَادٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّ أَنَسًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حَدَّثَهُمْ أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ، فَقَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهُ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ، وَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ. فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَوْدٍ وَرَاعٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنَ الْبَانِيهَا وَأَبْوَالِهَا. فَانْطَلَقُوا، حَتَّى إِذَا كَانُوا نَاحِيَةَ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ، وَقَتَلُوا رَاعِيَّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاسْتَأْفُوا الدَّوْدَ. فَبَلَغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ، فَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ، وَتَرَكُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ.

(Müellif dedi ki:) Bana ‘Abdüla ‘lâ b. Hammâd tahdîs yoluyla bildirdi. (O da dedi ki:) Yezîd b. Zûray‘ bize tahdîs yoluyla bildirdi. (O da dedi ki:) Bize Sa ‘îd, Katâde vasıtasıyla Enes’in -radiyallâhü ‘anh- onlara şöyle rivâyet ettiğini tahdîs yoluyla bildirdi: “‘Ukl ve ‘Urayne’den bazı kişiler Medine’ye

Hz. Peygamber’le -sallallâhü ‘aleyhi ve sellem- görüşmek üzere gelerek müslüman oldular. Bu kişiler ‘Ey Allah’ın Resülü biz hayvancılıkla uğraşırdık ve çiftçi değildik.’ dediler. Medine’nin havasını ağır buldukları için Resûlullâh -sallallâhü ‘aleyhi ve sellem- onlara develer ve çobanla birlikte Medine’nin dışına çıkmalarını ve develerin süt ve bevlerinden içmelerini emretti. Onlar da yola çıktılar ve Harre denilen bölgeye geldiklerinde dinlerinden döndüler, Resûlullâh’ın -sallallâhü ‘aleyhi ve sellem- çobanını öldürerek sürüyü götürdüler. Bu olay, Resûlullâh’a ulaşınca, o, takip etmeleri için peşlerinden adam gönderdi. Bu kişilere buyurduğu emir mucebince onların gözlerine mil çektiler, ellerini kestiler. Bu şekilde ölmek üzere Harre’ye terk edildiler.”²

Yukarıdaki rivâyeti de içeren ve bu bölümde öncelikle klâsik hadis usûlü ve ricâl literatürünün sağladığı imkânlar çerçevesinde isnad analizine tâbi tutulacak hadis grubu, şu ortak temalardan bir kısmı veya tamamını ihtiva eden rivâyetlerden müteşekkildir: Bir grubun Medine’ye gelerek müslüman olması, Medine’nin havasının kendilerine ağır gelmesi ve durumlarını Hz. Peygamber’e bildirmeleri, Resûlullâh’ın (s.a.v.) kendilerine develerle birlikte Medine dışına çıkıp, deve sütü ve bevli içmelerini tavsiye etmesi, tavsiyeye uyup iyileşen grubun, dinden dönerek çobanı öldürmeleri ve sürüyü götürmeleri, haberi öğrendiğinde Hz. Peygamber’in bu kişilerin yakalanması için bir grup göndermesi ve yakalandıklarında gözlerine mil çekilmesi/gözlerinin oyulması,³ el ve ayaklarının kesilmesi, yaralarının dağlanmayarak o hâlde ölmek üzere terk edilmeleri, el-Mâide sûresinin 33. âyetinin bu olaydan sonra nâzil olarak benzer suçu işleyenlerin cezalarının tespit edilmesi ve söz konusu âyetle Hz. Peygamber’in uygulamasının neshi.

İsnâd analizine geçmeden önce yukarıda verilen rivâyette geçen bazı garîb kelimeler, hâdisenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bir giriş olması umuduyla kısaca izah edilecektir. Hadiste, Medine’ye gelerek Hz. Peygamber’le görüşen ve müslüman olan grubun ‘Ukl ve ‘Urayne’den olduğu ifade edilmektedir. Arap kabîleleri arasında, biri Benî

² Buhârî, “Megâzî”, 36.

³ Rivâyetlerde “سَمَلٌ سَمَرٌ” fiilleri geçmektedir. Nevevî (ö. 676/1277), سَمَلٌ’nin gözü oymak anlamına geldiğini, سَمَرٌ’nin ise kızgın çivi ile mil çekmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bk. Nevevî, **Sahîhu Müslim bi şerhi’n-Nevevî**, a.g.e., C. XI, s. 155. Fakat iki kelime gözlerin kör edilmesi bakımından eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bk. İbnü’l-Esîr, Mecdüddîn Ebu’s-Sa’âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye fi garibi’l-hadîs ve’l-eser**, I-V, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî–Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, C. II, el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1963, s. 403. Ayrıca rivâyetlerde iki fiilin de yer alması, gözlerin kör edilmesi sırasında kullanılan demirin çivi olması durumunda سَمَلٌ سَمَرٌ fiillerinin ikisinin de ‘Uranîler hâdisesine uygun düşeceği şeklinde de izah edilebilir. Bk. İbn Hacer, **Fethu’l-Bârî bi şerhi Sahîhi Buhârî**, I-XIII, thk. ‘Abdülazîz b. ‘Abdullâh b. Bâz–Muhammed Fu’âd ‘Abdülbâkî–Muhibbuddîn el-Hatîb, C. XII, Mektebetü’s-Selefiyye, Kahire, ts., s. 112.

Kudâ'a diğeri de Benî Becîle'ye mensûb olmak üzere iki 'Urayne kabîlesi mevcuttur⁴ ve Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebîr*'inde geçen rivâyetteki "عُرَيْنَةُ مِنَ الْيَمَنِ" ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'sinde geçen "مَنْ بَجِيلَةَ، سَرِيَّةُ كُرْزِ بْنِ جَابِرٍ لِقَتْلِ الْبَجَلِيِّينَ" lafızları⁵ hadiste geçenin, ikinci kabîle olduğuna delâlet etmektedir. 'Ukl ise Ribâb kabîlesini oluşturan beş koldan birisidir ve 'Adnânîlere mensûptur.⁶

Kaynaklar, söz konusu grubun Medine'ye gelişinin hicretin 6. senesinde vukû bulunduğu konusunda ittifak hâlinde olmakla birlikte, yılın hangi ayında gerçekleştiği konusunda muhtelif bilgiler içermektedir. Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *Megâzi*'si ve İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ındaki rivâyetlerde, hâdisenin Şevvâl ayında vukû bulunduğu nakledilirken, Buhârî konu ile ilgili rivâyetlere *Sahîh*'in "Kitâbu'l-Megâzi" bölümünde, hicretin altıncı senesi Zilka'de ayında yapılan Hudeybiye Gazvesi'nin hemen ardında yer vermektedir.⁷

'Uranîlerle birlikte Medine dışına çıkan ve onlar tarafından öldürülen çobanın kimliği de konu ile ilgili diğer rivâyetlerde tasrîh edilmektedir. Söz konusu çobanın, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âzâdlısı Yesâr olduğunu nakleden rivâyetler aynı zamanda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'Uranîleri yakalamak üzere gönderdiği süvarilerin lideri olarak Kürz b. Câbir'i seçtiğini bildirmektedir.⁸

⁴ Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu kabâili'l-'Arab: el-kadîme ve'l-hadîse**, I-V, C. II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997, s. 776. Kudâ'a; Rebî'a, Mudar, Yemen ile birlikte Arapların muhakkak mensûbu olması gereken dört ana kolu teşkil etmektedir. Benî Becîle ise Taif'e 120 km. uzaklıktaki Tebâle ile Yemen'nin dağlık kısımları arasına yerleşmiş, 'Adnânîlere mensûb Arap kabilesidir. Bk. Câsim Avcı, "Kudâa (Benî Kudâa)", **DİA**, C. XXVI, Ankara, 2002, s. 308; Mustafa Fayda, "Becîle (Benî Becîle)", **DİA**, C. V, İstanbul, 1992, s. 287.

⁵ Taberânî, **el-Mu'cemu'l-kebîr**, a.g.e., C. VII, s. 7 (hadis no: 6223); İbn Hişâm, **es-Sîretü'n-nebeviyye**, I-IV, thk. 'Ömer 'Abdisselâm et-Tedmurî, C. IV, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1990, s. 287. Fakat, İbn Hişâm'daki rivâyette 'Urayne değil de Becîle'ye mensûb bir başka kabîle olan Kays Kubbe geçmektedir, bk. İbn Hişâm, **Sîre**, a.g.e., a.y.

⁶ Kehhâle, **Mu'cem**, a.g.e., C. II, s. 415.

⁷ Vâkıdî, Muhammed b. 'Ömer b. Vâkıdî, **el-Megâzi**, a.g.e., I-III, thk. Marsdon Jones, C. II, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1984, s. 568; İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, I-X, thk. 'Ali Muhammed 'Ömer, C. II, Mektebü'l-Hâncî, Kahire, 2001, s. 89; Buhârî, "Megâzi", 35, 36.

⁸ Vâkıdî, **Megâzi**, a.g.e., C. II, s. 569; İbn Hişâm, **Sîre**, a.g.e., a.y.; İbn Sa'd, **Tabakât**, a.g.e., a.y.; Taberânî, **el-Mu'cemu'l-kebîr**, a.g.e., a.y.; Ebû Nu'aym, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mihrân el-İsfehânî, **Ma'rifetü's-sahâbe**, I-VII, thk. 'Âdil Yûsuf el-'Azâzî, C. V, Dârü'l-Vatan li'n-Neşr, 1998, s. 2410, 2809. Ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr 'Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Esmâü'l-mübheme fi enbâi'l-muhkeme**, thk. İzzüddîn 'Ali es-Seyyid, Mektebü'l-Hâncî, Kahire, 1992, s. 335.

‘Uranîlerin çobanı öldürdüğü ve cezalandırıldıktan sonra terk edildikleri harre ise, siyah taşlarla kaplı arazi demektir.⁹ Bu siyah taşlar püsküren yanardağ lavlarının katılaşması sonucu oluşan bazalt kayalardır ve geniş bir ova olan Medine’nin doğusunda ve batısında bu kayalarla kaplı iki bölge, harre olarak adlandırılmıştır.¹⁰ Esasen, Arabistan’da, çoğu Dımaşk ve Medine arasında olmak üzere çok sayıda harrenin bulunduğu bildirilmektedir.¹¹ Hâdisenin geçtiği mekânı kat’î biçimde tespit etmek ise mümkün gözükmemektedir. Zira Hz. Peygamber’in develerinin otlatıldığı mevkiiler¹² hakkında bilgi veren rivâyetlerin neredeyse tamamı Vakıdî’den gelmektedir ve hepsi isnâdlarındaki inkıtâ‘ veya mecrûh râvî nedeniyle problemlidir.

İçeriği hakkında yukarıda kısaca bilgi verilen hadis grubuna dâhil rivâyetlerin yer aldığı kaynaklar müelliflerinin vefât tarihleri itibariyle en erken tarihliden başlamak üzere şöyledir:

1. Rebî‘ b. Habîb (ö. 180/796), *el-Câmi ‘u’s-sahîh müsnedü’l-İmâm Rebî‘ b. Habîb*
2. Abdullah b. Vehb (ö. 197/813), *Kitabü’l-Muhârebe mine’l-Muvatta*
3. İmâm Şâfi‘î (ö. 204/820), *es-Sünenü’l-me’sûra*
4. Tayâlisî (ö. 204/820), *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*
5. Vakıdî (ö. 207/823), *Kitâbü’l-Megâzî*
6. Abdürrezzâk (ö. 211/826), *el-Musannef*
7. İbn Hişâm (ö. 218/833), *es-Sîretü’n-Nebeviyye*
8. Kâsım b. Sellâm (ö. 224/839), *en-Nâsîh ve’l-mensûh fi’l-Kur’âni’l-‘azîz*

⁹ İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye fî garîbi’l-hadis**, a.g.e., C. I, s. 365.

¹⁰ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Harre”, **DİA**, C. XVI, İstanbul, 1997, s. 244. Nevevî, **Sahîhu Müslim bi şerhi’-Nevevî**, a.g.e., C. IX, s. 135. Doğu ve Batı’daki iki harre birleşerek Medine’yi âdeta bir daire içine almaktadır. Bk. İbn Hacer, **Fethu’l-Bârî**, a.g.e., C. IV, s. 89; ‘Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-‘Aynî, **‘Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi Buhârî**, I-XXV, thk. ‘Abdullâh Mahmûd Muhammed ‘Ömer, C. X, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 337 vd.

¹¹ Bk. Küçükbaşçı, “Harre”, a.y.

¹² Zi’l-Cedr; el-Gâbe; Cemmâ; Zi’l-Cedr ve Cemmâ; Zi’l-Cedr, Cemmâ ve Uhud. Bk. İbn Sa’d, **Tabakât**, a.g.e., C. I, s. 426, 427; İbn Hişâm, **Sîre**, a.g.e., a.y. Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, **Ensâbü’l-‘aşraf**, I, thk. Muhammed Hamidullâh, Dârü’l-Ma‘ârif, Kahire, ts., s. 514; Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Târîhu’t-Taberî**, a.g.e., C. III, s. 176; Hâkim, Ebû ‘Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü’rî, **el-Müstedrek ‘ala’s-Sahîhayn**, I-V, C. III, Dârü’l-Haremeyn, Kahire, 1997, s. 636 (hadis no: 6280).

9. İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), *el-Musannef*
10. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*
11. ‘Ali b. Hucr (ö. 244/258-59), *Hadîsi ‘Ali b. Hucr es-Sa‘dî an İsmâ‘il b. Ca‘fer el-Medenî*
12. Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi‘û’s-Sahîh*
13. Müslim (ö. 261/874), *Sahîhu Müslim*
14. Muhammed b. Hişâm b. Mellâs (ö. 270/883), *Ehâdisü Hişâm b. Mellâs en-Nümeyrî*
15. İbn Mâce (ö. 273/886), *Sünenü İbn Mâce*
16. Ebû Dâvûd (ö. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd*
17. Tirmizî (ö. 279/892), *Sünenü’t-Tirmizî*
18. Harbî (ö. 285/898), *Garîbu’l-hadîs*
19. Bezzâr (ö. 292/905), *el-Bahru’z-zehhâr*
20. Eslem b. Sehl er-Rezzâz (ö. 293/905), *Târîhu Vâsıt*
21. Nesâî (303/915), *es-Sünenü’l-kübrâ*
22. Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*
23. İbnü’l-Cârûd (ö. 307/919-20), *Müntekâ*¹³
24. Ebû Ya‘lâ (ö. 307/919-20), *Müsnedü Ebî Ya‘lâ*
25. Taberî (ö. 310/923), *Tehzîbü’l-âsâr*
26. Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*
27. İbn Huzeyme (ö. 311/923), *Sahîhu İbn Huzeyme*
28. Bâgindî¹⁴ (ö. 312/925), *Müsnedü emîru’l-mü’minîn ‘Ömer b. ‘Abdilazîz*
29. Ebû ‘Avâne (ö. 316/928), *Müsnedü Ebî ‘Avâne*

¹³ Ebu’l-İshâk el-Huveynî’nin *Gavsü’l-mekdûd bi-tahrîci Müntekâ İbni’l-Cârûd* adlı tertibi kullanılmıştır.

¹⁴ Kullanılan matbû nüshada “el-Bâgindî” şeklinde harekelendiği için “el-Bâgandî” okuyuşuna tercih edilmiştir.

30. İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), *el-Evsât*
31. Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Me'âni 'i'l-âsâr*
32. Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*
33. el-Mehâmilî (ö. 330/942), *Emâlî*
34. en-Nehhâs (ö. 338/950), *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî kitâbillâh*
35. Ebû Sa'îd İbnü'l-A'râbî (ö. 340/952), *el-Mu'cem*
36. İbn Hibbân (ö. 354/967), *Sahîhu İbn Hibbân*¹⁵
37. Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-kebîr*
38. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsât*
39. Taberânî, *el-Mu'cemu's-sagîr*
40. Taberânî, *el-Mu'cemu's-Şâmiyyîn*
41. İbnü'l-Muzaffer (ö. 379/989), *Garâibü Mâlik b. Enes*
42. İbnü'l-Mukrî (ö. 381/991), *el-Mu'cem*
43. Dârekutnî (ö. 385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*
44. İbn Şâhîn (ö. 385/995), *Mecmû'un' fîhi min musennefâti'l-hâfîz Ebî Hafs 'Ömer b. Ahmed b. Şâhîn*
45. İbn Şâhîn, *Nâsîhü'l-hadîs ve mensûhihi*
46. İbn Sem'ûn (ö. 387/997), *Emâlî*
47. Hattâbî (ö. 388/998), *Garîbü'l-hadîs*
48. Dekkâk (ö. 390/1000), *Fevâid*
49. Temmâm (ö. 414/1023), *Fevâid*¹⁶
50. Temmâm, *Müsnedü'l-mukillîn*
51. Ebû Nu'aym (ö. 430/1039), *Hilyetü'l-evliyâ*
52. Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-sahâbe*

¹⁵ İbn Balabân'ın (ö. 739/1339) *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* isimli tertibi kullanılmıştır.

¹⁶ Devserî'nin *er-Ravzü'l-bessâm bi-tertîbi ve tahrîci Fevâidi Temmâm* isimli tertibi kullanılmıştır.

53. İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Muhallâ*
54. Beyhâkî (ö. 458/1065), *es-Sünenü'l-kübrâ*
55. Beyhâkî, *es-Sünenü's-sagîr*
56. Beyhâkî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*
57. Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*
58. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*
59. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*
60. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Esmâi'l-mübheme*
61. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fasl li'l-vasl el-müdreç fi'n-nakl*
62. Hatîb el-Bağdâdî, *Muvazzıhu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*

Hadisin, Hatîb el-Bağdâdî sonrasındaki eserlerde yer alan tarîkleri şemaya ve analize dâhil edilmemiştir. Bu tercihte; Hatîb el-Bağdâdî ve muâsırlarıyla mütekaddimîn döneminin¹⁷ sonra erdiği görüşünün yanı sıra, esasen Hatîb de dâhil olmak üzere hicrî V. yüzyıl ve sonrasındaki eserlerdeki isnâdların kâhir ekseriyetinin daha önceki müdevvinlerin isimlerini içermesi diğer bir ifadeyle onların eserlerinden nakledilmesi veya söz konusu müdevvinlerin şeyhine veya şeyhinin şeyhine başka tarîklerle ulaşması¹⁸ neticesinde metinlerin standartlaşması ve metin karşılaştırmasının önemli sonuçlar üretmemesi gerçeği etkili olmuştur.

¹⁷ Aydınlı, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, a.g.e., s. 234. Hadiste mütekaddimîn döneminin hicrî V. Yüzyılın ortalarına kadar uzandığına dair bk. Murteza Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, **DiA**, C. XXXII, İstanbul, 2006, s. 187. Mütekaddimîn ve müteahhirin dönemlerini kesin çizgilerle ayırmanın zorluğu unutulmamalıdır. Meselâ Zehebî *Mîzânü'l-i'tidâl*'in mukaddimesinde müteahhîrîn döneminin başlangıcı için hicrî 300 tarihini vermesine rağmen, *Tezkiretu'l-huffâz*'da hicrî 371'de vefât eden İsmâ'îl'i mütekaddiminden (Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâ'îl el-İsmâ'îlî [277/890-371/982]. *Sahîh-i Buhârî* üzerine bir müstahrecinin bulunduğu kaynaklarda zikredilen İsmâ'îl'in bugüne ulaştığı bilenen tek eseri olan *Mu'cem*'i 1990'da neşredilmiştir.) kabul etmektedir. Bk. el-Melibârî, Hamza Abdullâh, **el-Muvâzane beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn fi tashîhi'l-ehâdis ve ta'lîlihâ**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2001, s. 28; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. I, s. 115; Zehebî, **Tezkiretü'l-huffâz**, I-IV, C. III, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 948.

¹⁸ Bu durumlar hadis usûlünde sırasıyla muvâfakât ve bedel olarak adlandırılmaktadır. Eğer musannifin şeyhine veya daha üstteki şeyhine daha az râvî ile ulaşıyorsa, muvâfakât ve bedel ulüvvün, daha fazla râvî ile ulaşıyorsa nüzûlün bir çeşidi olurlar. Bk. İbn Hacer, **Nuhbetü'l-fiker Şerhi**, a.g.e., s. 80-81; Aydınlı, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, a.g.e., s. 242.

‘Uranîler hadisi, kırk altı farklı müellife ait altmış iki eserde,¹⁹ –müellifler de de dâhil olmak üzere– 460²⁰ râvî tarafından nakledilmiştir. Hadisin isnâdında Hz. Peygamber’den sonra gelen on beş râvîden yedisi sahâbe tabakasındandır [Hz. ‘Âişe (ö. 57/677), Cerîr b. ‘Abdillâh (ö. 51/671), Ebû Hüreyre (ö. 57-8/676-77), ‘Abdullâh b. ‘Ömer²¹ (ö. 74-5/694-95), Seleme b. Ekva‘ (ö. 74/693-94), Câbir b. ‘Abdillâh (ö. 78/697), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) (r. ‘ahnüm)]. Enes b. Mâlik dışındaki sahâbeden, hadisi bir ya da iki râvî naklederken, Enes b. Mâlik’in on altı²² râvîsinin bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla isnâd şemasının kâhir ekseriyeti hadisin Enes b. Mâlik’ten gelen tarîklerinden müteşekkildir. Hadisin sahâbî râvîlerinden Enes b. Mâlik, Hz. ‘Âişe ve ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelenler *Kütüb-i sitte*’ye girebilmiştir.²³

1. ‘Uranîler Hadisinin Mürsel Tarîkleri

‘Uranîler hadisinde Hz. Peygamber’den sonra yer alan on beş râvîden sekizinin [Sa‘îd b. el-Müseyyeb (ö. 93/711-12), ‘Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/712-13), Sa‘îd b. Cübeyr (ö. 95/713-14), İbn Şihâb ez-Zührî, İsmâ‘îl b. ‘Abdirrahmân es-Süddî (ö. 127/744-45),

¹⁹ İbn Ebî ‘Âsım’ın *Diyyât*’ı ile Hâkim en-Nisâbü’rî’nin *Müstedrek*’i yalnız kısâs grubu tarîklerini ihtiva ettiği için sayıya dâhil edilmemiştir.

²⁰ Kısâs grubu râvîleri sayıya dâhil değildir.

²¹ Hadisin sahâbî râvîsinin ‘Abdullâh b. ‘Ömer mi yoksa ‘Abdullâh b. ‘Amr mı olduğu konusunda rivâyetlerin bir kısmında şüphe ifadesi yer almakla birlikte, hadisin ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen şekksiz rivâyetlerinin mevcüdiyeti ve ‘Abdullâh b. ‘Amr’ın yalnız başına zikredildiği başka isnâdın olmaması nedeniyle şemada (bk. Ek. 1) sadece ‘Abdullâh b. ‘Ömer’e yer verilmiştir. Esasen sahâbenin tamamı âdil kabul edildiği için isnâdda sahâbe tabakasındaki şekk bir problem arz etmeyebilirdi. Fakat, isnâdda sahâbe tabakasından sonra yer alan ‘Abdullâh b. ‘Ubeydillâh b. ‘Ömer ve ‘Ubeydullâh b. ‘Abdillâh b. ‘Ömer’in, İbn ‘Amr’dan rivâyet ettiği başka bir hadisin tespit edilememesi, sahâbî râvînin ‘Abdullâh b. ‘Amr olması durumunda senedin munkatî’ olması ihtimalini gündeme getirecektir. Söz konusu şekkin yer aldığı rivâyetler için bk. Taberî, *Tefsîru’t-Taberî: Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur‘ân*, I-XVI, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir–Ahmed Muhammed Şâkir, C. X, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts., s. 249 (hadis no: 11813); Ebû ‘Avâne, Ebû ‘Avâne Ya‘kûb b. İshâk el-İsferâyînî, *Müsnedü Ebî ‘Avâne*, I-V, thk. Eymen b. ‘Ârif ed-Dımaşkî, C. IV, Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut, 1998, s. 83 (hadis no: 6107); Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, I-XVI, thk. Şu‘ayb el-Arnaût, C. V, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1994, ss. 62-63 (hadis no: 1811). Sadece ‘Abdullâh b. ‘Ömer’in yer aldığı isnâdlar için bk. İbn Vehb, ‘Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Kuraşî Ebû Muhammed el-Mısri, *Kitâbü’l-Muhârebe mine’l-Muvatta*, thk. Miklos Muranyi, Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, ts., s. 14; Ebû Dâvûd, ‘Hudûd’, 3; Nesâî, ‘Tahrîmü’d-dem’, 9; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, a.g.e., C. XII, s. 324 (hadis no: 13247) ve hadisi Ebû Dâvûd’dan nakleden: Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, a.g.e., C. VIII, s. 490 (hadis no: 17309).

²² Enes b. Mâlik’ten sonra isnâdda yer alan Ebû Recâ ve el-A‘meş, inkıtâ dolayısıyla, sayıya dâhil edilmemiştir. Bu konuda daha fazla bilgi aşağıda verilecektir.

²³ Hz. ‘Âişe’den gelen rivâyetler için bk. Nesâî, ‘Tahrîmü’d-dem’, 9; İbn Mâce, ‘Hudûd’, 20. ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen rivâyetler için bk. Ebû Dâvûd ‘Hudûd’ 3.

Yezîd b. Rûmân (ö. 130/747-48), Ebu'z-Zinâd (ö. 130/747-48) ‘Osmân b. ‘Abdirrahmân et-Teymî] rivâyetleri, tâbi‘în takabasına mensûbiyetleri nedeniyle mürseldir. Bu râvîlerden ‘Urve b. ez-Zübeyr, İbn Şihâb, Yezîd b. Rûmân ve Ebu'z-Zinâd’ın hadisi irsâl etmelerinin yanı sıra isnâd da ettikleri görülmektedir. Söz konusu müsned isnâdlarda, ‘Urve b. ez-Zübeyr, Hz. ‘Âişe’den; İbn Şihâb ez-Zührî ve Yezîd b. Rûmân Enes b. Mâlik’ten; Ebu'z-Zinâd ise başka bir tâbi‘î ‘Abdullâh b. ‘Ubeydullâh b. ‘Ömer b. el-Hattâb²⁴ vasıtasıyla ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den rivâyette bulunmaktadır. Zührî ve Yezîd b. Rûmân’dan gelen mürsel isnâdların, inkitâ dışında kusurlu râvî ihtiva etmeleri nedeniyle de problem arz ettiği görülmektedir. İbn Şihâb’dan gelen mürsel isnâdda²⁵ kimliği ve cerh-ta‘dîl açısından durumu hakkında kaynaklarda herhangi bir bilginin yer almadığı dolayısıyla mechûl bir râvî olan Muhammed b. Yahyâ eş-Şeybânî bulunmaktadır. Yezîd b. Rûmân’dan gelen mürsel rivâyet ise Buhârî tarafından “سكتوا عنه”,²⁶ “متروك الحديث” gibi şiddetli lafızlarla cerh edilen;²⁷ İbn Hacer’in “ilmindeki vüs‘atine rağmen zayıf”²⁸ şeklinde tavsîf ettiği *Vâkıdî*’nin *Megâzi*’sinde geçmektedir.²⁹ Esasen Yezîd b. Rûmân’dan gelen müsned tarîklerden biri de *Megâzi*’de yer almaktadır. Ondaki diğer iki müsned tarîk ise Mehâmîlî ve İbn Şâhîn tarafından nakledilmekte, bunlar da içerdikleri mechûl ve zayıf iki râvî nedeniyle hüccet seviyesine ulaşmamaktadır.³⁰

Konunun isnâd analizi açısından dikkate alınması gereken önemli bir ciheti de, bir râvînin aynı hadisi hem mürsel hem de müsned olarak nakletmesi durumunda bunun söz konusu râvî için bir cerh sebebi sayılıp sayılmayacağı meselesidir. *Kifâye*’de “el-Kavl fimâ ruviye mine’l-ahbâr mürselen ve muttasilen hel yesbitu ve yecibü’l-‘amel bihi em lâ”

²⁴ Şemada Ebu'z-Zinâd’dan önce yer alan bir diğer tâbi‘î ‘Ubeydullâh b. ‘Abdillâh’ın isnâddaki konununun problemlî olduğu hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

²⁵ Hattâbî, Ebû Süleymân b. Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî el-Büstî, **Garîbü’l-hadîs**, I-III, thk. ‘Abdülkerîm İbrâhîm ‘Azabâvî, C. I, Câmî‘atü Ümmî’l-Kurâ, Mekke, 2001, s. 701.

²⁶ Buhârî’nin “سكتوا عنه” şiddetli cerh lafzı olarak kullanması hakkında bk. Leknevî, Ebu’l-Hasenât ‘Abülhayy el-Leknevî el-Hindî, **er-Ref‘ ve’t-tekmîl fi’l-cerh ve’t-ta‘dîl**, thk. ‘Abdülfeţh Ebû Gudde, Mektebû’l-Matbû‘âtü’l-İslâmiyye, Halep, 2004, s. 141, dn. 1.

²⁷ Buhârî, **et-Târîhul-kebir**, a.g.e., C. I, s. 178; a.mlf., **Du‘afâ**, a.g.e., s. 109.

²⁸ İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 498.

²⁹ Vâkıdî, **Megâzi**, a.g.e., s. 569. Vâkıdî’in büyük hadis imâmları tarafından cerh edilmesi, rivâyetleri naklederken telfike başvurması, isnâdlarda birtakım tahrîfler yapması hakkında bk. İmtiaz Ahmed, “Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî”, çev. Ramazan Özmen, s. 435-439.

³⁰ Mehâmîlî, Ebû ‘Abdillâh Hüseyin b. ‘İsmâ‘îl b. Muhammed el-Mehâmîlî, **Emâliyyü’l-Mehâmîlî rivâyetü İbn Yahyâ el-Beyyî**, thk. İbrâhîm İbrâhîm Kaysî, el-Mektebû’l-İslâmiyye, Amman, 1991, s. 429 (hadis no: 509); İbn Şâhîn, Ebû Hafs ‘Ömer b. Ahmed b. ‘Osmân el-Bağdâdî İbn Şâhîn, **Nâsîhü’l-hadîs ve mensûhîhî**, thk. ‘Abdurrahmân el-Garyânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2008, s. 292 (hadis no: 551). Bu râvîler hakkında detaylı bilgi aşağıda verilecektir.

isimli bâbda konuyu ele alan Hatîb el-Bağdâdî, mürsel ve mevsûl rivâyetin aynı râvîden gelmesinin söz konusu râvînin adâletine zarar veren bir durum olmadığını ifade etmektedir.³¹ Dolayısıyla, hadisi hem mürsel hem de müsned rivâyet etmeleri, ‘Urve b. ez-Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zührî, Yezîd b. Rûmân ve Ebu’z-Zinâd’ın cerh edilmesini gerektiren bir sebep teşkil etmemektedir. Ayrıca, özellikle İbn Şihâb ez-Zührî ve Yezîd b. Rûmân’dan gelen mürsel isnâdlardaki problemlî râvîler nedeniyle onların hadisi gerçekten mürsel rivâyet edip etmediklerini tespit etmenin zorluğu da vurgulanmalıdır.

Geriye kalan ve hadisi yalnız mürsel olarak rivâyet eden dört râvîden Sa’îd b. el-Müseyyeb’in mürselleri, hadisçiler arasında en güvenilir kabul edilen mürsel rivâyetlerdir.³² Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014); Hz. Ömer’in hilâfeti sırasında doğan ve Hz. Âli, Hz. ‘Osmân, Hz. ‘Âişe, ‘Abdullâh b. ‘Abbâs, Ebû Hüreyre ve ‘Abdullâh b. ‘Ömer gibi sahâbeden rivâyetleri *Sahîhayn*’da yer alan Sa’îd b. el-Müseyyeb’in naklettiği mürsel rivâyetlerin, başka râvîler tarafından müsned tariflerle nakledildiğini ifade etmektedir.³³ Muhtemelen bu nedenle Nesâî (303/915) *Sünen*’inde, Sa’îd b. el-Müseyyeb’den gelen mürsel rivâyete hadisin müsned rivâyetleri ile birlikte yer vermiştir.³⁴ Hadisi sadece mürsel tariften rivâyet eden bir diğer râvî olan Sa’îd b. Cübeyr’in mürselleri hakkında kaynaklarda mutlak ifadelerle yapılan bir değerlendirme yer almamakla birlikte, Yahyâ b. Sa’îd el-Kattân’ın (ö. 198/813) onun mürsellerini Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), Mücâhid b. Cebr (102-4/720-23) ve Tâvûs b. Keysân’ın (ö. 106/724-25) mürsellerine tercih ettiği bilgisi nakledilmektedir.³⁵ Hadisi sadece mürsel isnâdla nakleden diğer iki râvî İsmâ’îl b.

³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, a.g.e., C. II, s. 500.

³² Hâkim, *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîs*, a.g.e., s. 25; Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, a.g.e., C. II, s. 472. Buradaki güvenilirliğin nisbî olduğunu düşünmek yani Sa’îd b. el-Müseyyeb’in mürsellerinin diğer mürsellere nazaran güvenilir kabul etmek gerekmektedir. Zira son tahlilde onun mürselleri de başka bir tariften müsned olarak rivâyet edilmedikleri takdirde klâsik hadis usûlüne göre zayıftır.

³³ Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. IV, s. 218; Hâkim, *Ma’rife*, a.g.e., s. 26. Hatîb el-Bağdâdî ise Sa’îd b. el-Müseyyeb’in bütün mürsellerinin aynı zamanda müsned rivâyetlerinin olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, a.g.e., C. II, s. 473.

³⁴ Nesâî, “Tahrîmu’d-dem”, 9. Mürsel rivâyetlerden *Kütüb-i sitte*’de geçen bir diğeri ise hadisi aynı zamanda müsned olarak da nakleden ‘Urve b. ez-Zübeyr’in rivâyetidir ve Nesâî’nin *Sünen*’inde aynı bâbta yer almaktadır.

³⁵ ‘Alâî, *Câmi’u’t-tahsîl*, a.g.e., s. 37, 89; Tirmizî, “‘İlel”, 1 (hadis no: 4398). Abdürrezzak’ın *Musannef*’inde seçtiği geniş bir örnek grubuyla, İbn Cüreyc’in kaynaklarından hadis rivayetini inceleyen Motzki, İbn Cüreyc’in naklettiği haberleri hocalarına isnadlarının otantik olduğu (Yine de Motzki’nin bu metinlerin hocaya isnadları noktasında otantik kabul ettiği, metnin içeriğinin otantikliğini iddia etmediği unutulmalıdır [*Origins*, a.g.e., s. 72]) yani İbn Cüreyc’in kaynaklarını doğru biçimde verdiği sonucuna ulaşmıştır. *Encyclopaedia of Islam*’ın ikinci edisyonunda yazdığı Sa’îd b. Cübeyr maddesinde de, Süfyân es-Sevrî, İbn Cüreyc, İbn ‘Uyeyne’nin, Sa’îd b. Cübeyr’den rivâyet ettikleri ve Abdürrezâk’ın *Musannef*’inde yer alan haberlerin gerçekten ondan geldiği görüşünü dile getirmektedir (a.mlf., “Sa’îd b.

‘Abdirrahmân es-Süddî ve ‘Osmân b. ‘Abdirrahmân b. Teymî’nin mürselleri hakkında ise kaynaklarda ayrıca bir değerlendirme yer almamaktadır. Söz konusu dört tâbi‘înin, cerhta‘dîl açısından durumlarına gelince fukahâ-i seb‘a’dan olan Sa‘îd b. el-Müseyyeb ve Mekkeli tâbi‘î Sa‘îd b. Cübeyr, haklarında birinci mertebedeki ta‘dîl lafızları kullanılan ve dolayısıyla rivâyetleri hüccet kabul edilen âlimlerdir.³⁶ Diğer iki râvîden İsmâ‘îl b. ‘Abdirrahmân es-Süddî hakkında ricâl eserlerinde muhtelif değerlendirmeler yer almaktadır. Yahyâ b. Sa‘îd el-Kattân, Ahmed b. Hanbel, ‘Iclî, İbn ‘Adî onun hakkında rivâyetlerinin hüccet kabul edilmesini gerektirecek ta‘dîl lafızları kullanırken,³⁷ çoğunluk Süddî’yi hadislerinin i‘tibâr için yazılabileceğini gösteren lafızlarla nitelemektedir.³⁸ Zehebî’nin *Zikru esmâi men tüküllime fihi ve hüve müvessak*’ta yer verdiği Süddî hakkındaki tek şiddetli cerh ise müteşeddid bir âlim olarak tanınan Cûzecânî’den gelmektedir.³⁹ Bütün değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda Süddî’nin hadislerinin hüccet olmasa dahi i‘tibâr için yazılabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Hadisi mürsel olarak rivâyet eden son râvî ‘Osmân b. ‘Abdirrahmân et-Teymî’yi ise Ebû Hâtim ve İbn Hacer “تفه” lafzı ile tevsîk etmektedir.⁴⁰ Her ne kadar Zehebî; Dârekutnî’nin, ‘Osmân b. ‘Abdirrahmân hakkında “ليس بقوي” dediğini nakletmekteyse de özellikle Ebû Hâtim gibi müteşeddid bir ricâl âliminin tevsîkini takdîm etmek daha isabetli görünmektedir.⁴¹ Fakat, ondan gelen ve *es-Sîretü’n-nebeviyye*’de geçen isnâdda⁴² ard arda

Jubayr b. Hishâm”, s. 697). ‘Uranîler hadisinin Sa‘îd b. Cübeyr↔‘Abdülkerîm b. Mâlik↔İbn Cüreyc↔Abdürrezzâk şeklindeki mürsel isnâdında yer alan ‘Abdülkerîm hakkında ise Motzki, onun bir bilgi kaynağına referansta bulunduğu muhtemelen gerçekten hadisi söz konusu kişiden aldığını düşünmektedir (a.mlf., **Origins**, a.g.e., ss. 100, 231).

³⁶ Sa‘îd b. el-Müseyyeb için bk. Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. I, s. 444-445. Ayrıca bk. ‘Iclî, **Ma‘rifetu’sikât**, a.g.e., C. I, s. 405; Buhârî, **et-Târîhu’l-kebir**, a.g.e., C. IV, s. 510-511; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta‘dîl**, a.g.e., C. IV, s. 59-61; İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. IV, s. 84-88. Sa‘îd b. Cübeyr için bk. İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 234. Ayrıca bk. ‘Iclî, **Ma‘rifetü’s-sikât**, a.g.e., C. I, s. 395; İbn Ma‘în, **Ma‘rifetü’r-ricâl**, a.g.e., C. II, s. 136; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta‘dîl**, a.g.e., C. IV, s. 9-10; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. I, s. 433; İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. IV, s. 11-14.

³⁷ Sırasıyla “صدوق”, “تفه”, “تفه”, “ما رأيت أحدا يذكر السدي إلا بخير وما تركه أحد”. Bk. Buhârî, **et-Târîhu’l-kebir**, a.g.e., C. I, s. 361; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta‘dîl**, a.g.e., C. II, 184; ‘Iclî, **Ma‘rifetü’s-sikât**, a.g.e., C. I, s. 227; İbn ‘Adî, **el-Kâmil fi du‘afâ**, a.g.e., C. I, s. 276. Üç âlimden, aynı zamanda Süddî’nin hadislerinin i‘tibâr için yazılabileceğini gösteren ta‘dîl lafızları da nakledilmektedir. Bunlar da sırasıyla şöyledir: “لا بأس به”, “مقارب الحديث”, “لا بأس به”. Bk. İbn ‘Adî, **el-Kâmil fi du‘afâ**, a.y.; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta‘dîl**, a.y.

³⁸ Yahyâ b. Ma‘în, Ebû Hâtim, Ebû Zür‘a, Zehebî, İbn Hacer. Bk. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta‘dîl**, a.g.e., C. II, 184-185; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. I, s. 247; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 108.

³⁹ Zehebî, **Zikru men tüküllime fihi ve hüve müvessak**, a.g.e., s. 46; Cûzecânî, **Ahvâlü’r-ricâl**, a.g.e., s. 48.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta‘dîl**, a.g.e., C. VI, s. 157; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 385.

⁴¹ Zehebî, **Mizânü’l-i’tidâl**, a.g.e., C. V, s. 60.

iki mübhem râvî bulunmakta, bu nedenle söz konusu isnâd, müsned hadislerle karşılaştırılacak seviyeye ulaşmamaktadır.

Netice itibariyle, hadisi yalnız mürsel isnâdla nakleden dört râvîyle ilgili ricâl eserlerinde yer alan ve yukarıda nakledilen bilgilerden hareketle, Sa'îd b. el-Müseyyeb, Sa'îd b. Cübeyr'in hadisleri hüccet kabul edilen sika râvîler olduğu, Süddî'nin hadislerinin mütâbi' olarak kullanılabileceği, 'Osmân b. 'Abdirrahmân'ın rivâyetinin ise isnâdda kendisinden sonra yer alan râvîler nedeniyle müsned hadisler karşısında delil değeri taşımadığı anlaşılmaktadır. Mürsil râvîlerin cerh-ta'dîl açısından durumu, özellikle mürsel ve müsned rivâyetler arasındaki tercih açısından önem arz etmektedir. Farklı râvîlerden gelen mürsel ve müsned rivâyetlerin mevcudiyeti durumunda hangisinin tercih edileceği konusunda, ikinci bölümde de ele alındığı üzere muhtelif görüşler mevcuttur. Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre, bu durumda mutlak olarak irsâli tercih edenlerin yanı sıra bu tercihi mürsillerin sayıca daha fazla veya hıfz açısından daha üstün olmaları şartlarıyla takyîd edenler de bulunmaktadır.⁴³ Bir diğer görüş ise hadisi müsned olarak nakleden râvînin sika olması durumunda müsned rivâyetin, mürsillerin sayısına bakılmaksızın kabul edilmesi gerektiği şeklindedir ki Hatîb el-Bağdâdî de bu görüşü tercih etmektedir. Her ne kadar hadis usûlünde sikanın ziyâdesinin kabulünün yerleşik bir kaide olması nedeniyle Hatîb el-Bağdâdî'nin de benimsediği son görüş ön plâna çıksa da, bu konuda her bir rivâyet için araştırma yapmak daha isabetli gözükmektedir. Böylece hadisi müsned olarak nakleden râvîlerin rivâyetlerinin sikanın ziyâdesi hükmüne girip giremeyeceği de tespit edilebilecektir.

2. Hadisi İsnâd ve İrsâl Eden Tâbi'înin Güvenilirlik Durumları Açısından Mukayesesi

Hadisi Enes b. Mâlik vasıtasıyla muttasıl olarak Hz. Peygamber'den nakleden tâbi'îler isnad şemasında⁴⁴ yer aldıkları sıralarına göre; Katâde b. Di'âme, Sâbit b. Eslem, Humeyd et-Tavîl, 'Abdülazîz b. Suheyb, Ebû Kılâbe (ö. 104/722), Câbir b. Zeyd, Mu'âviye b. Kurre, 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Akîl, Gaylân b. Cerîr, Sa'îd b. el-

⁴² İbn Hişâm, *Sîre*, a.g.e., C. IV, s. 287.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, a.g.e., C. II, s. 499.

⁴⁴ Bk. Ek 1.

Merzubân, Hasan el-Basrî, Şurahbîl b. Sa’d, Ebu’l-Hakem et-Tenûhî, Yahyâ b. Sa’îd el-Ensârî ve hadisi aynı zamanda mürsel olarak da rivâyet etmiş olan Yezîd b. Rûmân ve İbn Şihâb ez-Zührî’dir.⁴⁵ Hadis ayrıca ‘Urve b. ez-Zübeyr tarafından Hz. ‘Âişe; Sâlih b. Nebhân ve el-A’rec tarafından Ebû Hüreyre; Muhammed b. İbrâhîm tarafından Cerîr b. ‘Abdillâh; Ebû Seleme b. ‘Abdirrahmân ve İyâs b. Seleme tarafından Seleme b. el-Ekva’; Ebu’z-Zübeyr tarafından Câbir b. ‘Abdillâh; ‘Abdullâh b. ‘Ubeydillâh⁴⁶ tarafından ‘Abdullâh b. ‘Ömer vasıtasıyla Hz. Peygamber’den muttasıl olarak nakledilmektedir. Dolayısıyla, mürsel isnâdın tercih edilmesi için aranan daha fazla râvî tarafından rivâyet edilme şartı, ‘Uranîler hadisi için gerçekleşmemekte, bilâkis hadisi isnâd edenler kâhîr ekseriyeti teşkil etmektedir.

⁴⁵ İsnâdda Enes b. Mâlik’ten sonra yer alan bir diğer tâbî’î ise Süleymân b. Mihrân el-A‘meş’tir. Kaynaklarda ‘Ali b. el-Medîni’den; A‘meş’in, Enes b. Mâlik’ten semâ’ının olmadığı, ondan rivâyet ettiği hadisleri esasen Yezîd er-Rekâşî (bk. Buhârî, *et-Tarîhu’l-kebir*, a.g.e., C. VIII, s. 320; Enes b. Mâlik’ten şüpheli rivâyetler naklettiğine dair bk. İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve’ta’dîl*, a.g.e., IX, s. 252.) vasıtasıyla aldığı bilgisi nakledilmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü’l-Merâsîl*, a.g.e., s. 82; ‘Alâî, *Câmi’u’t-tahsil*, a.g.e., s. 188. Yahyâ b. Ma’in ve İmâm Buhârî de A‘meş’in, Enes b. Mâlik’ten rivâyetlerini muttasıl kabul etmemektedir. Bk. ‘Alâî, *Câmi’u’t-tahsil*, a.g.e., ss. 188, 189. Bu nedenle A‘meş hadisi, zâhiren muttasıl olarak Enes’ten rivâyet eden tâb’inle ilgili değerlendirmelere dâhil edilmemiştir. Bununla birlikte A‘meş’in rivâyeti isnâd şemasına dâhil edilmiş ve de metin analizinde dikkate alınmıştır. Öte taraftan Enes b. Mâlik ve ‘Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) arasındaki yazışmayı aktaran ve Yezîd b. Ebî Habîb (ö. 128/445-6) tarafından aktarılan haber şemaya ve metin analizine dâhil edilmemiştir. Söz konusu haber şu şekildedir (Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, a.g.e., C. X, s. 250 [hadis no: 11816]):

حَدَّثَنِي عَلِيُّ قَالَ، ثنا الوليدُ، عن ابن لهيعة، عن يزيد بن أبي حبيب: أن عبد الملك بن مروان كتب إلى أنس يسأله عن هذه الآية، فكتب إليه أنس يُخبرُهُ أَنَّ هَذِهِ آيَةٌ نَزَلَتْ فِي أَوْلِيكَ الثَّقَرِ الْعُرَبِيِّينَ، وَهُمْ مِنْ بَجِيلَةَ، قَالَ أَنَسُ: فَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ، وَقَتَلُوا الرَّاعِيَّ، وَاسْتَأْفَقُوا الْإِبِلَ، وَأَخَافُوا السَّبِيلَ، وَأَصَابُوا الْفَرْجَ الْحَرَامَ.

Fakat Enes b. Mâlik’ten gelen isnâdla hâdiseyi nakleden bununla birlikte halîfe ‘Abdülmelik’le yapılan yazışmaya da atıfta bulunan şu rivâyet ise hem şemaya hem de metin analizine dâhil edilmiştir (Nesâî, “Tahâret”, 191:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ وَهَبٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحِيمِ قَالَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ أَبِي أَنَسَةَ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ مُصَرِّفٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَدِمَ أَعْرَابٌ مِنْ عُرَيْبَةَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَلَمُوا فَأَحْتَوُوا الْمَدِينَةَ حَتَّى اصْفَرَّتْ الْوَأَاهِمُ وَعَظَمَتْ بَطُونُهُمْ فَبَعَثَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى لِقَاحٍ لَهُ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَسْرُبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَحُوا فَمَاتُوا رَاعِيَهَا وَاسْتَأْفَقُوا الْإِبِلَ، فَبَعَثَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فِي طَلْبِهِمْ فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَبْدُ الْمَلِكِ لَأَنَسٍ وَهُوَ يُحَدِّثُهُ هَذَا الْحَدِيثَ بِكَفَرٍ أَمْ بِذَنْبٍ قَالَ : بِكَفَرٍ.

⁴⁶ ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen muttasıl isnâdlar, ‘Abdullâh b. Vehb’e kadar –sahâbeden nakleden kişiler hariç– aynen tekrar etmekte, İbn Vehb’den sonra ‘Abdullâh b. ‘Amr b. es-Serh (ö. 250/864), Ahmed b. Sâlih (ö. 248/863), Yûnus b. ‘Abdila’lâ (ö. 264/877) tarafından nakledilmektedir. ‘Abdullâh b. Vehb’in *Kitâbü’l-Muhârebe*’sinde ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den sonra yeğeni ‘Abdullâh b. ‘Ubeydullâh; Ahmed b. ‘Amr b. es-Serh’ten gelen isnâdda da ‘Abdullâh b. ‘Ubeydullâh; Ahmed b. Sâlih’ten gelen tarîklerden ikisinde yine (Ebû Dâvûd ve hadisi ondan nakleden Beyhakî) ‘Abdullâh b. ‘Ubeydillâh, birinde ise (Taberânî) oğlu ‘Ubeydullâh b. ‘Abdillâh yer almaktadır. Yûnus’tan gelen üç tarîkten, Taberî tarafından nakledilende ‘Abdullâh b. ‘Ubeydillâh; Ebû ‘Avâne tarafından nakledilende ‘Ubeydullâh b. ‘Abdillâh; Tahâvî tarafından nakledilende ise ikisi de yer almaktadır. İsnâdların yapısındaki bu durum; hem Abdullâh hem de ‘Ubeydullâh’ın; ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den nakilde bulunan râvîlerden olması nedeniyle tercih yapılmaması sonucunda çözümsüz görünmekteyse de, bütün isnâdların keşiştiği kişi olan ‘Abdullâh b. Vehb’in *Kitâbü’l-Muhârebe*’sinde yer alması nedeniyle ‘Abdullâh b. ‘Ubeydullâh’ın tercih edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Şemada (bk. Ek 1) bu duruma işaret etmek üzere, ‘Ubeydullâh’ın isnâd çizgileri kırmızı ile gösterilmiş ve hadisin isnâdı ile ilgili bundan sonra yapılacak değerlendirmelere dâhil edilmemiştir. Bununla birlikte isnâd mukayesesi neticesinde ulaşılan söz konusu sonuç, metin analizinin neticeleri ile karşılaştırılarak son karar verilecektir.

Müsned hadislerin müreccah olduğuna karar verebilmek için kontrol edilmesi gereken ikinci şart ise râvîlerin güvenilirlik durumlarıdır. Zira, ancak hadisi isnâd eden râvîlerin tevsîk edilmiş ve derece itibariyle mürsil râvîlerden daha aşağıda olmadığı tespit edilmesi durumunda, sayıca fazla olmaları bir anlam ifade edecektir. Hadisi müsned⁴⁷ olarak sahâbeden rivâyet eden tâbi'înle ilgili olarak öncelikle hiçbirinin hadislerinin terkini gerektiren bir kusurla cerh edilmediği vurgulanmalıdır. İsimleri verilen 24 tâbi'înden 5'i hariç tamamı hadisleri ile ihticâc olunan sika râvîlerdendir. Kalan beş râvîden 'Abdullâh b. 'Ubeydullâh b. 'Ömer⁴⁸ ve 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Akîl⁴⁹ hadislerinin i'tibâr için yazılabileceğini gösteren ta'dîl lafızları ile tevsîk edilirken; Şurabhîl b. Sa'd⁵⁰ zayıf kabul edilmekte fakat hakkında kullanılan lafızlardan hadislerinin metrûk olmadığı anlaşılmaktadır. 'Abdullâh b. Muhammed b. Akîl ve Şurabhîl gibi hadisi Enes b. Mâlik'ten rivâyet eden Ebu'l-Hakem et-Tenûhî ise hakkında kaynaklarda cerh-ta'dîl açısından herhangi bir bilginin yer almaması nedeniyle mechûlu'l-hâl kategorisine dâhil olan ve bu nedenle hadisleri ancak i'tibâr için yazılabilen râvîlerdendir.⁵¹ Ayrıca, dört râvî de hadisi aldıkları sahâbeden rivâyette tek kalmamakta, bu sûretle rivâyetleri sika râvîlerin rivâyetlerine mütâbi' olmaktadır. Hadisi isnâd eden tâbi'în arasında sika mertebesine çıkamayan beşinci râvî ise aralarında cerh-ta'dîl açısından en problemlili olan

⁴⁷ Bu bölümde, hadisi isnâd eden ve irsâl eden râvîler bağlamında müsned, zâhiri muttasıl sahâbe ref'i anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla zâhiren bir inkıtâ' söz konusu olmasa dahi, irsâl-i hafî veya tedlîs ihtimali mevcuttur. Bk. İbn Hacer, **Nuhbetü'l-fiker Şerhi**, a.g.e., s. 79. Ayrıca bk. Talât Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1980, s. 316.

⁴⁸ İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. V, s. 38; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 312. Ebû Hâtim, "لا أعرفه" (İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. V, s. 100) diyerek onu tanımadığını bildirmektedir. Ebû Hâtim'in ricâl ilmindeki otoritesi nedeniyle râvînin mechûl olduğu düşünülebilirse de (bk. Ahmet Ahmet, **Hadis İlminde Tenkît Terimleri ve İlgili Çalışmalar**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 71.) İbn Hibbân'ın *Sikât*'ında yer alması ve İbn Hacer'in tarafından makbul kabul edilmesi nedeniyle râvînin tevsîk edildiği fakat hadislerinin hüccet olma derecesine yükselmediği sonucu çıkarılabilir.

⁴⁹ 'İclî, **Ma'rifetü's-sikât**, a.g.e., C. II, s. 58; İbn 'Adî, **el-Kâmil fi du'afâ**, a.g.e., c IV, s. 1448; Zehebî, **Mîzânü'l-i'tidâl**, a.g.e., C. IV, s. 176; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. I, s. 38. Yahyâ b. Ma'în, Ebû Hâtim, Ebû Zûr'a, İbn Hacer; 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Akîl'i tevsîk etmemelerine rağmen onu, hadislerinin i'tibâr için yazılabileceğini gösteren lafızlarla tavsîf etmektedirler. Bk. İbn Ma'în, **Ma'rifetü'r-ricâl**, a.g.e., C. I, s. 72; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. V, s. 154; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 321.

⁵⁰ Nesâî, **Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkin**, thk. Muhammed İbrâhîm b. Zâyed, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1986, s. 193; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. IV, s. 339; İbn 'Adî, **el-Kâmil fi du'afâ**, a.g.e., C. IV, s. 1359; Zehebî, **Mîzânü'l-i'tidâl**, a.g.e., III, s. 367-368;. Ayrıca, İbn Hibbân ona *Sikât*'ında yer vermiştir, İbn Hacer ise ömrünün sonunda ihtilâta uğramakla birlikte sadûk olduğunu ifade etmiştir. Bk. İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. IV, s. 365; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., 265.

⁵¹ Buhârî, **et-Târîhu'l-kebîr**, a.g.e., C. IX, s. 23; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. IX, s. 358.

Sa'îd b. el-Merzubân'dır. Onun hakkında Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in "منكر الحديث";⁵² müteşşid bir âlim olan Yahyâ b. Ma'în'in ise genellikle bir cerh lafzı kabul edilen "ليس" ⁵³ ifadesini kullandığı nakledilmektedir.⁵⁴ Öte yandan, 'Iclî, Ebû Hâtim, Ebu Zür'a, Nesâî, İbn 'Adî ve İbn Hacer gibi ulemâ ise onu hadislerinin i'tibâr için yazılabileceğini gösteren lafızlarla tavsîf etmektedir.⁵⁵ Haklarındaki değerlendirmeler nedeniyle Sa'îd'in rivâyeti, hadisi Enes b. Mâlik'ten nakleden sikaların rivâyetlerine ancak mütâbi' olabilecek nitelikte, fakat diğer mütâbi' hadislerden de aşağı derecededir. Sa'îd b. el-Merzubân'ın rivâyeti ile ilgili bir diğer problem ise müdellis râvîlerden sayılması ve hadisi Enes b. Mâlik'ten "عن" sîgasıyla rivâyet etmesidir.⁵⁶ Esasen, Sa'îd hadisi semâ'a delâleti açık bir sîgayla nakletseydi dahi bu, onun rivâyetinin durumunu değiştirmek için yeterli kabul edilemezdi. Zira Sa'îd b. el-Merzubân, 'Alâî tarafından müdellis râvîlerle ilgili yaptığı derecelendirmede, tedlîs dışındaki bir nedenle zayıf kabul edilen ve bu nedenle semâ'a delâleti açık lafızlar kullansalar dahi rivâyetleri hüccet kabul edilmeyen râvîlerden müteşekkil beşinci tabakaya dâhil edilmektedir.⁵⁷ 'Alâî'nin müdellis râvîlerle ilgili mertebelerini *Tabakâtü'l-müdellisîn* ismiyle meşhur *Ta'rîfu ehli takdîs bi merâtibi mevsûfîn bi't-tedlîs*'te takip eden İbn Hacer de onun beşinci tabakaya mensûb olduğu kanaatindedir.⁵⁸

Hadisi müsned olarak rivâyet eden tâbi'înden, hakkında kaynaklarda tedlîs yaptığına dair bilgi bulunan tek râvî Sa'îd b. el-Merzubân değildir. Hadisi müsned olarak rivâyet eden ve ricâl âlimleri tarafından sika kabul edilen 19 tâbi'înden (hadisi isnâd eden 24 tâbi'înden beşinin sika derecesine ulaşamadığı yukarıda ifade edilmişti) yedisi müdellis

⁵² İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ*, a.g.e., C. III, s. 1220; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. I, s. 444.

⁵³ Bu lafzın Nesâî'nin istilâhında râvînin hadisine zarar veren bir cerh olmadığı hakkında bk. Zehebî, *el-Mû'kaza fi 'ilmi mustalahi'l-hadîs*, thk. 'Abdülfeţâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, Halep, 1985, s. 82.

⁵⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. IV, s. 62. Ayrıca bk. Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, a.g.e., s. 114. Ayrıca bk. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1997, s. 185.

⁵⁵ 'Iclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, a.g.e., C. I, s. 404; Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, a.g.e., s. 189; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. IV, a.y.; İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ*, a.g.e., C. III, s. 1222; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 241.

⁵⁶ Sa'îd, isnâdında yer aldığı iki rivâyette de hadisi "عن" sîgası ile nakletmektedir. Rivâyetler için bk. Ebû 'Avâne, *Müsnedü Ebî 'Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 83 (hadis no: 6110); İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. 'Ali el-İsfehânî, *el-Mu'cem*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl-Müs'ad 'Abdülhameyd es-Sa'danî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 42 (hadis no: 166).

⁵⁷ 'Alâî, *Câmiu't-tahsîl*, a.g.e., s. 114.

⁵⁸ İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, a.g.e., s. 54.

râvîler arasında sayılmaktadır. Bunlar vefat tarihlerine göre sırasıyla; Ebû Kılâbe, Hasan el-Basrî, Katâde, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebu'z-Zübeyr, Humeyd, Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî'dir. Yahyâ b. Sa'îd ve Ebû Kılâbe; 'Alâî ve İbn Hacer tarafından nadiren tedlîs yaptığı için müdellis râvîler arasında sayılmaması gereken kişilerden kabul edildiği için onların 'Uranîler hadisinin isnâdında yer aldıkları rivâyetler müsned kabul edilmelidir.⁵⁹ Kalan beş râvînin durumu ile ilgili değerlendirme yapmadan önce ise söz konusu râvîlerin rivâyetlerini değerlendirmede etkili olduğu için 'Alâî'nin müdellis râvîlere dair beşli tasnifi hakkında aşağıda bilgi verilecektir.⁶⁰

a. 'Uranîler hadisinin müsned tarîklerinde kendilerine tedlîs isnâd edilen tâbi'î râvîler

'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsil* adlı kitabında müdellis râvîlerinin tamamının aynı şekilde değerlendirmemesi gerektiğini ifade ederek onları, beş mertebeye ele almış; her bir mertebedeki râvîlerin rivâyetlerinin kabul-red açısından durumları hakkında bilgi vermiştir. Müdellis râvîlere dair söz konusu tasnîfin birinci ve beşinci mertebeleri sırasıyla, nadiren tedlîs yaptıkları için müdellis râvîler arasında sayılmaması gereken râvîler ve tedlîs dışındaki bir kusur nedeniyle hadisleri hüccet kabul edilmeyen râvîlerden müteşekkildir. İkinci mertebede ise semâ'a delâleti açık lafızlar kullanmasalar dahi tedlîslerine hadis imâmları tarafından müsamaha gösterilen ve rivâyetlerine sahîh hadisleri içeren eserlerde yer verilen râvîler bulunmaktadır. Çok sık tedlîs yapan ve sadece semâ sigâları ile yaptıkları rivâyetler kabul edilen râvîler üçüncü tabakaya dâhil edilmekte, fakat 'Alâî bunlar arasında hadisteki dereceleri ve yalnız sikalardan tedlîste bulunmaları nedeniyle rivâyetleri mutlak olarak kabul edilenlerin de bulunduğunu belirtmektedir.⁶¹ Dördüncü mertebedeki râvîlerin rivâyetleri ile ilgili ise herhangi bir fikir ayrılığı bulunmamakta, ancak semâ'a delâlet eden lafızlarla yaptıkları rivâyetler kabul edilmektedir. 'Alâî tarafından yapılan ve *Tabakâtü'l-müdellisîn*'de⁶² İbn Hacer tarafından

⁵⁹ 'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, a.g.e., s. 113; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, a.g.e., s. 13, 21.

⁶⁰ 'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, a.g.e., s. 113-114; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, a.g.e., 13-14.

⁶¹ 'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, a.g.e., s. 113.

⁶² İbn Hacer, *Nüket*'inde müdellis râvîleri önce rivâyetleri *Sahihayn*'da geçenler ve geçmeyenler şeklinde ikiye ayırmış, ardınan ilk grubu nadiren tedlis yapanlar, az sayıda veya sadece sikalardan tedlis yapanlar, çokça tedlis yapanlar şeklinde üç alt sınıfa (dikkat edilirse bunlar aynı zamanda 'Alâî'nin ilk üç

takip edilen tasnîften hareketle, üçüncü ve dördüncü tabakaya giren müdellis râvîlerin rivâyetlerini hangi lafızlarla edâ ettiklerinin tespit edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla öncelikle yukarıda isimleri verilen Hasan el-Basrî, Katâde, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebu'z-Zübeyr ve Humejd'den hangilerinin söz konusu âlimler tarafından üçüncü ve dördüncü mertebeye dâhil edildiğinin tespit edilmesi ardından da rivâyetlerini hangi lafızlarla yaptıklarının araştırılması gerekmektedir.

Beş râvî içerisinde 'Alâî ve İbn Hacer tarafından ittifakla üçüncü mertebeye dâhil edilen iki kişi Katâde b. Di'âme ve Ebu'z-Zübeyr'dir. 'Alâî, üçüncü tabakadan olmalarına rağmen, bu iki râvînin rivâyetlerinin bazıları tarafından mutlak olarak yani hadisi semâ'a delâlet eden bir lafızla edâ etmeleri şart koşulmaksızın kabul edildiğini bildirmektedir.⁶³ 'Uranîler hadisinin isnâdları incelendiğinde Katâde'nin yalnız bir rivâyette⁶⁴ "حدثنا" lafzını kullandığı diğer bütün rivâyetlerinin ise –*Sahîhayn*'dakiler de dâhil olmak üzere- "عن" veya "أن" sîgasıyla geldiği görülmektedir. Buhârî, Katâde'den gelen bu rivâyetlerin her birini, geçtikleri bâbın ilk hadisi olarak tahrîc etmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla onun rivâyetlerinin Buhârî tarafından semâ lafızları ile edâ edilmemelerine bakılmaksızın kabul edildiği anlaşılmaktadır. Katâde'nin cerh-ta'dîl açısından durumuna gelince, 'Alî b. el-Medîni'nin isnâdların medârı olan altı râvî arasında saydığı⁶⁶ Katâde b. Di'âme'nin, kaderî olduğu şeklindeki bir bilgiye rağmen sika kabul edildiği, özellikle hıfz açısından övüldüğü görülmektedir.⁶⁷ Meselâ, Sa'îd b. el-Müseyyeb'in onu, kendisinden ders alan 'Iraklılar içerisinde hıfzı en kuvvetli kişi şeklinde tavsîf ettiği nakledilmektedir.⁶⁸ Zehebî'nin sahîh hadisleri içeren eserlerde Katâde'nin hadisleriyle, bilhassa da "حدثنا" sîgasıyla naklettikleri ile ihticâc edildiğine dair ifadesi de bu bağlamda dikkati çekmektedir.⁶⁹ Netice itibariyle, Ahmed b. Hanbel'de geçen ve Katâde'nin "حدثنا" lafzını kullandığı rivâyet; ricâl âlimlerinin onun hakkındaki tevsîkleri ve Katâde'nin edâ sîgalarının henüz sistematik biçimde

grubudur); rivâyetleri *Sahîhayn*'da geçmeyenleri ise sika olanlar ve zayıf olanlar şeklinde ikiye ayırmıştır. Bk. İbn Hacer, *en-Nüket 'ala kitâbi İbni's-Salâh*, a.g.e., s. 636-649.

⁶³ 'Alâî, *Câmi'u't-tahsil*, a.g.e., s. 113; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, a.g.e., s. 43.

⁶⁴ *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, a.g.e., C. XXI, s. 462 (hadis no: 13086).

⁶⁵ Buhârî, "Vudû", 28; "Megâzi", 36; "Tıb", 6, 29.

⁶⁶ 'Ali b. el-Medîni, *İlel*, a.g.e., s. 36-37.

⁶⁷ 'Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, a.g.e., C. II, s. 215; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., VII, s. 132-135; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. V, s. 322; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, a.g.e., C. I, s. 122-123; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 453.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VII, s. 133.

⁶⁹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. V, s. 466.

kullanılmadığı bir dönemde yaşadığı da göz önünde bulundurulduğunda onun Enes b. Mâlik'ten rivâyetinin delil niteliği taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Katâde gibi 'Alâî ve İbn Hacer tarafından üçüncü mertebede kabul edilen ve yine Katâde gibi 'Alâî'nin hadislerini mutlak olarak kabul eden ulemânın varlığına dikkat çektiği diğer râvî Ebu'z-Zübeyr'den⁷⁰ ise yalnız bir rivâyet gelmektedir. Bu rivâyetin isnâdında onun, hadisi 'Câbir b. 'Abdillâh'dan "عن" lafzı ile nakletmesi ise müdellis bir râvî olması nedeniyle problem arz etmektedir.⁷¹ Eğer isnâdın Ebu'z-Zübeyr'den sonraki kısmındaki râvîler güvenilir olsaydı, onun; 'İclî, İbn Ebî Hâtim, İbn 'Adî, Zehebî ve İbn Hacer tarafından tevsik edilmesi⁷² ve diğer râvîler tarafından nakledilen muttasıl isnâdların mevcudiyetinden hareketle bu problem belki çözülebilirdi. Fakat, Ebu'z-Zübeyr'in rivâyeti ile ilgili daha önemli ve mütâbilerin mevcudiyeti ile aşılamayacak başka bir problem, hadisi ondan nakleden Muhammed b. 'Ubeydillâh el-'Arzemî'nin metrûk bir râvî olmasıdır.⁷³ Bu nedenle Beyhakî tarafından *Delâilü'n-nübüvve*'de tahrîc edilen ve Ebu'z-Zübeyr'den gelen rivâyet hadisin mürsel tarîklerine karşı tercih edilebilecek veya diğer müsned tarîklere mütâbî olabilecek seviyeye ulaşmamaktadır. Dolayısıyla, özellikle onun Câbir b. 'Abdillâh'tan rivâyetleri hakkında 'Atâ b. Ebî Rabâh'm, "Câbir'in yanından ayrıldığımızda, hadislerini aramızda müzâkere ederdik ve Ebu'z-Zübeyr en iyi hıfz etmiş kişi olurdu"⁷⁴ şeklinde ifadesi; 'Alâî ve İbn Hacer'in onun rivâyetlerini mutlak kabul eden kişilerin mevcudiyetini bildirmesi ve son olarak rivâyet lafızlarının henüz sistemleşmediği, nakillerin kâhir ekseriyetinin "عن" ile yapıldığı dönemde yaşaması gibi bilgiler de göz önünde bulundurulduğunda tedlîs problemi aşılabilecek olan rivâyet, başka bir kusur nedeniyle terk edilmektedir.

⁷⁰ 'Alâî, *Câmiu't-tahsil*, a.g.e., s. 110, 113; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, a.g.e., s. 13, 45. İbn Hacer de onun rivâyetlerini mutlak olarak kabul edenlerin varlığına işaret etmektedir.

⁷¹ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli sâhibi's-şerî'a*, I-VII, thk. 'Abdülmü'tî el-Kal'acî, C. IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 88.

⁷² 'İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, a.g.e., C. II, s. 253; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, v. VIII, s. 77-78; İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ*, a.g.e., C. VI, s. 2137; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 216; a.mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. VI, s. 336; a.mlf., *Zikru men tüküllime fihi ve hüve müvessak*, a.g.e., s. 170; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, a.g.e., C. I, s. 126-127; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 506.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, a.g.e., C. I, s. 313; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, a.g.e., C. I, s. 171; a.mlf., *Du'afâ*, a.g.e., s. 108; Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, a.g.e., s. 231; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VIII, s. 2; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 197; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 494. 'İclî onun zayıf, Ebû Hâtim ise son derece zayıf bir râvî olarak kabul etmektedir. Bk. 'İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, a.g.e., C. II, s. 247; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., a.y.

⁷⁴ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, a.g.e., C. II, s. 22.

Diğer üç râvînin yani Hasan-ı Basrî, İbn Şihâb ez-Zührî ve Humejd et-Tavîl'in mertebeleri hakkında ise 'Alâî ve İbn Hacer'in ihtilâf ettiği görülmektedir. 'Alâî tarafından Zührî ve Humejd, rivâyetleri edâ sîgalarına bakılmaksızın kabul edilen müdellis râvîlerden müteşekkil ikinci mertebede kabul edilirken; İbn Hacer yalnız Hasan el-Basrî'yi söz konusu tabakaya dâhil etmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla her üç tâbî'nin de rivâyetlerini hangi lafızla edâ ettiklerinin araştırılması gerekmektedir. Bu râvîlerden ilki Hasan-ı Basrî'den gelen dört tarîk bulunmaktadır. Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*'ında geçen rivâyette Hasan-ı Basrî'nin, Enes b. Mâlik'ten "عن" lafzı ile nakilde bulunduğu görülmektedir.⁷⁶ Bu rivâyetin bir diğer kusuru isnâdında iki tane mechûl râvî bulunmasıdır.⁷⁷ Ondan gelen ve *Şerhu Müşkilil-âsâr, Müsnedü's-Şâmiyyîn* ile hadisi Taberânî vasıtasıyla nakleden Ebû Nu'aym'ın *Hileyetü'l-Evliyâ*'sında geçen diğer rivâyetlerde ise Haccâc-ı zâlim (ö. 95/714) ve Enes b. Mâlik arasında geçen bir diyalogun aktarıldığı görülmektedir.⁷⁸ Buna göre, Haccâc, Enes b. Mâlik'e Hz Peygamber'in uyguladığı en büyük cezayı sormuş, o da 'Uranîler hâdisesini aktarmıştır. Taberânî vasıtasıyla gelen rivâyetlerden Hasan'ın o sırada hazır bulunmadığı, Haccâc ile Enes b. Mâlik arasındaki konuşmanın ancak daha sonra kendisine aktarıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim, Buhârî'de geçen rivâyette hadisin râvîlerinden Sellâm b. Miskîn, Haccâc'la Enes b. Mâlik arasında geçen diyalogtan bahsetmekte, ardından bu haberin Hasan'a ulaştığını onun da "anlatmamış olmasını dilerdim" dediğini nakletmektedir.⁷⁹ Ayrıca Ebû 'Avâne'nin *Müsned*'inde geçen diğer bir rivâyette de, Sâbit el-Bünânî'nin Hasan el-Basrî'nin evinde hâdiseyi tahdîs sîgasıyla Enes b. Mâlik'ten rivâyet ettiği nakledilmektedir.⁸⁰ Sellâm'ın sözü ve Sâbit el-Bünânî'den gelen rivâyet her ne kadar Hasan'ın rivâyetindeki illeti ortaya çıkarmış olsa da, öte yandan onun, rivâyetinde aktardığı hâdisenin gerçekten vukû bulduğuna dair ilâve bir delil de teşkil etmekte, başka bir ifadeyle onun rivâyetinin içeriğini desteklemektedir. Ayrıca, yukarıda

⁷⁵ 'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, a.g.e., s. 113; İbn Hacer, İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, a.g.e., s. 29, 38, 45.

⁷⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, I-X, thk. Ebû Mu'az Târik b. Avazullâh b. Muhammed-Ebu'l-Fadl 'Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, C. VII, Dârü'l-Harameyn, Kahire, 1995, s. 81 (hadis no: 6912).

⁷⁷ 'Ömer b. Râşid b. Ebi'l-'Uyûn ve Muhammed b. 'Ali b. Habîb.

⁷⁸ Tahâvî, *Şerhu Müşkilil-âsâr*, a.g.e., C. V, s. 68 (hadis no: 1819); Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, I-IV, thk. Hamdî 'Abdülmeccid es-Selefi, C. II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989, s. 244 (hadis no: 1272); Ebû Nu'aym, *Hileyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, I-X, C. VI, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 131.

⁷⁹ Buhârî, "Tıb", 5. Tezde kullanılan Muhammed b. Fu'âd 'Abdülbakî neşrinde yer almayan Sellâm b. Miskîn'in sözü Vaduz neşrinden alınmıştır. Bk. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-III, Thesaurus Islamicus Foundation, Vaduz, 2000, "Tıb", 5.

⁸⁰ *Müsnedü Ebî 'Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 84 (hadis no: 6111).

mechûl bir râvî olduğu belirtilen Ebu'l-Hakem et-Tenûhî'den gelen iki rivâyette de,⁸¹ Ebu'l-Hakem, Haccâc ve Enes b. Mâlik'in konuşması esnasında kendisinin de orada bulunduğunu tasrîh etmektedir. Ebu'l-Hakem mechul bir râvîyse de iki rivâyetin isnâdları farklı derecelerde olmakla birlikte tamamı ta'dîl edilmiş râvîlerden müteşekkildir. Dolayısıyla Ebu'l-Hakem'den gelen rivâyetlerin de Hasan'ın rivâyetinin içeriğini desteklediği düşünülebilir. Nitekim, Hasan-ı Basrî'nin Enes b. Mâlik'ten semâ'ı sâbit olduğu için söz konusu iddiası imkânsız da değildir.⁸² Hasan-ı Basrî'nin aktardığı hâdiseye ayrıca 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Akîl'den gelen ve *Müsnedü emîri'l-mü'minîn 'Ömer b. 'Abdilazîz* ve *Müsnedü Ebî 'Avâne*'de geçen üç rivâyette atıfta bulunmaktadır.⁸³ Abdullâh b. Muhammed b. 'Akîl'den gelen ve Enes b. Mâlik ile Haccâc arasındaki diyaloga atıfta bulunan bir diğer rivâyetin isnâdında ise zayıf bir râvî olan Muhammed b. Hamza el-Esedî⁸⁴ bulunmakta, Hasan-ı Basrî'nin rivâyetine mütâbi olma konusunda diğer rivâyetlerin derecesine ulaşamamaktadır.⁸⁵ Netice itibariyle bütün bu bilgilerin Hasan-ı Basrî'nin rivâyetinin içeriğini desteklediği anlaşılrsa da onun Enes b. Mâlik'in Haccâc'a hadisi naklettiği mecliste olma ihtimali şüpheli gözükmemektedir. Bu nedenle, ondan gelen rivâyet mürsel-müsned karşılaştırılmasında dikkate alınmayacaktır.

Hadisi sahâbeden nakleden ve kaynaklarda tedlîs yaptığı bildirilen bir diğer tâbî'î, İbn Şihâb ez-Zühri'dir. Hadisi aynı zamanda mürsel olarak da nakleden İbn Şihâb'dan gelen tek bir müsned tarîk bulunmaktadır.⁸⁶ Bu rivâyeti o, Enes b. Mâlik'ten "عن" lafzıyla nakletmekte, kendisinin müdellîs râvîler arasında sayılması nedeniyle de rivâyet problem arz etmektedir. Bezzâr'ın *Müsned*'inde geçen söz konusu rivâyetin isnâdında İbn Şihâb ve Bezzâr arasında Mûsâ b. 'Ukbe, Muhammed b. Fülehy ve Hârûn b. Ebî 'Alkame el-Fervî

⁸¹ *Müsnedü Ebî 'Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 81; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, a.g.e., C. III, s. 245 (hadis no: 2054).

⁸² 'Alâî, *Câmi'u't-tahsil*, a.g.e., s. 165.

⁸³ Bâgindî, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Süleymân el-Bâgindî, *Müsnedü emîri'l-mü'minîn 'Ömer b. 'Abdilazîz*, thk. Muhammed 'Avvâme, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 1987, s. 46 (hadis no: 6, 7); *Müsnedü Ebî 'Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 88 (hadis no: 6122).

⁸⁴ İbn Hibbân'ın; Halîl b. Mürre'den yaptığı rivâyetleri hariç rivâyetlerini itibâr için yazılabileceğini ifade ettiği Muhammed b. Hamza hakkında Zehebî "منكر الحديث" demektedir. Bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. IX, s. 73; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. VI, s. 125. Fakat Zehebî'nin cerhinin nedenini beyân etmemesi ve İbn Hibbân'ın nakledilen değerlendirmesi nedeniyle, Muhammed b. Hamza'nın bütün rivâyetlerini, sika râvîlerin nakilleri ile karşılaştırarak bir sonuca ulaşmak daha isabetli görünmektedir.

⁸⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, a.g.e., C. VI, s. 304 (hadis no: 6477).

⁸⁶ Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, a.g.e., C. XIII, s. 43 (hadis no: 6357).

gibi ta'dîl edilmiş râvîler⁸⁷ olmasına ve rivâyeti Enes b. Mâlik'ten semâ' sîgalarıyla nakleden tabî'nin varlığına rağmen, hadisin Zührî'den gelen diğer tarîkinin de mürsel olması⁸⁸ nedeniyle ihtiyaten, ondan gelen rivâyet de Hasan-ı Basrî'nin rivâyeti gibi mürsel-müsned tercihinde dikkate alınmayacaktır.

Hadisi sahâbeden nakleden ve müdellis râvîler arasında sayılan son kişi ise 'Uranîler hadisini en fazla talebeye (2'si mübhem 16 râvî) aktaran tâbî'î, Humejd et-Tavîl'dir. Ricâl âlimleri tarafından sika kabul edilen Humejd et-Tavîl;⁸⁹ 'Uranîler hadisinin Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *en-Nâsîh ve'l-mensûh*'u ile hadisi, 'Ali b. 'Abdülazîz vasıtasıyla Kâsım'dan alan Ebû 'Avâne'nin *Müsned*'inde geçen⁹⁰ isnâdlarında (Enes b. Mâlik↔'Abdülazîz b. Suheyb ve Humejd↔Kâsım b. Sellâm; Enes b. Mâlik↔'Abdülazîz b. Suheyb ve Humejd↔Kâsım b. Sellâm↔'Ali b. 'Abdülazîz↔Ebû 'Avâne);⁹¹ "حدثنا" lafzını kullanmaktadır. Humejd'in semâ'a delâlet lafızlarla nakletmediği hadisler ise Buhârî hariç *Kütüb-i sîtte*'nin tamamında yer almakta, İmâm Müslim, Humejd'in Enes b. Mâlik'ten rivâyet ettiği hadisi bâbın başında⁹² tahrîc etmektedir.

⁸⁷ Mûsâ b. 'Ukbe için bk. Ahmed b. Hanbel, *'İlel*, a.g.e., C. III, s. 477; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VIII, s. 154; İbn Hibbân, *es-Sikât*, C. V, s. 404; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 306; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 552. Ebû Hâtim'in ve Yahyâ b. Ma'in'in Muhammed b. Fülejh'i zayıf kabul etmesine rağmen (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VIII, s. 59; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 211), İbn Hibbân ona *Sikât*'ında (C. VII, s. 441), Zehebî ise *Zikru men tüküllime fihi ve hüve müvessak*'ta yer vermiştir (s. 168). İbn Hacer ise hataları olmakla birlikte sadûk bir râvî olduğunu ifade etmektedir (*Takrîb*, a.g.e., s. 502). İbn Hibbân'ın *Sikât*'ında yer verdiği Hârûn b. Ebî 'Alkame el-Fervî ise Ebû Hâtim tarafından "شيخ"; Zehebî tarafından "صدوق" ve "شيخ"; İbn Hacer tarafından ise "لا بأس به" lafzı ile tavsîf edilmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. IX, s. 95; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. VII, s. 66; a.mlf., *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 231; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 569.

⁸⁸ Hattâbî, *Garîbü'l-hadîs*, a.g.e., C. I, s. 701.

⁸⁹ 'Iclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, a.g.e., C. I, s. 325; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. III, s. 219; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. IV, s. 148; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. I, s. 352, a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, a.g.e., C. I, s. 152, İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 181.

⁹⁰ *Müsnedü Ebî 'Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 85 (hadis no: 6114); Kâsım b. Sellâm, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-'azîz ve mâ fihi mine'l-ferâiz ve'sünen*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1990, s. 140 (hadis no: 253).

⁹¹ Tezde râvîler arasındaki oklar çift uçlu çizilmiştir. Zira ikinci bölümde ele alındığı üzere Juynboll isnâdları müdevvinler yukarıda kalacak şekilde ve müdevvinlerden aşağıya doğru oklarla göstermekte, bununla müdevvinlerin uydurdıkları sahte isnâdlarla çeşitli seviyelere 'daldıklarını' iddia etmektedir. Öte taraftan Motzki de Juynboll gibi isnâdları müdevvinlerden aşağıdaya doğru oklamak gerektiğini söylemekte fakat bunu elimizdeki isnâdların ancak müdevvinlere ulaşanlar olmasıyla gerekçelendirerek, tek râvîli isnâdları reddeden Juynboll'un aksine söz konusu isnâdları apriori şüpheli kabul etmemektedir. Dolayısıyla hem bugüne ulaşan isnâdların bir hadisin bütün tarîkleri değil de müdevvinlerin ulaşabildikleri olduğuna işaret etmek hem de tezde klâsik İslâmî paradigmayı oryantalist paradigmadan ayıran önemli ilkelerden birisi yani hadis rivâyetinin Hz. Peygamber'den başladığı diğer bir ifadeyle ilk nesilden itibaren müteselsil hadis rivâyetinin varlığı fikrinden hareket edildiğine işaret etmek üzere isnâdlar iki uçlu çizilmiştir.

⁹² Müslim, "Kasâme ve'l-muhâribîn ve'l-kisâs", 1671.

‘Alâî’nin kullandıkları edâ lafızlarına bakılmaksızın hadisleri kabul edilen müdellis râvîlerden kabul ettiği Humeyd’in, Enes b. Mâlik’e mülâkî olup ondan hadis dinlediği bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. Nitekim *Kütüb-i sitte*’de de Enes b. Mâlik’ten “حدثنا” sîgasıyla naklettiği rivâyetlerin mevcudiyeti de bu bilgiyi desteklemektedir. Bununla birlikte, Şu‘be b. el-Haccâc’tan; Humeyd et-Tavîl’in Enes b. Mâlik’ten yalnız on dört hadis işittiği, geri kalanları Sâbit el-Bünânî vasıtasıyla aldığına dair bir bilgi nakledilmektedir.⁹³ Aynı şekilde, Hammâd b. Seleme’nin onun Enes b. Mâlik’ten rivâyetlerinin büyük çoğunluğunun Sâbit el-Bünânî’den geldiğine dair bir ifadesi *el-Kâmil fi’l-du‘afâ ve Siyerü a‘lâmü’n-nübelâ*’da geçmektedir.⁹⁴ İbn Hibbân ise onun Enes b. Mâlik’ten on sekiz hadis işittiğini, geri kalanı Sâbit el-Bünânî’den aldığını ve tedlîs yaptığını söylemektedir.⁹⁵ Bu iddialara cevap olmak üzere, İbn ‘Adî Humeyd’in Sâbit’ten aldığı rivâyetleri tasrîh ettiğine ve tedlîs yaptıklarının sayıca az olduğuna işaret ederken, Zehebî, onun Enes b. Mâlik’ten “عن” lafzı ile yaptığı çok sayıda rivâyetin kitaplarda yer aldığını, *Kütüb-i sitte*’de muhtemelen bu tür yüz hadisin bulunduğunu ifade etmektedir.⁹⁶ Ayrıca onun, *Kütüb-i sitte*’de Enes b. Mâlik’ten Sâbit vasıtasıyla yaptığı rivâyetlerin de varlığı da,⁹⁷ vasıtalı rivâyetlerini tasrîh etme alışkanlığına delâlet etmektedir. Neticede Humeyd’in sika bir râvî oluşu, hadisi aldığı râvîleri tasrîh ettiği rivâyetlerin varlığı, “عن”lı rivâyetlerinin *Kütüb-i sitte*’de yer alması, isnâdda gerçekten tedlîs yaptıysa atladığı kişinin büyük ihtimalle, sika bir râvî yani Sâbit el-Bünânî⁹⁸ olması ve ‘Uranîler hadisini Enes b. Mâlik’ten işittiğini ifade eden “حدثنا” lafzıyla da nakletmesi gibi bilgiler bir arada değerlendirilerek, ondan gelen rivâyetlerin müsned-mürsel tercihinde göz önünde bulundurulması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

⁹³ ‘İclî, *Ma‘rifetü’s-sikât*, a.g.e., C. I, s. 325; İbn ‘Adî, *el-Kâmil fi’l-du‘afâ*, a.g.e., C. II, s. 684, Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. VI, s. 166.

⁹⁴ İbn ‘Adî, *el-Kâmil fi’l-du‘afâ*, a.g.e., a.y.; Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. VI, s. 165.

⁹⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. IV, s. 148.

⁹⁶ İbn ‘Adî, *el-Kâmil fi’l-du‘afâ*, a.g.e., a.y.; Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. VI, s. 166.

⁹⁷ Buhârî, “Cezâü’s-sayd”, 27; “Eymân ve’nüzûr”, 31; “Temennâ”, 9; Müslim, “Sıyâm”, 1104; “Hac”, 1323; “Nezr”, 1642; “Zikr ve’du‘â ve’t-tevbe ve’l-istiğfâr”, 2688; Ebû Dâvûd, “Eymân ve’nüzûr”, 23; Tirmizî, “Salât”, 156; “Nüzûr ve’l-eymân”, 10; “De‘avât”, 72; Nesâî, “Menâsiku’l-hac”, 75; “Eymân ve’n-nüzûr”, 42; “Dahâyâ”, 14.

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *‘İlel*, a.g.e., C. III, s. 95; Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, a.g.e., C. II, s. 159; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, a.g.e., C. II, s. 449; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. IV, s. 89; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. I, s. 281; a.m.f., *Tezkiretü’l-huffâz*, a.g.e., C. I, s. 125; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 132.

19 tâbi'î arasında haklarındaki tedlîs iddiası nedeniyle müsned-mürsel teâruzunda hadisi isnâd eden, 2'si (Hasan el-Basrî, İbn Şihâb ez-Zührî) ihtiyâten, 1'si (Ebu'z-Zübeyr) ise isnâdda kendisinden sonraki problemlî râvî nedeniyle değerlendirme dışı kabul edilen 3 râvî haricinde, ayrıca kendisi güvenilir olmasına rağmen isnâdda kendisinden sonra yer alan problemlî râvîler nedeniyle müsned-mürsel tarîkler arasında yapılacak tercihte, dikkate alınmayacak başka müsnid râvîler de bulunmaktadır. Aşağıda söz konusu müsnid râvîler ve onlardan gelen isnâdlardaki problemlî râvîlerin durumları açıklanacaktır.

b. Müsned-mürsel teâruzunda isnâdlardaki problemlî râvîler nedeniyle dikkate alınmayacak müsned tarîkler

'Uranîler hadisinde sahâbe râvîlerden sonra yer alan 24 tâbi'în arasında hadisi isnâd eden 19 tâbi'înle ilgili değinilmesi gereken son husus, bu râvîlerden gelen isnâdlarda kendilerinden sonraki kısımlarında yer alanların güvenilirlik durumlarıdır. Isnâdların kendisinden sonraki kısmında yer alan metrûk ve mechûl râvîler nedeniyle, kendilerinden gelen rivâyetlerin vasl-irsâl teâruzunda dikkate alınmayacağı 8 tâbi'în şunlardır: Câbir b. Zeyd, Yezîd b. Rûmân, Gaylân b. Cerîr, Sâlih b. Nebhân, el-A'rec ve Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hâris.

Hadisi Enes b. Mâlik'ten nakleden Câbir b. Zeyd'den yalnız bir tarîk gelmekte ve bu tarîk Rebî' b. Habîb'in *Müsned*'inde yer almaktadır.⁹⁹ Enes b. Mâlik↔Câbir b. Zeyd↔Müslim b. Ebî Kerîme↔Rebî' b. Habîb şeklindeki isnâdda yer alan Câbir b. Zeyd ricâl âlimleri tarafından tevsîk edilen ve İbn 'Abbâs tarafından Basralılar içerisinde Kur'ân'ı en iyi bilen kişi olarak tavsîf edilmiş bir âlimdir.¹⁰⁰ Buhârî ve Müslim tarafından hadisleri tahrîc edilen Câbir b. Zeyd'in İbâdî olması ile ilgili kaynaklarda muhtelif bilgiler yer almaktadır. Yahyâ b. Ma'în'den nakledilen onun İbâdî olduğuna dair söze karşılık; İbâdîlerin kendisini sahiplenmesinden teberrî ettiği bilgisi de yer almaktadır.¹⁰¹ Talebesi

⁹⁹ Rebî b. Habîb, *el-Câmi'u's-sahîh müsnedü'l-İmâm Rebî' b. Habîb*, thk. Muhammed İdrîs-'Âşûr b. Yûsuf, Dâru'l-Hikme, Beyrut, 1995, s. 28 (hadis no: 146).

¹⁰⁰ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, a.g.e., C. II, s. 204; 'İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, a.g.e., a.g.e., C. I, s. 263; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. II, s. 495; Zehebî, *Tezkîretü'l-huffâz*, a.g.e., C. I, s. 72; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 136.

¹⁰¹ İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâ*, a.g.e., C. IV, s. 1389; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. IV, s. 101. Hakkında *DÎA* ve *EF*² de yazılan ansiklopedi maddeleri de onun hakkında ihtilâfî yansıtılmaktadır. *DÎA*'da maddede "İbâdiyye'den olduğu söylenen muhaddis ve fakîh" cümlesi ile tanıtılırken, *EF*² de "İbâdî mezhebinin

‘Amr b. Dînar’dan da Câbir’in İbâdî olmadığı, kendisinden bunu gösterecek bir şey işitmediği şeklinde biz söz nakledilmektedir.¹⁰² İtikadî görüşü konusundaki ihtilâfa rağmen, kaynakların sika ve âlim bir zat olduğunda ittifak ettiği Câbir b. Zeyd’den sonra isnâdda yer alan Müslim b. Ebî Kerîme; Ebû Hâtim ve Zehebî tarafından mechûl olarak nitelenmekte, Yahyâ b. Ma’în ise onun hakkında, sika râvîleri tavsîf ettiği “يس به بأس” lafzını kullanmaktadır.¹⁰³ Müslim’den sonra Basra İbâdîlerinin başına geçen Rebî‘ b. Habîb b. ‘Amr el-Basrî hakkında ise cerh-ta’dîl açısından bir değerlendirme yapmayı sağlayacak yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ricâl literatüründe, Rebî‘ b. Habîb’le ilgili tek bilgi, yalancı bir râvî kabul edilen Heysem b. ‘Abdülgaffâr’ın kendisinden rivâyette bulunduğu şeklindedir.¹⁰⁴ Söz konusu bilgi ile birlikte Ahmed b. Hanbel’in, “Heysem Basra’dan gelerek, bize Rebî‘ b. Habîb adında bir adamdan rivâyette bulunurdu” şeklindeki sözü nakledilmektedir ki bu ifade Rebî‘in tanınmış bir hadis âlimi olmadığına dair bir karîne teşkil etmektedir. Ahmed b. Hanbel’in söz konusu ifadesine de atıfta bulunan Nâsiruddîn el-Albânî ise Rebî‘i mechûl şeklinde tavsîf etmekte, hatta kendisinden yalancı bir râvînin rivâyette bulunmasının durumunu mechûl râvîlerden daha kötü hâle getirdiğini söyleyerek *Müsned*’inin zayıf ve münker hadislerle dolu olduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁵ Fakat, Rebî‘ b. Habîb’in *Müsned*’inin Muhammed İdrîs ve ‘Aşûr b. Yûsuf tarafından yapılan tahkîkinde, eserde geçen hadislerin tahrîcleri yapılmış ve büyük kısmının muteber hadis kaynaklarında da geçtiği tespit edilmiştir.¹⁰⁶ Bununla birlikte, Rebî‘ b. Habîb’in *Müsned*’ini ayrıntılı biçimde analiz ettiği makalesinde Bünyamin Erul, eserin çok zayıf ve uydurma haberler

meşhur muhaddis, hâfiz ve fakîhi” şeklinde tanıtılmaktadır. Bk. İsmail L. Çakan, “Câbir b. Zeyd”, *DİA*, C. VI, İstanbul, 1992, s. 537; R. Rubinacci, “Djâbîr b. Zayd”, *EF*², I-XII, C. II, Brill, Leiden, 1986, s. 359. Ethem Ruhi Fırlalı ise Câbir b. Zeyd hakkında “fırkanın fikir babası sayılan”, “fırkanın önemli âlimlerinden” ifadelerini kullanma, onun İbâdî akîdesini kurarak “aslû’l-mezheb” unvanını aldığını bildirmektedir. Bk. Fırlalı, *İbâdiye’nin Doğuşu ve Gelişimi*, a.g.e., s. 87; a.mlf., “İbâziyye”, s. 256.

¹⁰² Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, a.g.e., a.y.; Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, a.g.e., C. II, s. 13.

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, a.g.e., C. III, s. 11; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, a.g.e., C. VIII, s. 193; Zehebî, *Mîzânü’l-İtidâl*, a.g.e., C. VI, s. 419.

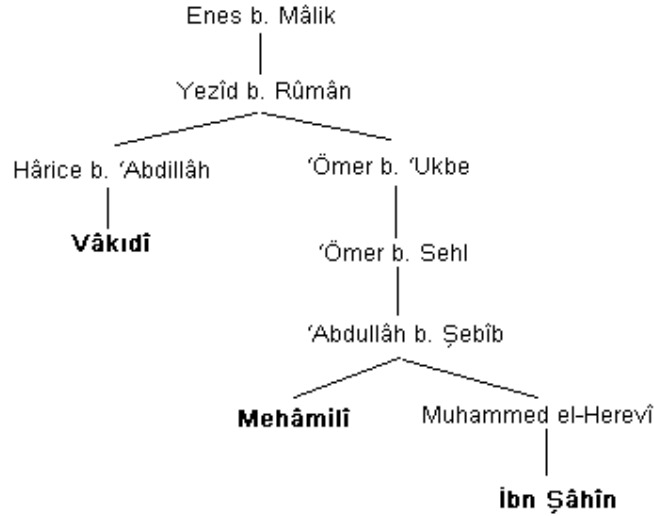
¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, a.g.e., C. II, s. 56.

¹⁰⁵ Albânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, *Silsiletü ehâdîsi’d-da’ife ve’l-mevdû’a ve eseruha’s-seyyi’ fi’l-ümme*, I-XIV, C. VI, Mektebetü’l-Me’ârif, Riyad, 2000, s. 304, C. XIII, s. 107-108.

¹⁰⁶ Rebî b. Habîb’in *Müsned*’inin işaret edilen neşrinde 1005 rivâyet yer almaktadır. Bunlarda tespit edebildiğimiz 78 mükerrer rivâyet çıkarıldığında kalan 927 hadisten tahrîcleri yapılanların 334’ü Buhârî ve Müslim’de, 78’i sadece Buhârî’de, 75’i ise yalnız Müslim’de geçmektedir. Kalan, 440 rivâyetin 10’u *Sünen-i erba’a*’nın tamamında, 23’ü üç *Sünen*’de, 37’si iki *Sünen*’de, 86’sı ise *Sünen*’lerden yalnız birinde geçmektedir. Dolayısıyla, eserdeki rivâyetlerin yaklaşık %30’u *Kütüb-i sitte*’de de tahrîc edilmiştir. Elbette burada muhakkiklerin hadislerin tahrîcini yaptıkları dipnotlara itibar edildiği, 1005 rivâyetin tarafımızdan tekrar tahrîclerinin yapılmadığına işaret edilmelidir.

içerdiğine de işaret etmektedir.¹⁰⁷ Fakat, eserin en önemli problemi, bugüne ulaşan tertîbinin Rebî‘den dört yüzyıl sonra Ebû Ya‘kûb el-Vercelânî (ö. 570/1175) tarafından yapılmış olmasıdır.¹⁰⁸ Bütün bu bilgiler ışığında, Rebî‘in *Müsned*’inde geçen muhtasar metnin, vasl-irsâl teâruzunda müsned tarîkleri arasında sayılmamasının daha ihtiyatlı ve isabetli olacağı sonucu ortaya çıkmış bulunmaktadır.

İsnadın sonraki tabakalarında yer alan râvîler nedeniyle, kendisinden gelen rivâyetler vasl-irsâl teâruzunda dikkate alınmayacak bir diğer tâbi‘î ise Yezîd b. Rûmân’dır. Aşağıdaki şemada ‘Uranîler hadisinin Yezîd b. Rûmân’dan gelen müsned tarîkleri yer almaktadır.¹⁰⁹



İsnâdda yer alan râvîlerden Vakidî’nin hadis âlimleri tarafından cerh edildiğine yukarıda işaret edilmişti. Ayrıca, Mehâmilî’nin *Emâlî*’si ve İbn Şâhîn’in *en-Nâsîh ve’l-mensûh*’unda yer alan ‘Ömer b. ‘Ukbe¹¹⁰ de mechûl bir râvîdir. Kaynaklarda biri

¹⁰⁷ Bünyamin Erul, “Hicrî II. Asırda Rivâyet Üslûbu III: Rabî’ b. Habîb’in (ö. 175-180) ve Rivâyet-Dirâyet Açısından el-Câmi’i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIV, S. 2, 2003, s. 63.

¹⁰⁸ Bünyamin Erul, “Rebî’ b. Habîb”, *DİA*, C. XXXIV, İstanbul, 2007, s. 495.

¹⁰⁹ Vâkıdî, *Megâzî*, a.g.e., C. II, s. 569; Mehâmilî, *Emâliyyü’l-Mehâmilî*, a.g.e., s. 429 (hadis no: 509); İbn Şâhîn, *Nâsîhü’l-hadis ve’l-mensûhihi*, a.g.e., s. 292 (hadis no: 551).

¹¹⁰ Râvînin ismi Mehâmilî’nin *Emâlî*’sinde ‘Ömer b. ‘Ukbe olarak geçmekte, İbn Şâhîn’in *en-Nâsîh ve’l-mensûh*’un iki neşrinde Muhammed b. ‘Ukbe ve birinde ise ‘Ömer b. ‘Ukbe şeklinde yer almaktadır. İki neşirde geçen Muhammed b. ‘Ukbe yerine tek neşirde geçen ‘Ömer b. ‘Ukbe’nin tercih edilmesi neşirlerin esas aldığı yazmalar nedeniyledir. 1992 yılında Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye tarafından yapılan en eski neşirde İspanya Escorial Kütüphanesi’ndeki nüsha esas alınırken, 2007 yılında Dârü’l-Vefâ

Vâkıdî'nin hocası 'Ömer b. 'Ukbe el-Leysi¹¹¹ diğeri ise İbnü'l-Mübârek'in talebesi olan Ömer b. 'Ukbe el-Üstevâî en-Nîsâbüri¹¹² olmak üzere iki kişi tespit edilebilmiştir. İsnâdlarda kendilerinden önce ve sonra yer alan râvîlerden hareketle, şemadaki 'Ömer b. 'Ukbe'nin Vâkıdî'nin hocası 'Ömer b. 'Ukbe olması ihtimali daha yüksek olmakla birlikte, kesin bir şey söylemek de mümkün gözükmemektedir. Ayrıca ikisinin de cerh-ta'dîl açısından durumları ile ilgili bir bilgi de bulunmamaktadır.

Yezîd b. Rûmân'dan gelen isnâdlarda yer alan bir diğerk problemlî râvî ise 'Abdullâh b. Şebîb'dir (ö. 260'dan önce). İbn 'Adî tarafından çok sayıda münker hadis naklettiğı belirtilen 'Abdullâh b. Şebîb hakkında, Hâkim el-Nîsâbüri'nin metrûk râvîleri tavsîf eden "ذَاهِبُ الْحَدِيثِ" ifadesini kullandığı nakledilmektedir.¹¹³ Zehebî ise zayıf olmasına rağmen ilminin vüs'atine işaret etmektedir.¹¹⁴ Sonuç olarak, 'Abdullâh b. Şebîb ile birlikte Vakıdî ve 'Ömer b. 'Ukbe ile ilgili izah edilen kusurlara binaen, Yezîd b. Rûmân'dan gelen isnâdların mürsel-müsned karşılaştırmasında dikkate alınmaması daha isabetli gözükmektedir.

Hadisi Enes b. Mâlik'ten rivâyet eden bir diğerk tâbi'î Gaylân b. Cerîr'den gelen isnâdlar da içerdiği zayıf ve mechûl râvîler nedeniyle mürsel-müsned karşılaştırılmasında dikkate alınacak seviyeye ulaşamamaktadır. Gaylân b. Cerîr'den gelen isnâdların şeması aşağıda yer almaktadır:

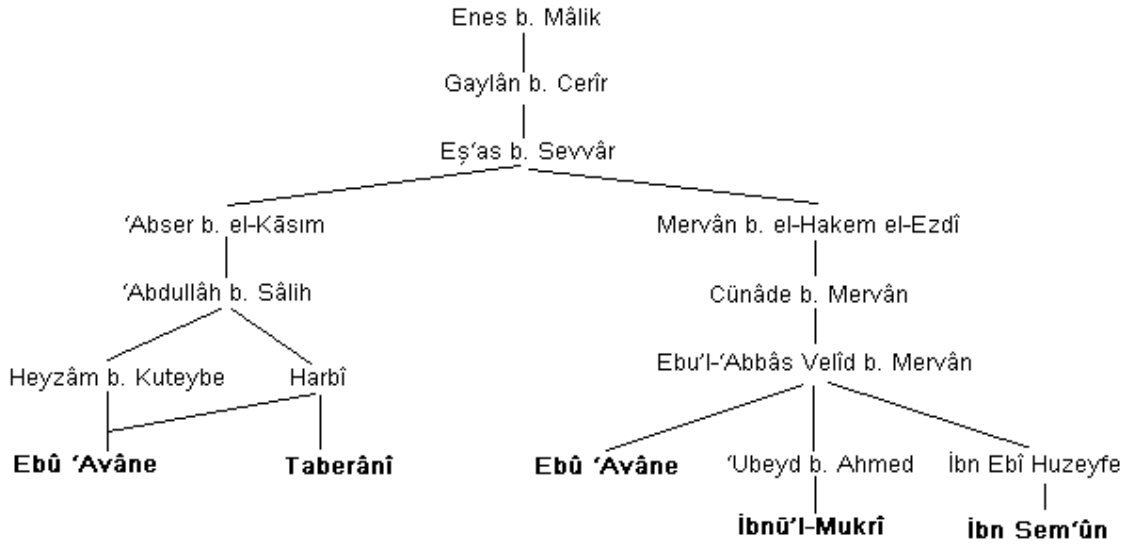
tarafından yapılan neşirde de aynı nüsha esas alınmış fakat Paris'teki nüshadan da yararlanıldığı ifade edilmiştir. Son yani Dâru İbn Hazm tarafından 2008 yılında yapılan neşirde ise dört nüsha yani Escorial, Paris, İstanbul ve isnâdı açısından müellife en yakın olan Ankara nüshalarının dikkate alındığı ifade edilmektedir. Bu nedenle isnâdda râvînin ismi son neşirdeki şekliyle 'Ömer b. 'Ukbe olarak tespit edilmiştir. Neşirlerin esas aldıkları yazmalar hakkında bk. İbn Şâhîn, **en-Nâsîh ve'l-mensûh mine'l-hadîs**, thk. 'Ali b. Muhammed Mu'avvez – 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s. 36; a.mlf., **en-Nâsîh ve'l-mensûh mine'l-hadîs**, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 2007, s. 48-49; a.mlf., **Nâsîhü'l-hadîs ve'l-mensûhihi**, thk. 'Abdurrahmân el-Garyânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2008, s. 21-29. Tezde, Dâru İbn Hazm neşrinin esas alınmasını destekleyen bir başka örnek, isnâd-metin analizi yapılırken, Hemmâm b. Yahyâ rivâyetleri bağlamında verilecektir.

¹¹¹ Zehebî, **el-Müktenâ fi serdi'l-künâ**, I-II, thk. Muhammed Sâlih 'Abdülazîz Murâd, C. I, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine, 1408, s. 340.

¹¹² İbn Hacer, **Tabsîru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebeh**, I-II, thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr-'Ali Muhammed el-Becâvî, C. I, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 41.

¹¹³ İbn 'Adî, **el-Kâmil fi'd-du'afâ**, a.g.e., C. IV, s. 1575; Zehebî, **el-Mugnî fi'd-du'afâ**, a.g.e., C. I, s. 487.

¹¹⁴ Zehebî, **Tezkiratü'l-huffâz**, a.g.e., C. II, s. 614; a.mlf., **Mîzânü'l-i'tidâl**, a.g.e., C. IV, s. 118.



Şemada¹¹⁵ görüldüğü üzere tarîklerin kendisinde birleştiği Eş'as b. Sevvar'ın güvenilirliği, Gaylân b. Cerîr'den gelen tarîklerin sıhhati açısından bilhassa önem arz etmektedir. Onun hakkında ricâl eserlerinde yer alan bilgilerden hareketle, zayıf bir râvî olduğu, bununla birlikte kaynaklarda hadisinin i'tibâr için yazılmasına imkân veren lafızlarla taz'if edilmesi nedeniyle zayıflığının hadislerinin terkini gerektirmediği anlaşılmaktadır. Nitekim, Zehebî *Zikru men tüküllime fihi ve müvessak*'ta onu, “حسن الحديث” şeklinde tavsîf etmiştir. Fakat, yukarıdaki isnâdda görüldüğü üzere Eş'as, Gaylân b. Cerîr'den rivâyetinde tek kalmakta, aynı hadisi Gaylân'dan rivâyet eden başka bir râvî bulunmamaktadır. el-Mütâba'atü't-tâmmeden mahrum kalan Eş'as için ancak hadisi daha yukarıdaki bir hocadan –bu durumda Enes b. Mâlik'ten– nakleden râvîler bulunmaktadır. Dolayısıyla kendisi mütâbi'e ihtiyaç duyan bir isnâdla, Eş'as vasıtasıyla Gaylân'dan rivâyet edilen hadisin mürsel-müsned karşılaştırmasında dikkate alınmaması daha doğru olacaktır. Ayrıca, isnâdın Eş'as sonrasındaki kısmında da problemler bulunduğu görülmektedir. Hadisi Eş'as'tan nakleden Mervân b. el-Hakem el-Ezdî; hakkında Eş'as'tan

¹¹⁵ Şemada isnâdları yer alan hadisler için bk. **Müsnedü Ebî 'Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 82 (hadis no: 6103, 6104); Taberânî, **el-Mu'cemü's-sagîr**, I-II, C. I, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 93; İbnü'l-Mukrî, **Mu'cem**, a.g.e., s. 230 (hadis no: 1248); İbn Sem'ûn, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. İsmâ'îl b. 'Anbes el-Bağdâdî, **Emâliyyü İbni Sem'ûn**, thk. 'Âmir Hasan es-Sabrî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002, s. 247 (hadis no: 254).

rivâyetleri olduğu ve belirli bir dönemde Dımaşk'ta bulunduğu dışında bir bilgi bulunmayan, dolayısıyla cerh-ta'dîl açısından durumu bilinmeyen meçhûl bir râvîdir.¹¹⁶

Hadisi Mervân'dan nakleden oğlu Cünâde b. Mervân ise Ebû Hâtim'in hakkında, "ليس بقوي، أحشى أن يكون كذب في حديث عبد الله بن بسر أنه رأى في شارب النبي صلى الله عليه وسلم بياضا بجبال شفتيه" / kuvvetli değildir, 'Abdullâh b. Büsr'ün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bıyığında, dudaklarının etrafında beyazlık gördüğü şeklindeki hadisinde yalan söylemiş olmasından korkarım" dediği bir râvîdir.¹¹⁷ Daha sonra İbnü'l-Cevzî, Ebû Hâtim'in sözünü "قال الرازي ليس بالقوي أحشى أن يكون كذب في" şeklinde ihtisâr ederek, Cünâde'nin hadislerinin tamamında yalan söylediği gibi bir mânâyı ihsâs etmiştir.¹¹⁸ Fakat İbn Hacer, Ebû Hâtim'in burada yalan söylemeyi değil, hata yapmayı kastettiğini zira İbn Hibbân'ın kendisine *Sikât*'ta yer verdiği bir râvî olan Cünâde'nin hadisinin Hâkim tarafından *Müstedrek*'te tahrîc edildiğini dile getirmekte, ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin ihtisârının Cünâde'nin bütün hadislerini reddine sebebiyet vereceğini, hâlbuki bunu gerektirecek bir durumun bulunmadığını ifade etmektedir.¹¹⁹ Fakat burada, yapılan taramada *Müstedrek*'te Hâkim'in tahrîc ettiği hadisin¹²⁰ tespit edilmesine rağmen, *Sikât*'ta Cünâde'nin tercemesinin bulunamadığı ifade edilmelidir.¹²¹ Bununla birlikte, Ebû Hâtim'in Cünâde hakkında "ليس بقوي" dedikten sonra "Abdullâh b. Büsr'ün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bıyığında, dudaklarının etrafında beyazlık gördüğü şeklindeki hadisinde yalan söylemiş olmasından korkarım" demesi İbn Hacer'in onun bu sözle hata yapmayı kastettiği iddiasını desteklemektedir. Yine de Cünâde b. Mervân en iyi ihtimalle hakkında kaynaklarda başka bir bilgi yer almayan ve hadisleri hüccet olma

¹¹⁶ İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım 'Ali b. el-Hasan b. Hibetillâh İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, I-LXXIX, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd el-Amrevî, C. LVII, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1997, s. 280; Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, C. III, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1983, s. 266.

¹¹⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. II, s. 516. Zehebî, Ebû Hâtim'in "ليس بقوي" ifadesiyle kavî sebt seviyesine ulaşan kişileri tavsîf ettiği çıkarımı (zira kendisi bu sonuca istikrâ yoluyla ulaştığını ifade etmektedir) buradaki iktibasta geçerli gözükmemektedir. Zehebî, *Mû'kaza*, a.g.e., s. 83.

¹¹⁸ İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, I-III, C. I, Ebû'l-Fedâ 'Abdullâh el-Kādî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 176. Ayrıca bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. II, s. 257.

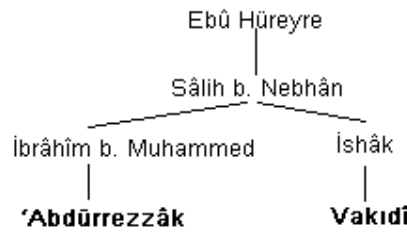
¹¹⁹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I-X, thk. 'Abdülfettâh Ebû Gudde, C. II, Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, Halep, 2002, s. 495.

¹²⁰ Hâkim, *Müstedrek*, a.g.e., C. IV, s. 669 (hadis no: 8589).

¹²¹ İbn Sem'un'un *Emâli*'sinin muhakkiki de *Sikât*'ta onun tercemesini tespit edemediğini söylemektedir. Bk. İbn Sem'un, *Emâli*, a.g.e., s. 247, dn. 3.

seviyesine çıkamayan bir râvîdir. Hadisi ondan alan Velîd b. Mervân'ın¹²² ve Velîd'den sonraki râvî İbn Ebî Huzeyfe'nin (ö. 332/944)¹²³ cerh-ta'dîl açısından durumları tespit edilememiş râvîler olmaları da göz önünde bulundurulduğunda, Gaylân'dan gelen rivâyetlerin mürsel hadislere tercih edilmesinin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Hadisi isnâd eden tâbi'inden gelen diğer problemlili tarîkler¹²⁴ ise hadisi Ebû Hüreyre'den nakleden Sâlih b. Nebhân'dan gelmektedir. Sâlih'ten gelen isnâdlar aşağıdaki şemada gösterilmektedir:



İsnâdda Sâlih'ten sonra yer alan İshâk, kimliği tespit edilmediği için mechûl bir râvîye, Sâlih'ten nakilde bulunan diğer râvî İbrâhîm b. Muhammed hakkında ‘Ali b. el-Medîni ve Yahyâ b. Sa‘îd el-Kattân'ın “كذاب” dediği nakledilmekte, İbn Ebî Hâtim de babasından aynı lafzı rivâyet etmektedir.¹²⁵ Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin hadislerinin terk edildiğini söylediği İbrâhîm b. Yahyâ'nın kaderî olduğu bilgisi de kaynaklarda yer almakta, bununla birlikte Ebû Nu‘aym, mezhebi nedeniyle değil, yalancılığı ve zayıflığı nedeniyle metrûk kabul edildiğini ifade etmektedir.¹²⁶ İbn ‘Adî ise onun hadislerini incelediğini ve rivâyetlerindeki kusurların kendisinden rivâyette bulunanlar veya hocaları

¹²² Tam ismi isnâdda kendisinden önce yer alan Cünâde'nin kardeşi Velîd b. Mervân b. ‘Abdullah b. Mervân'ın rivâyet ettiği başka bir hadis için bk. İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, a.g.e., C. LXIII, s. 267. Hadis İbn Hacer'in, Hâkim'in Cünâde'den *Müstedrek*'te tahrîc edildiğini bildirdiği hadistir.

¹²³ İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, a.g.e., C. LV, s. 193-194; Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. XV, s. 331-332.

¹²⁴ Vakîdî, *Megâzî*, a.g.e., C. II, s. 570; ‘Abdürrezzâk, *Musannef*, a.g.e., C. X, s. 107 (hadis no: 18541).

¹²⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. II, s. 126; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. I, s. 224.

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *‘İlel*, a.g.e., C. III, s. 503; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, a.g.e., C. I, s. 323; a.mf., *Du‘afâ*, a.g.e., C. I, s. 17; Ebu Nu‘aym, *Kitâbü'd-Du‘afâ*, thk. Fârûk Hamâde, Dârü's-Sekâfe, Dârü'l-Beydâ, 1984, s. 56. Ayrıca bk. Nesâî, *Du‘afâ ve'l-metrûkîn*, a.g.e., s. 146; Dârekutnî, ‘Ali b. ‘Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Kitâbü'd-du‘afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1980, s. 63; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 93.

cihetinden olduğunu; İmâm Şâfi‘î tarafından tevsîk edildiğini söyleyerek seleflerinden farklı bir değerlendirme yapmaktadır.¹²⁷ Fakat onun İmâm Şâfi‘î’nin tevsîki ile ilgili söyledikleri isabetli gözükmemektedir. Zira Zehebî; İmâm Şâfi‘î’nin, İbrâhîm’den ismini anmaksızın “itham olunmayan bir kişi bana haber verdi” diyerek nakilde bulunduğunu, eğer nezdinde sika olsaydı ondan diğer râvîlerden rivâyetlerinde yaptığı gibi “sika birisi bana haber verdi” şeklinde nakilde bulunacağını ifade etmektedir.¹²⁸ Zehebî, ayrıca çoğunluğun İbrâhîm’i zayıf kabul ettiğine işaret etmekte, bununla birlikte onun hadis uyduran râvîlerle aynı kategoride kabul etmediğini de belirtmektedir.¹²⁹

İbrâhîm b. Muhammed’in yer aldığı isnâdın bir diğer problemi de aralarındaki yaş farkı nedeniyle hadisi Sâlih b. Nebhân’dan muhtemelen ömrünün sonlarına doğru almış olmasıdır. Bunun problem teşkil etmesi ise, Sâlih b. Nebhân, hayatının son döneminde ihtilâta uğradığına dair ricâl eserlerinde yer alan bilgidir. Dolayısıyla, söz konusu dönemde kendisinden yapılan rivâyetler problemlî hâle gelmektedir. Sâlih’in ihtilâtının başlangıcının kesin tarihini bildiren haberler bulunmamakla birlikte, *Tehzîbü’l-Kemâl*’de yer alan bir haberde Süfyân b. ‘Uyeyne’nin, 125 veya 126 yılında Sâlih’e mülâkî olduğu ve bu dönemde Sâlih’in hafızasının bozulmuş olduğu aktarılmaktadır.¹³⁰ Söz konusu tarihler aynı zamanda Sâlih’in *Takrîbü’t-Tehzîb*’de de yer alan ihtimalli (125 veya 126) vefat tarihleridir. Bu durumda onun ömrünün son yılında ihtilâta uğradığı sonucu çıkmaktaysa da, söz konusu tarih *Tehzîbü’t-Tehzîb*’de 5 veya 6 şeklinde geçmekte, ayrıca İbn Hibbân’ın da onun hafızasının 5 yılında bozulduğunu söylediği nakledilmektedir.¹³¹ *Kitâbü’l-Mecrûhîn*’de Sâlih b. Nebhân’ın tercemesinde de İbn Hacer’in İbn Hibbân’dan yaptığı rivâyet yer almakta fakat burada 5 sayısı 125 şeklinde tasrîh edilmektedir.¹³² Dolayısıyla, 5 yılının 105 değil 125 şeklinde anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Yahyâ b. Ma‘în’in onun hakkında ölmeden önce bunamaya maruz kaldığına dair ifadeleri de bu bağlamda göz

¹²⁷ İbn ‘Adî, *el-Kâmil fi du‘afâ*, a.g.e., C. I, s. 126-127. İbrâhîm ile ilgili değerlendirmelere 2. bölümde Schacht’in müşterek râvî teorisi için örnek olarak çizdiği şema tartışılırken de yer verilmiş ve İbn ‘Adî’nin onun hakkında olumlu değerlendirmesinde yalnız kaldığı ifade edilmişti.

¹²⁸ Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, a.g.e., C. I, s. 247.

¹²⁹ Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, a.g.e., a.y. İbn Hacer, onu beşinci tabakadaki yani tedlîs dışındaki bir nedenle zayıf kabul edilen râvîler arasında saymaktadır. Bk. İbn Hacer, *Tabakâtü’l-müdebbisîn*, a.g.e., s. 52.

¹³⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, a.g.e., C. XIII, s. 100; Ayrıca bk. ‘Alâî, *Kitâbü’l-Muhtelifîn*, thk. Rifât Fevzî ‘Abdülmuttalib–‘Ali Abdülbâsit el-Mezîd, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire, 1996, s. 59.

¹³¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, a.g.e., C. IV, s. 406.

¹³² İbn Hibbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*, I-II, thk. Hamdî ‘Abdülmeccid es-Selefi, C. I, Dârü’s-Sumey‘î, Riyad, 2000, s. 464.

önünde bulundurulduğunda hayatının son 20 yılında değil son senesinde ihtilata uğradığı görüşü desteklenmektedir.¹³³

İbrâhîm'in, Sâlih b. Nebhân'a mülâkî olduğu yıl hakkında bir bilgi bulunmamakla birlikte, 179'da vefat eden İmâm Mâlik ve 161'de vefat eden Süfyân es-Sevrî'nin kendisinden ihtilâttan sonra rivâyet edenler arasında sayılması,¹³⁴ ölüm tarihi *Takrîb*'de 184¹³⁵ olarak verilen İbrâhîm'in de ona bu dönemde mülâkî olması ihtimalini akla getirmektedir. Fakat ricâl eserlerinde konu ile ilgili bir bilgi yer almadığı için söz konusu ihtimalin kuvveti hakkında bir yorum yapmak mümkün olmamaktadır. Netice itibariyle Sâlih'ten ihtilâta uğramadan önce mi yoksa sonra mı rivâyette bulunduğu kesin biçimde tespit edilemeyen İbrâhîm b. Muhammed'in hakkındaki cerhler ve Sâlih b. Nebhân'dan rivâyet eden diğer râvînin de mechûl olması göz önünde bulundurularak, Sâlih'ten gelen ve Vâkıdî'nin *Megâzî*'si ile Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde geçen iki isnâd, müsned-mürsel karşılaştırmasında dikkate alınmayacaktır.

Hadisi Ebû Hüreyre'den nakleden bir diğer râvî 'Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec'ten gelen¹³⁶ ve aşağıdaki şemada¹³⁷ gösterilen isnâdlar da içerdiği problemlili râvîler

¹³³ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. III, s. 416. Ömrünün son senesinde değil de son 20 yılında ihtilâta uğradığı iddiası için bk. Motzki, "The Prophet and the Cat", s. 60.

¹³⁴ 'Alâî, *Kitâbü'l-Muhtelîtin*, a.g.e., s. 58.

¹³⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 93.

¹³⁶ İbnü'l-Muzaffer, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. el-Muzaffer b. Mûsâ el-Bezzâr el-Bağdâdî, *Garâibü Mâlik b. Enes*, thk. Tâhâ b. 'Ali Bû Serîh, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998, s. 136, hadis no: 144; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fasl li'l-vasl fi'n-nakl*, I-II, dirase ve tahkîk: Muhammed Semî' Muhammed el-Üneys, C. II, Dâru İbnü'l-Cevzî, Cidde, 1997, ss. 747-748.

¹³⁷ Şemada İbnü'l-Muzaffer kırmızı ile yazılmıştır. Zira 'Uranîler hadisini *Garâibü Mâlik b. Enes*'te nakletmesine rağmen Hatîb el-Bağdâdî'nin kendisinden yaptığı nakil, *Garâib*'te yer almamaktadır. Hadisin bütün isnâdlarının gösterildiği şemada (Ek 1) kırmızı ile yazılmış diğer musannifler/müellifler için de geçerli olan bu tür durumlarda, Juynboll'un e silentio çıkarımıyla söz konusu musanniflerin isnâdlardaki konumlarını şüpheli gördüğüne; hâlbuki isnâd merkezli ve temelde şifâhî hadis rivâyetinde bir müdevvinin rivâyet ettiği bütün hadisleri eserlerine derc etmek zorunda olmadığına, ayrıca neşredilmemiş yazma hâlinde veya bugüne ulaşmamış kitaplarında hadisin yer alma ihtimaline ikinci bölümde işaret edilmişti. Dolayısıyla, bu musanniflerin isnâddaki konumları apriori şüpheli kabul edildiği için değil, söz konusu duruma işaret etmek üzere kırmızı ile yazılmıştır. Şema ile ilgili açıklanması gereken bir diğer konu ise isnâdda yer alan Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem'le alâkalıdır. İbnü'l-Muzaffer'de bu isim isnâddaki hocası ile birlikte şu iki şekilde yer almaktadır:

'Ubeydullâh b. Muhammed b. Süleymân el-Ezdî ↔ Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Sâlih

'Ubeydullâh b. Muhammed b. Süleymân ↔ Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem

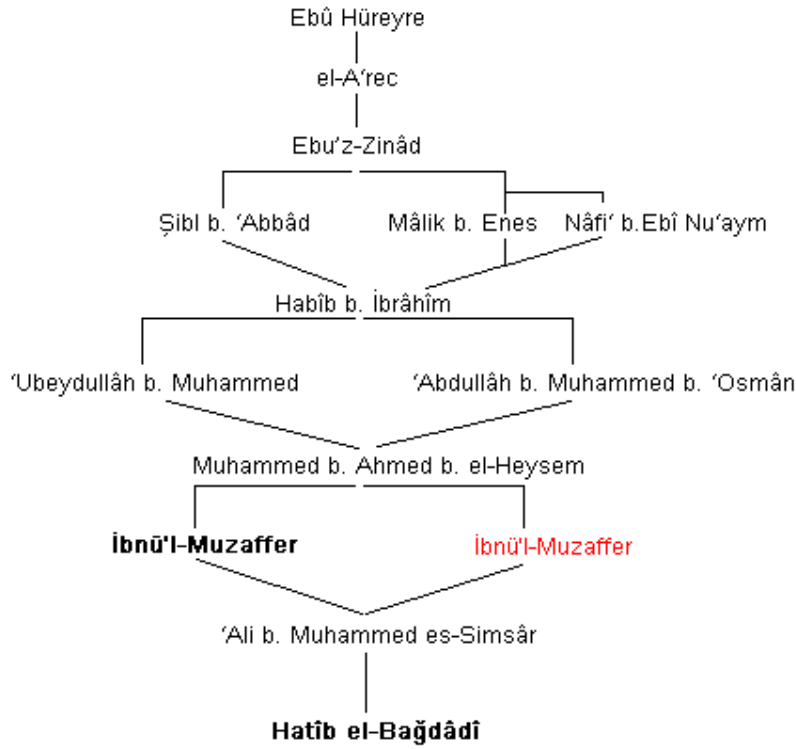
Hadisin Hatîb el-Bağdâdî'de geçen iki isnâdında ise Muhammed ve isnâdda kendisinden önce yer alan hocaları şu şekildedir:

'Abdullâh b. Muhammed b. 'Osmân el-Ezdî ↔ Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem b. Sâlih

'Ubeydullâh b. Muhammed b. Süleymân ↔ Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem

Dört isnâdın mukayesesi neticesinde Muhammed b. Ahmed b. Sâlih ve Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem'in iki farklı râvî olmayıp İbnü'l-Muzaffer'in hocası, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem b. Sâlih olduğu anlaşılmış (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm ve ahbâri*

nedeniyle müsned-mürsel karşılaştırılmasında dikkate alınmayacaktır. Söz konusu râvîlerden ilki hakkında güvenilirliği açısından herhangi bir değerlendirme tespit edilemeyen ve nedenle mechûlul hâl kabul edilecek ‘Ubeydullâh b. Muhammed b. ‘Osmân el-Ezdî’dir. İsnâddaki diğer problemlili râvî ise hadis uydurduğu bilgisi kaynaklarda yer alan bu nedenle metrûk bir râvî olan Habîb b. İbrâhîm’dir (ö. 218/833-34).¹³⁸

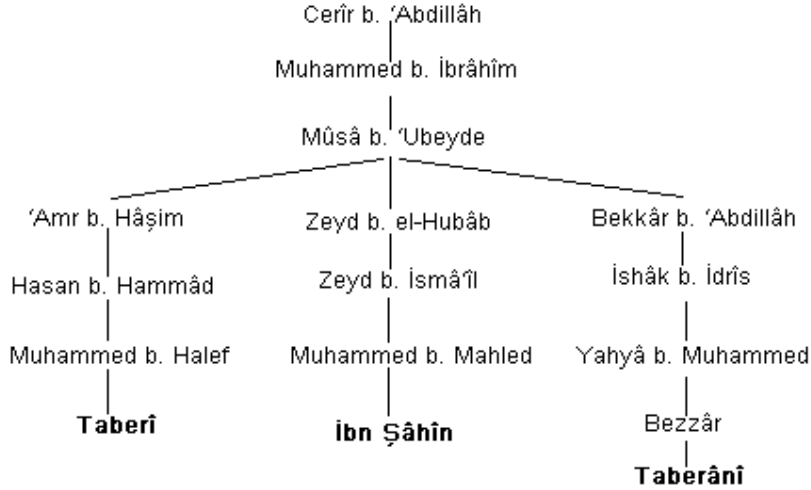


Hadisi isnâd eden tâbi'înden rivâyetleri müsned-mürsel karşılaştırmasında dikkate alınmayacak bir diğer râvî ise, Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hâris'tir. Zira, kendisi sika bir râvî olmasına rağmen isnâdların kendisinden sonraki kısmında problemlili râvîler

muhaddisîhâ ve zikru kuttâniha'l-'ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ, I-XVII, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, C. II, Dârü'l-Kitâbi'l-Garbî, Beyrut, 2001, ss. 242-243), bu nedenle isnâdda yalnız ona yer verilmiştir.

¹³⁸ İbn 'Adî, **el-Kâmil fî du'afâ**, a.g.e., C. II, ss. 818-820; İbnü'l-Cevzî, **ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn**, a.g.e., C. I, s. 189; Zehebî, **Mîzânü'l-i'tidâl**, a.g.e., C. II, ss. 190-192; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 150.

bulunmaktadır. Muhammed b. İbrâhîm'in, Cerîr b. 'Abdillâh vasıtasıyla naklettiği rivâyetin isnadı aşağıdaki şemada gösterilmiştir:¹³⁹



İsnâdların kendisinden tarîklere ayrıldığı dolayısıyla güvenilirliği bütün tarîkleri etkileyen râvî Mûsâ b. 'Ubeyde, ricâl eserlerinde hakkında Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın kendisinden hadis almadığı ve Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtîm'in metrûk kabul ettiği şeklinde bilgiler yer alan bir râvîdir.¹⁴⁰ Yahyâ b. Mâ'in ve Ebû Zür'a ise Mûsâ'yı zayıf olarak nitelemiş, Dârekutnî de ona *Du'afâ ve'l-metrûkîn*'de yer vermiş, hadislerinin mütâbilerinin bulunmadığını belirtmiştir.¹⁴¹ İbn 'Adî de benzer şekilde hadislerinin geneli itibariyle gayr-ı mahfûz ve zayıflığının aşikâr olduğunu ifade etmektedir.¹⁴² İsnâdda ondan sonra gelen râvîlerden aynı zamanda yeğeni olan Bekkâr b. 'Abdillâh ise amcasından rivâyetlerinde zayıf sayılmış, zaafın kendisinden değil amcası cihetinden kaynaklandığı belirtilmiştir.¹⁴³ Ayrıca hadisi ondan alan İshâk b. İdrîs'in de metrûk kabul edilmesi,¹⁴⁴

¹³⁹ Taberî, *Tefsîr*, a.g.e., C. X, s. 247 (hadis no: 11811); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, a.g.e., C. II, s. 358 (hadis no: 2509); İbn Şâhîn, *Mecmû'un fihî min musennefâtî'l-hâfız Ebî Hafs 'Ömer b. Ahmed b. Şâhîn*, thk. Bedr b. 'Abdillâh el-Bedr, Dâru İbni'l-Esrîr, Kuveyt, 1994, s. 220 (hadis no: 24).

¹⁴⁰ Buhârî, *et-Târihu'-kebîr*, a.g.e., C. VII, s. 291; a.m.f., *Du'afâ*, a.g.e., s. 111; Nesâî, *Du'afâ ve'l-metrûkîn*, a.g.e., s. 135; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VIII, s. 152.

¹⁴¹ İbn Ma'in, *Ma'rifetü'r-ricâl*, a.g.e., C. I, s. 71, 72; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., a.y.; Dârekutnî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, a.g.e., s. 232. Dârekutnî'nin Mûsâ hakkında söylediği rivâyetlerinin mütâbilerinin olmaması ifadesi tek başına bir cerh lafzı olmamakla birlikte (bk. Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, a.g.e., s. 160 [dn. 1]) bu ifade ona *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*'de yer vermesi gerçeği ile birleşince, rivâyetlerinde yalnız kalan zayıf bir râvî olmasına işaret etmesi açısından önem arz etmektedir.

¹⁴² İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ*, a.g.e., C. VI, s. 2336.

¹⁴³ İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ*, a.g.e., C. II, s. 476; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. II, s. 56.

Mu‘cemü’l-kebir’deki isnâdın delil veya mütâbi olarak kullanılamayacak seviyede olduğunu göstermekte, Mûsâ’dan gelen diğer iki tarîk de Mûsâ’nın zayıflığı nedeniyle problem arz etmektedir. Hadisi Mûsâ ile birlikte Muhammed b. İbrâhîm’den nakleden diğer bir râvî olan oğlu Mûsâ b. Muhammed’in aşağıda açıklanacağı üzere metrûk bir râvî olması da göz önünde bulundurulduğunda, Muhammed b. Hâris’in, Cerîr b. ‘Abdillah vasıtasıyla naklettiği hadisin müsned-mürsel karşılaştırmasında kullanılmaması gerektiği kat‘î biçimde ortaya çıkmaktadır.

Hadisi isnâd eden tâbi‘inden kendisinden gelen rivâyetler müsned-mürsel karşılaştırmasında dikkate alınmayacak son iki râvî Ebû Seleme b. ‘Abdirrahmân ve İyâs b. Seleme’dir. Bu iki tâbi‘inden gelen isnâdların şeması aşağıda görüldüğü üzeredir.¹⁴⁵ Şemada görüldüğü üzere Ebû Nu‘aym’ın *Ma‘rifetü’s-sahâbe*’sinde geçen ve Taberânî’den aldığı hadislerden biri, Taberânî’nin eserlerinde geçmemektedir. Bu tür durumlarda Juynboll, e silentio delilinden hareketle, genellikle hadisin eserinde geçtiği müdevvin tarafından uydurulduğu iddiasında bulunduğu yukarıda işaret edilmişti.¹⁴⁶ Juynboll’un e silentio çıkarımlarının, çözdüğünü iddia ettiğinden daha fazla problem ürettiği Harald Motzki’nin, onun “Nâfi’” makalesi ve *Muslim Tradition*’daki “... من كذب علي” hadisi tarihlendirmesine yönelik eleştirilerinde gösterilmiştir.¹⁴⁷ Dolayısıyla Taberânî’nin, yer

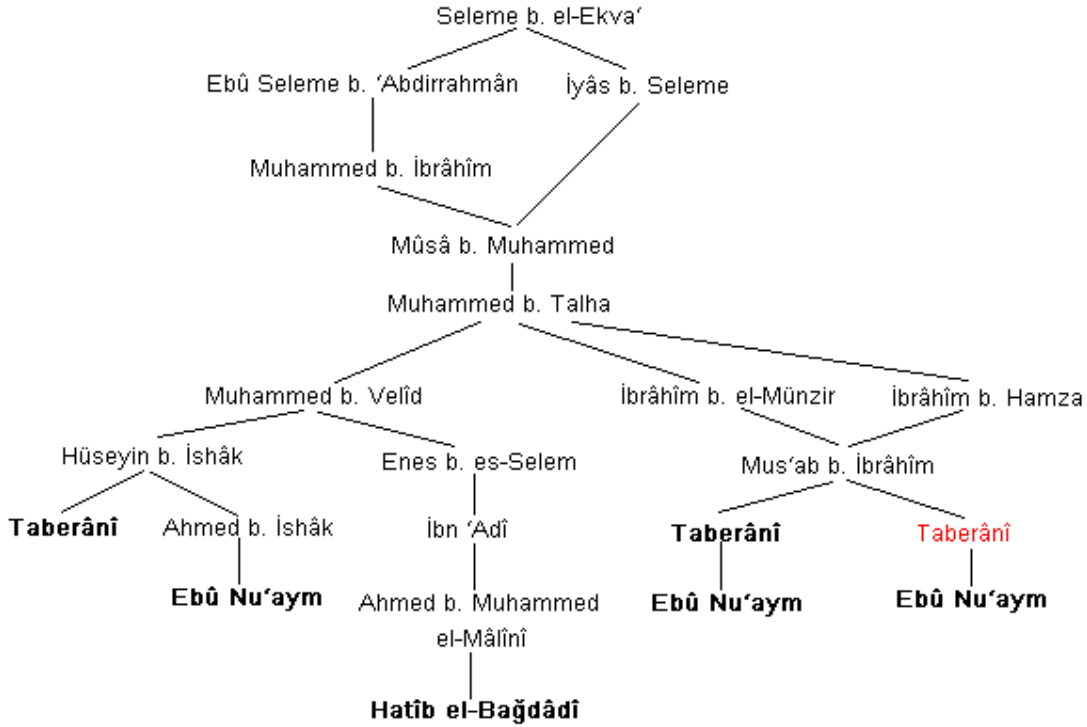
¹⁴⁴ Buhârî, *et-Târîhu’-kebir*, a.g.e., C. I, s. 282; Nesâî, *Du‘afâ ve’l-metrûkîn*, a.g.e., s. 153; Zehebî, onun hakkında Yahyâ b. Mâ’in’in “كذاب” dediğini nakletmekteyse de Yahyâ b. Mâ’in’den gelen farklı rivâyetler nedeniyle İbn Hacer, bu konuda onun görüşünü tam olarak tespit edemediğini söylemektedir. Bk. Zehebî, *Mîzânü’l-‘itidâl*, a.g.e., C. I, s. 334; İbn Hacer, *Lîsânü’l-Mîzân*, a.g.e., C. II, s. 41 Ebû Hâtîm, Ebû Zür‘a ve İbn ‘Adî ise onun zayıf olarak nitelemektedir. Bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, a.g.e., C. II, s. 213; İbn ‘Adî, *el-Kâmil fî du‘afâ*, a.g.e., C. I, s. 328.

¹⁴⁵ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, a.g.e., C. VII, s. 7 (hadis no: 6223); Ebû Nu‘aym, *Ma‘rifetü’s-sahâbe*, a.g.e., C. V, s. 2410, 2809 (hadis no: 5899, 6657); Hatîb el-Bağdâdî, *el-Esmâü’l-mübheme*, a.g.e., s. 335.

¹⁴⁶ Juynboll, “Some Isnâd-Analytical Methods”, s. 376-377. Juynboll, Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde geçen ve isnâdında Abdürrezzâk’ın yer aldığı hadisin, Abdürrezzâk’ın *Musannef*’inde bulunmamasının, Ahmed b. Hanbel tarafından uydurulduğuna açıkça delâlet ettiğini iddia etmektedir.

¹⁴⁷ Motzki, “Whither Hadith Studies”; a.mlf., “Dating Muslim Traditions”, s. 215-215. Motzki *Origins*’inde de e silentio prensbinden hareketle yapılan çıkarımların ne kadar riskli olduğunu aynı hadis kaynağında geçen farklı hadislerin karşılaştırması ile tartışmaya yer bırakmayacak kesinlikte göstermiştir (Motzki, *Origins*, a.g.e., s. 89-91). Bekir Kuzudişli de Juynboll’ün “... من كذب علي” hadisi tarihlendirmesinin, özellikle eksik araştırma ve kullandığı metod nedeniyle yanlış olduğunu delilleri ile birlikte ortaya koymuştur. Bk. Kuzudişli, “Hadith of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio”, s. 69. E Silentio argümanını çok sık kullanan Schacht’a yönelik önemli eleştiriler ise Schacht’la ilgili bölümde ele alındığı üzere Zafer İshâk el-Ensârî ve Mustafa A‘zamî tarafından yapılmıştır. Bk. Ansari, “The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht’s Argument e Silentio”, ss. 249-252; Azami, *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence*, a.g.e., ss. 116-153. A‘zamî’nin e silentio delili konusunda Schacht’a yönelik eleştirileri, Ensârî’ninkilerle aynı yolu izlemektedir ki A‘zamî’nin kendisi

aldığı bir isnâdı eserlerinde tahrîc etmemesi, tek başına söz konusu isnâdın problemliliğini göstermek için yeterli değildir.



İsnâddaki hoca-talebe ilişkileri kontrol edildiğindeyse, Mus'ab b. İbrâhîm'in hem İbrâhîm b. el-Münzir'den hem de babası İbrâhîm b. Hamza'dan rivâyetleri olduğu, öte yandan İbrâhîm b. el-Münzir'in, *Tehzîbü'l-Kemâl*'de Muhammed b. Talha'dan hadis alan kişiler arasında sayılmasına rağmen İbrâhîm b. Hamza'nın bu kişiler için yer almadığı görülmektedir.¹⁴⁸ Fakat *Tehzîbü'l-Kemâl*'deki talebe listesinin bir hocanın bütün talebelerini içermediği göz önünde bulundurulduğunda, bu tür bir e silentio çıkarımının isabetli olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, güvenilir bir râvî olan, İbrâhîm b.

de örnekler konusunda kendisine yardım eden Ensârî'ye müteşekkir olduğunu ifade etmiştir. Bk. **On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence**, s. 119. E silentio çıkarımların problemleri detaylı olarak tezin ikinci bölümünde ele alınmıştır.

¹⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, a.g.e., C. XXV, s. 416.

Hamza¹⁴⁹ başka iki hadisin isnâdında¹⁵⁰ Muhammed'den, biri “حدثنا” diğeri “عن” lafzı¹⁵¹ ile olmak üzere rivâyette bulunmaktadır. Bütün bunlar, Muhammed b. Talha ve İbrâhîm b. Hamza arasındaki şeyh-talebe ilişkisinin *imkânını* göstermektedir. Bununla birlikte, nihâî kararın metin analizi neticesinde verilmesi daha ihtiyatlı olacaktır. Ayrıca, netice itibariyle isnâdda bir hata olduğu tespit edilirse bunun isim benzerliği nedeniyle eser sahibi veya müstensihinden kaynaklanması, hatta Taberânî'nin Ebû Nu'aym'a rivâyet ederken yanlışlığı olması her zaman için ihtimal dâhilinde olacaktır.¹⁵²

Hadisin isnâdındaki muhtemel tahrîf, hadisin mürsel rivâyetler karşısındaki durumunu etkilememekte, asıl problem isnâddaki Mûsâ b. Muhammed'den kaynaklanmaktadır. Şemada da görüldüğü üzere, tarîklerin kendisinden itibaren ayrılmaya başladığı râvî Muhammed b. Talha, İbn Hibbân'ın zaman zaman rivâyetlerinde hata yaptığına işaret etmekle birlikte *Sikât*'ında yer verdiği bir râvîdir. Ebû Hâtim de onun, hadisleri i'tibâr için yazılabilen ama hüccet kabul edilmeyen güvenilir râvî olduğuna işaret etmektedir.¹⁵³ Muhammed b. Talha'nın ta'dîl edilmesine rağmen, hadisi kendisinden aldığı râvî Mûsâ b. Muhammed; Cûzecânî, Ebû Hâtim, Ebû Zür'a, Nesâî ve İbn Hacer tarafından metrûk olarak nitelenmekte, Buhârî, hadisleri arasında münker rivâyetlerin bulunduğunu söylemektedir.¹⁵⁴ Ebû Nu'aym'ın “babasından münker hadisler naklederdi” şeklindeki ifadesi ise isnâdda hadisi aldığı râvîlerden birisinin, babası Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hâris olması nedeniyle bilhassa önem arz etmektedir.¹⁵⁵ Bu bilgiler ışığında, Ebû Seleme b. 'Abdirrahmân ve İyâs b. Seleme'nin, Seleme b. el-Ekvâ' vasıtasıyla Hz. Peygamber'den

¹⁴⁹ İbn Ma'în, *Ma'rifetü'r-ricâl*, a.g.e., C. I, s. 100; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. II, s. 95; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, s. 72; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 89.

¹⁵⁰ İbn Balabân, 'Alâüddîn 'Ali b. Balabân el-Fârisî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, I-XVIII, thk. Şu'ayb el-Arnaût, C. XV, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut, 1991, s. 528 (hadis no: 7052); Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, I-XVI, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Züheyr es-Sâviş, C. IX, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1983, s. 15 (hadis no: 2246). Begavî'deki hadisin İbn Mâce'deki isnâdında İbrâhîm b. Hamza yerine İbrâhîm b. el-Münzir yer almaktadır. Bk. İbn Mâce, “Nikâh”, 7.

¹⁵¹ Hakkında tedlîs yaptığı iddiası bulunmadığı için “عن” lafzı ile rivâyeti herhangi bir problem arz etmemektedir.

¹⁵² Zira isnâdda Mus'ab'dan sonra yer alan Taberânî veya Ebû Nu'aym'ın, hadis ilmindeki mertebeleri göz önünde bulundurulduğunda bu tür bir tahrîfi kasten yapmaları düşünülemez.

¹⁵³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VII, s. 292; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. IX, s. 54. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 485.

¹⁵⁴ Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, a.g.e., s. 129; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, a.g.e., C. VII, s. 295; a.mlf., *Du'afâ*, a.g.e., s. 112; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VIII, s. 160; Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, a.g.e., s. 236; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 553.

¹⁵⁵ Ebû Nu'aym, *Du'afâ*, a.g.e., s. 136.

naklettiği hadislerin müsned-mürsel karşılaştırmasında dikkate alınmaması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Vasl-irsâl teâruzu bağlamında netice itibarıyla şunlar söylenebilir: hadisi isnâd eden 24 tâbi'în bulunmaktadır. Bu râvîlerden 19'unun hadisleri hüccet kabul edilen sika râvîlerden, 2'sinin hadislerinin i'tibâr için yazılabileceğini gösteren lafızlarla tavsîf edilen râvîlerden ('Abdullâh b. Muhammed b. 'Akîl, 'Abdullâh b. 'Ubeydullâh b. 'Ömer), diğer 2'sinin zayıf kabul edilmiş ancak zafiyetleri hadislerinin terkine neden olacak dereceye ulaşmamış râvîlerden (Sa'id b. el-Merzubân, Şurahbil b. Sa'd), 1'inin ise mechûl râvîlerden (Ebu'l-Hakem et-Tenûhî) olduğu tespit edilmiştir. Hadisi isnâd eden ve sika kabul edilen 19 râvîden 5'inin aynı zamanda müdellis râvîlerden olması nedeniyle, rivâyetlerinde kullandıkları lafızlar ve mütâbi'îlerinin varlığı araştırılmış, neticede aralarından 2'sinin hadisi hocalarından işittiklerini gösteren lafızlarla naklettikleri tarîklerin mevcudiyeti tespit edilmiş, diğer 3'ünün (Hasan-ı Basrî, Ebu'z-Zübeyr, Zührî) ise hadisi sadece semâ'a delâleti açık olmayan lafızlarla naklettiği görülmüştür. Bu râvîlerden yalnızca Hasan-ı Basrî'nin esasen hadisi isnâd ettiği sahâbîden bizzat işitmediğine dair bir karîne tespit edilebilmiş, bununla birlikte onun rivâyetinin de güvenilir râvîlerden gelen tarîklerle desteklendiği sonucuna ulaşılmış, fakat ihtiyaten mürsel-müsned tercihinde dikkate alınmamasına karar verilmiştir. Ebu'z-Zübeyr'den gelen rivâyet ise tedlîs dışındaki başka bir kusur nedeniyle, delil veya mütâbi olarak kullanılma özelliğini kaybetmiştir. Tedlîs haricinde, kendilerinden gelen isnâdlar içerdikleri metrûk ve mechûl râvîler nedeniyle de vasl-irsâl teâruzunda dikkate alınmayacak 8 tâbi'în (Câbir b. Zeyd, Yezîd b. Rûmân, Gaylân b. Cerîr, Sâlih b. Nebhân, el-A'rec, Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hâris, Ebû Seleme b. 'Abdirrahmân, İyâs b. Seleme) bulunmaktadır.

Problemlî isnâdlar çıkarıldığında geriye kalan 8 tâbi'înden gelen ve güvenilir râvîlerden müteşekkîl müsned tarîklere karşılık; hadisi irsâl eden 4 sika tâbi'inden¹⁵⁶ gelen mürsel tarîkler kalmakta ve dolayısıyla müsned tarîklerin tercih edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte bilhassa Sa'îd b. Müseyyeb ve Sa'îd b. Cübeyr gibi birinci mertebedeki ta'dîl lafızları ile tevsîk edilen ve mürsellersi başkalarinkine tercih edilen

¹⁵⁶ Hadisi irsâl eden sekiz tâbi'înden Yezîd b. Rûmân'dan gelen, Vâkîdî'nin *Megâzî*'sinde geçmesi, İbn Şihâb'dan gelen, isnâdında mechûl bir râvî bulunması ve 'Osmân b. 'Abdirrahmân'dan gelen, isnâdındaki iki mechûl râvî nedeniyle mürsel râvîlerle ilgili rakama dâhil edilmemiştir.

râvîlerin, mürsel rivâyetleri de hadisle ilgili değerlendirmelerde bilhassa metin analizinde dikkate alınacaktır.

‘Uranîler hadisinin isnâd analizi bağlamında son olarak aşağıda, vasl-irsâl teâruzunda değinilmeyen metrûk râvîlerle, hocasından rivâyette yalnız kalan zayıf, mechûl ve mübhem râvîler hakkında bilgi verilecektir.

3. ‘Uranîler Hadisinin Isnâdındaki Problemlî Râvîler

‘Uranîler hadisinin isnâdında yer alan râvîler cerh-ta’dîl açısından değerlendirildiğinde; yer aldıkları tarîklerin mürseller karşısında değerlendirme dışı kalmasına neden metrûk râvîler hâricinde (Vâkıdî, İbrâhîm b. Muhammed, Mûsâ b. Muhammed, İshâk b. İdrîs, Muhammed b. ‘Ubeydillâh, Habîb b. İbrâhîm), dört metrûk râvî bulunduğu görülmektedir. Söz konusu dört râvî; kendilerinden metrûk râvîleri içermeyen sağlam tarîkler de nakledilen Katâde b. Di’âme, Sâbit b. Eslem, Humeyd et-Tavîl, ‘Abdülaziz b. Suheyb gibi tâbi’inden gelen isnâdlarda yer aldıkları için söz konusu tâbi’inin rivâyetlerinin vasl-irsâl teâruzunda göz ardı edilmesine neden olmamıştır. Bununla birlikte buldukları tarîklerinin delil olarak kullanılmasına engel olmaları nedeniyle, haklarında bilgi verilecektir.

Katâde b. Di’âme’den hadisi alan on râvî içerisinde, Metar b. Tahmân’dan¹⁵⁷ hadisi nakleden Dâvûd b. ez-Zibrikân (ö. 180’dan sonra); Yahyâ b. Ma’in, Cûzecânî, Ebû Hâtim, Nesâî, İbn Hacer gibi ricâl âlimleri tarafından hadislerinin terk edilmesini gerektiren lafızlarla cerh edilmiş bir râvîdir. Hakkında nispeten hafif değerlendirmeler ise onu zayıf kabul eden ‘İclî ve İbn ‘Adî tarafından yapılmaktadır.¹⁵⁸ Dâvûd’un yer aldığı isnâd

¹⁵⁷ Yahya b. Sa’id el-Kattân, Yahyâ b. Ma’in, Ebu Zûr’a ve Nesâî tarafından zayıf kabul edilen Metar; Ebû Hâtim, İbn Hibbân, İbn ‘Adî ve İbn Hacer tarafından hadislerinin yazılabileceğini gösteren lafızlarla ta’dîl edilmektedir. Bk. Nesâî, **ed-Du’afâ ve’l-metrûkîn**, a.g.e., s. 238; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. VIII, s. 287-288; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. V, s. 435; İbn ‘Adî, **el-Kâmil fi’d-du’afâ**, a.g.e., C. VI, s. 2393; Zehebî, **Mizânü’l-i’tidâl**, a.g.e., C. VI, s. 445; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 534.

¹⁵⁸ İbn Ma’in, **Ma’rifetü’r-ricâl**, a.g.e., C. I, s. 61; Cûzecânî, **Ahvalü’r-ricâl**, a.g.e., s. 111; ‘İclî, **Ma’rifetü’s-sikât**, a.g.e., C. I, s. 340; Nesâî, **ed-Du’afâ ve’l-metrûkîn**, a.g.e., s. 74; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. III, s. 413; İbn ‘Adî, **el-Kâmil fi’d-du’afâ**, a.g.e., C. III, s. 965; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 198. Zehebî, *Mugnî*’de onun hakkında Buhârî’nin “حديثه مقارب” dediğini nakletmektedir. Buhârî’nin bu ifadesi, hadisleri sikaların rivâyetlerine yakın kişileri tavsîf eden bir ta’dîl lafzı olan “مقارب الحديث” anlamında kullanıldığı kabul edilirse, Dâvûd hakkındaki yapılmış tek ta’dîl olacaktır. Bk. Zehebî, **el-Mugnî fi’d-du’afâ**, a.g.e., C. I, s. 317.

Metar'dan itibaren, yer aldığı kaynak *el-Mu'cemü'l-evsat*'a¹⁵⁹ kadar birer râvî tarafından nakledilmiştir. Mütâbi'i olan tek râvî ise kendisiyle birlikte hadisi Katâde'den rivâyet eden dokuz muâsırı bulunan Metar'dır. Dolayısıyla, söz konusu tarîk, 'Uranîler hadisinin genel sıhhat durumuna zarar vermemekle birlikte, delil veya mütâbi olarak kullanılabilir seviyeye ulaşmamaktadır.

'Uranîler hadisinin isnâdında bulunan bir diğer metrûk râvî hadisi Sâbit b. Eslem el-Bünânî'den nakleden Yûsuf b. 'Atıyye'dir. Yahyâ b. Ma'în, Buhârî, Nesâî ve İbn Hacer tarafından, hadislerinin terk edilmesini gerektiren lafızlarla cerh edilen Yûsuf; 'İclî ve Zehebî tarafından ise zayıf olarak tavsîf etmiş; Cûzecânî onun hakkında hem metrûk hem de zayıf râvîler için kullanılan "لا يحمده حديثه" lafzını kullanmış, Ebû Hâtîm'den ise zayıf ve metrûk olduğu şeklinde iki görüş nakledilmiştir.¹⁶⁰ Bütün bu bilgiler ışığında, hadislerinin terk edilmesinin daha isabetli olacağı anlaşılmaktadır. Ayrıca, onun yer aldığı Sâbit b. Eslem↔Yûsuf b. 'Atıyye↔İbn 'Aîşe↔Muhammed b. 'Abdillâh b. Bistâm↔ 'Ali b. Hüseyin↔ Ebû Ahmed Hüseyin b. 'Abdillâh el-'Askerî↔Ahmed b. Muhammed el-'Amrevî isnâdındaki¹⁶¹ Muhammed b. 'Abdillâh b. Bistâm ve 'Ali b. Hüseyin'in kimlikleri ve cerh-ta'dîl açısından durumları hakkında kaynaklarda bilgi yer almamakta, Yûsuf haricinde bütün râvîler şeyhlerinden rivâyette tek kalmaktadır.

Hadisin isnâdında yer alan bir diğer metrûk râvî, Humejd et-Tavîl'in talebesi 'Ubeydullâh b. 'Ömer'den (ö. 144/145) nakilde bulunan Ebû Bekr b. Ebî Sebre'dir (ö. 162/779). Ebû Hâtîm, İbn 'Adî tarafından hadis uydurduğu söylenerek cerh edilen Ebû

¹⁵⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, a.g.e., C. II, s. 130-131 (hadis no: 1478).

¹⁶⁰ İbn Ma'în, *Ma'rîfetü'r-ricâl*, a.g.e., C. I, s. 60; Cûzecânî, *Ahvalü'r-ricâl*, a.g.e., s. 118; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, a.g.e., C. VIII, s. 387; 'İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, a.g.e., C. II, s. 375; Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, a.g.e., s. 247; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. IX, s. 226-227; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. VII, s. 301; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 611.

¹⁶¹ Temmâm er-Râzî, Ebu'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Müsnedü'l-mukillîn mine'l-'ulemâ ve's-selâtin*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Dârüs's-Sahâbe li't-Türâs, Tanta, 1989, s. 21 (hadis no: 5). Isnâdda yer alan İbn 'Aîşe (ö. 228) Ebû Hâtîm ve İbn Hibbân tarafından tevsîk edilmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. V, s. 335; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, s. 504. Ebû Nu'aym el-İsfehânî'nin de kendisinden hadis alanlar arasında bulunduğu Ebû Ahmed Hüseyin b. 'Abdillâh el-'Askerî (ö. 382) -yer aldığı isnâdların çoğunda ismi Hasan olarak geçmektedir- ise çeşitli ilimlerdeki tebâhuru anılan ve Horasan bölgesinde, imlâ meclisleri düzenleyerek hadis rivâyetini üstlenmesi ile övülen bir âlimdir. Bk. Ebû Nu'aym, *Kitâbü Zikri ahhâri İsbahân*, I-II, C. I, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut, ts., s. 272; Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. XVI, s. 414. Temmâm er-Râzî'nin hadisi aldığı Ahmed b. Muhammed el-'Amrevî (ö. 412/1022) hakkında ise Hatîb el-Bağdâdî, sika ve mutkin olarak nitelenmekte, İbn 'Asâkir de Hatîb'in değerlendirmesine eserinde yer vermektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, a.g.e., C. VI, s. 24-25; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, a.g.e., C. V, s. 195.

Bekr b. Ebî Sebre, ‘Ubeydullâh’tan rivâyetinde tek kalmış, isnâd, ondan sonra iki tabakada da tek râvîli devam etmiştir.¹⁶²

Hadisin isnâdında yer alan son metrûk râvî ise hadisi ‘Abdülazîz b. Suheyb’ten nakleden Yûnus b. ‘Ubeyd’den itibaren, İbnü’l-Mukrî’nin *Mu‘cem*’inde yer alıncaya kadar birer râvî tarafından nakledilen rivâyetin râvîlerinden Câmî‘ b. Sevâde’dir.¹⁶³ Esasen *Mu‘cem*’deki isnâdda Câmî b. Sevâre olarak geçmekteyse de, ricâl eserlerde bu isimde bir râvî tespit edilememiştir. En yakın isim ise Mizzî tarafından Mutarrîf b. ‘Abdillâh’ın öğrencileri arasında sayılan dolayısıyla yaşadığı dönem itibariyle de *Mu‘cem*’deki isnâdda kendisinden önce yer alan Vehbullâh b. Râşid’den rivâyette bulunması imkân dâhilinde olan Câmî‘ b. Sevâde’dir.¹⁶⁴ Câmî‘ b. Sevâde de kaynaklarda hakkında detaylı bilgi yer alan bir râvî olmamakla birlikte, Zehebî tarafından hadis uydurmakla ithâm edilmesi, özellikle burada olduğu gibi tek kaldığı rivâyetleri terk etmek gerektiğini göstermektedir.¹⁶⁵ Ayrıca isnâdda, Yûnus b. ‘Ubeyd’den rivâyette bulunan Hammâd b. ‘Osmân da hakkında Yûnus’tan rivâyette bulunduğu ve nisbesinin el-Esvârî olduğu dışında herhangi bir bilgi bulunmayan mechûl bir râvîdir.¹⁶⁶

‘Uranîler hadisinin isnâdında metrûk râvîlerin haricinde, hocasından rivâyette tek kalmış zayıf râvîler de mevcuttur. Bunlar işaret edildiği üzere metrûk olmamakla birlikte, isnâdda yalnız kalmaları onlardan gelen rivâyetleri şüpheli hâle getirmektedir. İsnâd şemasında, yukarıda değinilenler dışında bu özellikte dört râvî tespit edilebilmiştir. Söz konusu râvîlerden ilki Yezîd b. Hârûn’dan gelen tarîklerden birinde yer alan Muhammed b. Ahmed el-Müfid’dir. Hadisin Yezîd b. Hârûn’dan gelen isnâdlarının şeması aşağıda yer almaktadır.¹⁶⁷ Muhammed b. Ahmed el-Müfid –Zehebî “müfid”in hâfızdan aşağıda derecede olanlar için kullanılan bir lakab olduğuna işaret etmektedir–¹⁶⁸ hakkında Ebû Nu‘aym tarafından hıfzla tavsîf edildiği bilgisi yer almakla birlikte, Zehebî *Tezkiretü’l-*

¹⁶² **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 82 (hadis no: 6105).

¹⁶³ İbnü’l-Mukrî, **Mu‘cem**, a.g.e., s. 203 (hadis no: 1096).

¹⁶⁴ Mizzî, **Tehzîbü’l-Kemâl**, a.g.e., C. XVIII, s. 70.

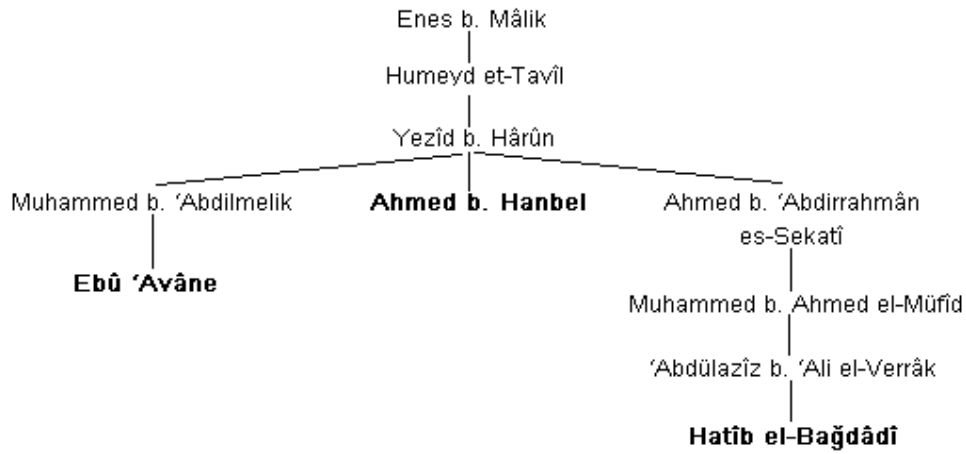
¹⁶⁵ Zehebî, **Mugnî fi’l-du‘afâ**, a.g.e., C. I, s. 194. Dârekutnî ise onu zayıf olarak nitelermektedir. Bk. İbn Hacer, **Lisânü’l-Mîzân**, a.g.e., C. II, s. 416.

¹⁶⁶ İbn Hacer, **Tabsîru’l-müntebih**, a.g.e., C. I, s. 44.

¹⁶⁷ Şemada isnâdları verilen rivâyetler için bk. **Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XX, s. 387 (hadis no: 13129); **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 85 (hadis no: 5113); Hatîb el-Bagdâdî, **el-Fasli’l-vasl**, a.g.e., C. II, s. 592-593.

¹⁶⁸ Zehebî, **Tezkiretü’l-huffâz**, a.g.e., C. III, s. 979. “Müfid”in muhaddis derecesinden üstün fakat hâfız derecesinden aşağıdaki râvîler için kullanımı hakkında bk. Aydınlı, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, a.g.e., s. 206.

huffâz'da onunla ilgili ta'dîleri naklettikten sonra "fakat müttehemdir" demek, *Mugnî*'de ise "zayıflığı üzerinde icma edilmiş ve itham edilmiştir" ifadelerini kullanmaktadır.¹⁶⁹ Zehebî'den önce İbn Mâkûlâ da Muhammed b. Ahmed'in zayıf kabul edilen bir râvî olduğunu söylemektedir.¹⁷⁰ Zehebî'nin onunla ilgili önemli bir değerlendirmesi de mechûllerden münker rivâyetlerde bulunduğunu ve Ahmed es-Sekatî vasıtasıyla Yezîd b. Hârûn'dan rivâyetlerinin bu cümleden olduğu şeklindedir ki aşağıdaki şemada görüleceği üzere 'Uranîler hadisini de Ahmed es-Sekatî vasıtasıyla Yezîd b. Hârûn'dan nakletmektedir.¹⁷¹



Ahmed es-Sekatî, kendisinden sadece Muhammed b. Ahmed el-Müfid'in nakilde bulunduğu ve yalnız Yezîd b. Hârûn'dan rivâyette bulunan mechûl bir râvî olarak nitelenmektedir.¹⁷² Zehebî onun isnâdında yer aldığı mevzû bir hadise işaret etmektedir ki muhtemelen söz konusu rivâyet Muhammed el-Müfid'in de tercemesinde geçen ve "مُتَّهِمٌ"

¹⁶⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, a.g.e., a.y.; a.mlf., *el-Mugnî fi'd-du'afâ*, a.g.e., C. II, s. 156. "مُتَّهِمٌ"ın Zehebî tarafından hadisleri metrûk râvîler için kullanılan ikinci mertebedeki cerh lafzı olduğu hakkında bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, a.g.e., s. 241-242.

¹⁷⁰ İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dümelik 'Ali b. Hibetillâh b. 'Ali b. Mâkûlâ, *İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb mine'l-mu'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*, I-X, C. VII, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, 1993, s. 282.

¹⁷¹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. VI, s. 48. Hatîb el-Bağdâdî de Zehebî'den önce onun mechûllerden münker rivâyetlerden bulunduğunu söyleyerek bu mechûl râvîler arasında es-Sekatî'yi de saymakta, fakat aynı zamanda Sekatî'nin Yezîd b. Hârûn'dan rivâyetlerinin çoğunluğunun –Zehebî'nin de işaret ettiği rivâyet hariç- sahîh ve meşhûr hadisler olduğunu söylemektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, a.g.e., C. II, s. 204-205.

¹⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, a.g.e., C. V, s. 404; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, C. I, s. 75; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. I, s. 256.

olarak nitelenmesine neden olan rivâyettir.¹⁷³ Muhammed b. Ahmed el-Müfid'in zayıf ve Ahmed b. 'Abdirrahmân es-Sekatî'nin mechûl râvîler olmasına rağmen, kizb ile ithamın çok isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim, İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*'da iki râvînin isnâdında geçtiği ve Zehebî tarafından uydurma olarak nitelenen haberin “الموتُ كفارةٌ لكلِّ مُسْلِمٍ” olduğunu bildirmekte ve çok sayıdaki tarîkinin Irâkî tarafında toplandığını, her ne kadar hadisin bu lafızla olmasa da Hafsa binti Sîrin↔Enes b. Mâlik tarîkiyle gelen “الطَّاعُونَ كفارةٌ لكلِّ” lafızıyla sahîh olduğunu ve Buhârî tarafından tahrîc edildiğini bildirmektedir.¹⁷⁴ Fakat, Buhârî'de işaret edilen lafızla gelen metnin “الطَّاعُونَ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ” şeklinde olduğu görülmektedir.¹⁷⁵ Lafız farklılığına rağmen, bilhassa Fettenî'nin bahsettiği ihtimal de göz önünde bulundurularak, el-Müfid'in isnâd analizinde metrûk râvîler yerine, zayıf râvîler arasında ele alınması daha uygun görülmüştür. 'Uranîler hadisi söz konusu olduğunda ise Müfid'in hadis aldığı mechûl hocası es-Sekatî'nin yanı sıra hadisi Yezîd'den rivâyet eden iki sika râvî nedeniyle –Muhammed b. 'Abdümelik b. Mervân ed-Dakîkî (ö. 266)¹⁷⁶ ve Ahmed b. Hanbel- rivâyetlerin güvenilirliğinin zarar görmediği sonucuna ulaşılmış, ayrıca Hatîb'in onun hakkındaki “Yezîd'ten rivâyetlerinin çoğunluğu sahîh ve meşhûrdur” sözü de göz önünde bulundurulmuştur.¹⁷⁷ Bununla birlikte, Muhammed b. Ahmed el-Müfid ile Sekatî arasında yaş farkının, ittisal konusunda şüphe uyandırdığı da ifade edilmelidir.¹⁷⁸

'Uranîler hadisinin isnâdında yer alan ve hocasından rivâyette tek kalan bir diğer zayıf râvî Muhammed b. Ca'fer el-Âdemî el-Kârî'dir (ö. 348/959). Muhammed b. Ca'fer hadisi Humeyd et-Tavîl'den rivâyet eden 'Abdullâh b. Bekr'den gelen 'Abdullâh b.

¹⁷³ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., a.y., a.mlf., *el-Mugnî fi'du'afâ*, a.g.e., C. I, s. 86.

¹⁷⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, C. I, s. 521. Fettenî el-Hindî ise bazı tarîklerden, “الموت” ile “الطَّاعُونَ”un kastedildiğinin anlaşıldığını, hicrî I. yüzyılda vebaya ölüm isminin ıtlak olunabildiğini söylemektedir. Bk. Fettenî, Muhammed b. Tâhir 'Ali el-Hindî el-Fettenî, *Tezkîretü'l-mevzû'ât*, Emin Demc, Beyrut, ts., s. 215 vd.

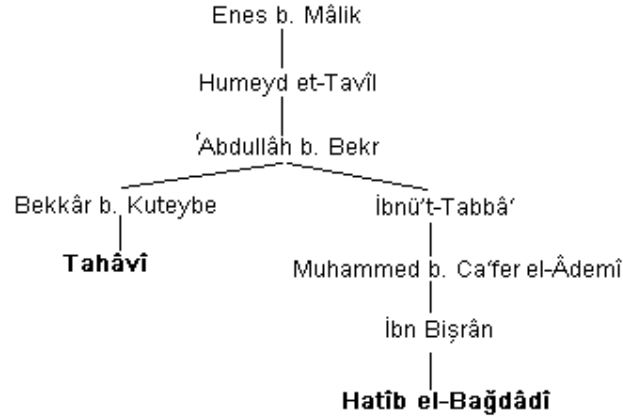
¹⁷⁵ Buhârî, “Cihâd ve's-siyer”, 30; “Tıb”, 30. Müelliflerin “bu hadisi Buhârî rivâyet etti” veya “bu hadisi Müslim rivâyet etti” diyerek lafız veya mânâ açısından *Sahihayn*'dan farklılık arz edebilen hadisler nakledilmesi ve bu ifadelerin “Buhârî ve Müslim tarafından aslı nakledilmiştir” şeklinde anlaşılması gerektiği hakkında bk. Mahmûd Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Mektebetü'd-Dârü't-Türâs, Kuveyt, 1984, s. 41.

¹⁷⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VIII, s. 5; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. IX, s. 131; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 197; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 494.

¹⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, a.g.e., C. II, s. 205.

¹⁷⁸ Müfid, Sekatî'den 295 yılında hadis dinlediğini ve bu esada kendisinin 11, hocasının 105 yaşında olduğuna söylemektedir ki bu durumda Müfid'in vefât ettiği 378 tarihinde 94 yaşında olması gerekmektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, a.g.e., C. V, s. 404. Burada, râvîlerin ileri yaşlara kadar yaşamış olmaları ihtimalinin apriori olarak dışlanmadığı fakat özellikle Müfid'in zayıf ve Sekatî'den rivâyet eden tek kişi olmasının, verdiği vefât tarihlerini şüpheli hâle getirdiği vurgulanmalıdır.

Bekr↔İbnü't-Tabbâ'↔Muhammed b. Ca'fer↔İbn Bişrân↔Hatîb el-Bağdâdî tarihinde yer almaktadır. 'Abdullâh b. Bekr'den gelen isnâdların şeması şöyledir:¹⁷⁹



Muhammed b. Ca'fer cerh-ta'dîl açısından durumu hakkında kaynaklarda yer alan tek bilgi Hatîb el-Bağdâdî tarafından Bağdatlı hadisi hafızı Muhammed b. Ebi'l-Fevâris'ten (ö. 412/1022) nakledilen, Muhammed'in hadisleri rivâyet ederken karıştırdığı şeklindeki sû-i hıfzına delâlet eden bilgidir.¹⁸⁰ Şemada da görüldüğü üzere Muhammed b. Ca'fer'in hadisi aldığı İbnü't-Tabbâ (ö. 276/889), 'Abdullâh b. Bekr'den rivâyette yalnız kalmamış, hadis Bekkâr b. Kuteybe tarîkiyle Tahâvî tarafından nakledilmiştir. 'Abdullâh b. Bekr'den gelen tarîkler yer alan tek zayıf râvînin Muhammed b. Ca'fer olması nedeniyle, şemada gösterilen isnâdın güvenilir olduğu kabul edilmiştir.

'Uranîler hadisinin isnâdında yer alan ve hocasından rivâyette tek kalan bir diğer zayıf râvî ise bilhassa Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198/813) ve 'Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö. 198/814)¹⁸¹ ittifakla¹⁸² zayıf kabul ettiği 'Abdullâh b. Lehî'a'dır (ö.

¹⁷⁹ Tahâvî, **Şerhu Me'âni'i'l-âsâr**, I-V, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr–Muhammed Seyyid Câdülhak, C. I, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1994, s. 107 (hadis no: 647), C. III, s. 180 (hadis no: 5000); a.mlf., **Şerhu Müşkili'l-âsâr**, a.g.e., C. V, s. 64 (hadis no: 1814); Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fasl li'l-vasl**, a.g.e., C. II, s. 593 (hadis no: 4).

¹⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Medîneti's-selâm**, a.g.e., C. II, s. 528. İbn Ebi'l-Fevâris için bk. Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XVII, s. 223-224.

¹⁸¹ Zehebî *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*'da (C. IX, s. 187) Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın 198 yılı Safer ayında 'Abdurrahmân b. Mehdî'den dört ay önce vefât ettiği bilgisini nakletmektedir. Bu nedenle vefât tarihlerinin milâdî karşılıkları sırasıyla 813 ve 814 şeklinde verilmiştir.

¹⁸² Bu iki ricâl âliminin ittifakla bir kişiyi cerh etmeleri hâlinde söz konusu cerhin başka bir âlimin tevsikiyle iyileşme ihtimalinin azlığını Zehebî şu sözlerle ifade etmektedir: "فمن جرحاه لا يكاد والله يتدبعل جرحه". Bk. Zehebî,

174/790). Ayrıca, Ebu Hâtim ve Ebû Zür'a da onun, hadisi ancak i'tibâr için yazılabilecek zayıf bir râvî olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.¹⁸³ Her ne kadar 'Abdullâh b. Lehî'a'nın 170 yılında kitaplarının yandığı ve bu tarihten sonra ihtilâta uğradığı bilgisi nakledilmekteyse de, Ebû Zür'a kitapları yanmadan önceki ve sonraki hâlinin aynı olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁴ İbn Lehî'a 'Uranîler hadisini Ebu'l-Esved'den nakletmektedir. 'Urve↔Ebu'l-Esved↔İbn Lehî'a isnâdları oryantalist literatürde 'Urve b. ez-Zübeyr haberlerini inceleyen Gregor Schoeler ve Andreas Görke tarafından ele alınmış, her iki oryantalist de seçtikleri hadis gruplarının müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizlerinde bu isnâdla gelen metinlerin 'Urve b. ez-Zübeyr'in diğer râvîlerinden gelenlerden kayda değer biçimde farklılık arz ettiği ve esasen 'Urve dışındaki kaynaklardan birtakım unsurlar içerdiği sonucuna ulaşmıştır.¹⁸⁵ Harald Motzki de The "Murder of Ibn Abî l-Huqayq" makalesinde incelediği hadis grubunun isnâd kümesini teşkil eden isnâdlardan birisi olan 'Urve↔Ebu'l-Esved↔İbn Lehî'a tek râvîli tarîkini, Schoeler ve Görke'nin çalışmalarına referansta bulunarak tarihlendirmesinde dikkate almamış; İbn Lehî'a'nın Ebu'l-Esved'ten yaptığı rivâyetlerinin tamamı sistematik biçimde incelenmediği sürece bu konuda ihtiyatlı davranmak gerektiği görüşünü dile getirmiştir.¹⁸⁶ Ricâl ilmi açısından bu isnâdı değerlendirmek gerekirse; İbn Lehî'a'nın hadisleri hüccet kabul edilmeyen bir râvî olduğu yukarıda ifade edilmişti. Ebu'l-Esved ise *Kütüb-i sitte*'nin tamamında rivâyetleri yer alan sika bir râvîdir.¹⁸⁷ Bununla birlikte, ricâl âlimlerinin söz konusu iki râvî hakkındaki görüşlerinin yanı sıra Gregor Schoeler ve Andreas Görke'nin kendi analizlerinde ulaştığı sonuçlar, ancak aşağıda yapılacak metin analizin neticeleri ile karşılaştırıldığında daha güvenilir bir değerlendirilme yapmak mümkün olabilecektir.

'Uranîler hadisinin isnâdında hocasından rivâyette yalnız kalan ve şimdiye kadar hakkında bilgi verilmemiş son râvî Mikdâm b. Dâvûd'dur (ö. 283/896). Hadisin

"Zikru men yu'temedü kavlihü fi'l-cerh ve't-ta'dîl", **Erbe'u resâil fi 'ulûmi'l-hadîs**, ed. 'Abdülfe'tâh Ebû Gu'dde, Mektebû'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1999, s. 180.

¹⁸³ İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. V, s. 147. Yahyâ b. Ma'în'den 'Abdullâh b. Lehî'a hakkında dört değerlendirme nakledilmekte ve hepsinde zayıf olduğu ifade edilmektedir. Bk. İbn Ma'în, **Ma'rifetü'r-ricâl**, a.g.e., C. I, s. 67.

¹⁸⁴ Buhârî, **et-Târîhu'l-kebîr**, a.g.e., C. V, s. 183; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., a.yer.

¹⁸⁵ Schoeler, **Charakter und Authentie**, a.g.e., ss. 81-85; Görke, "The Historical Tradition About al-Hudaybiya", ss. 256-258, 268.

¹⁸⁶ Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", s. 224.

¹⁸⁷ İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VII, s. 365; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. VII, s. 321; İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. IX, ss. 307-308.

‘Abdülazîz b. Suheyb’den gelen tarîklerinde yer alan Mikdâm, hakkındaki en şiddetli cerh, onun hakkında “ليس بشفقة” diyen Nesâî’den gelmekte; Ebû Hâtim ve Dârekutnî’den ise onun zayıf olduğunu gösteren lafızlar nakledilmektedir.¹⁸⁸ Mikdâm’ın isnâdda kendisinden önce yer alan hocası Hâlid b. Nizâr’dan rivâyette yalnız kalan zayıf bir râvî olmasına ve bulunduğu tarîkin tek başında delil kabul edilmesine engel teşkil etmesine rağmen, ‘Abdülazîz b. Suheyb’in ‘Uranîler hadisinin isnâdındaki konumu zarar görmemektedir. Zira ondan, güvenilir râvîlerle gelen çok sayıda başka tarîk bulunmaktadır.

Daha önce de işaret edildiği üzere, ‘Uranîler hadisinin isnâdında zayıf ya da metrûk râvîlerin dışında birtakım mechûl ve mübhem râvîler de bulunmaktadır. Bunlar arasında, önceki kısımlarda değinilmeyen râvî sayısı üçü mechûl ve üçü mübhem olmak üzere altıdır. Mechûl râvîlerden ‘Abdullâh b. Huşeyş¹⁸⁹ hadisi çok sayıda talebesine aktaran Hammâd b. Seleme’den (ö. 167/784) gelen tarîklerden yalnız birinde; diğer mechûl râvî olan İbn Ebî Hâlid benzer şekilde, hadisi yedi râvîye aktaran İbn ‘Uleyye’den gelen tarîklerden birinde ve son olarak Yûsuf b. Ya’kûb es-Sûsî¹⁹⁰ de aynı şekilde kendisinden sekiz râvînin rivâyette bulunduğu Hüşeym b. Beşîr’den yayılan tarîklerin birinde bulunmaktadır.¹⁹¹ Dolayısıyla, söz konusu mechûl râvîlerin varlıkları, buldukları tarîklere ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmekle birlikte, yer aldıkları isnâdların tamamı için el-mütâba‘atu’n-nâkîsa söz konusudur.

‘Uranîler hadisinin isnâdında yer alan üç mübhem râvîye gelince, bunlardan ilki aşağıdaki isnâdda da görüldüğü üzere hadisi ‘Abdullâh b. Ömer b. Hafs ile birlikte Humeyd et-Tavîl’den nakletmektedir:¹⁹²

أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ حَفْصٍ وَغَيْرُهُ، عَنْ حُمَيْدِ الطَّوِيلِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ

¹⁸⁸ İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. VIII, s. 303; Zehebî, **Mîzânü’l-i’tidâl**, a.g.e., C. VI, s. 507.

¹⁸⁹ ‘Abdullâh b. Huşeyş hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler, isnâdda kendisinden önce yer alan ‘Abdullâh b. Mesleme b. Ka’neb’in hocaları ve kendisinden rivâyette bulunan Tahâvî’nin talebeleri arasında olduğunu göstermektedir. Bk. Mizzî, **Tehzîbü’l-Kemâl**, a.g.e., C. XVI, s. 138; ‘Aynî, **Megâniyü’l-ahyâr fi şerhi esâmi’r-ricâli Me’âni’l-âsâr**, I-III, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ‘îl, C. II, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2006, s. 132. Fakat cerh-ta’dîl açısından durumu hakkında bir değerlendirme yer almamaktadır.

¹⁹⁰ Mizzî tarafından, Nesâî’nin öğrencileri arasında sayılmaktadır. Bk. Mizzî, **Tehzîbü’l-Kemâl**, a.g.e., C. I, s. 333.

¹⁹¹ Bu râvîlerin isnâdında yer aldığı rivâyetler için bk. Tahâvî, **Şerhu Me’âni’l-âsâr**, a.g.e., C. I, s. 108 (hadis no: 648); a.mlf., **Şerhu Müşkili’l-âsâr**, a.g.e., C. V, s. 65 (hadis no: 1815); Beyhakî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, a.g.e., C. VIII, s. 221 (hadis no: 16462); C. IX, s. 118 (hadis no: 18048).

¹⁹² İbn Vehb, **Kitâbü’l-Muhârebe**, a.g.e., s. 11.

‘Abdullâh b. Ömer b. Hafş, yalnız yukarıdaki isnâdda geçtiği için söz konusu mübhem râvînin tespiti mümkün gözükmemektedir. Mübhem râvîye rağmen ‘Abdullâh b. Ömer hadisleri i’tibâr için yazılan râvîler cümlesinden olduğu ve hadisi kendisi ve isnâdda birlikte yer aldığı mübhem râvînin yanı sıra biri mübhem on üç râvî Humeyd’den naklettiği için rivâyeti terk etmeyi gerektiren bir neden mevcut değildir.¹⁹³

Mübhem râvîlerden bir diğeri, hadisi aynı şekilde Humeyd et-Tavîl’den ve İmâm Şâfi’î tarafından es-sika şeklinde ta’dîl edilen râvîdir.¹⁹⁴ İmâm Şâfi’î’nin bu ifade ile kimi kastettiği konusunda kaynaklarda yer alan bilgilerden, İmâm Şâfi’î’nin “الشفعة” lafzıyla her bir isnâdda farklı kişileri kastettiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁵ Nitekim, İmâm Şâfi’î’nin *Sünen*’inin muhakkiki Halil İbrâhîm Molla Hâtır da bu duruma işaret etmekte ve Enes b. Mâlik↔Humeyd et-Tavîl↔es-sika↔ eş-Şâfi’î isnâdında “الشفعة” lafzı ile İbn ‘Uleyye’nin kastedildiğini ifade etmektedir.¹⁹⁶ Buna rağmen, isnâddaki lafzın şemada mübhem bırakılmasına karar verilmiştir. Zira, söz konusu bilgi kesinlik ifade etmediği gibi ta’dîl lafzıyla mübhem bırakılan râvî hakkındaki bu tür tevsikler hadis usûlünde hâkim olan görüşe göre makbul değildir.¹⁹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, bir râvînin bütün hocalarının sika olduğunu söylemesinin ardından, ismini tasrîh etmeden birisinden rivâyette bulunması hâlinde dahi söz konusu tezkiye ile amel edilmeyeceği kanaatindedir.¹⁹⁸ Zira mübhem bırakılan kişinin isminin açıklanması durumunda, cerh edilmesine sebebiyet verecek bir

¹⁹³ Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve İbn Hacer onun zayıf kabul ederken; ‘İclî ve İbn ‘Adî “لا بأس به” lafzıyla ta’dîl etmekte, Zehebî ise hafızasındaki kusura işaret etmekle birlikte sadûk olduğunu söylemektedir. Bk. Ahmed b. Hanbel, **‘İlel**, a.g.e., C. II, s. 507; ‘İclî, **Ma’rifetü’s-sikât**, a.g.e., C. II, s. 48; Nesâî, **ed-Du’afâ ve’l-metrûkîn**, a.g.e., s. 199; İbn ‘Adî, **el-Kâmil fi’l-du’afâ**, a.g.e., C. IV, s. 1461; Zehebî, **Mifzânü’l-İtidâl**, a.g.e., C. IV, s. 151; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 314

¹⁹⁴ Şâfi’î, **Sünen**, I-II, thk. Halil İbrâhîm Molla Hâtır, C. II, Dârü’l-Kıble li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1989, s. 234 (hadis no: 612); Beyhakî, **Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr**, I-XV, thk. ‘Abdülmü’tî Emîn Kal’acî, C. XIII, Câmî’atü’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, Karaçi, 1991, s. 203-204 (hadis no: 18918). İmâm Şâfi’î’nin *Sünen*’inin Emin Kal’acî’nin tahkîkini yaptığı neşrinde, “الشفعة” yerine “التقفي” lafzı geçmektedir ki (Şâfi’î, **es-Sünenü’l-me’sûra**, a.g.e., s. 427 [hadis no: 629]) İmâm Şâfi’î’nin ‘Uranîler hadisini kendisinden rivâyet ettiği ‘Abdülvehhâb b. ‘Abdülmeccid’in nisbesidir. Dolayısıyla Kal’acî’nin tahkîkinde ibhâm ortadan kalkmaktadır. Fakat yine Kal’acî tarafından tahkîk edilen Beyhakî’nin *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*’ında aynı isnâdda râvî bu defa “الشفعة” lafzı ile mübhem şekilde yer almaktadır. Bütün bu mülâhazalar, isnâd şemasında râvînin mübhem şekilde yer almasının daha isabetli olacağını göstermektedir.

¹⁹⁵ İrâkî, **Şerhu’t-Tebşira ve’t-tezkîre**, a.g.e., C. I, s. 348-349; Zerkeşî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Cemâlidîn ez-Zerkeşî, **Nüket ‘alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh**, I-II, thk. Zeynülâbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, C. III, Edvâü’s-Selef, Riyad, 1998, s. 363-367; Süyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdirrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **Tedrîbü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî**, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Müessesetü’r-Reyyân, Beyrut, 2005, s. 269-271.

¹⁹⁶ Şâfi’î, **Sünen**, a.g.e., C. II, s. 234 (dn. 2). Ayrıca bk. Süyûtî, **Tedrîbü’r-râvî**, a.g.e., s. 270.

¹⁹⁷ İbnü’s-Salâh, **‘Ulûmi’l-hadîs**, a.g.e., s. 110.

¹⁹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, **Kifâye**, a.g.e., C. I, s. 298.

kusurunu bilen kişilerin ortaya çıkma ihtimali vardır. Ayrıca, ricâl âlimleri arasında bir râvînin cerh-ta'dîli konusundaki ihtilâflar da göz önünde bulundurulduğunda, râvînin güvenilirliğini tespit için isminin tasrîh edilmesi ve farklı ricâl âlimlerinin onun hakkındaki görüşlerinin bir araya getirilmesinin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

İsnâdda yer alan mübhem râvînin tespiti için en güvenli yol, aynı hadisin diğer isnâdları ile bir karşılaştırma yapmak ve böylece bir tarîkte mübhem bırakılan râvînin, diğer tarîklerde tasrîh edilip edilmediğini kontrol etmektedir. ‘Uranîler hadisinin isnâdında yer alan son mübhem râvînin kimliğini, bu yolla tespit etmek mümkün görünmektedir. Hadisin ‘Urve b. Zübeyr’den gelen ve Nesâî’nin *Sünen*’inde yer alan isnâdıyla, hadisin İbn Vehb’in *Kitâbü'l-Muhârebe*’si ile Taberî’nin *Tefsîr*’inde geçen isnâdları karşılaştırıldığında, mübhem râvînin İbn Sem‘ân olduğu anlaşılmaktadır.

Nesâî’nin naklettiği isnâd:¹⁹⁹

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ السَّرْحِ قَالَ أَتَانَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ وَأَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَالِمٍ وَسَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَذَكَرَ آخَرَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ

İbn Vehb’in naklettiği isnâd:²⁰⁰

وَأَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَالِمٍ وَسَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُمَحِيُّ وَأَبْنُ سَمْعَانَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ

Taberî’nin naklettiği isnâd:²⁰¹

وَحَدَّثَنِي يُونُسُ قَالَ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَالِمٍ وَسَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَأَبْنُ سَمْعَانَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ

Her biri İbn Vehb’den gelen üç isnâd karşılaştırıldığında Nesâî tarafından zikredilmeyen kişinin İbn Sem‘ân olduğu ortaya çıkmaktadır. Mübhem râvînin kimliği tespit edildikten sonra, sıhhat durumu hakkında değerlendirme yapmak mümkün hâle gelmektedir. Kaynakların isminin ‘Abdullâh b. Ziyâd b. Süleymân b. Sem‘ân olduğunu bildirdiği İbn Sem‘ân hakkında yapılan araştırma neticesinde, ricâl âlimlerinin kâhir ekseriyeti tarafından metrûk kabul edildiği anlaşılmaktadır.²⁰²

¹⁹⁹ Nesâî, “Tahrîmü’ d-dem”, 9.

²⁰⁰ İbn Vehb, *Kitâbü'l-Muhârebe*, a.g.e., s. 13.

²⁰¹ Taberî, *Tefsîr*, a.g.e., C. X, s. 248 (hadis no: 11812).

²⁰² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, a.g.e., C. V, s. 96; a.mlf., *Du‘afâ*, a.g.e., s. 67; Fesevî, *el-Ma‘rife ve’t-târîh*, a.g.e., C. I, s. 699; Nesâî, *ed-Du‘afâ ve’l-metrûkîn*, a.g.e., s. 202; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, a.g.e., C. V, s. 60-62; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 303. İbn ‘Adî, bazı sâlih hadislerinin varlığına işaret etmekle birlikte, hadislerinin zayıflığının âşikâr olduğunu söylemektedir. Bk. İbn ‘Adî, *el-Kâmil fi’l-du‘afâ*, a.g.e., C. IV, s. 1446. İbn Sem‘ân’ın, Hişâm b. ‘Urve’den rivâyette yalnız kalmaması, kendisine

‘Uranîler hadisinin sıhhat durumu hakkında son olarak, isnâdda yer alan metrûk, zayıf ve mechûl-mübhem râvîlere rağmen, sika râvîlerin çoğunluğu teşkil ettiği dile getirilmelidir. Bununla birlikte metrûk râvîlerin sayılarının azlığına rağmen, hadisin Ebû Hüreyre, Cerîr b. ‘Abdillâh, Seleme b. el-Ekvâ‘ ve Câbir b. ‘Abdillâh’tan gelen tarîklerine zarar verdiği görülmektedir. Bu nedenle, hadisin kendisinden güvenilir isnâdlar gelen sahâbe râvîleri Enes b. Mâlik, Hz. ‘Âişe, ‘Abdullâh b. ‘Ömer’dir. Bunlardan Hz. ‘Âişe ve ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den hadisi yalnız birer tâbi‘î nakletmekte, dolayısıyla söz konusu sahâbeden gelen isnâdlar, tâbi‘în tabakasında ferd durumuna düşmektedir. Aşağıda yalnız Enes b. Mâlik’in yanı sıra Hz. ‘Âişe ve ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen ferd tarîklerle, diğer sahâbeden gelen ve isnâdlarında kusurlu râvîler bulunan isnâdlar da analize dâhil edilecek, söz konusu isnâdlarla gelen metinler de isnâd-metin analizinde dikkate alınacaktır. Böylece, analizin sonuçları ile ricâl ilmine dayanarak ulaşılan neticeleri karşılaştırma ve hem müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizi hem de ricâl ilmi hakkında hakkında bir değerlendirme yapma imkânın ortaya çıkması ümit edilmektedir.

B. ‘URANÎLER HADİSİNİN MÜŞTEREK RÂVÎ MERKEZLİ İSNÂD-METİN ANALİZİ

‘Uranîler hadisinin isnâd kümesinin, kâhir ekseriyetinin Enes b. Mâlik’ten gelen tarîklerden müteşekkil olduğuna daha önce işaret edilmişti. Hem söz konusu nedenle hem de diğer sahâbeden gelen kusurlu isnâdların yanı sıra Hz. ‘Âişe ve ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen ferd tarîkler hakkında da değerlendirme yapmayı kolaylaştırması için metin analizine Enes b. Mâlik’ten gelen tarîklerle başlanacaktır.²⁰³

isnâdda birlikte yer aldığı Yahyâ b. ‘Abdillâh ve Sa‘îd b. ‘Abdirrahmân’ın yanı sıra Ma‘mer b. Râşid ve Leys b. Sa‘d gibi âlimlerin eşlik etmesi nedeniyle ‘Urve b. ez-Zübeyr’den gelen mürsel rivâyet, mürsel-müsned karşılaştırmasında dikkate alınmıştır.

²⁰³ Isnâd-metin analizini takip edebilmek için isnâd şemasından (Ek 1) düzenli biçimde istifade edilmesi gerekmektedir.

1. Enes b. Mâlik'ten Gelen Rivâyetlerin İsnâd-Metin Analizi

a. Humeyd et-Tavîl

Enes b. Mâlik'ten rivâyetten bulunan tâbî'în içerisinde, kendisinden en fazla târikin ayrıldığı müşterek râvî²⁰⁴ Humeyd et-Tavîl'dir. Bu nedenle metin analizine onunla başlanılacaktır. Humeyd'ten rivâyette bulunan on altı kişiden yedisi, hadisi birden fazla kişiye nakleden kısmî/müşterek râvî konumundadır. Metin analizine, bu râvîlerden başlanarak, isnâdlardaki konumlarının metinlerle ne kadar desteklendiği diğer bir ifadeyle gerçekten müşterek râvî olup olmadıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

(1) Humeyd et-Tavîl'in müşterek râvîleri

Hadisi Humeyd'den nakledenler içerisinde rivâyeti en eski kaynaktan yer alan müşterek râvî, İsmâ'îl b. Ca'fer'dir (ö. 180/796). İsmâ'îl b. Ca'fer'den gelen isnâdlar ve metinler aşağıdaki tabloda²⁰⁵ gösterilmektedir.²⁰⁶

1. 'Ali b. Hucr 2. 'Ali b. Hucr↔Nesâî	Yahyâ b. Eyyûb↔Muhammed b. 'Abdirrahmân↔İbn Hibbân	İbrâhîm b. 'Abdillâh↔Kâsım b. Zekeriyâ↔'Abdilazîz b. Ca'fer↔Hasan b. 'Ali↔Hatîb el- Bağdâdî
أَنَّ قَدِيمَ عَلَى النَّبِيِّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ / أَنَسٌ مِنْ عُرْبِيَّةٍ	أَنَّ قَدِيمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ نَفَرٌ مِنْ عُرْبِيَّةٍ	أَنَّ قَدِيمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ مِنْ عُرْبِيَّةٍ

²⁰⁴ Metin analizi yapılırken, “kısmî müşterek râvî” yerine “müşterek râvî” terimi tercih edilecek, ancak bir râvîden gelen metinlerin analizi tamamlandığında veya müşterek râvîli ilerleyen isnâdlar söz konusu olduğunda –ki Humeyd'den gelen târikler bu özellikte değildir– hoca-talebe ilişkisine dikkat çekmek üzere müşterek râvî-kısmî müşterek râvî kavram çifti kullanılacaktır. Müşterek râvî teriminin bu durum haricinde “kısmî” kaydı koyulmaksızın kullanılmasının nedeni ise metin analizinin müdevvinlerden sahâbeye doğru ilerleyen bir süreç olması ve ancak hadisin en son müşterek râvîsi (the lowest common link) tespit edildiğinde hadisi ondan rivâyet edenlerin kısmî müşterek râvî hâline gelmesinden kaynaklanmaktadır.

²⁰⁵ Tablolara metinler yazılırken, noktalama işaretleri belli bir ölçüde metni unsurlarına ayırdığı veya unsurlar arasında mantikî geçişleri ihsas ettiği için kullanılmamış, onun yerine her bir unsur ayrı bir satırda gösterilmiştir. Metinlerin hareketlerinde ise varsa kullanılan matbû nüshadaki hareketler esas alınmıştır.

²⁰⁶ 'Ali b. Hucr, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî, **Hadîsi 'Ali b. Hucr es-Sa'dî 'an İsmâ'îl b. Ca'fer el-Medenî**, dirâse ve tahkîk: 'Ömer b. Refûd b. Refîd es-Süfyânî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1998, s. 190 (hadis no: 84); Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 8 (hadis no: 4029); İbn Balabân, **el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân**, a.g.e., C. X, s. 322 (hadis no: 4471); Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fasl li'l-vasl**, a.g.e., C. II, s. 591 (hadis no: 1). İsmâ'îl b. Ca'fer'den gelen ve Kâsım b. Sellâm'ın *en-Nâsîh ve'l-mensûh*'unda yer alan târik ise, kendisiyle metin rivâyet edilmediği, sadece bir önceki hadise benzerliğini göstermek üzere “mislehü” ifadesi kullanıldığı için tabloya dâhil edilmemiştir. Söz konusu târik için bk. Kâsım b. Sellâm, **en-Nâsîh ve'l-mensûh**, a.g.e., s. 141 (hadis no: 254).

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى دَرْدِنَا فَكُنْتُمْ فِيهَا فَشَرِيتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا	فَقَالَ لَهُمْ ___ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى دَرْدِنَا فَكُنْتُمْ فِيهَا فَشَرِيتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى دَرْدِنَا فَكُنْتُمْ فِيهَا فَشَرِيتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَفَعَلُوا فَلَمَّا صَحُوا قَامُوا إِلَى رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَتَلُوهُ وَرَجَعُوا كَفَّارًا	فَفَعَلُوا فَلَمَّا صَحُوا قَامُوا إِلَى رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَتَلُوهُ وَرَجَعُوا كَفَّارًا	فَفَعَلُوا فَلَمَّا صَحُوا قَامُوا إِلَى رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَتَلُوهُ وَرَجَعُوا كَفَّارًا
وَاسْتَأْفُوا دَوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	وَاسْتَأْفُوا دَوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	وَاسْتَأْفُوا دَوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَأُرْسِلَ فِي طَلِبِهِمْ	فَأُرْسِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ	فَأُرْسِلَ فِي طَلِبِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ

Tabloda metinler geçtikleri kaynaklara göre soldan sağa doğru kronolojik olarak sıralanmıştır. Fakat, metin mukayesesinde en eski kaynakta yer alan esas alınmamış, her bir unsur için yapılan karşılaştırma neticesinde, çoğunluğa nisbetle veya birer râvîden gelen farklılıklar tespit edilmiştir. Buna göre metinler içinde tek kişiden veya azınlıktan gelen değişikliklerin altı çizilmiş, eksik kısımlara ise ilgili yere çizilen düz çizgi “_” ile işaret edilmiştir. İsmâ‘îl b. Ca‘fer’den gelen metinlerde gerçekleşmemekle birlikte daha sonraki metin mukayeselerinde görüleceği üzere yeri değişen kelime ve cümleler italik karakterlerle yazılmış, bir eserin matbû nüshasında esas alınanın haricindeki yazmalardan yapılan ilâveler ise köşeli parantez “[]” içerisinde eklenmiştir. Bir hadisin, aynı eserde, aynı eserin farklı neşirlerinde veya aynı musannifin çeşitli eserlerinde mükerreren yer alması durumunda, söz konusu metinler arasındaki farklılıklar araya sağa yatık çizgi “/” konularak gösterilmiştir. Bir müşterek râvîden nakilde bulunan râvîlerden birisinden gelen târikin çeşitli eserlerde mükerreren bulunması durumunda –ki aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere ‘Ali b. Hucr, İsmâ‘îl b. Ca‘fer’den gelen târiklerin ikisinde yer almaktadır– öncelikle bu râvîden gelen metinler mukayese edilmiş ve farklılıklar kırmızı karakterle yazılmış; bu karşılaştırmanın ardından diğer metinlerle mukayeseye geçilmiştir. Eğer söz konusu mükerrer râvî, kısmî müşterek râvî konumundaysa ve kendisinden ikiden fazla öğrenci nakilde bulunuyorsa –ki Humeyd’in aşağıda metinleri analiz edilecek müşterek râvîlerinden hiçbiri bu şartı taşıyan kısmî müşterek râvîlere sahip değildir– ondan gelen metinler ayrı bir tabloda gösterilerek isnâd-metin analizine tâbî tutulacak, ardından diğer râvîlerle söz konusu kısmî müşterek râvînin metinleri kıyaslanarak rivâyetin gerçekten bir önceki müşterek râvîye gidip gitmediği tespit edilecektir.²⁰⁷ Bu uygulamanın örnekleri,

²⁰⁷ Kısmî müşterek râvînin ikiden fazla râvîsinin olmaması durumunda, ondan gelen metinler ayrı bir tablo çizilmeden müşterek râvînin diğer öğrencileri ile birlikte gösterilecek, fakat kısmî müşterek râvînin rivâyetleri hem kendi arasında hem de diğer râvîlerle mukayese edilecektir. Kısmî müşterek râvîden gelen metinlerin kendi arasındaki mukayesesinde tespit edilen değişiklikler kırmızı karakterlerle yazılacaktır. Bu durumun örneği için Sa‘îd b. ‘Arûbe’den rivâyette bulunan Yezîd b. Züray’ın metinlerinin yer aldığı tabloya bakılabilir.

Humeyd gibi hadisi Enes b. Mâlik'ten rivâyet eden Katâde b. Di'âme tarîklerinde gösterilmektedir.

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere İsmâ'îl b. Ca'fer'den aynı unsurları aynı sırayla içeren dolayısıyla yapı bakımından ve ayrıca lafızları itibariyle çok benzeyen üç metin nakledilmektedir.²⁰⁸ Bu üç metnin ikisi 'Ali b. Hucr'den gelmektedir. Bu nedenle öncelikle söz konusu iki rivâyettin hangi lafızlarla 'Ali b. Hucr'den geldiği tespit edilmeli, ardından bu metinlerin İsmâ'îl b. Ca'fer'den gelen diğer metinlerle mukayesesi yapılmalıdır.

'Ali b. Hucr'den gelen iki metin mukayese edildiğinde “آئَهُ”nun düşmesi, “النَّبِيِّ” ve “رَسُولُ اللَّهِ” lafızlarının yer değiştirmesi (1 ve 4. unsurlar) ve son olarak “نَاسٍ”ün yerine “أَنَاسٍ”ün yer alması şeklindeki farklılıklar hariç hem lâfzen hem de yapı bakımından iki özdeş metnin varlığı görülmektedir. Söz konusu benzerliğin nedeni Nesâî'nin kendisinden rivâyette bulunduğu Âli b. Hucr'un aynı zamanda İsmâ'îl b. Ca'fer'in hadis cüzünün râvîsi olması yani rivâyette esas alınacak yazılı bir kaynağın mevcudiyetidir. İki metin arasındaki ufak farklılıklar ise istinsâh hatası veya rivâyet esnasında yapılan değişiklikler gibi gözükmemektedir.

Yahyâ b. Eyyûb el-Mekâbirî ve İbrâhîm b. 'Abdillâh el-Herevî'nin, İsmâ'îl b. Ca'fer'den naklettiği metinler ise 'Ali b. Hucr'den gelenden yalnızca ufak farklılıklar ile ayrılmaktadır. Yahyâ'nın rivâyetinde “نَاسٍ” yerine “نَفَرٍ” geçmektedir ki bu kelime en az üç en fazla on erkekten müteşekkil gruplar için kullanılmakta dolayısıyla arada bir tenâkuz bulunmamaktadır.²⁰⁹ İbrâhîm b. 'Abdillâh'ın rivâyeti Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Fasl li'l-vasl el-müdreç fi'n-nakl* adlı eserinde geçmektedir. Hatîb el-Bağdâdî söz konusu rivâyete “Bir şeyhten, metninde bu şeyhin (isnâddaki hocasından) işitmediği ve asıl kaynağını açıklamaksızın metne idrâc ettiği lafız bulunan bir hadis rivâyet edenler” başlıklı kısımda yer vermektedir ki Hatîb'e göre söz konusu lafız Humeyd'in aslında Enes b. Mâlik'ten

²⁰⁸ ‘Uranîler hadisini müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizine tâbî tutan Sean W. Anthony “قَاتُوا إِلَى رَاعِي” cümlesinin İsmâ'îl b. Ca'fer metinlerinin karakteristik özelliği olduğunu ve Enes b. Mâlik'ten gelen başka hiçbir rivâyette yer olmadığını söylese de söz konusu cümle Humeyd'den rivâyette bulunan İbn Ebî 'Adî ve Mu'temir rivâyetlerinde de geçmektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fasl li'l-vasl*, a.g.e., C. II, ss. 593-594 (hadis no: 5). Anthony'nin iddiası için bk. Sean W. Anthony, “Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a *Maghâzî* Tradition”, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghâzî Hadîth*, ed. Harald Motzki, Brill, 2010, s. 433.

²⁰⁹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, a.g.e., C. V, s. 93.

değil de Katâde b. Di‘âme’den işittiği “أَبُوهَا”dır. Bu lafzın gerçekten Humeyd et-Tavîl’in Enes b. Mâlik’ten rivâyetinde yer alıp almadığı ise ancak Humeyd’den gelen bütün metinlerin analizi neticesinde tespit edilebilecektir.

Sonuç olarak, İsmâ‘îl b. Ca‘fer’den nakilde bulunan üç râvînin rivâyetlerinin hem lafızları hem de yapı bakımından çok büyük oranda benzerlik arz ettiği görülmektedir. Söz konusu üç râvînin yanı sıra isnâdların daha sonraki tabakalarında yer alan râvîlerin de sika olmaları ve hiçbirinin tedlîsle itham edilmemesi nedeniyle söz konusu benzerlik herhangi bir kopyalama/intihâle atfedilmemelidir. Bu nedenle, metinler arasındaki özdeşlik yazılı rivâyete işaret etmektedir ki müşterek râvî İsmâ‘îl b. Ca‘fer’in hadis cüzüne sahip olması, kendisinden rivâyette bulunanların ellerinde yararlanabilecekleri/istinsâh edebilecekleri bir kaydın bulunmasını sağlamıştır. Netice itibarıyla üç râvînin rivâyetlerinin gerçekten isnâdda ismini verdikleri kişi yani İsmâ‘îl b. Ca‘fer’den geldiği dolayısıyla onun isnâddaki müşterek râvî konumunun metin analizi ile desteklendiği ortaya çıkmaktadır.

Humeyd’den rivâyette bulunan ikinci müşterek râvî, ‘Abdülvehhâb b. ‘Abdülmecîd’dir. ‘Abdülmecîd’den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²¹⁰

4.A.-55.A. 1. Şâfi‘î 2. Şâfi‘î↔Müzenî↔Tahâvî↔Ebu’n-Nadr↔İbrâhîm b. Muhammed↔Beyhakî	15.A. Nasr b. Âli↔İbn Mâce
أَنْ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ الْمَدِينَةِ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَنْ نَاسًا/نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ
فَقَالَ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى ذُوْدٍ لَنَا فَشَرِيْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى ذُوْدٍ لَنَا فَشَرِيْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَفَعَلُوا [ذَلِكَ] وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ فَقَتَلُوا/ [وَقَتَلُوا] رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَفَعَلُوا فَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَاسْتَأْفُوا ذُوْدَهُ	وَاسْتَأْفُوا ذُوْدَهُ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ
فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَجَعَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ
وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ بِالْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا

²¹⁰ Şâfi‘î, *es-Sünenü'l-me'sûra*, a.g.e., s. 426 (hadis no: 628); İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (hadis no: 2578); Beyhakî, *Ma‘rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, a.g.e., C. XIII, s. 203 (hadis no: 17917).

Tabloda görüldüğü üzere ‘Abdülvehhâb’ın râvîlerinden İmâm Şâfi‘î’den iki metin gelmektedir. Bu nedenle öncelikle İmâm Şâfi‘î’den gelen iki metnin mukayesesi yapılarak metnin genel yapısı ve lafızları ortaya koyulmayaca çalışılacaktır. Metin analizine geçmeden önce, İmâm Şâfi‘î’nin *es-Sünenü’l-me’sûra*’sının matbû nüshaları arasındaki farklara işaret edilmelidir. *Sünen*’in Hafıl İbrâhîm Molla Hâtır tarafından yapılan tahkîkinde “أَنَّ نَاسًا مِنَ الْغُرَيْبَةِ”, Emîn Kal‘acî’nin muhakkiki olduğu neşirde ise “أَنَّ نَاسًا مِنَ الْمَدِينَةِ” ifadesi yer almaktadır ki bu durum muhtemelen bir istinsâh hatasının neticesidir. Nitekim “مِنَ الْمَدِينَةِ” ifadesi ‘Uranîler hadisinin başka hiçbir târikinde yer almamaktadır. İmâm Şâfi‘î’den gelen ve tabloda gösterilmeyen bir diğê rivâyette ise mânâ itibariyle ilk hadisin aynısının nakledildiği bildirilmekte, fakat Enes b. Mâlik↔Humeyd↔es-sika↔Şâfi‘î şeklindeki isnâdda, önceki bölümde işaret edildiği üzere mübhem bir râvî yer almaktadır. Her ne kadar tahkîki Kal‘acî tarafından yapılan neşirde “الْفَقَّةُ” yerine ‘Abdülvehhâb b. ‘Abdülmecîd’in nisbesi “الْفَقْفِي” yer alsa da, söz konusu râvîyi mübhem kabul etmek hem önceki kısımda açıklanan gerekçeler hem de bu isnâdla gelen metnin ‘Abdülvehhâb’tan gelen diğê metinlerde yer almayan bir ziyâdeyi²¹¹ içermesi nedeniyle daha isabetli gözükmektedir. Hadisin İmâm Şâfi‘î’den nakledilen ikinci metni Beyhakî’nin *Ma‘rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*’ında da yer almakta ve buradaki rivâyet İmâm Şâfi‘î’nin *Sünen*’indekinden herhangi bir farklılık arz etmemektedir ki bu durumun nedeni esas alınacak yazılı bir nüshanın mevcudiyetidir.

Hadisi İmâm Şâfi‘î dışında ‘Abdülvehhâb’dan nakleden bir diğê râvî olan Nasr b. ‘Ali’nin rivâyeti İbn Mâce’nin *Sünen*’inde “Hudûd” ve “Tıbb” kitâblarında yer almakta, hadis ilkinde tam olarak ikincisinde ise sadece kitâbla ilgili kısmı yani develerin süt ve bevllerinden içme tavsiyesi nakledilmektedir. Muhtasar rivâyette,²¹² İmâm Şâfi‘î’den gelen metindeki gibi “نَاسًا”, “Kitâbü’l-Hudûd”daki rivâyette ise “أَنَاسًا” lafzı yer almaktadır. Bu aynı zamanda, ilk ve muhtasar ikinci rivâyet arasında taktî’in neticesinde gerçekleşen ihtisâr dışındaki tek farktır. Nasr b. ‘Ali el-Cehdamî’den gelen ilk metnin, İmâm Şâfi‘î’den gelen metinle mukayesesine gelince, hadisin altıncı unsurundaki salât ve selâmın eksikliği dışında, ilk unsurda “عَلَى رَسُولِ اللَّهِ” yerine “عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ” ifadesi yer almakta, ayrıca yedinci unsurda peşlerinden adam gönderme ile ellerini ve ayaklarını kestirme arasındaki

²¹¹ “فَمَا خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ هَذَا خُطْبَةً إِلَّا نَهَى فِيهَا عَنِ الْمُنْتَلَى”.

²¹² Esasen burada ihtisârın özel bir biçimi yani iktisâr/taktî söz konusudur.

mantıksal geçişi mümkün kılan “فَجِيءَ بِهِمْ” (yakalanıp) getirildiler” cümlesi bulunmakta, son unsurda ise harf-i cer değişikliği görülmektedir.

Esasen isnâdlarda (Ek 1) ‘Abdülvehhâb’tan rivâyette bulunan başka bir râvînin daha (Hasan b. Muhammed ez-Za‘ferânî) bulunduğu görülmektedir. Fakat, Hasan ez-Za‘ferânî tarafından rivâyet edilen metin ‘Abdülvehhâb’dan gelen diğer iki metne göre çok sayıda farklılığı ihtiva etmektedir. “الْمَدِينَةَ” yerine zamirin; zamir yerine “رَسُولَ اللَّهِ” in; “فَقَتَلُوا وَقَتَلُوا” yerine “مَالُوا عَلَى”nın; “فِي طَلَبِهِمْ” yerine “فِي آثَرِهِمْ” in; “سَمَرَ” fiili yerine “سَمَلٌ”²¹³ fiilinin yer alması gibi farklılıkların yanı sıra; “ذُرْدٌ لَنَا”²¹⁴ yerine zekât develeri yani “إِبِلِ الصَّدَقَةِ” tamlamasının kullanılması gibi fikhî açıdan önem arz eden bir değişiklik de söz konusudur. Zira bu durumda “develerimiz” şeklindeki genel ifade, develerin zekât develeri yani kamu malı olduğunu gösterecek şekilde tahsîs edilmektedir. Hasan b. Muhammed’den gelen rivâyette ayrıca, birden fazla çobanın öldürüldüğü bilgisi de yer almaktadır. Bunların dışında hâdiselerinin arasındaki mantıksal geçişi mümkün kılan “فَتَشْرَبُوا”, “فَصَحُّوا”, “فَبَلَغَ ذَلِكَ”, “فَجِيءَ بِهِمْ” –bu son cümle Nasr b. ‘Ali tarîkinde “فَجِيءَ بِهِمْ” şeklinde geçmektedir– ibareler yer almaktadır. Hadisin Hasan ez-Za‘ferânî’den gelen metnin mevcut farklılıklarının nereden kaynaklandığı Beyhakî’nin yaptığı açıklama ile ortaya çıkmaktadır. Zira o Humeyd↔‘Abdülvehhâb/Humeyd ve ‘Abdülazîz b. Suheyb↔Hüseyym şeklindeki tahvîli isnâdla aktardığı metin için Hüseyym rivâyetini esas aldığını ifade etmektedir. Bununla birlikte söz konusu açıklamanın teyidi Hüseyym’den gelen metinlerin daha sonra yapılacak analizi ile mümkün olacaktır.

Netice itibariyle, hadisi ‘Abdülvehhâb b. ‘Abdülmeccîd’den rivâyet eden diğer iki râvînin metinlerinin ortak bir kaynağa işaret ettiği görülmektedir ki bu durumda ‘Abdülvehhâb’ın isnâddaki müşterek râvî konumu metin analiziyle de desteklenmiş bulunmaktadır.

Hadisi Humeyd et-Tavîl’den nakleden bir diğer müşterek râvî, İbn Ebî ‘Adî’dir. Ondaki isnâd ve metinler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:²¹⁵

²¹³ “سَمَلٌ”nin gözleri oymak, “سَمَرَ”nin ise gözlere kızgın çivi ile mil çekmek anlamına geldiği fakat iki kelimenin gözlerin kör edilmesi cihetinden aynı olduğu hakkında bölümün başında bilgi verilmiştir.

²¹⁴ Sayıları iki ile dokuz arasında olan deve sürüsü. Bk. İbnü'l-Esir, **en-Nihâye fi garibi'l-hadis**, a.g.e., C. II, s. 171.

²¹⁵ **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XIX, s. 97 (hadis no: 12042); C. XX, s. 387 (hadis no: 13128); Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 8 (hadis no: 4031); ; Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fasl li'l-vasl**, a.g.e., C. II, ss. 593-594 (hadis no: 5).

Ahmed b. Hanbel	Muhammed b. el-Müsennâ↔Nesâî	Muhammed b. ‘Abdila’lâ ve Muhammed b. ‘Amr↔Kâsım el-Mutarrıız↔‘Abdülazîz b. Ca’fer↔Hasan el-Cevherî↔Hatîb el-Bağdâdî
أَسْلَمَ نَاسٌ مِنْ عُرَيْبَةَ	أَسْلَمَ أَنَاسٌ مِنْ عُرَيْبَةَ	قَدِمَ نَفَرٌ مِنْ عُرَيْبَةَ فَتَزَلُّوا الْمَدِينَةَ
فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ
فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى ذُوْدٍ لَنَا فَشَرِبْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا - قَالَ حُمَيْدٌ وَقَالَ قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ وَأَبُو الْهَيْبِ -	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى ذُوْدٍ لَنَا فَشَرِبْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا - قَالَ حُمَيْدٌ وَقَالَ قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ وَأَبُو الْهَيْبِ -	فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى ذُوْدٍ لَنَا فَشَرِبْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا - وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَأَبُو الْهَيْبِ -
فَفَعَلُوا فَلَمَّا صَحُّوا كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُؤْمِنًا أَوْ مُسْلِمًا	فَفَعَلُوا فَلَمَّا صَحُّوا كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُؤْمِنًا	قَالَ فَفَعَلُوا وَكَانُوا فِيهَا حَتَّى صَحُّوا ثُمَّ قَامُوا إِلَى رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَتَلُوهُ
وَسَأَفُوا ذُوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	وَأَسْتَأَفُوا ذُوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	وَأَسْتَأَفُوا الذُّوْدَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ
وَهَرَبُوا مُحَارِبِينَ	وَهَرَبُوا مُحَارِبِينَ	وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَقَتَلُوا مُؤْمِنًا
فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آثَارِهِمْ	فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَتَى بِهِمْ	فَاتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ
فَأَخَذُوا فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَخَذُوا فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَاتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّلَ أَعْيُنَهُمْ
وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا

Hadisi, İbn Ebî ‘Adî’den rivâyet eden Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. el-Müsennâ’nın metinlerinin iki farklılık dışında aynı olduğu görülmektedir. Bu farklılıklardan ilki, Hz. Peygamber’inin çobanın mü’min veya Müslüman şeklinde nitelenmesidir ki söz konusu şekk, Muhammed b. el-Müsennâ’dan gelen metinde yer almadığı için muhtemelen Ahmed b. Hanbel cihetindedir. Muhammed b. el-Müsennâ metninde ayrıca Hz. Peygamber’in kaçanları getirecek bir grup gönderdiği “مَنْ أَتَى بِهِمْ” lafızlarıyla ifade edilmektedir. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. el-Müsennâ’nın metinlerinin özdeşliğini yazılı bir kaynakla ile izah etmek, kaynaklarda İbn Ebî ‘Adî’ye herhangi bir eser isnâd edilmediği için mümkün değilse de, hem Ahmed b. Hanbel’in hem de Muhammed b. el-Müsennâ’nın ricâl âlimleri tarafından tedlisle itham edilmediği göz önünde bulundurulduğunda bir intihâl bahsetmenin de isabetli olmayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, burada üçüncü ihtimal yani lâfzen rivâyet söz konusudur ki hem Ahmed b. Hanbel’in eser sahibi olması hem de Muhammed b. el-Müsennâ’nın hadisleri kayıt altına alma alışkanlığının kaynaklarda yer alması,²¹⁶ İbn Ebî ‘Adî’den aldıkları rivâyetleri aynıyla muhafaza ederek gerektiğinde rivâyet edilebilmelerini (zabt-ı kitâb) sağlamış

²¹⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., c. IX, s. 111. Krş. Mizzi, *Tehzîbü’l-Kemâl*, a.g.e., C. IX, s. 378, C. XXIV, s. 516; Zehebi, *Siyer*, a.g.e., C. XII, ss. 125, 148.

olmalıdır. Elbette burada İbn Ebî ‘Adî’nin hadisi Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. el-Müsennâ’ya aynı lafızlarla nakledebilecek derecede zabt sahibi olması da gerekmektedir ki, sika bir râvî olan İbn Ebî ‘Adî’nin kaynaklarda zabtının kuvvetine delâlet edecek herhangi bir bilgi yer almamaktaysa da vehim sahibi olduğunu gösteren bir değerlendirme de tespit edilememiştir.²¹⁷

Hadisi İbn Ebî ‘Adî’den rivâyet eden Muhammed b. ‘Abdila‘lâ ve Muhammed b. ‘Amr’ın rivâyetlerine gelince, onların metinleri lafız değişikliği, düşmesi, ilâvesi, unsurların yer değiştirmesi gibi önemli farklılıklar arz etmektedir. Herhangi bir zayıf râvî içermeyen söz konusu isnâdla gelen metnin Hafîb el-Bağdâdî tarafından tahvîlle nakledilmesi yani rivâyet için iki isnâd verilmesi lafız farklılıklarının diğer isnâdla gelen metnin esas alınmasından kaynaklanma ihtimalini gündeme getirmektedir. Bununla birlikte, iki hadisin isnâdındaki ortak râvîlerin sayıca fazla olması –yedi râvî– iki metnin birbirine büyük oranda benzemesi ihtimalini de güçlendirmektedir. Yine de İbn Ebî ‘Adî’den gelen diğer iki metinden birçok noktada farklılık arz ettiği için bu rivâyet ihtiyâten İbn Ebî ‘Adî metinleri arasında değerlendirilmeyecektir.

İbn Ebî ‘Adî’den gelen rivâyetler, daha önce işaret edilen deve bevlinin metne idrâc edilmesi meselesine de açıklık getirmektedir. Zira bu rivâyetlerde, Humeyd et-Tavîl söz konusu idrâcın kaynağını Katâde olarak tasrîh etmektedir. İbn Ebî ‘Adî’den gelen rivâyetler “وَهَرَبُوا مُحَارِبِينَ” cümlesi ile kat‘ü’t-tarîk/hırâbenin²¹⁸ cezasının yer aldığı Mâide Sûresi 33. âyetle hâdisenin irtibatına da telmihte bulunmaktadır. İbn Ebî ‘Adî, Humeyd’in “وَهَرَبُوا مُحَارِبِينَ” şeklindeki altıncı unsur, idrâcın kaynağını belirtme, Harre’ye atılma şeklindeki üç unsurun tamamını nakleden tek müşterek râvîsi olmakla kendine has bir metin

²¹⁷ Dârimî, Ebû Sa‘îd ‘Osmân b. Sa‘îd ed-Dârimî, **Târîhu ‘Osmân b. Sa‘îd ed-Dârimî ‘an Ebî Zekerîyyâ Yahyâ b. Ma‘în fi tecrîhi’r-ruvât ve ta’dîlihîm**, thk. Ahmed Muhammed Nürseyf, Dârü’l-Me’mûn li’t-Türâs, Dımaşk, 1980, s. 64; ‘İclî, **Ma‘rifetü’s-sikât**, a.g.e., C. II, s. 248; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. VII, s. 186; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VII, s. 440; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. II, s. 154; a.mlf., **Tezkiretü’l-huffâz**, a.g.e., C. I, s. 324; İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. IX, ss. 12-13. Zabtı ile ilgili probleme işaret eden tek değerlendirme Ahmed b. Hanbel’den gelmekte, o, mürüvvet cihetinden övgüyle bahsettiği İbn Ebî ‘Adî’nin bazen rivâyet ettiği bir hadis hakkında “bunu ben rivâyet etmedim” diyebildiğini ifade etmektedir. Bk. Ahmed b. Hanbel, **‘İlel**, a.g.e., C. I, s. 421. Bir şeyhin rivâyet ettiği bir hadis kendisine arz edildiğinde hadisi hatırlayamamasının bir cerh sebebi olmadığı hakkında bk. İbnü’s-Salâh, **‘Ulûmü’l-hadîs**, a.g.e., s. 118; İbn Hacer, **Nuhbetü’l-Fiker Şerhi**, s. 85.

²¹⁸ Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) “kat‘u-t-tarîk/hırâbe”yi şu şekilde tarif etmektedir: “Dâr-ı İslâm’da Müslümanların veya zimmîlerin mallarını ellerinden tegallûben ve mücâhereten almak, hayatlarına kasd etmek, halkı korkuya düşürmek için birtakım kimselerin veya kuvvet ve şevket sahibi bir şahsın yolları tutmasıdır.” Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuku İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu**, C. III, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1968, s. 288.

nakletmekte, bu durum intihâl ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Bütün bu mülâhazalar ışığında İbn Ebî ‘Adî’nin, iki rivâyetin kaynağı yani gerçekten müşterek râvî olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Hadisi Humeyd’den rivâyet eden bir diğer müşterek râvî Yezîd b. Hârûn’dur. Ondan gelen isnâd ve metinler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²¹⁹

Ahmed b. Hanbel	Muhammed b. ‘Abdilmelik↔Ebû ‘Avâne	Ahmed b. ‘Abdirrahmân es-Sekatî↔Muhammed b. Ahmed el-Müfîd↔‘Abdülazîz b. ‘Ali el-Verrâk
قَدِمَ رَهْطٌ مِنْ عُرَيْبَةَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ	قَدِمَ رَهْطٌ مِنْ عُرَيْبَةَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُرَيْبَةَ قَدِمُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ
—فَذَكَرَ مَعْنَاهُ وَذَكَرَ أَيْضًا فِي حَدِيثِهِ قَالَ حُمَيْدٌ حَدَّثَ قَتَادَةَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ وَأَبُوهَا ___ —	فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى إِبْلِ الصَّدَقَةَ فَشَرِبْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا — قَالَ حُمَيْدٌ فَحَدَّثَ قَتَادَةَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ وَأَبُوهَا وَلَمْ أَسْمَعْهُ يَوْمَئِذٍ مِنْ أَنَسٍ—	فَقَالَ لَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى إِبْلِ الصَّدَقَةَ فَشَرِبْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا — قَالَ حُمَيْدٌ قَالَ قَتَادَةُ وَأَبُوهَا لَمْ أَسْمَعْهُ ___ مِنْ أَنَسٍ—
	قَالَ فَفَعَلُوا فَلَمَّا صَحُوا ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ وَقَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ ﷺ	فَلَمَّا صَحُوا ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
	وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ
	وَخَانُوا وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ	
	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آتَارِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آتَارِهِمْ
	فَأَخَذُوا فَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ	فَأَخَذُوا فَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلُوا أَعْيُنَهُمْ

Hadisi hem İbn Ebî ‘Adî hem de Yezîd b. Hârûn’dan alan Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî ‘Adî’den aldığı metni tam olarak nakletmekte, Yezîd’den ise muhtasar bir metin rivâyet etmektedir. Bununla birlikte İbn Ebî ‘Adî’den yaptığı rivâyete atıfta bulunarak Yezîd b. Hârûn’un hadisinin aynı mânâda olduğunu ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel’in yalnızca ilk iki unsurunu naklettiği Yezîd rivâyetinde de Humeyd et-Tavîl, “وَأَبُوهَا” ziyâdesini Katâde’nin Enes rivâyetinden aldığını tasrîh etmektedir.

Muhammed b. ‘Abdilmelik rivâyeti ile hadisin Ahmed b. Hanbel’in rivâyet ettiği kısımları karşılaştırıldığında Humeyd’in “Katâde bu hadiste ‘ve bevllerinden’ lafzını da rivâyet etmiştir” sözünün, “ben o vakit bu lafzı Enes’ten duymamışım” ilâvesi ile yer aldığı görülmektedir. Hadisin altıncı unsuru ise, daha önce Muhammed b. ‘Abdila’lâ ve Muhammed b. ‘Amr’ın, İbn Ebî ‘Adî’den yaptığı rivâyette geçen “وَخَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ” cümlesi

²¹⁹ **Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XX, s. 387 (hadis no: 13129); **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 85 (hadis no: 5113); Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fasl li’l-vasl**, a.g.e., C. II, ss. 592-593 (hadis no: 3).

ve başındaki “وَحَائُوا” ziyâdesinden müteşekkildir. Söz konusu unsur, Yezîd b. Hârûn’dan gelen diğer iki metinde mevcut değilse de, Ahmed b. Hanbel’in Yezîd’in metninin İbn Ebî ‘Adî rivâyeti ile benzerliğine dikkat çekmesi, söz konusu unsurun Yezîd’den gelen ilk metinde de yer aldığına hamledilebilir.

Yezîd’den gelen üç rivâyet arasında en fazla farklılık içeren Ahmed b. ‘Abdirrahmân es-Sekâtî’den gelen üçüncü metindir. es-Sekâtî’nin metni, Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. ‘Abdilmelik’in metninin aksine isim cümlesi ile başlamakta bu nedenle “قَدِيمٌ” fiili de “قَدِيمُوا” şeklinde çekimlenmektedir. Ayrıca Yezîd’den gelen ilk iki metinde yer alan “رَهَطٌ” yerine, “نَفَرًا” lafzını içermektedir. Her iki lafız da en fazla on erkekten müteşekkil gruplar için kullanılması cihetinden müterâdiftir.²²⁰ Yakın anlamlı kelimelerin kullanılmasının başka bir örneği de Muhammed b. ‘Abdilmelik rivâyetindeki “سَمَلٌ” yerine “سَمَلٌ” fiilinin tercih edilmesidir. Bu farklılıkları içeren söz konusu üçüncü rivâyet, iki tane problemlî râvî içeren bir isnâdla gelmektedir. Bunlardan hadisi Yezîd’den rivâyet eden Ahmed es-Sekâtî’nin mechûl, Muhammed el-Müfid’in ise zayıf olduğu, ayrıca aralarındaki yaş farkının ittisal açısından problem arz ettiği isnâd analizinde açıklanmıştı. Yine de isnâdındaki mechûl ve zayıf râvîye rağmen Ahmed es-Sekâtî’nin metni, Muhammed b. ‘Abdilmelik rivâyeti ile yapı bakımından –bir unsur haricinde (altıncı unsur)– özdeştir ve lafız açısından müterâdif kelimelerin kullanılmasından öteye geçmeyen farklılıklar ihtiva etmektedir. Ayrıca Yezîd’den gelen metinler “ذُودٌ” yerine “يَلٌ” kelimesini içermek gibi karakteristik bir husûsiyete sahiptir. Bütün bu mülâhazalar, üç metnin ortak bir kaynaktan yani Yezîd b. Hârûn’dan geldiğini göstermektedir ki bu da Yezîd b. Hârûn müşterek râvî kabul edilmesi anlamına gelmektedir.

Humeyd et-Tavîl’den rivâyette bulunan müşterek râvîler arasında metinleri burada analiz edilecek en son râvî ‘Abdullâh b. Bekr’dir. Ondan gelen isnâd ve metinler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²²¹

Ebû Bekre Bekkâr b. Kuteybe↔Tahâvî	İbnü’t-Tabbâ‘↔Muhammed b. Ca‘fer el-Âdemî↔İbn Bîşrân↔Hatîb el-Bağdâdî
------------------------------------	---

²²⁰ İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye fi garîbi’l-hadîs**, a.g.e., C. II, s. 283.

²²¹ Tahâvî, **Şerhu Me‘âni’i’l-âsâr**, a.g.e., C. I, s. 107 (hadis no: 647); C. III, s. 180 (hadis no: 5000); a.mlf., **Şerhu Müşkili’l-âsâr**, a.g.e., C. V, s. 64 (hadis no: 1814); Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fasl li’l-vasl**, a.g.e., C. II, 593 (hadis no: 4).

أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةٍ قَدِمُوا عَلَى ____ الْمَدِينَةَ	قَدِمَ نَاسٌ مِنْ غُرَيْبَةٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ
فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوَوْهَا/اجْتَوَوْا
فَقَالَ لَهُمْ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى إِبْلِ لَنَا فَشَرِيتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا - قَالَ وَذَكَرَ قَتَادَةَ ____ وَأَبْوَالَهَا -	فَقَالَ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى ذُوْدٍ لَنَا فَشَرِيتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا - قَالَ وَذَكَرَ قَتَادَةَ أَنَّهُ قَدْ حَفِظَ عَنْهُ أَبُوَالهَا -
فَلَمَّا صَحُّوا وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	
وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ	

‘Abdullâh b. Bekr’den gelen iki rivâyetten Ebû Bekre’nin metni Tahâvî’nin *Şerhu Me’âni’i’l-âsâr*’ı ve *Şerhu Müşkili’l-âsâr*’ında geçmektedir. *Şerhu Me’âni’i’l-âsâr*’daki mükerrer hadisin metninde ikinci unsur “اجتووا” şeklinde zamirsiz olarak yer almaktadır. *Şerhu Müşkili’l-âsâr*’da geçen ve İbnü’t-Tabbâ’dan gelen metinle, Ebû Bekre’den gelen arasında ilk iki unsur bakımından benzerlikler görülmekte ve bu iki unsurun ortak kaynaktan geldiğini söylemek mümkünse de, İbnü’t-Tabbâ’ın metninin son iki unsurunun gerçekten ‘Abdullâh b. Bekr’den geldiğini tespit etmek güçtür. Zira metin analizi cihetinden buna imkân verecek bir karşılaştırma zemini temin eden üçüncü bir metin yokken, isnâd açısından da daha önce belirtildiği üzere Muhammed b. Ca’fer el-Âdemî’nin zayıf bir râvî olması söz konusu ilâveleri sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirmeyi engellemektedir. Bu mülâhazalar ışığında metin analizinden hareketle ‘Abdullâh b. Bekr’i ancak ilk üç unsurun kaynağı/müşterek râvîsi kabul etmek daha ihtiyatlı gözükmektedir.

‘Abdullâh b. Bekr, hadisi Humejd’den nakledenler arasında metinleri burada analiz edilen son müşterek râvîdir. Humejd’in, metinleri henüz analiz edilmeyen diğer müşterek râvîleri ise Hüşeym b. Beşîr, Ebû Ca’fer er-Râzî ve Hammâd b. Seleme’dir. Bunlardan Hüşeym’in kaynakları, isnâdlarda sırasıyla Humejd/Abdülazîz b. Suheyb/Humejd ve ‘Abdülazîz olmak üzere üç şekilde verildiği için onun metinleri Abdülazîz b. Suheyb’ten gelenler analiz edildikten sonra; hadisi Humejd ve Katâde’den nakleden Ebû Ca’fer er-Râzî’nin metinleri, Katâde’nin metin analizi tamamlandıktan sonra; kaynaklarını Katâde ve Sâbit b. Eslem/ Katâde, Sâbit b. Eslem ve Humejd olmak üzere iki farklı şekilde veren Hammâd b. Seleme’nin metinleri ise diğer iki müşterek râvînin metin analizinden sonra ele alınacaktır.²²²

Buraya kadar yapılan isnâd-metin analizi ile Humejd’in isnâdlarda müşterek râvî konumunda olan beş müşterek râvîsinin söz konusu durumunun metinlerle de desteklendiği

²²² Râvînin bir isnâdda birden fazla kaynağının olduğu durumlar isnâd şemasında (bk. Ek. 1) “■” simgesiyle gösterilmiştir.

ortaya çıkmıştır. Bu durumda Humeyd beş tane kısmî müşterek râvîsi olan bir müşterek râvî hâline gelmektedir. Fakat Humeyd'den rivâyette bulunanlar sadece bu kısmî müşterek râvîlerle sınırlı değildir. Aşağıda hadisi ondan alarak yalnız tek bir kişiye nakleden söz konusu râvîlerin metinleri ele alınacaktır.

(2) Humeyd et-Tavîl'den gelen tek râvîli isnâdlar

Hadisi Humeyd'den alarak tek bir kişiye nakleden râvîler arasında öncelikle Mervân b. Mu'âviye el-Fezârî'nin metinleri analiz edilecektir. Mervân'ın, isnâd şemasındaki farklı konumu nedeniyle ondan gelen tarîklere öncelik verilmiştir. Zira Mervân, Humeyd tarîklerinde esasen hadisi tek bir râvîye yani Muhammed b. Hişâm b. Mellâs'a aktarmakta ve dolayısıyla kendisinden tek râvîli bir isnâd gelmekteyse de 'Uranîler hadisini ayrıca 'Abdülazîz b. Suheyb'den de rivâyet etmekte ve hadisi iki ayrı râvîye nakletmektedir. Böylece toplamda üç râvîye sahip olan Mervân'ın, 'Uranîler hadisinin isnâd kümesinde müşterek râvî olarak değerlendirilmesi mümkün hâle gelmektedir. Bu farklı konumu nedeniyle, Mervân'dan gelen metinlerin analizinin müşterek râvîli tarîklerden tek râvîli isnâdlara geçerken yapılması uygun görülmüştür. Mervân'ın Humeyd'den naklettiği metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²²³

Muhammed b. Hişâm b. Mellâs	Muhammed b. Hişâm b. Mellâs↔İbn Ebî Huzeyfe↔İbn Sem'ûn	Muhammed b. Hişâm b. Mellâs↔Muhammed b. Ya'kûb el-Esam↔Muhammed b. Mûsâ es-Sayrafi↔Hatîb el-Bağdâdî
قَدِمَ نَاسٌ مِنْ عَرَبِيَّةَ	قَدِمَ أَنَاسٌ مِنْ عَرَبِيَّةَ	قَدِمَ نَاسٌ مِنْ عَرَبِيَّةَ
فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ

²²³ Humeyd'den gelen tarîklerin yer aldığı kaynaklar: İbn Mellâs, Muhammed b. Hişâm b. Mellâs en-Nümeyrî, **Ehâdîsü Muhammed b. Hişâm b. Mellâs en-Nümeyrî (Subâ'ıyyâtü Ebi'l-Me'âli el-Fürâvî)**, Yahyâ b. 'Abdillâh el-Bekrî eş-Şehrî, Mektebetü Edvâü's-Selef, Riyad, 1998, ss. 147-148 (hadis no: 26); İbn Sem'ûn, **Emâlî**, a.g.e., s. 258 (hadis no: 274); Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fasl li'l-vasl**, a.g.e., C. II, s. 592 (hadis no: 2); a.mlf., **Kifâye**, a.g.e., C. I, s. 252 (hadis no: 197). Mervân'ın 'Abdülazîz b. Suheyb tarîki ile gelen metinleri Humeyd'den gelenlerle bir mukayese zemini temin etmediği için bu metinler 'Abdülazîz'den gelen diğer rivâyetlerle birlikte analiz edilecektir. Mervân'ın 'Abdülazîz tarîki ile gelen metinleri için bk. Taberânî, **el-Mu'cemü'l-evsat**, a.g.e., C. I, s. 180 (hadis no: 573); Hatîb el-Bağdâdî, **Muvazzahu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk**, I-II, thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî, C. II, Dâiretü Me'ârifî'l-'Osmâniyye, Haydarabad, 1960, s. 424.

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى إِبِلِ الصَّدَاقَةِ فَشَرِبْتُمْ مِنْ آبِئَانِهَا - قَالَ قَتَادَةُ وَقَدْ ذَكَرَ أَبُو الْهَيْبِ -	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى إِبِلِ الصَّدَاقَةِ فَشَرِبْتُمْ مِنْ آبِئَانِهَا - قَالَ قَتَادَةُ وَقَدْ ذَكَرَ أَبُو الْهَيْبِ -	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى إِبِلِ الصَّدَاقَةِ فَشَرِبْتُمْ مِنْ آبِئَانِهَا - قَالَ قَتَادَةُ وَقَدْ ذَكَرَ أَبُو الْهَيْبِ -
فَخَرَجُوا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَخَرَجُوا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَخَرَجُوا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ
وَأَنْطَلَقُوا هِرَابًا	وَأَنْطَلَقُوا هِرَابًا	وَأَنْطَلَقُوا هِرَابًا / _____
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ [فِي طَلِبِهِمْ]
فَأَخَذُوا فَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلُوا أَعْيُنَهُمْ	فَأَخَذَهُمْ فَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلُوا أَعْيُنَهُمْ	فَأَخَذُوا فَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلُوا أَعْيُنَهُمْ

Mervân b. Mu‘âviye el-Fezârî’den yukarıdaki metinleri nakleden tek râvî daha önce de belirtildiği üzere Muhammed b. Hişâm b. Mellâs’tır. İbn Mellâs’ın iki râvîsi lafız ve yapı bakımından aynı metni nakletmektedir. Bunlardan Muhammed b. Ya‘kûb el-Esam’ın, Hatîb el-Bağdâdî’nin *Kifâye*’si ve *el-Fasl li’l-vasl el-müddrec fi’l-nakl*’inde mükerreren yer alan rivâyetinin *el-Fasl*’daki metni, altıncı unsuru ihtiva etmemektedir. Fakat bu, muhtemelen istinsâh veya basım hatasının bir neticesidir. Ayrıca “فِي طَلِبِهِمْ” şibih cümlesi *Kifâye*’nin baskıda esas alınan yazmasında bulunmayıp diğerlerinden eklendiği için köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir. İbn Ebî Huzeyfe ve Muhammed b. Ya‘kûb’un naklettiği metinlerin özdeşliği, rivâyette esas alınacak yazılı bir kaynağın yani İbn Mellâs’ın hadis cüzünün varlığından kaynaklanmış olmalıdır.²²⁴ Zira Hatîb el-Bağdâdî’nin isnâdında geçen Muhammed b. Ya‘kûb ve Muhammed b. Mûsâ aynı zamanda İbn Mellâs’ın cüzünün râvîleridir.²²⁵ Dolayısıyla Hatîb el-Bağdâdî de muhtemelen söz konusu cüze sahiptir. Bu mülâhazalar ışığında, metnin gerçekten İbn Mellâs’a gittiğini yani onun müşterek râvî olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Fakat İbn Mellâs’ın kendisinden nakilde bulunduğu Mervân b. Mu‘âviye’nin isnâdındaki müşterek râvî konumunu, metin analizi ile destekleyecek yeterli veri mevcut değildir. Zira hadisi ondan ‘Abdülazîz b. Suheyb tarikiyle rivâyet eden diğer iki râvînin metinleri İbn Mellâs’ın rivâyeti ile herhangi bir ortak unsur taşımadığı için metin mukayesesine imkân vermediği gibi, Hz. Peygamber’i ziyarete gelenlerin ‘Urayne değil de ‘Ukl kabilesinden olduğunu bildirmek suretiyle muhtelif bir bilgi de içermektedir. Söz konusu nedenlerle, Mervân’ın rivâyetin kaynağı olduğu “ard zamanlı ve eş zamanlı isnâd-metin analizi” ile değil de yalnızca “eş zamanlı isnâd-metin analizi” ile tespit edilebilecek bir mahiyet arz etmektedir.

²²⁴ Krş. Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. XII, s. 354; İbn Mellâs, *Ehâdisü Muhammed b. Hişâm b. Mellâs*, a.g.e., s. 18.

²²⁵ İbn Mellâs, *Ehâdisü Muhammed b. Hişâm b. Mellâs*, a.g.e., s. 16.

“Ard zamanlı ve eş zamanlı isnâd-metin analizi” ile “müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizi”nin normal seyri içerisinde uygulanması kastedilmektedir.²²⁶ Zira bu durumda yukarıda yapıldığı üzere ard zamanlı isnâd-metin analizi ile en eski kısmî müşterek râvîden (İsmâ‘il b. Ca‘fer, ‘Abdülvehhâb, İbn Ebî ‘Adî, Yezîd b. Hârûn) gelen metinler birbirleri mukayese edilerek bir adım geriye gidilmekte, böylece, metinlerin gerçekten en eski kısmî müşterek râvîye kadar götürülüp götürülemeyeceği tespit edilerek, onun isnâddaki konumunun metinlerle destelenip desteklenmediği belirlenmektedir. Ancak ard zamanlı analizle kısmî müşterek râvîlerinin isnâd şemasındaki konumlarının tarihîliği tespit edildikten sonra eş zamanlı isnâd-metin analiziyle metinleri birbirleri ile mukayese edilerek, hadisin hangi unsurlarının en eski müşterek râvîye (Humejd et-Tavîl) kadar gittiği sorusu cevaplanmaktadır. Öte yandan en sondaki râvînin, kısmî müşterek râvî olmaması durumunda bu tür bir analize imkân verecek varyantlar bulunmadığı için ard zamanlı isnâd-metin analizi atlanmakta ve yalnızca eş zamanlı isnâd-metin analizi yapılabilmektedir. Dolayısıyla, yalnızca eş zamanlı isnâd-metin analizi vasıtasıyla en eski müşterek râvî ile irtibatı tespit edilen râvîlerin metinlerinin hangi lafızlarının kendilerine ait olduğu ve isnâdda daha sonraki tabakalarda yer alan râvîlerin tasarrufunun bulunup bulunmadığı sorusu, ard zamanlı isnâd-metin analizi ile bir metnin lafızlarının kendisine gittiği tespit edilen müşterek râvîlerdeki kadar kat‘î biçimde cevaplanamamaktadır.

Yukarıdaki mülâhazalar ışığında Mervân’ın isnâddaki müşterek râvî konumunun ard zamanlı isnâd-metin analizi ile tespiti aşaması geçilerek bir sonraki adımın atılması yani hadisi Humejd’den gerçekten rivâyet edip etmediği sorusuna eş zamanlı isnâd-metin analizi ile cevap aranması gerekmektedir. Dolayısıyla, ancak Mervân’ın rivâyetinin, Humejd’in diğer müşterek râvîlerinin rivâyetleri ile ortak kaynaktan geldiğini gösterecek özelliklere sahip olduğu tespit edilebilirse, Mervân’ın Humejd’le irtibatı kuvvet kazanacak, gerçekten hadisin naklinde rol üstlenip üstlenmediği, isnâddaki konumunun tarihîliği hakkında değerlendirme yapmak mümkün olacaktır. Mervân’dan gelen rivâyetler içerdikleri unsurlar bakımından müşterek râvîlerinkiyle kıyaslandığında, bütün müşterek

²²⁶ Bu nedenle tezde “isnâd-metin analizi” ifadesi herhangi bir kayıt olmaksızın kullanıldığında ard zamanlı ve eş zamanlı isnâd-metin analizinin birlikte yapıldığı durumlar kastedilmiş, yalnızca eş zamanlı isnâd-metin analizinin uygulanması hâlinde ise “eş zamanlı” kaydı ile bu duruma işaret etmeye özen gösterilmiştir.

râvîlerin²²⁷ metinlerinde yer alan ‘Uranîlerin Medine’ye gelişi, hastalanmaları, Hz. Peygamber’in tavsiyesi, çobanı öldürme, sürüyü kaçırma, Hz. Peygamber’in yakalanmaları için peşlerinden birlik göndermesi, yakalandıklarında ellerinin ve ayaklarının kesilerek gözlerinin kör edilmesi şeklindeki unsurları içerdiği görülmektedir. Bununla birlikte, develerin zekât develeri şeklinde yer alması konusunda Yezîd b. Hârûn’un metinleri ve ‘Abdülvehhâb b. ‘Abdülmecîd’in Hasan b. Muhammed rivâyetine; Humeyd’in idrâcla ilgili tasrîhi konusunda İbn Ebî ‘Adî, Yezîd b. Hârûn ve ‘Abdullâh b. Bekr tarîklerine; ‘Uranîlerin Harre’ye atılmaları bilgisini ihtiva etmemesi bakımından ise İsmâ‘îl b. Ca‘fer, Yezîd b. Hârûn rivâyetine benzemektedir. Netice itibariyle Mervân metinlerinin hemen hemen aynı yapıya sahip olduğu müşterek râvî metinlerinden hiçbiri ile aynıyet arz etmediği ortaya çıkmaktadır. En yakın olduğu Yezîd b. Hârûn metinlerinden dahi, “رَهْطٌ” ve “نَفَرٌ” yerine “نَاسٌ” ve “أُنَاسٌ”ın kullanılması, irtidât meselesini içermemesi, “فِي آثَارِهِمْ” yerine “فِي” lafzının yer alması ve yalnızca “سَمَلٌ” fiilini kullanması gibi özellikleri ile ayrılan Mervân rivâyetleri ayrıca başka hiçbir Humeyd rivâyetinde geçmeyen “وَأَنْطَلَقُوا هَرَابًا”²²⁸ cümlesini içermektedir. Dolayısıyla, Mervân’dan gelen metinlerin kendileri ile aynı kaynaktan geldiğini gösterecek kadar benzediği Humeyd metinlerinden intihâl neticesinde oluşturulma ihtimalini ortadan kaldıracak derecede de farklılık arz ettiği görülmektedir. Aksi takdirde Humeyd’in bütün müşterek râvîlerinden çeşitli unsurları ihtiva eden “melez” bir metin oluşturulduğunu iddia etmek gerekecektir ki ne Mervân ne de Mervân’dan gelen isnâdlarda yer alan diğer râvîler hakkında ricâl literatüründe bu tür bir değerlendirmeye imkân verecek bir bilgi yer almaktadır. Bu nedenle Mervân’ın, Humeyd taîklerindeki konumunun tarihîliğini kabul etmek gerekmektedir.

Hadisi, Humeyd’den alarak yalnız bir kişiye nakleden râvîlerden gelen metinlerin onlara aidiyetini tespit etmek için Mervân rivâyetinde görüldüğü üzere müşterek râvîlerin metinlerinde takip edilenden farklı bir yol izlemek gerekmektedir. Zira müşterek râvîlerin birden fazla öğrencisinin bulunması, söz konusu öğrencilerin metinlerinin birbiriyle mukayyesine ve neticede ulaşılan sonuçların ortak bir kaynağa işaret edip etmediğini belirlemeye imkân vermektedir. Hâlbuki Humeyd’den gelen beş tek râvîli isnâddan üçü yer

²²⁷ ‘Uranîlerin Medine’de hastalanması Humeyd’in müşterek râvîleri arasında yalnızca İsmâ‘îl b. Ca‘fer’den gelen metinlerde geçmemektedir.

²²⁸ “Kaçarak uzaklaştılar” şeklinde çevrilebilecek bu cümledeki “أَنْطَلَقُوا” fiili, Humeyd’den gelen tek râvîli tarîklerden bir başkasında, Hâlid b. el-Hâris rivâyetinde de yer almakta fakat orada “وَأَنْطَلَقُوا مُحَارِبِينَ” şeklinde geçmektedir. Bk. Nesâî, “Tahrîmü’d-dem”, 8 (hadis no: 4030).

aldıkları esere kadar tek râvîli devam etmekte, ikisi ise ancak daha sonraki tabakalarda tarîklere ayrılmaktadır. Dolayısıyla isnâd-metin analizi vasıtasıyla, baştan sona tek râvîli devam eden isnâdlarla gelen metinlerin gerçekten Humeyd et-Tavil'in râvîsinden geldiği tespit edilemezken, diğer iki râvîden gelen metinlerin ancak isnâdın kendisinden tarîklere ayrıldığı kişiye aidiyetini belirlemek mümkün olabilmektedir. Bu nedenle, aşağıda tek râvîli isnâdlarla gelen metinlerin sahiplerine aidiyeti, metinlerinin müşterek râvîli metinlerle bilhassa yapı bakımından mukayesesi üzerinden yani eş zamanlı isnâd-metin analizi ile belirlenmeye çalışılacak, dolayısıyla bu metinlerin söz konusu râvîlere aidiyeti meselesi, Humeyd'in gerçek râvîleri olup olmadıkları sorusu cevaplanarak çözülmeye çalışılacaktır.

Hadisi Humeyd'den yalnız bir kişiye nakledenler arasında rivâyeti en erken tarihli kaynakta geçen râvî 'Abdullâh b. 'Ömer b. Hafs el-'Adevî'dir. 'Abdullâh b. 'Ömer'den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²²⁹

'Abdullâh b. Vehb	'Abdullâh b. Vehb↔Ahmed b. 'Amr b. es-Serh↔Nesâî	'Abdullâh b. Vehb↔Yûnus b. 'Abdila'lâ↔Ebû 'Avâne
أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ	أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ
فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ - وَذَكَرَ الْحَدِيثَ -
فَبَعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ إِلَى ذُوودَ لَهُ فَشَرِبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَبَعَثَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى ذُوودَ لَهُ فَشَرِبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	
فَلَمَّا صَحُّوا ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُؤْمِنًا	فَلَمَّا صَحُّوا ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُؤْمِنًا	
وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ	
فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي آتَارِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آتَارِهِمْ	
فَأُخِذُوا فَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِلَ أَعْيُنَهُمْ وَصَلَبَهُمْ	فَأُخِذُوا فَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِلَ أَعْيُنَهُمْ وَصَلَبَهُمْ	

'Abdullâh b. 'Ömer'den ufak farklılıkların dışında, hem yapı hem de lafızlar cihetinden özdeş –muhtasar metin hariç– iki rivâyet gelmektedir ki bu durum, iki tarîkte de yer alan 'Abdullâh b. Vehb'in *Muvatta'*'nın rivâyette de esas alınmasından diğer bir ifadeyle yazılı rivâyetten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla rivâyetin 'Abdullâh b. Vehb'e

²²⁹ İbn Vehb, *Kitâbü'l-Muhârebe*, a.g.e., s. 11; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 8 (hadis no: 4028); *Müsnedü Ebî 'Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 82 (hadis no: 6106). Her üç isnâdda da ""Abdullâh b. 'Ömer ve gayrûhu" şeklinde bir de mübhem olan ikinci bir râvî yer almaktadır.

kadar gittiği yani onun isnâddaki konumunun tarihiliği tespit edilebilmekteyse de hadisi kendisinden yalnızca bir kişi nakletmesi nedeniyle ‘Abdullâh b. ‘Ömer rivâyetine ard zamanlı isnâd-metin analizi tatbik edilememektedir. Bu nedenle, onun rivâyetlerini diğer Humeyd râvîlerinin metinleri ile karşılaştırarak bir neticeye varmak gerekmektedir (eş zamanlı isnâd-metin analizi). ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen metinler, diğer Humeyd râvîlerinin metinlerinden üç noktada ayrılmaktadır. Bunlardan ilki Hz. Peygamber’in ‘Uranîlere tavsiyesinin dolaylı biçimde nakledilmesi, ikincisi deve sürüsünün Hz. Peygamber’e aidiyetinin açıkça “ﷺ” ile belirtilmesi ve son olarak ‘Uranîlerin el ve ayaklarının kesilerek, gözlerinin kör edilmesinin yanı sıra asıldıkları/çarmıha gerildikleri bilgisinin aktarılmasıdır. Hadisin isnâd analizinde de ifade edildiği üzere zayıf bir râvî olan ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen asılma ziyâdesinin, sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir.

Söz konusu farklılıklarına rağmen, ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen metinlerin Humeyd’in müşterek râvîlerinden gelen metinlere yapı ve lafız bakımından büyük oranda benzediği görülmektedir. Bununla birlikte, yukarıda nakledilen üç farklı özelliği ve daha önce bazı müşterek râvîlerden gelen metinlerde de yer alan çobanın Müslüman olduğunun tasrîh edilmesi gibi kendine has/karakteristik bir yapıya sahip olması intihâl ihtimalini zayıflatmaktadır. Baştan sona tek râvîli olan ve Juynboll’un daha önce de açıklandığı üzere müşterek râvîli metinlere nisbetle; detaylar, ilâve hükümler ve açıklamalarla gelişmiş bir metne sahip olduğunu iddia ettiği dalışlar kategorisinde değerlendireceği ‘Abdullâh b. ‘Ömer isnâdı ile gelen metnin, Juynboll’un iddiasının hilâfına müşterek râvîlerinkinden daha gelişmiş bir yapı arz etmediği, yalnızca “ﷺ” şeklindeki ilâveyi içerdiği görülmektedir. Üstelik müşterek râvîlerin metinlerinde geçen birtakım unsurlar da –muhârib olma ve Harre’ye atılma– ‘Abdullâh’ın rivâyetinde yer almamaktadır. Netice itibarıyla, rivâyetinin bazı unsurlarında diğer Humeyd râvîlerinden ayrılması nedeniyle aşağıda yapılacak eş zamanlı isnâd-metin analizinde gösterileceği üzere rivâyetinin bütün unsurlarının Humeyd’den geldiği tespit edilememişse de ‘Abdullâh b. ‘Ömer’in gerçekten Humeyd’in râvîsi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hadisi Humeyd'den alarak tek bir râvîye nakleden bir diğerk râvî 'Ubeydullâh b. 'Ömer b. Hafs el-'Adevî'dir. 'Ubeydullâh'tan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşığıdaki tabloda yer almaktadır:²³⁰

Ebû Bekr b. Ebî Sebre↔Velîd b. Mezyed↔'Abbâs b. Velîd b. Mezyed↔Ebû 'Avâne	Ebû Bekr b. Ebî Sebre↔Velîd b. Mezyed↔'Abbâs b. Velîd b. Mezyed↔Muhammed b. Hârûn↔Taberânî	Ebû Bekr b. Ebî Sebre↔Velîd b. Mezyed↔'Abbâs b. Velîd b. Mezyed↔Hasan b. Habîb ve Hayseme b. Süleymân↔Temmâm
أَنَّ نَاسًا مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَنَّ نَاسًا مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَنَّ نَاسًا/نَاسًا مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَاجْتَمَعُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَمَعُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَمَعُوا الْمَدِينَةَ
فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى أَزْوَاجِنَا فَشَرِبْتُمْ مِنْ آبَائِنَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى دُونِنَا فَشَرِبْتُمْ مِنْ آبَائِنَا وَأَبْوَالِهَا	-وَذَكَرَ حَدِيثَ الْعَرَبِيِّينَ. لَفُظُ ابْنِ حَبِيبٍ-
فَفَعَلُوا فَلَمَّا صَحُوا قَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ ﷺ وَرَجَعُوا كُفَّارًا	فَفَعَلُوا فَلَمَّا صَحُوا قَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ ﷺ وَرَجَعُوا كُفَّارًا	
وَاسْتَأْفُوا الدَّوْدَ	وَاسْتَأْفُوا الدَّوْدَ	
فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَرْسَلَ فِي طَلِبِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَرْسَلَ فِي طَلِبِهِمْ	
فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	

Tabloda görüldüğü üzere isnâdlarda 'Ubeydullâh b. 'Ömer'den sonra yer alan Ebû Bekr b. Ebî Sebre de hadisi tek bir râvîye nakletmekte, isnâd ancak 'Abbâs b. Velîd b. Mezyed'den sonra tarıklere ayrılmakta ve ondan hadisi üç kişı nakletmektedir. Bunlardan Ebû 'Avâne'nin naklettiğı metinle, Muhammed b. Hârûn tarafından nakledilen ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*'ın geçen arasında "أَزْوَاجِنَا"nın "دُونِنَا"nın yer alması dışında bir fark yoktur. Bu durum, hakkında hadisleri yazdığı ve bilhassa Evzâ'î'nin yazdıklarının sahîh olduğunu belirterek insanları bunlardan istifade etmeye teşvik ettiğı bilgisi nakledilen Velîd b. Mezyed'in bütün tarıklarda yer almasından kaynaklanmış gözükmektedir.²³¹ Hasan b. Habîb ve Heyseme b. Süleymân tarafından nakledilen metin ise muhtasar bir rivâyet olduğı için karşılaştırma yapmaya imkân vermemektedir.

'Ubeydullâh'ın 'Uranîler hadisinin isnâdındaki konumunu tarihîliği yani onun Humeyd'den gerçekten rivâyette bulunması meselesine gelince, öncelikle isnâdda bulunan

²³⁰ **Müsnedü Ebî 'Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 82 (hadis no: 6105); Taberânî, **el-Mu'cemü'l-evsat**, a.g.e., C. V, s. 317 (hadis no: 5418); Devserî, Ebû Süleymân Câsim b. Süleymân el-Füheyd ed-Devserî, **er-Ravzü'l-bessâm bi-terfîbi ve tahrîci Fevâidi Temmâm**, I-V, C. III, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1992, s. 38 (haid no: 873).

²³¹ Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. IX, s. 420.

metrûk râvî Ebû Bekr b. Ebî Sebre nedeniyle buna isnâd analizi cihetinden olumlu bir cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Öte yandan eş zamanlı isnâd-metin analizi ile ‘Ubeydullâh’ın metinleri Humejd’den gerçekten rivâyette bulunduğu tespit edilen yedi râvîninkisiyle mukayese edildiğinde, metinde isnâddaki metrûk râvînin izlerini taşıyan bir düzensizliğin ve garipliğin bulunmadığı görülmektedir. Bilâkis, Harre’ye atılma ve hırâbe suçuna telmîh hariç diğer unsurların tamamını içeren ‘Ubeydullâh metinleri “أَذْوَادَنَا” ve “وَرَجَعُوا كُفَّارًا” gibi diğer Humejd tarîklerinde yer almayan kendine has lafızlar da içermektedir. Bu mülâhazalar her ne kadar ‘Ubeydullâh’ın Humejd’den rivâyette bulunduğu lehine birer delil kabul edilebilirse de isnâddaki metrûk râvînin intihâl yapıp yapmadığını belirlemenin zorluğu ve bu bağlamda daha önceki Humejd metinlerine çok benzeyen bir nakilde bulunması şüpheli bir durum arz etmektedir. Bu nedenle, ihtiyaten ‘Ubeydullâh rivâyeti hakkında tevakkuf etmek daha isabetli gözükmemektedir.

Hadisi Humejd’den alarak tek kişiye nakleden bir diğer râvî Hâlid b. el-Hâris’tir. Hâlid’in, Nesâî’nin *Sünen*’inde yer alan rivâyeti aşağıdaki tabloda isnâdı ile birlikte gösterilmektedir:²³²

Muhammed b. el-Müsennâ ↔ Nesâî
قَدِمَ نَاسٌ مِنْ عَرَبِيَّةٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ
فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى دَوْلَانَا فَشَرِبْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا - قَالَ وَقَالَ قَتَادَةُ وَأَبُوهَا
فَخَرَجُوا إِلَى دَوْلِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا صَحُّوا كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَوْمِنًا
وَاسْتَأْفَوْا دَوْلِدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَأَنْطَلَقُوا مُحَارِبِينَ
فَأَرْسَلَ فِي طَلَبِهِمْ
فَأَخَذُوا فَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ

Hâlid’den gelen metin, daha önce analiz edilen diğer Humejd râvîlerinin metinlerine hem yapı hem de lafız açısından benzemekte, bununla birlikte bilhassa Humejd’in idrâc tasrîhi, çobanın Müslüman oluşunu vurgulama, hırâbe suçuna telmîh şeklindeki üç unsuru içermesi bakımından İbn Ebî ‘Adî’den gelen metinlere daha yakın durmaktadır. Nitekim hadisi Hâlid’den alarak Nesâî’ye nakleden Muhammed b. el-Müsennâ aynı zamanda İbn Ebî ‘Adî’den gelen isnâdda da yer almakta yani Hâlid ve İbn

²³² Nesâî, “Tahrîmü’ d-dem”, 8 (hadis no: 4030).

Ebî ‘Adî rivâyetlerinin isnâdlarında ortak iki râvî bulunmaktadır. Bununla birlikte iki Muhammed b. el-Müsennâ rivâyeti arasındaki, “فَعَلُوا” mantikî geçişi yerine “فَخَرَجُوا إِلَى ذُوْدِ رَسُوْلِ” geçişini, “وَهَرَبُوا” yerine “وَانْطَلَقُوا” fiilini, “فَارْسَلَ فِي طَلِبِهِمْ” yerine “فَارْسَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ أَتَى بِهِمْ” cümlesini içermeye şeklindeki farklılıkların yanı sıra, Harre’ye atma unsurunun Hâlid metninde bulunmaması intihâl ihtimalini zayıflatmaktadır. Ayrıca bu durum hadisi hem Hâlid hem de İbn Ebî ‘Adî’den alan Muhammed b. el-Müsennâ’nın iki hocası vasıtasıyla naklettiği rivâyetleri birleştirerek melez bir metin oluşturmadığı (combined report), her hocadan aldığı rivâyeti aldığı şekilde aktarma hassasiyeti taşıdığını göstermektedir. Netice itibariyle kendisinden, yapı ve lafız bakımından diğer Humeyd râvîlerinin rivâyetlerine büyük oranda benzeyen bir metin gelen Hâlid b. el-Hâris’in Humeyd’in gerçek râvîsi olduğunu reddetmek için bir sebebin bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.

Humeyd’in diğer tek râvîli tarîki ise Bişr b. el-Mufaddal’dan gelmektedir. Bişr’in, Hatîb el-Bağdâdî’nin hem *Kifâye*’sinde hem de *el-Fasl li’l-vasl*’ında geçen metni, isnâdı ile birlikte aşağıda gösterilmektedir.²³³

‘Abbâs b. Yezîd↔İbrâhîm b. Hammâd↔Dârekutnî↔Muhammed b. ‘Ali el-Harbî↔Hatîb el-Bağdâdî
أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لِلْعَرَبِيِّنَّ حِيْنَ اجْتَمَعُوْا الْمَدِيْنَةَ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى اِيْلِ النَّاسِ فَشَرِبْتُمْ مِنْ اَلْبَانِيَا - قَالَ / ___ قَالَ حُمَيْدٌ وَقَالَ قَتَادَةُ عَنْ اَنْسٍ وَاَبُوْالِهَا-

Görüldüğü üzere muhtasar olan Bişr rivâyeti, eş zamanlı isnâd-metin analizi yapmaya da imkân vermemektedir. Bununla birlikte bir metnin muhtasar olduğu için birtakım unsurları içermemesinin, herhangi bir ihtisâr söz konusu değilken hadisin diğer rivâyetlerinde yer alan bazı unsurları ihtiva etmemesi kadar problemlili bir durum arz etmediği vurgulanmalıdır. Yine de muhtasar rivâyetler, metin analizinin işletilmesine imkân vermemekte, bu nedenle her ne kadar tamamı güvenilir râvîlerden müteşekkil olduğu için yukarıdaki isnâdla gelen metnin rivâyetinin gerçekten vuku bulduğu isnâd analizi ile tespit edilebilirse de metin analizi cihetinden bir yorum yapılamamaktadır. Dolayısıyla, Bişr’in gerçekten Humeyd’in râvîsi olması hakkında, ondan gelen daha uzun bir metin bulununcaya kadar tevakkuf etmek gerekmektedir. Bütün bunlara rağmen, Bişr’in rivâyetinin başka hiçbir Humeyd metninde yer almayan “لِلْعَرَبِيِّنَّ” ve “اِيْلِ النَّاسِ” lafızları ile kendine has bir yapı arz ettiği de belirtilmelidir.

²³³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fasl li’l-vasl*, a.g.e., C. II, s. 594 (hadis no: 6); a.mlf., *Kifâye*, a.g.e., C. I, s. 252 (hadis no: 198).

Humeyd'in râvîlerinden en son olarak, daha önce İbn Ebî 'Adî'nin Muhammed b. 'Abdila'lâ ve Muhammed b. 'Amr rivâyetlerinde de bahsedilen Mu'temir b. Süleymân'ın metni ele alınacaktır. Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Fasl li'l-vasl*'ında tahvîlle iki isnâd verdiği metin daha önce aktarıldığı için burada tekrar edilmeyecektir. Söz konusu metin için Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği ikinci isnâd Enes b. Mâlik↔Humeyd↔Mu'temir b. Süleymân↔Muhammed b. 'Abdila'lâ↔Kâsım el-Mutarrız↔'Abdulazîz b. Ca'fer↔Hasan el-Cevherî şeklindedir. Lafızlarda hangi isnâdla gelen metnin esas alındığı kesin olarak tespit edilemese de isnâdlardaki yedi ortak râvî nedeniyle iki rivâyete muhtemelen birbirine büyük oranda benzemektedir. Ayrıca, metnin diğer Humeyd rivâyetleri ile mukayese edildiğinde, unsurları cihetinden tabîi olarak en fazla İbn Ebî 'Adî rivâyetlerine benzediği görülmektedir. İbn Ebî 'Adî'den gelen diğer rivâyetler gibi Humeyd'in idrâc tasrîhi, hırâbe suçuna telmîh ve Harre'ye atılma unsurlarını içermektedir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in 'Uranîleri yakalamak üzere bir birlik gönderdiğini belirten unsuru ihtiva etmemekte, hadisin bir cümlesi diğer İbn Ebî 'Adî rivâyetlerine nisbetle farklı yerlerde bulunmakta ve lafız farklılıkları dikkati çekmektedir. Bütün bu özellikleri Mu'temir rivâyetinin intihâl ürünü olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Netice itibariyle, yapı cihetinden bir eksik haricinde diğer Humeyd rivâyetlerine benzeyen, lafız tercihleri ile kendine has bir özellik arz eden ve diğer rivâyetlere mu'âriz herhangi bir mânâ içermeyen Mu'temir metnini, yapısındaki düzensizliklere rağmen uydurma veya intihâl ürünü kabul etmek mümkün değildir. Bu nedenle Mu'temir'in, Humeyd'in gerçek râvîsi olduğunu reddetmek için herhangi bir sebep kalmamaktadır.

Sonuç olarak, Humeyd'in bu kısımda metinleri analiz edilen on bir râvîsinden – Mervân da dâhil olmak üzere– altısının isnâdlardaki müşterek râvî konumunun metin analizi ile desteklendiği görülmüş ayrıca her ne kadar hadisi Humeyd'den alarak tek kişiye nakletseler de diğer beş râvîden üçünün de Humeyd'den gerçekten rivâyette bulunduğu ortaya çıkmıştır. Kendisinden muhtasar bir metin gelen Bişr b. el-Mufaddal hakkında ise yalnız isnâd analizi dikkate alınırca muttasıl bir isnâda sahip olmasına rağmen, bu durumun metin analizi desteklenememesi nedeniyle ihtiyaten tevakkuf edilmesi uygun görülmüştür. Böylece Humeyd, kendisinden dokuz râvînin rivâyette bulunduğu bir müşterek râvî hâline gelmekte ve dolayısıyla dokuz râvî, kısmî müşterek râvî olmaktadır. Bu durum, 'Abdullâh b. 'Ömer, Hâlid b. el-Hâris ve Mu'temir b. Süleymân gibi kendisinden tek râvînin rivâyette bulunduğu kişilerin –Juynboll'un terminolojisiyle fulânların– kısmî müşterek râvî

olabileceğini, Juynboll'un yalnızca kendisinden kaç râvînin nakilde bulunduğuna bakarak bir râvînin isnâd kümesindeki konumunun tarihîliğini belirleme ilkesinin yanlış sonuçlar üretebileceğini göstermektedir. Ayrıca onun iddiasının aksine tek râvîli tarîklerle gelen metinlerin en azından Humejd rivâyetleri dikkate alındığında diğer râvîlerinkine göre daha gelişmiş bir yapı arz etmediği tespit edilmiştir.

Aşağıda son olarak Humejd'in dokuz râvîsinden gelen rivâyetlerin tamamı eş zamanlı isnâd-metin analizine tâbî tutularak bu râvîlerin metinlerindeki lafızlarının Humejd ile irtibatları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

(a) Humejd et-Tavîl'in kısmî müşterek râvîlerinin rivâyetlerinin eş zamanlı isnâd-metin analizi

Hadisi Humejd'den gerçekten rivâyet ettiği tespit edilen râvîlerden gelen bütün metinler dikkate alındığında aşağıdaki unsurlardan müteşekkil bir rivâyet ortaya çıkmaktadır:

1. 'Uranîlerden bir grubun Hz. Peygamber'i ziyaret etmesi
2. Medîne'de hastalanmaları
3. Hz. Peygamber'in, develerle birlikte çıkararak, süt ve bevllerinden içmelerini tavsiye etmesi
4. 'Uranîlerin irtidât etmeleri ve çobanı öldürmeleri
5. Deve sürüsünü kaçırmaları
6. Hırâbe suçunu işlediklerine telmîhte bulunması
7. Hz. Peygamber'in peşlerinden birlik göndermesi
8. Yakalandıklarında elleri ve ayaklarının kesilerek, gözlerinin kör edilmesi
9. Harre'de bırakılmaları

Sayılan unsurların genel değerlendirmesine gelince, birinci unsurda bahsi geçen grubun bütün Humejd metinlerinde 'Urayne'den olduğunun belirtildiği görülmektedir.²³⁴

²³⁴ Ayrıca krş. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", s. 432.

Medine'ye gelen grup “نَاسٌ”, “أَنَاسٌ”, “نَفَرٌ”, “رَهْطٌ” gibi kelimelerle ifade edilmiştir ki bütün bu kelimelerin ortak noktası üçten fazla için kişi kullanılmalarıdır. “نَفَرٌ” ve “رَهْطٌ”ın en fazla on kişiden mürekkep topluluklar için kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda Medine'ye ‘Uranîlerden üç ile on arasında kişiden müteşekkil bir topluluğun geldiği ortaya çıkmaktadır. İlk unsur İbn Ebî ‘Adî’den gelen Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. el-Müsennâ rivâyetlerinde “أَسْلَمَ” fiilini ihtiva etmekte ve diğer rivâyetlerin tamamında “قَدِيمٌ” fiili kullanılmaktaysa da bu fiilin yer aldığı rivâyetlerde metinlerin devamından grubun Müslüman olduğu anlaşılmakta, dolayısıyla herhangi bir tenâkuz ortaya çıkmamaktadır. Mu‘temir b. Süleymân metninde ayrıca Uranîlerin Medine’de kaldıklarını ifade etmek üzere “فَتَرَكُوا الْمَدِينَةَ” cümlesi yer almaktadır ki bu, tahkiye üslûbunun neticesinde eklenen mantikî bir geçiş cümlesi olarak gözükmektedir. Netice itibariyle ‘Urayne’den gelen üç ile on arasında kişiden müteşekkil bir grubun Medine’ye gelerek Müslüman olduğu bilgisinin gerçekten Humeyd tarafından rivâyet edildiği anlaşılmaktadır.

Hadisin ikinci unsuru İsmâ‘îl b. Ca‘fer rivâyeti hariç bütün Humeyd metinlerinde geçen hastalanma hâdisesidir. Bu durumu ifade etmek üzere kullanılan “اجْتَوَى” fiili ‘Abdullâh b. Bekr’den gelen Ebû Bekre rivâyetinde matbû nüshalar arasındaki farklılıktan kaynaklandığı anlaşılan “اجْتَوَوْا” formu hariç, geçtiği bütün metinlerde “الْمَدِينَةَ” şeklinde (sadece ‘Abdullâh b. Bekr’den gelen iki metinde Medine’ye delâlet etmek zamir/“ها” kullanılmaktadır) bir mef‘ûl almaktadır ki bu kullanım “اجْتَوَى” fiilinin bir yerde kalmayı istememek, oranın havasının ve suyunun kişinin bünyesine uymaması anlamına da uygun düşmektedir. Ayrıca Hattâbî orada kalmanın kişiye zarar vermesi şartını da eklemektedir ki ‘Azîmâbâdî haklı olarak, fiilinin bu son anlamının ‘Uranîler kıssasına da uygun düştüğünü ifade etmektedir.²³⁵ Bununla birlikte daha sonra Katâde’den gelen metinler analiz edilirken görüleceği üzere söz konusu fiil Buhârî’de “اجْتَوَوْا فِي الْمَدِينَةِ” şeklinde²³⁶ şibih cümle ile birlikte kullanılmaktadır ve İbn Hacer bunu ‘Uranîlerin Medine’deyken ‘الجوى’ hastalığına dûçar oldukları şeklinde izah etmektedir.²³⁷ Nitekim *en-Nihâye*’de “Uranîlerin “الجوى” rahatsızlığına yakalandıklarını ve bunun uzun süren karın hastalığı olduğu

²³⁵ Hattâbî, *Me‘âlimü’s-sünen*, I-IV, thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, C. III, Matba‘atü’l-‘İlmiyye, Haleb, 1933, s. 297; ‘Azîmâbâdî, Ebû ‘Abdirrahmân Şerefülhak Muhammed Eşref b. Emîr b. ‘Alî el-‘Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-ma‘bûd ‘alâ şerhi Süneni Ebî Dâvûd*, I-II, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, C. I, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2005, s. 197.

²³⁶ Buhârî, “Tib”, 6 (hadis no: 5686).

²³⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, a.g.e., C. X, s. 143.

aktarılmaktadır.²³⁸ Netice itibariyle İsmâ'îl b. Ca'fer rivâyeti hariç bütün Humeyd metinlerinde geçen ikinci unsurun yani 'Uranîler'in Medine'de bir tür rahatsızlığa tutulduğu bilgisinin gerçekten Humeyd'den geldiği ortaya çıkmaktadır.

Hadisin üçüncü unsuru, Hz. Peygamber'in rahatsızlanan 'Uranîlere develerle birlikte çıkmaları, süt ve bevllerinden içmeleri tavsiyesini içermektedir. Rivâyetlerde söz konusu develerin kime ait olduğuna dair farklı lafızların yer aldığı görülmektedir. Humeyd rivâyetleri söz konusu cihetten üç gruba ayrılabilir. Bu gruplardan ilkini teşkil eden İsmâ'îl b. Ca'fer, İbn Ebî 'Adî, 'Abdullâh b. Bekr, Hâlid b. el-Hâris, Mu'temir b. ve 'Abdülvehhâb'dan gelen metinlerde "ذَوْدُنَا", "ذَوْدِ لَنَا", "إِبِلِ لَنَا" gibi develerin kime ait olduğunu kesin olarak belirtmeyen, "develerimiz" şeklinde çevrilebilecek lafızlar kullanılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu râvîlerden İsmâ'îl b. Ca'fer, İbn Ebî 'Adî ve Hâlid b. el-Hâris'tan gelen metinlerde hadisin beşinci unsurunda tekrar geçen develer, bu defa "ذَوْدِ رَسُولِ اللَّهِ", 'Abdülvehhâb'ın metinlerinde ise "ذَوْدُهُ" şeklinde Hz. Peygamber'e izâfe edilerek kullanılmaktadır. İkinci grupta ise develerin "إِبِلِ الصَّدَقَةِ" terkîbi ile zekât develeri şeklinde tasrîh edildiği Yezîd b. Hârûn ve Mervân b. Mu'âviye'den gelen rivâyetler yer almaktadır. Ayrıca Yezîd ve Mervân'dan gelen rivâyetlerde, beşinci unsorda tekrar geçen develer ma'rife formunda yani "الإِبِلِ" şeklinde gelerek ikinci unsurla uyum arz etmektedir. Üçüncü grupta ise hadisin üçüncü unsurunda develerin "ذَوْدِ لَهُ" terkîbi ile Hz. Peygamber'e aidiyetinin açıkça ifade edildiği tek örnek yani 'Abdullâh b. 'Ömer'den gelen iki metin yer almaktadır.

Netice itibariyle yalnızca 'Abdullâh b. 'Ömer'den gelen metinlerde üçüncü unsorda "ذَوْدِ لَهُ" lafzının yer aldığı görülmektedir. Zayıf bir râvî olması nedeniyle teferrüdü, sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilemeyeceği için onun söz konusu lafzı göz ardı edildiğinde kalan "ذَوْدُنَا/develerimiz" ve "إِبِلِ الصَّدَقَةِ/zekât develeri" lafızlarının herhangi bir tenâkuz arz etmediği söylenebilir. Zira "develerimiz" lafzının zekât develerini de içine alması gayet mümkündür. Hatta İbn Battâl (ö. 449/1057), develerin hem Hz. Peygamber'e izâfe edilmesi hem de zekât develeri şeklinde yer almasını da, Resûlullâh'ın ganimetten payına düşen develerinin, zekât develeri ile birlikte otlatıldığı şeklinde te'lîf etmektedir.²³⁹

²³⁸ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, a.g.e., C. I, s. 318.

²³⁹ İbn Battâl, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Halef b. 'Abdilmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, C. VIII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2000, s. 425. İbn Battâl'ın şerhinde muhtelif hadisler

Yine de Humeyd rivâyetlerinden hareketle develerin zekât develeri olduğu konusunda kat‘î bir değerlendirme yapmanın güçlüğü belirtilmelidir.

Hadisin üçüncü unsurunda ele alınması gereken bir diğer konu “وَأَبْوَالِهَا” lafzının Humeyd rivâyetlerinde gerçekten yer alıp almadığı meselesidir. Metin analizinde de görüldüğü üzere Humeyd’in Bişr b. el-Mufaddal ve ‘Ubeydullâh b. ‘Ömer de dâhil on bir râvîsinden gelen, yirmi sekiz rivâyetten yedi tanesi, Humeyd rivâyetlerindeki “وَأَبْوَالِهَا” lafzının Katâde rivâyetlerinden yapılan bir idrâc olması nedeniyle Hatîb el-Bağdâdî’nin *el-Fasl li’l-vasl el-müddrec fi’n-nakl* adlı eserinde geçmektedir. Nitekim, Humeyd’in gerçek râvîsi olduğu tespit edilen on râvîden altısından gelen metinlerde söz konusu idrâcın varlığı bizzat rivâyetin içerisinde tasrîh edilmektedir. Netice itibariyle “وَأَبْوَالِهَا” lafzının Humeyd rivâyetlerinde yer almadığı ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Hadisin, ‘Uranîlerin irtidât ettikleri ve çobanı öldürdüklerine dair bilgiyi içeren dördüncü unsuruna gelince, öncelikle Humeyd’in kısmî müşterek râvîlerinden ‘Abdullâh b. Bekr’den gelen iki muhtasar rivâyetin, ancak ilk üç unsurun metin analizine imkân verdiği ve dolayısıyla sadece söz konusu unsurların ‘Abdullâh’tan geldiği belirlenebildiği için bu noktadan itibaren eş zamanlı isnâd-metin analizine dâhil edilmeyeceği belirtilmelidir. Geri kalan dokuz râvînin –Mervân hariç– tamamından gelen metinlerde ‘Uranîlerin irtidât ettiği bilgisi yer almaktadır. Söz konusu sekiz râvîden, İbn Ebî ‘Adî, Yezîd b. Hârûn, ‘Abdullâh b. ‘Ömer ve Hâlid ve ‘Abdülvehhâb metinlerinde ‘Uranîlerin önce irtidât ettikleri ve daha sonra çobanı öldürdüklerinden bahsedilirken; İsmâ‘îl b. Ca‘fer ve Mu‘temir metinlerinde önce çobanı öldükleri daha sonra irtidât ettikleri bilgisi yer almaktadır. Çobanın kimliği ile ilgili Humeyd rivâyetlerinde herhangi bir açıklama bulunmamakla birlikte, ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen iki rivâyette Müslüman olduğu tasrîh edilmektedir.²⁴⁰ Çobanların sayısına gelince, bütün rivâyetler çobanın bir kişi olduğunu ifade etmektedir. Dördüncü unsurla ilgili yapılan açıklamalar özetlenirse, Hz. Peygamber’in Müslüman çobanının irtidât eden ‘Uranîler tarafından öldürüldüğü bilgisinin Humeyd’gen geldiği görülmektedir.

üzerinde bilhassa durması ve mantıkî yorumlarla bu hadisler arasında çelişkinin bulunmadığını göstermesi hakkında bk. Saffet Sancaklı, “İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Buhârî Şerhi”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. VII, S. 1, 2007, s. 85.

²⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî’nin tahvîlle verdiği İbn Ebî ‘Adî ve Mu‘temir metinlerde “وَقَتَلُوا مُؤْمِنًا” cümlesiyle çobanın mı kastedildiği açık olmadığı için yalnızca ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen sarîh ifadeler dikkate alınmıştır.

Hadisin beşinci unsuru hakkında, yukarıda üçüncü unsurla birlikte ele alındığı için daha fazla açıklama yapılmayacaktır. Bununla birlikte, ‘Uranîlerin develeri kaçırdığı bilgisinin bütün rivâyetlerde yer aldığı ve dolayısıyla Humeyd’e isnâdının sahîh olduğu belirtilmelidir.

Hadisin altıncı unsuru, el-Mâide Sûresi’nin 33. âyeti ile hâdis arasındaki irtibatı içermekte İbn Ebî ‘Adî, Yezîd b. Hârûn, Hâlid b. el-Hâris ile Mu‘temir b. Süleymân’dan gelen metinlerde “وَهَرَبُوا مُحَارِبِينَ” veya “وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ” şeklinde lafızlarla yer almaktadır. Elbette söz konusu irtibatın varlığı, söz konusu lafızlarda “حَارَبُوا” fiilinin hırâbe/kat‘ü’t-tarîk suçunu işlemek, “مُحَارِبِينَ”nin ise kâtî‘u’t-tarîk anlamında kullanıldığı varsayımına dayanmaktadır. Nitekim hırâbe suçunun cezâsı el-Mâide Sûresi 33. âyette “حَارَبَ” fiili ile şu şekilde yer almaktadır: “إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَيْمَانُهُمْ فِي الْأَرْضِ ذَلِكَ لِمَنْ هَارَبَ مِنْ الْأَرْضِ أَنْ يَدْفَعَهَا مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لِمَنْ هَارَبَ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ.” Allah’a ve Peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezâsı ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezâdır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır.” Humeyd rivâyetlerinin hiçbirinde söz konusu âyet mevcut değilse de, Enes b. Mâlik’ten rivâyette bulunan tâbî‘î râvî Katâde’den gelen rivâyetlerde açıkça yer aldığı görülmektedir. Bu durum, Humeyd rivâyetlerinde âyetle hâdis arasında “مُحَارِبِينَ” ve “حَارَبُوا” lafızları ile kurulan irtibatın esasen bir çeşit intihâl veya idrâcın neticesi mi olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Fakat söz konusu unsuru içeren metinlerin kendisinden geldiği dört râvîden yalnız İbn Ebî ‘Adî hadisi Humeyd dışındaki bir râvîden yani Hişâm ed-Destüvâî’den de nakletmektedir ki bu nakil “نَحْوَهُ” ifadesiyle yapıldığı için âyete atfın varlığını kesin biçimde tespit etmek mümkün gözükmemektedir.²⁴¹ Isnâdında İbn Ebî ‘Adî olmamakla birlikte Hişâm’dan gelen ve sırasıyla “بِمِثْلِ هَذِهِ الْقِصَّةِ” ve “نَحْوَهُ” lafızları ile aktarılan iki metinde,²⁴² geçtikleri kaynaklarda kendilerinden önce ‘Uranîler hâdisinin el-Mâide Sûresi 33. âyetin nüzûl sebebi olduğunu ifade eden rivâyetler bulunduğu için âyete atıfta bulunulduğu varsayılsa dahi, İbn Ebî ‘Adî, hakkında tedlîs iddiası bulunmayan güvenilir bir râvî olduğu için

²⁴¹ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (hadis no: 3468).

²⁴² Taberî, **Tefsîr**, a.g.e., C. X, s. 245 (hadis no: 11809); **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 79 (hadis no: 6094).

Hişâm rivâyetlerinden aldığı unsurları Humeyd rivâyetlerinde idrâc ettiği veya bir çeşit melez metin naklettiğini iddia etmek isabetli olmayacaktır. Netice itibariyle Humeyd'in dokuz kısmî müşterek râvîsinin dördünden gelen altıncı unsurun gerçekten Humeyd metinde yer aldığı fakat onun bu unsuru, hadisi her rivâyet edişinde nakletmediği neticesi makul gözükmektedir.

Hadisin yedinci unsuru yani Hz. Peygamber'in 'Uranîlerin peşinde birlik göndermesi Mu'temir b. Süleymân'ın metni hariç Humeyd'in kalan kısmî müşterek râvîlerinden gelen rivâyetlerin tamamında yer almakta, bunlardan üçünde "أُرْسِلَ", kalan dördünde ise "بَعَثَ" fiili kullanılmaktadır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in yakalanmaları için 'Uranîlerin peşinden bir birlik gönderdiği bilgisinin gerçekten Humeyd'den geldiği ortaya çıkmaktadır.

Hadisin sekizinci unsuru 'Uranîlere uygulanan cezayı içermektedir. 'Uranîlerin yakalanmalarını müteakip elleri ve ayaklarının kesildiği ve gözlerinin kör edildiğine dair bilgi Humeyd'in sekiz müşterek râvîsinin tamamı tarafından nakledilmektedir. 'Abdullâh b. 'Ömer'den ise ayrıca "وَصَلَّيْهُمْ" şeklinde 'Uranîlerin asıldığı/çarmıha gerildiklerine dair bir bilgi gelmektedir ki 'Abdullâh b. 'Ömer'in söz konusu ifadeyi nakilde teferrüd etmesi ve zayıf bir râvî olması nedeniyle bu lafzın gerçekten Humeyd'e gittiğini kabul etmek mümkün değildir. Netice itibariyle, 'Uranîlerin ellerinin ve ayaklarının kesildiği ayrıca gözlerinin kör edildiği bilgisinin Humeyd tarafından gerçekten nakledildiği ortaya çıkmaktadır.

Hadisin son unsuru, 'Uranîlerin cezalandırılmalarının ardından Harre'de bırakıldıklarını bildirmektedir. Söz konusu bilgi, Humeyd'in sekiz kısmî müşterek râvîsinden 'Abdülvehhâb b. 'Abdülme'cîd, İbn Ebî 'Adî ve Mu'temir b. Süleymân tarafından nakledilmektedir. Bu râvîlerden gelen isnâdlarda herhangi bir problemli râvî bulunmadığı için üç râvîden gelen söz konusu cümlenin sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir. Dolayısıyla söz konusu unsurun gerçekten Humeyd'e gittiği söylenebilirse de, diğer altı râvînin metinlerinde yer almaması Humeyd'in hadisleri her zaman aynı lafızlarla nakletmediğini göstermektedir.

Humeyd rivâyetlerinin müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizini özetlemek gerekirse, hadisin çeşitli metinlerinden hareketle tespit edilen dokuz unsurun gerçekten ondan geldiği ortaya çıkmış, bununla birlikte onun metinlerini her zaman aynı lafızlarla

nakletmediği diğer bir ifadeyle mânâ ile rivâyet ettiği anlaşılmıştır. Humeyd'den gelen metinlerde tekrar eden ve değişmeyen birtakım lafızların varlığı tespit edilmişse de bunların lâfzen rivâyete delâlet edecek boyutta olmadığı görülmüştür. Sonuç itibarıyla, Humeyd'in isnâdda dokuz adet kısmî müşterek râvîye sahip bir müşterek râvî olduğu tespit edilmiştir. Burada değinilmesi gereken bir diğer konu, Humeyd'den gelen isnâdların kısmî müşterek râvîlerinden sonra tek râvîli devam etmesi bu cihetten, Juynboll'un tarihlendirilmez kabul ettiği ve daha ziyade müdevvin/musannifler tarafından uydurulduğunu iddia ettiği "örümcek" isnâd yapısına benzemesidir. Bununla birlikte isnâd-metin analizi neticesinde, Juynboll'un bir hadisin tarihîliğini tespit için bütün çabasını, bir râvînin hadisi kaç kişiye naklettiği meselesine teksîf eden yaklaşımının isabetli olmadığı, Humeyd'in isnâdlarının şeklen "örümcek" şablonuna uyum sağlamasına rağmen, gerçek rivâyet yollarını gösteren bir isnâd kümesi yapısına sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Nitekim 'Uranîler hadisinin isnâd-metin analizini yapan Sean W. Anthony de Humeyd'den gelen bütün tarîkleri analiz etmemesine rağmen benzer bir sonuca ulaşmış ve "örümcek" şeklindeki isnâd yapısına rağmen Humeyd rivâyetlerinin kökeninin hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde aranması gerektiğini ifade etmiştir.²⁴³

Humeyd et-Tavîl rivâyetlerinin isnâd-metin analizinin ardından aşağıda isnâd şemasında Enes b. Mâlik'in müşterek râvîleri arasında yer alan ve Humeyd'din ardından en fazla râvîye sahip olan Katâde b. Di'âme'nin rivâyetleri analiz edilecektir.

b. Katâde b. Di'âme

Yukarıda Humeyd'den gelen isnâdların genellikle tek râvîli tarîklerden müteşekkil olduğu ve bu nedenle bir örümcek şablonu arz ettiği ifade edilmişti. Humeyd'den gelen isnâdlarda müşterek râvîler sadece Humeyd'den hemen sonraki tabakada yer aldığı ve daha sonra genel itibarıyla tek râvîli tarîkler ekseriyeti teşkil ettiği için ard zamanlı isnâd-metin analizi ancak tek aşamalı gerçekleştirilebilmiştir. Katâde'den gelen isnâdlarda ise çeşitli aşamalarda kısmî müşterek râvîlerin varlığı görülmektedir. Bu nedenle, Katâde rivâyetlerinin ard zamanlı isnâd-metin analizi, hadisi Katâde'den nakleden Sa'îd b. Ebî

²⁴³ Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", ss. 403, 436.

‘Arûbe, Hemmâm b. Yahyâ, Şu‘be b. el-Haccâc, Sa‘îd b. Beşîr tarîklerinde çok aşamalı olarak gerçekleştirilebilecektir.

(1) *Katâde b. Di‘âme’nin müşterek râvîleri*

‘Uranîler hadisini, Katâde b. Di‘âme’den rivâyet eden müşterek râvîler arasında tarîkleri en eski eserde geçen râvî Hişâm ed-Destüvâî’dir. Bu nedenle analize ondan gelen metinlerle başlanması uygun görülmüştür. Hişâm’dan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:²⁴⁴

1. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî	Ebû ‘Âmir el-‘Akadî↔Ahmed b. Hanbel
2. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî↔Yûnus b. Habîb↔Abdullâh b. Ca‘fer↔Ebû Nu‘aym	
أَنْ نَاسًا مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ	أَنْ نَاسًا مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ
فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِإِبِلٍ وَرَاعِيهَا وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِإِبِلٍ وَرَاعِيهَا وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
قَالَ فَسَمِنُوا حَتَّى تَرَبَّعُوا ثُمَّ قَتَلُوا الرَّاعِي	قَالَ فَسَمِنُوا حَتَّى تَرَبَّعُوا ثُمَّ قَتَلُوا الرَّاعِي
وَسَافَرُوا الْإِبِلَ	وَاطْرَدُوا الْإِبِلَ
فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ	فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَجَاءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ
وَأَلْقَاهُمْ فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا	وَطَرَحَهُمْ فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا

Öncelikle hadisi Hişâm’dan nakleden Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve hadisi ondan alan Yûnus b. Habîb’in metninin tamamen aynı olduğu belirtilmelidir. Bu durum, rivâyette esas alınacak yazılı bir nüshanın yani Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin *Müsned*’inin varlığından kaynaklanmıştır. Ebû Dâvûd tarîki ile gelen metin, Hişâm’ın diğer râvîsi Ebû ‘Âmir’in²⁴⁵ ile mukayese edildiğinde ise Medine’ye gelen insanların hangi kabileden olduğu bilgisinin (1. unsur) ve Hz. Peygamber’in emriyle birlikte deve sütü ve bevlinden içen ‘Uranîlerin

²⁴⁴ Ebû Dâvûd’dan gelen tarîkler için bk. **Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî**, a.g.e., C. III, s. 495 (hadis no: 2114); Ebû Nu‘aym, **Hilyetü’l-evliyâ**, a.g.e., C. VI, s. 275. Ebû ‘Amir’den gelen tarîk için bk. **Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XX, s. 205 (hadis no: 12819).

²⁴⁵ Hadisi, Ebû ‘Amir’den rivâyet eden bir başka râvî ise Ahmed b. ‘İsâm’dır. Fakat Ahmed b. ‘İsâm’ın tarîkine yer veren Ebû ‘Avâne, bu tarîklerle gelen her bir metin nakletmeyerek “نحوه” ifadesini kullanmakta, yalnızca bu rivâyette “وَطَرَحَهُمْ فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا” ziyâdesinin bulunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel ve Ahmed b. ‘İsâm’ın metinlerini mukayese ederek, Ebû ‘Amir’in kullandığı lafızlar hakkında değerlendirme yapmak mümkün değildir. Ahmed b. ‘İsâm’ın rivâyeti için bk. **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 79 (hadis no: 6094).

sağlıklarına kavuşarak şişmanlaması ile ilgili kısmın (4. unsur) Ebû ‘Âmir rivâyetinde yer almaması dışındaki farklılıkların, müterâdif kelimelerin kullanılmasından kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Hatta yapı itibariyle aynı unsurlardan müteşekkil iki metinde, bütün unsurlarda müterâdif kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu durum muâsır iki râvî Ebû Dâvûd ve Ebû ‘Âmir arasında herhangi bir intihâl hâdisesinin vukû bulmadığını göstermektedir. Zira aksi takdirde, birisinin ötekini metnini kopyaladığı ve bunu gizlemek üzere her bir unsurda sistematik biçimde değişiklik yaptığı anlamına gelecektir ki söz konusu boyutta bir sahtekârlığın gerektireceği çaba, ancak kasıtlı bir hadis uydurucusundan beklenebilir. Hâlbuki iki râvînin ricâl âlimleri tarafından sika kabul edildikleri görülmektedir.²⁴⁶ Her ne kadar İbn Hacer, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’ye *Tabakâtü’l-müdekkisîn*’de yer vermişse de, onu semâ‘a delâleti açık lafızlar kullandıklarında rivâyetleri kabul edilen üçüncü tabakadaki sika râvîler arasında saymaktadır. Nitekim Ebû Dâvûd da yukarıdaki tarîkte hadisi, Hişâm’dan tahdîs sîgası ile nakletmektedir.²⁴⁷ Esasen Juynboll’un, bu durumda intihâlden sorumlu tutacağı râvî muhtemelen mütâbî‘ ve şâhid nevinden tek râvîli tarîkleri uydurma konusunda en üretken kişilerden birisi kabul ettiği Ahmed b. Hanbel olurdu.²⁴⁸ Esasen, oryantalist paradigma içerisinde hadis literatürüne yaklaşan ve şüpheli oryantalistler arasında yer alan Juynboll’un, Ahmed b. Hanbel’in Müslümanlar nezdindeki itibarını dikkate alması düşünülemezse de, bu durumda Ahmed b. Hanbel’in ‘Uranîler hadisini daha kısa tarîklerle elde etmiş olmasına rağmen neden Ebû ‘Âmir isnâdını uydurma ihtiyacını duyduğu ve hangi amaç ve motivasyonlarla başka vasıtalarla da aldığı söz konusu hadisin her bir unsurusunda değişiklik yaptığı sorularına verilmesinin gerektiği ortadadır. Bu nedenle, Juynboll’un iddiasının aksine, tek râvîli bir tarîk olmasına rağmen Ebû ‘Âmir isnâdını, Ahmed b. Hanbel’in Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’yi atlayarak Hişâm seviyesine yaptığı bir “dalış” kabul etmek mümkün değildir. Bilâkis bu tarîk tarîhi bir rivâyet yolunu göstermekte böylece birbirinden müstakil metin nakleden iki

²⁴⁶ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî için bk. ‘İclî, *Ma‘rifetü’s-sikât*, a.g.e., C. I, ss. 427-429; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, ss. 275-276. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin hadis rivâyetinde yaptığı hatalara rağmen sika kabul edilmesi hakkında bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, a.g.e., C. IV, s. 113 (صدوق); İbn ‘Adî, *el-Kâmil fi’l-du‘afâ*, a.g.e., C. III, s. 1129; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., I, s. 459; a.mlf., *Zikru men tüküllime fihi ve hüve müvessak*, a.g.e., ss. 92-93; a.mlf., *Tezkiretü’l-huffâz*, a.g.e., C. I, s. 351-352; İbn Hacer, *Tehzîb*, a.g.e., C. IV, s. 185-186. Ebû ‘Âmir için bk. ‘İclî, *Ma‘rifetü’s-sikât*, a.g.e., C. II, s. 104; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, s. 388; Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, a.g.e., C. V, s. 360 (صدوق); Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, a.g.e., C. I, s. 347-348; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 364.

²⁴⁷ İbn Hacer, *Tabakâtü’l-müdekkisîn*, a.g.e., s. 33.

²⁴⁸ Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms”, s. 319, dn. 50.

râvîsi olan Hişâm ed-Destüvât'nin isnâddaki müşterek râvî konumu metin analizi ile desteklenmektedir.

Hadisi Hişâm'dan rivâyet eden râvîler yalnızca Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ebû 'Âmir ile sınırlı değildir. Hadisi Hişâm'dan İbn Ebî 'Adî ve Ravh b. 'Ubâde de nakletmektedir. Fakat kaynaklarda İbn Ebî 'Adî ve Ravh târiki için herhangi bir metin verilmemekte, yalnızca Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer alan İbn Ebî 'Adî târikinde “ثمَّ نُهِىَ عَنِ الْمَثَلَةِ” ziyadesinin bulunduğu bildirilmektedir.²⁴⁹ Netice itibariyle, İbn Ebî 'Adî ve Ravh târikleri metin mukayesesine izin vermese de, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ebû 'Âmir rivâyetleri Hişâm ed-Destüvât'nin müşterek râvî konumu göstermek için yeterli veriyi temin etmektedir.

Hadisi Katâde'den nakleden ve isnâdda müşterek râvî konumundaki bir diğere râvî Sa'îd b. Ebî 'Arûbe'dir. Sa'îd b. Ebû 'Arûbe, şimdiye kadar incelenen müşterek râvîlerden farklı bir durum arz etmekte, kendisinden tek râvîli târiklerden ziyade müşterek râvîli isnâdlar gelmektedir. Yalnızca isnâdlar dikkate alındığında Sa'îd'den nakilde bulunanlar arasında Muhammed b. Ca'fer, Ravh b. 'Ubâde ve 'Abdurrahmân b. Hammâd'dan²⁵⁰ tek râvîli târikler geldiği, 'Abdülvehhâb b. 'Atâ, Yezîd b. Zûray'ın kısmî müşterek râvî konumunda olduğu, 'Abdüla'lâ b. 'Abdila'lâ'nın ise hadisi yalnızca Muhammed b. el-Müsennâ'ya nakletmesine rağmen, Muhammed b. el-Müsennâ'nın üç öğrencisi olan bir kısmî müşterek râvî kabul edilmesi gerektiği görülmektedir. Bu nedenle aşağıda öncelikle kısmî müşterek râvî konumundaki kişilerden gelen metinler incelenerek isnâdlardaki konumlarının metinlerle desteklenip desteklenmediği tespit edilecek ardından, bu râvîlerin gerçek kaynağının Sa'îd b. Ebî 'Arûbe mi olduğu sorusuna geçilecektir.

Sa'îd'den hadisi nakleden iki kısmî müşterek râvîden hadisi en eski kaynakta geçen 'Abdülvehhâb b. 'Atâ'dır. 'Abdülvehhâb'dan gelen isnâdlar ve metinler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²⁵¹

²⁴⁹ Ravh târiki için bk. Taberî, *Tefsîr*, a.g.e., C. X, s. 245 (hadis no: 11809); İbn Ebî 'Adî târiki için bk. Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (hadis no: 4368).

²⁵⁰ Ravh, Sa'îd b. 'Arûbe'den aldığı hadisi tek bir râvîye naklettiği için kendisinden tek râvîli târikin geldiği ifade edilmektedir. Aksi takdirde isnâdda Hişâm/Hişâm ve Sa'îd b. Ebî 'Arûbe şeklinde iki kaynaktan aldığı hadisler dikkate alındığında üç öğrencisinin bulunduğu görülmektedir.

²⁵¹ *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, a.g.e., C. XXI, s. 116 (hadis no: 13443); *Müsnedü Ebî 'Avâne*, a.g.e., C. IV, 79 (hadis no: 6093); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, a.g.e., C. VIII, s. 490 (hadis no: 17308); Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr*, I-IV, thk. 'Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, C. III, Câmî'atü Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi, 1989, s. 321 (hadis no: 3320).

Ahmed b. Hanbel	‘Ali b. Sehl↔Ebû ‘Avâne	Hasan b. Muhammed ez-Za‘ferânî↔Ebû Sa‘îd b. el-A‘râbî↔‘Abdullâh b. Yûsuf↔Beyhakî
أَنْ رَهَطًا مِنْ عَكَلٍ وَعُرَيْتَةً أَتَوْا النَّبِيَّ ﷺ	أَنْ رَهَطًا مِنْ عَكَلٍ وَعُرَيْتَةً أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ	أَنْ رَهَطًا مِنْ عَكَلٍ وَعُرَيْتَةً أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا نَاسًا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ فَاسْتَوَخَمْنَا الْمَدِينَةَ	فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ فَاسْتَوَخَمُوا الْمَدِينَةَ	فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا نَاسٌ مِنْ أَهْلِ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ فَاسْتَوَخَمْنَا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُرْدٍ وَرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُرْدٍ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُرْدٍ وَرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَانْطَلَقُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ قَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ ﷺ		فَانْطَلَقُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ قَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ ﷺ
وَاسْتَأْفَقُوا الذُّرْدَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ		وَاسْتَأْفَقُوا الذُّرْدَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ		فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ		فَأَمَرَ بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ
وَتَرَكَهُمْ فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا وَهُمْ كَذَلِكَ		وَتَرَكَهُمْ فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا وَهُمْ كَذَلِكَ
–قَالَ قَتَادَةُ وَذَكَرَ لَنَا أَنَّ هَذِهِ آيَةٌ أَنْزَلَتْ فِيهِمْ–		–قَالَ قَتَادَةُ فَذَكَرَ لَنَا أَنَّ هَذِهِ آيَةٌ أَنْزَلَتْ فِيهِمْ يَعْنِي "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا" آيَةٌ. قَالَ قَتَادَةُ وَبَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَحْتَفِ فِي خُطْبَتِهِ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى الصَّدَقَةِ وَيُنْهَى عَنِ الْمَثَلَةِ–

Tabloda görüldüğü üzere, ‘Abdülvehhâb’dan gelen metinlerden birisi muhtasar²⁵² olduğu için hadisin üçüncü unsurundan sonrasını ihtiva etmemektedir. İlk üç unsur cihetinden metinler mukayese edildiğinde, birinci unsur bakımından metinlerin tamamen aynı olduğu ve daha önce analiz edilen Humeyd metinlerinden yer almayan bir ilâve yani Hz. Peygamber’i ziyaret etmek üzere gelen grubun arasında ‘Ukl kabîlesinden de kişilerin bulunduğu bilgisi dikkati çekmektedir. Söz konusu ilâvenin mevcudiyeti Humeyd’den gelen tarihlerde de yer alan Hasan b. Muhammed ez-Za‘ferânî açısından bilhassa önem arz etmektedir. Zira hatırlanacağı üzere Hasan b. Muhammed ez-Za‘ferânî↔Ebû Sa‘îd b. el-A‘râbî↔‘Abdullâh b. Yûsuf↔Beyhakî isnâdı ayrıca başında Humeyd↔‘Abdülvehhâb b. ‘Abdülmecîd tarîki bulunarak da ‘Uranîler hadisinin isnâd şemasında yer almaktadır. Bu bakımdan Enes b. Mâlik de dâhil olmak üzere beş ortak râvî kanalıyla gelen iki metin mukayese edildiğinde çok temel farklılıklarla ayrıldıkları ve intihâlî işaret etmeyecek derecede müstakil karektere sahip oldukları görülmektedir. Bu temel farklılıklar; hadisin

²⁵² Ebû ‘Avâne, ‘Ali b. Sehl metnini bir önceki hadise açıkça referansta bulunup “بَلَى قَوْلُهُ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا” şeklinde verdiği için metin “mislehü/nahvehü” gibi ifadelerle nakledilen metinlerin aksine bir önceki hadisten tamamlanarak tabloya dâhil edilmiştir.

ilk unsurunda Abdülvehhâb b. ‘Atâ rivâyetinin “عُكِّلَ” lafzını içermesi, ikinci unsurunu yalnız “فَاجْتَوَوْهَا”den ibaret ‘Abdülvehhâb b. ‘Abdülmeccîd rivâyetinin aksine aynı anlama gelen “فَاسْتَوْحَمْنَا”²⁵³ fiilinin kullanılması ve ziyarete gelen grubun, “Ey Allah’ın Resûlü biz hayvancılıkla uğraşırız, çiftçi değiliz” şeklinde hastalıklarının nedenini açıklamaları, çobanı öldürdükleri yerin “فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ” şeklinde tasrîh edilmesi gibi Sa’îd b. Ebî ‘Arûbe metinlerinin karakteristik özelliklerinden müteşekkildir. Söz konusu durum, yani isnâdında beş ortak râvîye rağmen iki rivâyetin müstakil karaktere sahip oluşu, hadis râvîlerinin aynı hadisin farklı tarîklerini elde etmeleri durumunda iki rivâyetten hareketle melez bir metin oluşturmama (combined report) hassasiyetlerinin bir örneği kabul edilmelidir.

İkinci unsur cihetinden mânâyı değiştirecek veya herhangi bir tenâkuza neden olmayacak derecede küçük farklılıklarla ayrılan üç rivâyet, aynı şekilde hadisin üçüncü unsurunda “بَدُوْدُ”e atıf harfi ile bağlanan kelimenin ‘Ali b. Sehl rivâyetinde bulunmaması, Hasan rivâyetinde “وَزَادُ”, Ahmed b. Hanbel’de ise “وَرَاعُ” şeklinde yer alması ve “أَبْوَالِيهَا”nın takdîmi açısından ayrılmaktadır. Ahmed b. Hanbel ve Hasan b. Muhammed rivâyeti hadisin sonraki unsurları cihetinden mukayese edildiğinde yapı bakımından özdeş iki metin görülmekte, “رَسُولُ اللَّهِ” ve “النَّبِيِّ” lafızlarının birbirinin yerine kullanılması dışında –hadisin son unsurundaki hariç– herhangi bir lafız farklılığı bulunmamaktadır. Hadisin son unsurunda ise Hasan rivâyeti, “Resûllullâh bundan sonra hutbelerinde sadaka vermeye teşvik eder, müsleyi nehyederdi” şeklindeki ilâveyle ayrılmaktadır. Bu ilâvenin gerçekten Sa’îd’e gitip gitmediği Sa’îd’in bütün rivâyetlerinin eş zamanlı isnâd metin analizi sırasında tartışılacaktır. Fakat, bu ilâvenin durumu bir tarafa –muhtasar ‘Ali b. Sehl rivâyeti göz ardı edildiğinde dahi– aynı unsurları aynı sırayla içeren ve isnâdlarında zayıf ya da müdellis râvî bulunmayan Ahmed b. Hanbel ve Hasan b. Muhammed rivâyetinin gerçekten ‘Abdülvehhâb’tan geldiğini reddetmek için bir sebep bulunmamaktadır. Dolayısıyla ‘Abdülvehhâb b. ‘Atâ’nın isnâddaki kısmî müşterek râvî konumu, metin analizi ile desteklenmektedir.

İsnâd şemasında (Ek 1) Sa’îd b. Ebî ‘Arûbe’nin kısmî müşterek râvîsi konumundaki bir diğer râvî Yezîd b. Züray’dır. Kaynaklarda Yezîd b. Züray’ın üç

²⁵³ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs*, a.g.e., C. V, s. 164.

öğrencisi vasıtasıyla gelen dört metni yer almaktadır. Yezîd b. Züray‘dan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²⁵⁴

‘Abdüla‘lâ b. Hammâd↔Buhârî	Muhammed b. ‘Abdila‘lâ↔Nesâî	Muhammed b. ‘Abdila‘lâ↔İbn Huzeyme	‘Abbâs b. el-Velîd en-Nersî↔Hasan b. Süfyân↔İbn Hibbân ²⁵⁵
أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ	أَنَّ نَاسًا أَوْ رَجُلًا مِنْ عُكْلٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَنَّ نَاسًا أَوْ رَجُلًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ فَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ	أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ
فَقَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ وَاسْتَوْحَمُوا الْمَدِينَةَ	فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا أَهْلُ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ وَاسْتَوْحَمُوا الْمَدِينَةَ	وَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا أَهْلُ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ فَاسْتَوْحَشُوا الْمَدِينَةَ	وَقَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ وَاسْتَوْحَمُوا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُودٍ وَرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ آبِائِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُودٍ وَرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبِائِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُودٍ وَرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبِائِهَا وَأَبْوَالِهَا فَذَكَرَ الْجَدِيتَ بِطَوْلِهِ-	فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُودٍ وَرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبِائِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَانْطَلَقُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا نَاحِيَةَ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا الرَّاعِي النَّبِيَّ ﷺ	فَلَمَّا صَحُّوا وَكَانُوا نَاحِيَةَ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا الرَّاعِي النَّبِيَّ ﷺ		فَانْطَلَقُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا الرَّاعِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
وَاسْتَأْفَقُوا الذُّودَ	وَاسْتَأْفَقُوا الذُّودَ		وَاسْتَأْفَقُوا الذُّودَ
فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آتَارِهِمْ	فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آتَارِهِمْ		فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آتَارِهِمْ
فَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ	فَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ		فَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ
وَتَرَكُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ	ثُمَّ تَرَكُوا فِي الْحَرَّةِ عَلَى حَالِهِمْ حَتَّى مَاتُوا		ثُمَّ تَرَكَهُمْ فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ ذَلِكَ
-قَالَ قَتَادَةُ بَلَّغْنَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعْدَ ذَلِكَ كَانَ يَحْتِ عَلَى الصَّدَقَةِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْثَلَةِ			

Yezîd b. Züray‘ın râvîlerinin metinleri analiz edilmeden önce bunlar arasında kendisinden iki kişi rivâyette bulunan ve dolayısıyla Yezîd’in kısmî müşterek râvîsi konumundaki Muhammed b. ‘Abdila‘lâ’nın durumunun metin analizi ile desteklenip desteklenmediği tespit edilmelidir. Muhammed b. ‘Abdila‘lâ’dan gelen metinlerden ikincisi muhtasar olduğu için, ancak ilk üç unsur analize tâbi tutulabilmektedir. Bu üç

²⁵⁴ Buhârî, “Megâzî”, 36 (hadis no: 4192); Nesâî, “Tahâret”, 191 (hadis no: 305); İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, I-IV, thk. Muhammed Mustafâ el-A‘zamî, C. I, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1980, s. 61 (hadis no: 115); İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, a.g.e., C. X, s. 323 (hadis no: 4472).

²⁵⁵ İbn Hibbân’dan gelen metnin dördüncü unsuru, matbû nüshada “وراعي” şeklinde yer almaktaysa da bunun rivâyet sürecinde meydana gelen bir değişiklikten ziyade basım hatası neticesinde gerçekleşme ihtimali daha kuvvetli olduğu için “وراع”e çevrilmiştir.

unsur açısından iki metnin mukayesinde tespit edilen farklılıklar tabloda kırmızı karakterlerle yazılmıştır. Görüldüğü üzere iki metin arasındaki farklılık “مَدِينَةَ” ve “مَدِينَةَ” lafızlarının Nesâî rivâyetinde yer almaması ve İbn Huzeyme rivâyetinde “اسْتَوْحَمُوا” yerine “اسْتَوْحَشُوا” fiilinin mevcudiyetidir ki söz konusu fiil ‘Uranîler hadisinin başka hiçbir metninde geçmediği için bir tashîf²⁵⁶ kabul edilmelidir. Bu farklılıklar dışında yapı ve lafızlar bakımından özdeş iki metin nakleden hadis hâfızları Nesâî ve İbn Huzeyme²⁵⁷ için intihâl iddiası dile getirilemeyeceği için Muhammed b. ‘Abdila‘lâ’nın ilk üç unsurun kendisinden geldiği kısmî müşterek râvî kabul edilmesi gerektiği metin analizinden hareketle ortaya çıkmakta, geri kalan unsurların ise Yezîd b. Züray’dan gelen diğer metinlerde de yer alması göz önünde bulundurulduğunda sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilmesinin mümkün olduğu görülmektedir.

Muhammed’in metni Yezîd’den rivâyet eden diğer iki râvînkilerle kıyaslandığında; hadisin ilk unsurunda yer alan “أَوْ رَجُلًا” lafzının ve Muhammed’in gerçekten kısmî müşterek râvîsi olduğu metin analizi ile tespit edilemeyen dördüncü unsurundaki “فَلَمَّا صَحُوا”nın diğer iki râvînin metinlerinde yer almadığı, buna mukabil Muhammed rivâyetinin de diğer iki tarafte yer alan “فَانطَلَقُوا” fiilini ihtiva etmediği görülmektedir. Bunun dışında ‘Abbâs rivâyetinde “أَبْوَالِهَا”nın takdîmi söz konusudur ki bu Yezîd’den gelen diğer rivâyetlerde yer almadığı için bir hatanın neticesi olmalıdır. Ayrıca yalnızca Sa‘îd’den gelen rivâyetlerin değil, ‘Uranîler hadisinin tarîklerinin kâhir ekseriyetinde “أَبْوَالِهَا” takdîm edilmektedir. Benzer bir hata ‘Abdüla‘lâ rivâyetinde de vuku bulmakta, ‘Uranîlerin ayaklarının da kesildiği bilgisi metinde yer almamaktadır. ‘Abdüla‘lâ rivâyetindeki bir diğer farklılık ise yukarıda ‘Abdülvehhâb’ın Hasan rivâyetinde de görülen son unsuru içermesidir. Söz konusu farklılıkların da gösterdiği üzere üç râvîden gelen lâfzen kendine has ve müstakil, fakat yapı bakımından özdeş metinlerin bir ortak kaynağa işaret ettiği ve bu kaynağın Yezîd b. Züray’ olduğu anlaşılmaktadır.

²⁵⁶ İbn Hacer’in tashîf ve tahrîf arasında yaptığı tefrîk esas alınarak, yazı şeklinin muhafaza edilip değişikliğin noktaya nispetle gerçekleşmesi tashîf olarak nitelenmiştir. Bk. İbn Hacer, **Nuhbetü’l-Fiker Şerhi**, a.g.e., s. 64. Bununla birlikte İbn Hacer’den önce tashîf ve tahrîf arasında bir tefrîkin yapılmaması ve İbn Hacer’in tefrîkinin kabul görmemesi hakkında bk. Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2005, s. 27.

²⁵⁷ Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. IV, ss. 125; 382.

‘Abdülvehhâb b. ‘Atâ ve Yezîd b. Züray ‘ın kısmî müşterek râvî konumunun tespit edilmesi ile Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’nin müşterek râvî olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte isnâdda Sa‘îd’in ‘Abdülvehhâb b. ‘Atâ ve Yezîd b. Züray ‘ dışında üç râvîsi daha bulunmaktadır. Bunlardan ilk olarak kendisi isnâdlarda kısmî müşterek râvî olarak yer almasa da hadisi bir kısmî müşterek râvîye nakleden ‘Abdüla‘lâ b. ‘Abdila‘lâ’dan gelen metinler incelenecektir. ‘Abdüla‘lâ’dan gelen isnâd ve metinler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²⁵⁸

Muhammed b. el-Müsennâ↔Müslim	Muhammed b. el-Müsennâ↔Bezzâr	Muhammed b. el-Müsennâ↔Ebû Ya‘lâ
قَدِمَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ رَهْطًا مِنْ مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْبَةَ - بَنَحُو حَدِيثَهُمْ-	أَنَّ رَهْطًا مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْبَةَ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ	أَنَّ رَهْطًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْبَةَ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
	فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ فَاسْتَوْحَمُوا الْمَدِينَةَ	فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ قَالَ فَاسْتَوْحَمُوا الْمَدِينَةَ
	فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَوْدٍ وَرَاعٍ وَأَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَ لَهُمْ بِذَوْدٍ وَرَاعٍ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبِهَا وَأَلْبَانِهَا
	فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاسْتَأْفُوا الذَّوْدَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ	فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاسْتَأْفُوا الذَّوْدَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ
	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ
	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا

Tabloda da görüldüğü üzere Abdüla‘lâ hadisi, kendisinden sonra bir râvîye yani Muhammed b. el-Müsennâ’ya nakletmekte, Muhammed b. el-Müsennâ ise Abdüla‘lâ rivâyetini üç kişiye aktarmaktadır. Bu nedenle metin analiziyle hadisinin kaynağının Abdüla‘lâ değil, Muhammed olduğunu tespit etmek mümkündür. Muhammed’den gelen metinlerden ilki yalnızca hadisin birinci unsurunu içermekte, bu nedenle metin analizi için yeterli veri temin etmemektedir. Bezzâr ve Ebû Ya‘lâ metinleri ise üç önemsiz farklılık dışında hem yapı hem de lafız bakımından özdeştir. Söz konusu benzerlik, Muhammed b. el-Müsennâ’nın hadisleri kayıt altına alan (zabt-ı kitâb) bir râvî olması ile açıklanabilirse de²⁵⁹ burada kayıttan rivâyet etme ile, rivâyette esas alınacak bir nüshaya sahip olma

²⁵⁸ Müslim, “Kasâme ve’l-muhâribîn ve’l-kisâs”, 1671; Bezzâr, **el-Bahru’z-zehhâr**, a.g.e., C. XIII, s. 375 (hadis no: 7068); Ebû Ya‘lâ, Ebû Ya‘lâ Ahmed b. ‘Ali b. el-Müsennâ el-Temîmî, **Müsnedü Ebî Ya‘lâ el-Mevsûfî**, I-XIV, thk. Hüseyin Selîm Esed, C. V, Dârü’s-Sekâfeti’l-‘Arabiyye, Dımaşk, 1992, s. 453 (hadis no: 3170).

²⁵⁹ Muhammed b. el-Müsennâ’nın hadisleri kayıt aldığına dair bilgiyi içeren kaynaklar İbn Ebî ‘Adî’nin metinleri analiz edilirken aktarılmıştır.

arasındaki farka da işaret edilmelidir. İki kapak arasında bir araya getirilmiş ve bir nevi ‘yayımlanmış’ bir hadis kitabı/cüzüne sahip râvîlerin rivâyetlerinin sonraki kaynaklarda tamamen aynı şekilde (İmâm Şâfi‘î-Beyhakî, Ebû Davûd et-Tayâlisî-Ebû Nu‘aym) veya ufak farklılıklarla yer aldığı (‘Ali b. Hucr-Nesâî) daha önceki analizlerde tespit edilmişti. Hâlbuki rivâyeti tuttuğu kayıtlar ve müzekkirâta²⁶⁰ dayalı yapan bir şeyhten yapılan rivâyetler arasında farklılık bulunması ihtimali daha yüksektir. Fakat gerek kayıttan gerekse bir nüshadan rivâyette bulunulsun her zaman tashîf-tahrîf imkânı mevcuttur ve bu nedenle hadis rivâyeti temelde şifâhî olma karakterini muhafaza etmiş, yalnızca nüshadan rivâyette bulunmak mu‘teber kabul edilmemiş, bu tür râvîler “sahafî” şeklinde adlandırılmıştır.²⁶¹ Nitekim hadisleri kayıt altına alma veya nüshaya istinâd etmenin hata ihtimalini ortadan kaldırmadığı, metinleri analiz edilen Muhammed b. el-Müsennâ hakkında Nesâî’nin yaptığı “كان يُعَيَّرُ فِي كِتَابِهِ/kitabında değişiklik yapardı” değerlendirmesinde de görülmektedir.²⁶² Buna rağmen Muhammed’in ‘Abdûla‘lâ rivâyetinde bu tür bir hata yapmadığı iki râvîsinin metinlerinin mukayesesinden anlaşılmaktadır. Eser sahibi şeyhlerden yapılan rivâyetler bağlamında dile getirilmesi gereken bir diğer nokta ise şeyhin eser sahibi olmasına rağmen rivâyette nüshaya dayanmanın zorunluluk arz etmediğidir. Bunun örnekleri aşağıda Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’den gelen rivâyetlerle, hadisi Katâde↔Hemmâm b. Yahyâ tarîki ile rivâyet eden Mûsâ b. İsmâ‘îl’in rivâyetlerinde ve Ebû Kılâbe rivâyetleri analiz edilirken, Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ile hadisi ondan nakleden Müslim ve Ebû Ya‘lâ’nın metin mukayesesinde görülecektir. Bezzâr ve Ebû Ya‘lâ’nın rivâyetlerinin özdeşliğine rağmen intihâl ihtimalinin dile getirilmemesinin nedeni ise yukarıda belirtildiği üzere Muhammed b. el-Müsennâ’nın hadisleri kayıt altına alan bir râvî olmasının yanı sıra Bezzâr ve Ebû Ya‘lâ’nın eser sahibi müdevvinler olarak aldıkları hadisleri aynı şekilde muhafaza etme imkânları ve hadis ilmindeki dereceleridir.²⁶³ Bütün bu mülâhazalar ışığında Muhammed b. el-Müsennâ’nın isnâddaki kısmî müşterek râvî konumunun metinlerle desteklendiği ortaya çıkmaktadır. Fakat hadisi ‘Abdûla‘lâ’dan

²⁶⁰ Aradaki atıf harfinin de delâlet ettiği üzere kayıt ve müzekkirât eş anlamlı kullanılmamıştır. Zira müzekkirât, hadislerin lafzının aynıyla nakli cihetinden, kayıt tutma ve bunu muhafaza etmenin (zabtü’l-kitâb) dünündadır.

²⁶¹ Aydınlı, **Hadis İstihlâhları Sözlüğü**, a.g.e., s. 268. Ayrıca krş. Yücel, **Hadis İlminde Tenkît Terimleri**, a.g.e., s. 60.

²⁶² Nesâî, **Tesmiyetü meşâyîhi Ebî ‘Abdirrahmân Ahmed b. Şu‘ayb b. ‘Ali en-Nesâî**, thk. eş-Şerîf Hâtim b. ‘Ârif el-‘Avnî, Dârü ‘Âlemi’l-Fevâid, Beyrut, 1423, s. 54.

²⁶³ Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XIII, s. 556; C. IV, s. 180.

rivâyet eden onun dışında başka bir râvî bulunmadığı için söz konusu metinlerin gerçekten ‘Abdüla‘lâ’ya aidiyeti daha önce Humeyd’in râvîlerinden Mervân b. Mu‘âviye el-Fezârî’de de yapıldığı üzere eş zamanlı metin analizi ile yani ‘Abdüla‘lâ’nın metninin Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’nin diğer râvîlerinin metinleriyle mukayesesi vasıtasıyla tespit edilebilecektir.

‘Uranîler hadisini Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’den, yukarıda metinleri analiz edilen üç râvî dışında Muhammed b. Ca‘fer (Gunder), Ravh b. ‘Ubâde ve ‘Abdurrahmân b. Hammâd da rivâyet etmekte fakat söz konusu râvîlerden gelen isnâdlar tek râvîli devam etmektedir. Üç râvîden gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²⁶⁴

Muhammed b. Ca‘fer↔Ahmed b. Hanbel	Ravh b. ‘Ubâde↔Muhammed b. Beşşâr↔Taberî	‘Abdurrahmân b. Hammâd↔Ebû Müslim el-Keccî↔Ebû ‘Avâne ²⁶⁵
أَنْ رَهَطًا مِنْ عَكْلٍ أَوْ [و] غُرْبَةً أَتَوَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ	أَنْ رَهَطًا مِنْ عَكْلٍ وَغُرْبَةً أَتَوَا النَّبِيَّ ﷺ	أَنْ رَهَطًا مِنْ عَكْلٍ وَغُرْبَةً أَتَوَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ فَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ	فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا أَهْلُ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ وَإِنَّا اسْتَوْخَمْنَا الْمَدِينَةَ	فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ فَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُودٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبَائِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِذُودٍ وَرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبَائِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُودٍ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبَائِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَفَعَلُوا/ [] فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَفَعَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَفَعَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَاسْتَأْفُوا الذُّودَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ	وَاسْتَأْفُوا الذُّودَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ	وَاسْتَأْفُوا الذُّودَ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آتَارِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ، فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ
وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا
	فَذَكَرْنَا لَنَا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِيهِمْ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ"	قَالَ قَتَادَةُ بَلَّغْنَا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِيهِمْ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" الْآيَةَ

Üç râvîden gelen metinler, daha önce kısmî müşterek râvî olduğu belirlenen ‘Abdülvehhâb ve Yezîd’in ve kendisi kısmî müşterek râvî olmamakla birlikte kendisinden bir kısmî müşterek râvînin rivâyette bulunduğu ‘Abdüla‘lâ b. ‘Abdila‘lâ’nın rivâyetleri ile mukayese edildiğinde ‘Abdülvehhâb, Yezîd, Ravh ve ‘Abdurrahmân’ın metinlerinin nüzûl sebebi ve müsleyi nehyiden müteşekkil dokuzuncu unsuru içermeleri nedeniyle diğer Sa‘îd metinlerinden ayrıldıkları görülmektedir. Bununla birlikte, söz konusu unsur her birinde

²⁶⁴ Muhammed b. Ca‘fer’in rivâyeti için bk. **Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XX, s. 151 (hadis no: 12737); Ravh b. ‘Ubâde’ni rivâyeti için bk. Taberî, Tefsîr, a.g.e., C. X, ss. 244-245 (hadis no: 11808); ‘Abdurrahmân b. Hammâd rivâyeti için bk. **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 78-79 (hadis no: 6092).

²⁶⁵ Kullanılan matbû nüshada yer alan “بركهم” hata kabul edilerek “تركهم” ile değiştirildi.

farklı şekillerde yer almakta, ‘Abdülvehhâb metninde hem el-Mâide Sûresi’nin 33. âyetinin nüzûl sebebinin ‘Uranîler hâdisesi olduğu hem de Hz. Peygamber’in bu hâdiseden sonra müsleyi yasaklayıp sadakaya teşvik ettiğine dair Katâde’nin belâğ sîgası ile naklettiği bilgi mevcutken; Ravh ve ‘Abdurrahmân metninde yalnız ilki, Yezîd metninde ise sadece ikincisi bulunmaktadır. Öte yandan iki kısmî müşterek râvînin metnlerinin diğer rivâyetlere nisbetle kendi aralarında daha fazla benzerlik arz ettiği görülmektedir. Esasen metin analizinde, bir hocadan rivâyette bulunan râvîler arasında bir kısmının metnlerinin diğerlerine nisbetle daha fazla benzer olması şüpheli bir durum kabul edilmektedir.²⁶⁶ Dolayısıyla bu durumda ‘Abdülvehhâb ve Yezîd’in rivâyetleri için intihâl ihtimali gündeme gelmektedir. Hakkında “ثقة ثبت”²⁶⁷, “امام ثقة”²⁶⁸, “الحافظ”²⁶⁹ gibi değerlendirmeler yapılan Yezîd’in sika bir râvî olmasına rağmen; ‘Abdülvehhâb hakkında Yahyâ b. Ma‘în’in “ليس به بأس”²⁷⁰, Zehebî’nin “صدوق”²⁷¹ değerlendirmesini yaptığı, onların dışındaki ricâl âlimlerinin ise ‘Abdülvehhâb’ı hadislerinin ancak i‘tibâr için yazılabileceğini gösteren lafızlarla tavsîf ettiği görülmektedir.²⁷² Ayrıca ‘Abdülvehhâb’ın müdellis râvîler arasında sayılması da ilk anda onun Yezîd rivâyetini kopyalamış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.²⁷³ Öte yandan iki râvî, Sa‘îd b. ‘Arûbe ile hoca-talebe ilişkileri cihetinden mukayese edildiğinde, intihâl lehine aktarılan bütün delilleri zayıflatan bilgilerle karşılaşılmaktadır. Zira Yezîd, Sa‘îd’in en güvenilir râvîleri arasında sayılırken,²⁷⁴ ‘Abdülvehhâb’ın Sa‘îd’e mülâzemeti vurgulanmakta, onun râvîyesi ve müstemlîsi olduğu nakledilmektedir.²⁷⁵ Nitekim ricâl literatüründe yer alan ve intihâl ihtimalini ortadan kaldıran bu bilgiler iki râvînin metin analizi ile de belirli bir ölçüde desteklenmektedir. Zira söz konusu iki râvîden gelen metinlerin tamamen özdeş olduğunu iddia etmek mümkün

²⁶⁶ Meselâ bk. Görke, “The Historical Tradition About al-Hudaybiya”, s. 247.

²⁶⁷ ‘Iclî, **Ma‘rifetü’s-sikât**, a.g.e., C. II, 363.

²⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. IX, ss. 264-265.

²⁶⁹ Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. II, s. 382; a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. VIII, s. 296.

²⁷⁰ Dârimî, **Târîhu ‘Osmân b. Sa‘îd ed-Dârimî ‘an Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Ma‘în**, a.g.e., s. 150. Yahyâ b. Ma‘în’in söz konusu lafzı sika râvîler için kullandığı daha önce ifade edilmişti.

²⁷¹ Zehebî, **Mizânü’l-i’tidâl**, a.g.e., C. IV, s. 435; a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. IX, ss. 451, 454.

²⁷² Buhârî, **Du‘afâ**, a.g.e., s. 80 (ليس بالقوي); İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. VI, s. 72 (يكتب حديثه (محلته الصدق); Nesâî, **ed-Du‘afâ ve’l-metrûkîn**, a.g.e., s. 280 (ليس بالقوي); İbn Ebî ‘Adî, **el-Kâmil fi’d-du‘afâ**, a.g.e., C. V, s. 1934 (لا بأس به)).

²⁷³ İbn Hacer, **Tabakâtü’l-müdellisîn**, a.g.e., s. 41 (3. tabaka).

²⁷⁴ Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. VI, s. 417.

²⁷⁵ Zehebî, **Mizânü’l-i’tidâl**, a.g.e., C. IV, s. 435; a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. IX, s. 452; a.mlf., **Tezkiretü’l-huffâz**, a.g.e., C. I, s. 339; İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. VI, s. 451.

değildir. Yukarıda aktarılan dokuzuncu unsurdaki farklılığın dışında, ayrıca Yezîd'in metni birinci unsurda diğer Sa'îd metnlerinin hiçbirinde yer almayan “أَوْ رِجَالًا” ve “فَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ” ifadelerini ihtiva etmesi, diğer bütün metinler gibi ‘Abdülvehhâb’ dan gelenlerde de beşinci unsurda bulunan “كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ” cümlesini dördüncü unsurda içermesi, altıncı unsurda gözlerin kör edilmesinin eller ve ayakların kesilmesinden önce yer alması gibi özellikleriyle hem ‘Abdülvehhâb rivâyetinden hem de Sa'îd'in diğer râvîlerinden ayrılmakta ve kendine has bir yapı arz etmektedir. Her ne kadar aktarılan farklılıklar metinlerin müstakilliğine delâlet noktasında tek başına sınırlı bir değer taşısa da, ricâl literatüründe yer alan yukarıdaki bilgilerle desteklendiklerinde iki râvî arasında intihâlden söz etmenin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır ki bu durumda iki müstakil rivâyetin kendisine ulaştığı Sa'îd, müşterek râvî kabul edilmelidir.

Sa'îd'den rivâyette bulunan ve hadisi tek kişiye naklettikleri için kısmî müşterek râvî konumunda olmayan diğer dört râvînin metnlerinin de kısmî müşterek râvîlerin metnlerine nispeten kendi içerisinde daha fazla benzerlik arz ettiği görülmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere metin analizinde, bir hocadan rivâyette bulunan râvîler arasında diğerlerine nisbetle gerçekleşen söz konusu benzerlikler şüpheli kabul edilmektedir. Bununla birlikte ‘Abdülvehhâb ve Yezîd örneği, bu tür benzerliklerin her zaman intihâl eseri kabul edilmemesi gerektiğini de göstermiştir. Fakat Sa'îd'in diğer dört râvîsinin metnlerinin benzerliğinin, Yezîd ve ‘Abdülvehhâb rivâyetleri arasındakinden daha fazla olduğu da belirtilmelidir. Kayda değer tek farklılık Ravh rivâyetinde Hare'de bırakmaya dair altıncı unsurun yer almaması, hem Ravh hem de ‘Abdurrahmân rivâyetinde nüzûl sebebi ile ilgili dokuzuncu unsurun mevcudiyeti ve son olarak ‘Abdurrahmân rivâyetinde irtidât bilgisinin bulunmamasıdır. Bununla birlikte, dört râvînin isnâdlarındaki bütün râvîlerin ‘Abdurrahmân dışında²⁷⁶ hadisleri hüccet kabul edilen sika râvîlerden olmaları²⁷⁷

²⁷⁶ Zehebî'nin “صدوق” kabul ettiği ve İbn Hibbân'ın *Sikât*'ında yer verdiği ‘Abdurrahmân’ı Ebû Hâtim zayıf kabul ederek hakkında “ليس بالقوي” demektedir. Öte taraftan Ebû Zür'a ve İbn Hacer onu sırasıyla “لا بأس به” ve “صدوق ربما أخطأ” gibi hadislerinin i'tibâr için yazılabileceğini gösteren lafızlarla tavsîf etmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. 226; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, s. 378; Zehebî, *el-Mugnî fi'd-du'afâ*, a.g.e., C. I, s. 535; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 339.

²⁷⁷ Söz konusu râvîlerden ‘Abdila'lâ hakkında tek cerh, İbn Sa'd'dan gelmekte ve onun hakkında “لم يكن بالقوي” değerlendirmesini yapmaktaysa da ‘İclî, Ebû Zür'a, İbn Hibbân, İbn Hacer onu tevsîk etmekte; Zehebî “صدوق”, Ebû Hâtim ise “صالح الحديث” şeklinde tavsîf etmektedir. Bk. ‘İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, a.g.e., C. II, s. 68; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VI, s. 28; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VII, s. 131; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. IV, s. 236; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 331. Hadisi Ravh'tan rivâyet eden Muhammed b. Beşşâr (Bündâr), Fellâs (ö. 249/864) tarafından yalancılıkla tavsîf edilmişse de

ve haklarında tedlîs ithamının bulunmaması, benzerliği intihâle hamletmeyi engellemektedir.

Bütün bu mülâhazalar, Sa'îd'den iki tür metin gelmesinde yalnızca intihâl ihtimalini ön plâna çıkarmamak gerektiğini göstermektedir. Esasen, Sa'îd'den yapı bakımından büyük ölçüde benzer fakat daha ziyade lafız itibariyle farklı iki metin gelmesi, onun 'Ali b. el-Medîni tarafından ashâbü't-tasnîf arasında sayılması düşünüldüğünde daha girift bir durum arz etmektedir.²⁷⁸ Sa'îd'in ömrünün sonuna doğru ihtilâta uğramış olmasından hareketle bu duruma bir açıklama getirilebileceği ilk anda düşünülebilirse de beş râvî arasında yalnız 'Abdülâlâ ve Muhammed b. Ca'fer'in ihtilâttan sonra ondan hadis almış olması ihtimali hem de Yezîd ve Ravh'ın, Sa'îd'den semâlarının ihtilâttan önce gerçekleştiğinin tasrîh edilmesi, iki farklı metnin varlığını ihtilâtle izah etmenin zorluğunu göstermektedir.²⁷⁹ Bu noktada kesin olmamakla birlikte eser sahibi olmasına karşın rivâyet esnasında nüshasından istifade etmeyerek yalnızca hafızasından rivâyette bulunduğu şeklinde bir spekülâsyon yapılabilir. Nitekim, Ahmed b. Hanbel'in onun hakkında bu doğrultuda yorumlanabilecek bir değerlendirmesi de bulunmaktadır.²⁸⁰ Netice itibariyle,

Zehebî söz konusu değerlendirmeye karşı çıkmakta ve onun sika bir râvî olduğunu ifade etmektedir. Nitekim 'Iclî, İbn Hibbân ve İbn Hacer de 'Abdülâlâ'yı tevsik etmektedir. Bk. 'Iclî, **Ma'rifetü's-sikât**, a.g.e., C. II, s. 233; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. IX, s. 111; Zehebî, **Mizânü'l-i'tidâl**, a.g.e., C. VI, s. 79; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., 469.

²⁷⁸ 'Ali b. el-Medîni, **'İlel**, a.g.e., s. 38.

²⁷⁹ 'Alâi, **Kitâbü'l-Muhtelîtn**, a.g.e., s. 43; İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. IV, ss. 165-166.

²⁸⁰ İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. IV, ss. 163. Ahmed b. Hanbel işaret edilen sözünde Sa'îd'in kitabının olmadığını ve hadisleri ezberlediğini söylemektedir. Fakat Ahmed b. Hanbel aynı zamanda Sa'îd'in ilk musannifler arasında da saymaktadır (İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. IV, ss. 403-404). Ignaz Goldziher, Ahmed b. Hanbel'den gelen söz konusu rivâyetler arasındaki ihtilâfi gerekçe göstererek Sa'îd'in ilk hadis musannifleri arasında yer aldığı bilgisini reddetmektedir. Zira ona göre bu dönem için hadis kitaplarının değil, fıkıh kitâblarının tedvîni söz konusudur ki *Muvatta* da bu bağlamda bir fıkıh kitabıdır (Goldziher, **Muslim Studies**, a.g.e., C. II, ss. 194-199). Hâlbuki Ahmed b. Hanbel'in aktarılan sözleri, Sa'îd'in ders/hadis meclisinde hafızasından nakilde bulunduğu, notlarını kullanmadığı şeklinde telif edilebilir. Her ne kadar bu tür bir telif ilk bakışta zorlama gibi gözükse de Ahmed b. Hanbel'in başka bir yerde Sa'îd'den rivâyette bulunan 'Abdülvehhâb b. 'Atâ hakkında "Sa'îd'in musennefâtını okurdu" (Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. IX, s. 452), Yezîd b. Züray' hakkında ise "Yezîd, Sa'îd'in musennefâtından ezberliyordu" (Ahmed b. Hanbel, **Ma'rifetü'r-ricâl**, a.g.e., C. II, s. 357) şeklindeki ifadeleri, Sa'îd'in eser sahibi olduğunu göstermektedir. Goldziher'in hadis musennefâtının mebbeine yönelik yaklaşımındaki esaslı bir problem, hadis ve sünnet kavramları arasında yaptığı ayırmadır. Goldziher âdeta hadisi Hz. Peygamber'le, sünneti ise toplumun ameli ile ilgili kavramlar görmekte, daha sonra Schacht'ta müşahhas hâle gelecek fıkıh ve amel ile Nebvî sünnetin irtibatını koparma yönünde ilk adımları atmaktadır. Hadis musennefâtı ile fıkıh kitapları arasında yaptığı kesin ayırımı yanı sıra *Muvatta*'ın *Kütüb-i sitte*'ye dâhil edilmemesini, görüşlerini desteklemek üzere bir delil kabul eden Goldziher'in gerekçesinin zayıflığı bir tarafa, Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Muvatta*'ı, *Kütüb-i sitte*'nin altıncı kitabı kabul ettiğinden haberi yok gibidir. Goldziher'in hadis musennefâtının mebbei ile ilgili görüşlerini eleştiren Fuad Sezgin ise onun Ahmed b. Hanbel'in sözlerinden hareketle dile getirdiği iddialarına şu şekilde itiraz etmektedir:

Sa‘îd’den yapı açısından benzer fakat lafız noktasında her biri kendine has ibarelere sahip iki metnin geldiği, dolayısıyla altı râvînin ortak kaynağının Sa‘îd b. ‘Arûbe olduğu kabul edilmelidir.

Sa‘îd’in müşterek râvî konumunun tespiti ve ondan gelen metinlerin içeriği hakkında yapılan değerlendirmelerin ardından, Katâde’nin diğer müşterek râvîlerine geçmeden önce, Ravh b. ‘Ubâde’nin isnâdda Hişâm ve Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’yi birlikte kaynağı olarak gösterdiği bir rivâyet analiz edilecektir. Ravh’ın söz konusu rivâyeti aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:²⁸¹

Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe ve Hişâm↔Ravh b. ‘Ubâde↔Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî↔Ebû ‘Avâne
أَنَّ رَهْطًا مِنْ عَكْلٍ وَعُرَيْبَةَ آتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ فَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِدُودٍ وَبِرَاعٍ يَرْعَى فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبِهَا وَأَلْبَانِهَا
فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
وَاسْتَأْفَقُوا الدُّودَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ
فَأَبَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ
وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ

Ravh’dan gelen yukarıdaki metin, daha önce analizleri yapılan ve hem yapı hem de lafızları bakımından genel özellikleri tespit edilen Hişâm ve Sa‘îd rivâyetleri ile karşılaştırıldığında, birinci unsurda ‘Ukle kabîlesinin de ismini geçmesi ve “رَهْط”²⁸² kelimesinin kullanımı, ikinci unsurda “اجتوى” yerine “استوخم” fiilinin yer alması ve gelen grubun hayvancılıkla uğraştıklarını ifade etmeleri, beşinci unsurun grubun irtidât ettikleri bilgisini ihtiva etmesi²⁸³ gibi Sa‘îd metnin bütün karakteristik vasıflarını taşıdığı görülmektedir. Dolayısıyla, her ne kadar Ravh, isnâdda iki hocasının ismini verse de, yalnız bir hocasından yani Sa‘îd’den aldığı metni nakletmiştir. Söz konusu uygulamasını

Buna karşı birçok itiraz serdedilebilir: a) Şayet yukarıda zikredilen haberle Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’nin kitap yazmadığı ispatlanmak isteniyorsa, bu delil aynı şekilde fıkıh-kitapları için de geçerli olur. b) Hicri ikinci asırda fıkıh ve bâblara göre tanzim edilmiş Hadis kitapları arasında kayda değer bir fark yoktu. c) Diğer birçok örnek bize, zikredilen haberin, İbn Ebî ‘Arûbe’nin kuvvetli bir hafızaya sahip olduğu ve kendinin, daha sonra hadîsu İbn Ebî ‘Arûbe diye isimlendirilen sahifesine büyük bir derger atfetmediği anlamına geldiğini göstermektedir. d) Onun bir musannıf olarak faaliyetlerine dair bir hayli eski haber bilinmektedir. (M. Fuad Sezgin, **Buhârî’nin Kaynakları**, Kitâbiyât, Ankara, 2000, ss. 26-27, dn. 20 [GAS, C. I, ss. 53-84’ün tercümesi]; ayrıca krş. 81-82).

²⁸¹ **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 79-80 (hadis no: 6097).

²⁸² Sa‘îd’in beş râvîsi arasında yalnız Yezîd’den gelen metinlerde “رَهْط” yerine “ناس/أناس” kullanılmaktadır.

²⁸³ Yezîd’den gelen metinlerde dördüncü unsurda yer almaktadır.

tasrîh etmemesi yani Sa‘îd metnini rivâyet ettiğini belirtmemesi bir kusur kabul edilebilirse de, bu durumun iki rivâyetten birtakım unsurları hadise idrâc ederecek melez bir metin oluşturmak kadar ciddi bir problem teşkil etmediği belirtilmelidir. Bununla birlikte, Hişâm metni Sa‘îd rivâyetinde yer almayan ve bu tür bir melez metin oluşturmayı sağlayacak herhangi bir ilâve bilgi de ihtiva etmemektedir. Her ne kadar Ravh, Hişâm rivâyetinden hareketle bu tür bir melez metin teşekkülü imkânın sahip değilse de, daha önce analiz edilen ve yine Sa‘îd’den naklettiği rivâyetinde yer alan nüzûl sebebi ile ilgili unsuru da metne dâhil etmemiştir. Bu mülâhazalar ışığında Ravh rivâyetinin, Katâde’den gelen bütün rivâyetlerin eş zamanlı isnâd-metin analizinde Sa‘îd rivâyetleri ile birlikte değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı ortaya çıkmaktadır.

‘Uranîler hadisini, Hişâm ed-Destüvâi ve Sa‘îd b. ‘Arûbe dışında Katâde’den rivâyet eden bir diğer müşterek râvî Hemmâm b. Yahyâ’dır.²⁸⁴ Hemmâm’dan hadisi nakleden üç râvî ‘Affân b. Müslim, Hüdbe b. Hâlid, Mûsâ b. İsmâ‘îl isnâdlarda onun kısmî müşterek râvîsi konumunda yer aldığı için isnâd-metin analizinin Sa‘îd rivâyetinde olduğu gibi iki aşamalı uygulanması gerekmektedir. Söz konusu üç râvîden ‘Affân b. Müslim’den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²⁸⁵

Ahmed b. Hanbel	Ebû Bekr es-Sâgânî↔Ebû ‘Avâne	Hasan b. Muhammed ez-Za‘ferânî↔Ebû Sa‘îd b. el-A‘râbî↔‘Abdullâh b. Yûsuf↔Beyhakî
أَن رَهَطًا مِنْ عُرَيْتَةٍ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ	قَدِمَ رَهَطٌ مِنْ عُرَيْتَةٍ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ	أَن رَهَطًا مِنْ عُرَيْتَةٍ قَامُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ
فَقَالُوا إِنَّا قَدْ اجْتَوَيْنَا الْمَدِينَةَ فَعَطَّمَتْ بَطُونَنَا وَانْتَهَشَتْ أَعْضَادَنَا/ [اعضادنا]	فَقَالُوا إِنَّا قَدْ اجْتَوَيْنَا الْمَدِينَةَ فَعَطَّمَتْ بَطُونَنَا وَارْتَهَشَتْ أَعْضَادَنَا	فَقَالُوا إِنَّا قَدْ اجْتَوَيْنَا الْمَدِينَةَ فَعَطَّمَتْ بَطُونَنَا، فَسَمَّتْ أَعْضَادَنَا
فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِي الْإِبِلِ فَيَشْرَبُوا/ [فيشربون] مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	قَالَ فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِي الْإِبِلِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِي الْإِبِلِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
قَالَ فَلَحِقُوا بِرَاعِي الْإِبِلِ فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَلَحَتْ بَطُونُهُمْ وَأَلْوَانُهُمْ ثُمَّ قَتَلُوا الرَّاعِي	قَالَ فَلَحِقُوا بِرَاعِي الْإِبِلِ _____	قَالَ فَلَحِقُوا بِرَاعِي الْإِبِلِ فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَلَحَتْ بَطُونُهُمْ وَأَلْوَانُهُمْ فَقَتَلُوا الرَّاعِي
وَأَسْتَقُوا/ [ساقوا] الْإِبِلَ		وَأَسْتَقُوا الْإِبِلَ

²⁸⁴ Sean Anthony, Katâde rivâyetlerini analizine Hemmâm’dan gelen tarifleri dâhil etmemiştir. Bk. Anthony, “Crime and Punishment in Early Medina”, ss. 406-407, 437-439.

²⁸⁵ **Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XXI, ss. 462-463 (hadis no: 14086); **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 79 (hadis no: 6096); Beyhakî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, a.g.e., C. VIII, s. 109 (hadis no: 16085).

فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ فِي طَلِبِهِمْ	قَالَ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ فِي طَلِبِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ فِي طَلِبِهِمْ
فَجِيءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ [من خلاف] ²⁸⁶ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَجِيءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ
-قَالَ قَتَادَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ إِنَّمَا كَانَ هَذَا قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَ الْحُدُودُ-		

Tabloda da görüldüğü üzere üç metin arasındaki önemli farklılıklar, Ebû Bekr es-Sâgânî'nin rivâyetinde “فَسَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَلَحَتْ بُطُونُهُمْ وَأَلْوَانُهُمْ ثُمَّ قَتَلُوا الرَّاعِي” cümlesinin ve beşinci unsurun bulunmaması, sekizinci unsurun ise yalnız Ahmed b. Hanbel ve tabloda gösterilmeyen Ebû Hayseme Züheyr b. Harb tarîkinde²⁸⁷ yer almasıdır. Üç metnin vurgulanması gereken ortak özelliği ise daha önce incelenen rivâyetlerde yer almayan ve aşağıda görüleceği üzere yalnızca Hemmâm'dan gelen rivâyetlerde bulunan ‘Uranîlerin, karınlarının şiştiği’ “فَعَطَمَتْ بُطُونَنَا” ve kilo verip zayıf düştüklerine dair “وَأَرْتَهَشَتْ / وَأَلْتَهَشَتْ أَعْضَادُنَا”²⁸⁸ şikâyetleridir. Yapı itibariyle iki farklılık dışında özdeş olan üç rivâyet –bilhassa birinci ve üçüncü metin– lafızlar cihetinden de büyük ölçüde benzerdir. Dolayısıyla, metin analizinin sınırları içerisinde, üç metnin birbirinden müstakil olduğunu ispatlamak kolay gözükmemektedir. Ayrıca, Ebû Bekr es-Sâgânî'nin rivâyetinin, ‘Affân dışında hadisi Hemmâm'dan rivâyet eden diğer râvîler ‘Amr b. ‘Âsım ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin tarîkleriyle; Ahmed b. Hanbel metnin ise Hemmâm↔Behz b. Esed tarîkiyle birlikte tahvîlle nakledilmesi metnin lafızlarının Hemmâm'ın hangi râvîsine ait olduğunu tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte üç metnin benzerliği nedeniyle gündeme gelen intihâl iddiası bağlamında tahvîlle verilen metinlerde sırasıyla Sâgânî ve Ahmed b. Hanbel'in ‘Affân rivâyetinin esas alındığı varsayılacaktır. Zira iki rivâyetin yanı sıra ‘Affân'ın, Beyhâkî tarafından isnâdında herhangi bir tahvîl olmaksızın aktarılan başka bir metnin varlığı, metin analizi için bir miyâr teşkil edebilmektedir. Hâlbuki, ‘Amr b. ‘Âsım, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Behz'in Hemmâm rivâyetleri tek râvîli isnâda sahiptir.

Üç rivâyet arasında yapılacak değerlendirme için öncelikle isnâdda yer alan râvîler arasında müdellis olan var mı araştırılarak intihâl ihtimali elenmeli, ardından intihâlden

²⁸⁶ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin 21. cildinin muhakkikleri ‘Adil Mürşid ve Şu‘ayb el-Arnâût, bazı yazma nüshalarda yer alan “من خلاف” ilâvesinin hata olduğunu ve söz konusu ziyâdenin yalnız Hammâd b. Selem rivâyetlerinde geçtiğini ifade etmektedirler. Bu durum, Hammâd'dan gelen metinlerin analizinde tekrar ele alınacaktır.

²⁸⁷ *Müsnedü Ebî Ya‘lâ*, a.g.e., C. VI, s. 466 (hadis no: 1117). Ebû Ya‘lâ, Ebû Hayseme ile gelen metnin sadece sekizinci unsurunu eserinde kaydettiği için tabloda Ebû Hayseme'ye yer verilmemiştir.

²⁸⁸ İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, a.g.e., C. II, s. 282; C. V, ss. 137, 264.

kaynaklanmadığı anlaşılan benzerliği; kayıttan rivâyet (zabt-ı kitâb), nakilde bir nüshayı esas alma, lâfzen rivâyeti mümkün kılan tam bir zabta sahip olma (zabt-ı sadr) gibi durumlarla izah etmek mümkün mü sorusu cevaplanmalıdır. Yukarıda aktarılan isnâdlarda zayıf veya metrûk ya da müdellis bir râvî bulunmadığı için diğer ihtimaller ön plâna çıkmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in 'Affân b. Müslim'den yirmi bir yıl sonra vefât etmesi ve müteakip tabakaya mensûbiyeti,²⁸⁹ onun rivâyeti almasının hemen ardından kayda geçirmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Diğer râvîlerden on üçüncü tabakadan Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî ile on yedinci tabakadan Ebû Bekr es-Sâgânî hakkında benzer bir değerlendirme yapmak mümkün değilse de, haklarında herhangi bir cerh dahi gelmemiş sika râvîler olmaları, intihâl iddiasını dile getirmeyi engellemektedir. Benzer bir durumun, hadisi Hasan'dan nakleden Ebû Sa'îd b. el-A'râbî ve Muhammed b. Yûsuf için de geçerli olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, İbnü'l-A'râbî'nin hakkında nispeten olumsuz tek değerlendirmenin İbn Hacer'den geldiği ve onun "الإمام الحافظ الثقة الصدوق الزاهد" şeklinde nitelediği İbnü'l-A'râbî'nin vehim sahibi olduğunu ifade ettiği belirtilmelidir.²⁹⁰ Yine de vehim sahibi olmanın, Beyhakî'de geçen metnin diğer ikisiyle benzerliğine bir açıklama getirmediği de âşikârdır. 'Affân'dan gelen rivâyeylerin benzerliği konusunda son olarak onun Fuad Sezgin tarafından Buhârî'nin kaynakları arasında sayıldığı da hatırlatılmalıdır.²⁹¹ Sonuç itibariyle, ricâl literatüründen istifade ederek sonuçları yorumlanan metin analizinin, 'Affân'ın, üç rivâyetin ortak kaynağı dolayısıyla müşterek râvîsi olduğuna delâlet ettiği kabul edilmelidir.

Hadisi Hemmâm'dan rivâyet eden bir diğer kısmî müşterek râvî Hüdbe b. Hâlid'dir.²⁹² Hüdbe'den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²⁹³

²⁸⁹ 'Affân b. Müslim, Zehebî tarafından 11., Ahmed b. Hanbel ise 12. tabakada sayılmaktadır. Bk. Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. X, s. 242; C. XI, s. 177.

²⁹⁰ İbn Hacer, **Lisânü'l-Mizân**, a.g.e., C. I, s. 670.

²⁹¹ Sezgin, **Buhârî'nin Kaynakları**, a.g.e., s. 228.

²⁹² Yalnız Müslim'deki isnâdda "Heddâb" şeklinde geçtiği, bunun dışındaki bütün isnâdlarda "Hüdbe" olarak yer aldığı için "Hüdbe" tercih edilmiştir.

²⁹³ **Müsnedü Ebî Ya'lâ**, a.g.e., C. V, s. 263 (hadis no: 2882); İbn Şâhîn, **Nâsîhü'l-hadîs ve'l-mensûhihi**, a.g.e., s. 292 (hadis no: 549); a.mlf., **en-Nâsîh ve'l-mensûh mine'l-hadîs**, a.g.e., ss. 253-254 (hadis no: 529); Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fakîh ve'l-mütefakkîh**, I-II, thk. 'Adil b. Yûsuf el-Garâzî, C. I, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1996, s. 334-335 (hadis no: 326).

Ebû Ya'lâ	'Abdullâh b. Muhammed el-Begavî↔İbn Şâhîn	'Abdullâh b. Muhammed el-Begavî↔İbn Şâzân↔Hasan b. Muhammed↔Hatîb el-Bağdâdî
أَنْ رَهَطًا قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ غُرْبَةٍ	أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَهَطٌ مِنْ غُرْبَةٍ	أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَهَطٌ مِنْ غُرْبَةٍ
قَالَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ اجْتَوَيْنَا الْمَدِينَةَ فَعَظَمْتَ بُطُونَنَا وَانْتَهَسْتَ لَحْمَنَا	فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدِ اجْتَوَيْنَا الْمَدِينَةَ فَعَظَمْتَ بُطُونَنَا	فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدِ اجْتَوَيْنَا الْمَدِينَةَ فَعَظَمْتَ بُطُونَنَا
فَأَمَرَهُمْ ___ فَأَتَوْا ___ رَاعِيَ الصَّدَقَةِ ___	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِي/بِرَعَاءِ الْإِبِلِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِي الْإِبِلِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَحَّتْ جُسُومُهُمْ فَقَتَلُوا الرَّاعِيَ	قَالَ فَلَحَقُوا بِرَعَاءِ الْإِبِلِ فَشْرَبُوا ___	قَالَ فَلَحَقُوا بِرَاعِي الْإِبِلِ فَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَلَحَتْ بُطُونُهُمْ فَأَرْتَدُّوا وَقَتَلُوا الرَّاعِيَ
وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا	وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ ___	وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَثَرِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ ___ فِي طَلِبِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ ___ فِي طَلِبِهِمْ
فَجِيءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ وَأَلْفَاهُمْ فِي الْحَرَّةِ	فَجِيءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّلَ أَعْيُنَهُمْ	فَجِيءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ

Tabloda da görüldüğü üzere Hüdbe'nin öğrencisi 'Abdullâh b. Muhammed de isnâdda kısmî müşterek râvî konumunda yer almaktadır. Bu nedenle öncelikle onun müşterek râvî konumu, metinleri kendi arasında mukayese edilerek tespit edilmeli, ardından Hüdbe'nin diğer öğrencisi Ebû Ya'lâ'dan gelen metinle eş zamanlı metin analizine tâbi tutulmalıdır. 'Abdullâh el-Begavî'den gelen iki metnin analizinden önce, İbn Şâhîn'in *Nâsîh ve'l-mensûh*'unun farklı yazmalara dayanan matbû nüshaları arasındaki bir farka işaret edilmelidir. Tezde esas alınan²⁹⁴ Dâru İbn Hazm neşrinde, "رعي الإبل" ifadesi geçerken, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye neşrinde "رَعَاءِ الْإِبِلِ" terkîbi yer almaktadır. Söz konusu fark, Hemmâm rivâyetlerinin tamamında çobanlar değil de bir çobandan bahsedilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle, diğer Hemmâm rivâyetleri ile uyumlu "رعي الإبل" ibaresini içeren Dârü İbn Hazm neşri takdîm edilecektir.

'Abdullâh el-Begavî'den gelen iki metin analiz edildiğinde, İbn Şâhîn rivâyetinin, 'Uranîlerin karınlarındaki rahatsızlık iyileştikten sonra irtidât edip, çobanı öldürdüklerini haber veren dördüncü unsurdaki ilgili kısmı içermemesini yanı sıra yedinci unsurda "سَمَّرَ" yerine "سَمَّلَ" fiilin kullanılması gibi bir farkın mevcudiyeti görülmektedir. İbn Şâhîn ve İbn Şâzân rivâyetleri, Ebû Ya'lâ rivâyetiyle mukayese edildiğinde, İbn Şâzân metninin lafız bakımından Ebû Ya'lâ metni ile daha fazla benzerlik taşıdığı ortaya çıkmaktadır ki bu durum, 'Abdullâh el-Begavî'den nakillerinde İbn Şâzân'ın İbn Şâhîn'e nisbetle daha fazla

²⁹⁴ Bu neşrin esas alınmasının gerekçeleri isnâd analizi kısmında açıklanmıştır.

isabet ettiğini gösteren bir delil kabul edilebilir. Söz konusu benzerliğin İbn Şâzân tarafından gerçekleştirilen bir intihâle hamledilmemesinin nedeni ise İbn Şâzân ve Ebû Ya‘lâ rivâyetleri arasında intihâl ihtimalini zayıflatan ve bütün unsurlarda görülen farklılıklardır. Netice itibarıyla, kendilerinden yapı bakımından benzer fakat lafız açısından farklılıklar içeren iki metin²⁹⁵ gelen ‘Abdullâh el-Begavî’nin ve Hüdbe b. Hâlid’in isnâddaki kısmî müşterek râvî konumlarını reddetmeyi gerektirecek bir sebep gözükmemektedir.

Hadisi, Hemmâm b. Yahyâ’dan rivâyet eden son kısmî müşterek râvî Mûsâ b. İsmâ‘îl’dir. Mûsâ b. İsmâ‘îl’den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.²⁹⁶

Buhârî	Muhammed b. Eyyûb (İbnü’d-Darîs)↔İbn Sahteveyh↔Hâkim en-Nisâbüri↔Beyhakî
	أَنَّ رَهْطًا مِنْ غَرَبِيَّةِ أَتَوْا النَّبِيَّ ﷺ
فَقَالُوا إِنَّا قَدْ اجْتَوَيْنَا الْمَدِينَةَ وَعَظَمْتُ بَطُونَنَا وَارْتَهَسَتْ أَعْضَاؤُنَا	فَقَالُوا إِنَّا قَدْ اجْتَوَيْنَا الْمَدِينَةَ وَعَظَمْتُ بَطُونَنَا وَارْتَهَسَتْ أَعْضَاؤُنَا
فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِي الْإِبِلِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِي الْإِبِلِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَلَحَقُوا بِرَاعِي الْعِثَمِ فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَلَحَتْ بَطُونُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ ثُمَّ قَتَلُوا الرَّاعِي	فَلَحَقُوا بِرَاعِي الْعِثَمِ فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَلَحَتْ بَطُونُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ ثُمَّ قَتَلُوا الرَّاعِي
وَسَافُوا الْإِبِلَ	وَسَافُوا الْإِبِلَ
فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ فِي طَلَبِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ فِي طَلَبِهِمْ
فَجِيءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَجِيءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ
—قَالَ قَتَادَةُ فَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَ الْحُدُودُ—	—قَالَ قَتَادَةُ فَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَ الْحُدُودُ—

Mûsâ b. İsmâ‘îl’den gelen iki rivâyet karşılaştırıldığında, Buhârî’nin naklettiği metinde ilk unsurun yer almadığı görülmektedir. Bunun dışında unsurları arasında bir farkın bulunmadığı iki metinle ilgili dikkat çeken bir diğer nokta, Buhârî’nin rivâyetinin diğer bütün Hemmâm metinlerinde geçen “وَعَظَمْتُ بَطُونَنَا” cümlesini içermemesidir. Buhârî ve İbnü’d-Darîs metinlerinin ilk iki unsurundaki farklılıklarının yanı sıra her iki isnâdda yer alan râvîlerinin hadisteki üstün mertebesi,²⁹⁷ bu iki rivâyet bağlamında intihâl ihtimalini ortadan kaldırmakta, dolayısıyla Mûsâ b. İsmâ‘îl’in kısmî müşterek râvî konumunun kabul

²⁹⁵ Esasen Müslim de Hüdbe’den rivâyette bulunmaktaysa da, hadisin yalnızca “قِيمَ عَلَى النَّبِيِّ رَهْطٌ مِنْ غَرَبِيَّةٍ” şeklindeki ilk unsurunu aktardığı için söz konusu rivâyet metin analizine dâhil edilmemiştir. Rivâyet için bk. Müslim, “Kasâme ve’l-muhâribîn ve’l-kisâs”, 1671.

²⁹⁶ Buhârî, “Tib”, 6 (hadis no: 5676); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, a.g.e., C. X, s. 6 (hadis no: 19674); a.m.f., *es-Sünenü’s-sugrâ*, a.g.e., C. IV, s. 83 (hadis no: 3955).

²⁹⁷ İbnü’d-Darîs ve İbn Sahteveyh için bk. Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. XIII, s. 449; C. XV, s. 398.

edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte, ondan gelen iki rivâyetteki farklılıkların kimden kaynaklandığını tespit etmek isnâdda zayıf râvî bulunmadığı için mümkün gözükmemektedir. Burada işaret edilmesi gereken önemli bir nokta, Mûsâ b. İsmâ‘îl’in Buhârî’nin Fuad Sezgin tarafından tespit edilen kaynaklarından birisi olmasıdır. Zira Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*’nın sonunda verdiği birinci lâhikada yer alan şemalarda kendisinden sonra râvîlerin dağıldığı²⁹⁸ kişileri Buhârî’nin *Sahîh*’inde faydalandığı kitapların sahibi kabul ettiğini ifade etmektedir.²⁹⁹ Nitekim, *Sahîh-i Buhârî*’de ismi 239 kere geçen Mûsâ b. İsmâ‘îl de verilen şemalardan anlaşıldığı üzere bir kitap sahibi olarak gözükmemektedir.³⁰⁰ Bununla birlikte rivâyette istinâd edilecek bir nüshanın varlığına rağmen ilk iki unsur cihetinden iki rivâyet arasındaki farklılık dikkat çekicidir. Bu durumda, Buhârî’nin Mûsâ b. İsmâ‘îl’in kitabından intihâb usûlüyle bu rivâyeti eserine aldığını ve bu nedenle Mûsâ’nın asıl lafızlarını onun naklettiğini, İbnü’d-Darîs tarîkinde ise kimin cihetinden olduğu tespit edilemekle birlikte bir râvî tasarrufunun bulunduğunu iddia etmek de güçtür. Zira İbnü’d-Darîs rivâyeti, Mûsâ’nın kendisinden nakilde bulunduğu Hemmâm’dan gelen diğer rivâyetlerle daha fazla uyum arz etmektedir. Ortaya çıkan bu girift tablonun izahı ancak, rivâyette kendisine istinâd edilecek bir nüsha olsun veya olmasın, Mûsâ’dan farklı özelliklere sahip iki metin geldiğidir ki bu durum tezin ikinci bölümünde e silentio prensibi eleştirilirken de dile getirildiği gibi hadis rivâyetinin temelde şifâhî mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu bölümde Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe rivâyetlerinin analizi de benzer bir sonuca ulaştırmış, kitap sahibi bir müdevvin olmasına rağmen kendisinden farklı özelliklere sahip iki metnin geldiği gösterilmiştir. Öte yandan ‘Ali b. Hucr↔Nesâî, İmâm Şâfi‘î-Beyhakî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî-Ebû Nu‘aym’dan gelen özdeş metinlerde kitaptan rivâyetin varlığı³⁰¹ tespit edilmiştir. Bu mülâhazalar, bir şeyhin eser sahibi olmasının her zaman kitabından rivâyet etmesini gerektirmediğini, diğer bir

²⁹⁸ Sezgin şemaları müdevvin yukarıda kalacak şekilde tasarlamakta ve yukarıdan aşağıya okumaktadır. Diğer bir ifadeyle onun eser sahipleri, müşterek râvî teorisinin terminolojisinde “inverted common link/tersine müşterek râvî”ye tekabül etmektedir

²⁹⁹ Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, a.g.e., s. 213.

³⁰⁰ Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, a.g.e., s. 290.

³⁰¹ Kitaptan rivâyetle semâ ihtimali göz ardı edilmemektedir. Bilâkis kastedilen, öğrencinin hocasından semâ veya muteber bir yolla tahammül ettiği hadisi ayrıca kendisinden istihsah edebileceği bir “asl”ın mevcudiyetidir. “Semâ veya muteber bir yolla” kaydının koyulması hem tezde savunulan “hadis rivâyetinin temelde şifâhî karaktere sahip olduğu” görüşünün hem de ‘Ali b. Hucr ve Beyhakî rivâyetlerinde tahdîs ve ihbâr sîgalarının kullanılmasının bir neticesidir. Zira her ne kadar rivâyet lafızlarının hicri II. yüzyıl için belirleyici olmadığı teslim edilse de, söz konusu rivâyetlerin gerçekleştiği müteakip asırlar için bir delil teşkil ettiği inkâr edilemez.

ifadeyle eser sahibi bir şeyhten rivâyette bulunan bir râvînin rivâyette yazılı nüshaya istinâd etme zorunluluğunun bulunmadığını (Sa'îd, Mûsâ), öte yandan yazılı nüshaya müstenid rivâyetlerde lafızların aynen muhafazası ihtimâlinin yüksekliğini göstermektedir (Nesâî, Beyhakî, Ebû Nu'aym). Yine de bu konuda genelleme yapabilmek için, eser sahibi râvîlerden çok sayıda rivâyetin, bilhassa bu cihet ön plâna çıkarılarak isnâd-metin analizine tâbî tutulmasının gerektiği ifade edilmelidir. Tezde ise, bu tür bir analiz ancak incelenen hadis grubunun imkân sağladığı durumlarda söz konusu mesele dikkate alınarak yapılacaktır.

Hemmâm'dan rivâyette bulunan üç kişinin kısmî müşterek râvî konumunun yukarıdaki isnâd-metin analizi ile tespit edilmesinin ardından, bir sonraki aşamaya geçilerek üç kısmî müşterek râvînin metinlerinin gerçekten isnâdda isimlerini verdikleri kişiye, Hemmâm'a gidip gitmediği belirlenmelidir. Diğer bir ifadeyle Hemmâm'ın isnâd şemasında görüldüğü üzere müşterek râvî konumunun dalışların mı (kopyalama/intihâl) yoksa gerçek rivâyet sürecinin bir neticesi mi olduğu sorusunun cevaplanabilmesi için üç kısmî müşterek râvînin rivâyetleri eş zamanlı isnâd-metin analizine tâbî tutulmalıdır.

Hemmâm'dan rivâyette bulunan üç kısmî müşterek râvînin ('Affân b. Müslim, Hüdbe b. Hâlid, Mûsâ b. f İsmâ'îl) metinleri yapı bakımından büyük oranda benzemekte yalnız iki farklılık ön plâna çıkmaktadır. Bunlardan ilki, 'Uranîlerin Harre'ye atıldığı bilgisini içeren ve Hemmâm gibi Katâde'den rivâeyette bulunan Sa'îd b. Ebî 'Arûbe metinlerinin tamamında mevcut sekizinci unsurun yalnızca Hüdbe'nin Ebû Ya'lâ rivâeyetinde yer alması, diğeri ise Muhammed b. Sîrîn'in, Hz. Peygamber'in uygulamasının hadlerle ilgili düzenlemelerden öncesinde vukû bulduğuna diğeri bir ifadeyle mensûh olduğuna delâlet eden sözünün Hüdbe b. Hâlid'den gelen rivâyetlerde bulunmamasıdır. Hüdbe rivâyeti ayrıca 'Affân ve Mûsâ b. İsmâ'îl rivâyetlerinde yer almayan, 'Uranîlerin irtidât ettiği bilgisini hem dördüncü hem de beşinci unsurda içermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere 'Affân ve Mûsâ b. İsmâ'îl metinleri yapı cihetinden, Hüdbe rivâyetlerine göre daha fazla benzerlik arz etmektedirler. Zira ikisi de sekizinci unsuru içermeme ve dokuzuncu unsuru ihtiva etme bakımından müttefiktirler. Ayrıca lafızlar açısından da 'Affân ve Mûsâ rivâyetlerinin benzerliklerinin daha büyük oranda olduğu görülmektedir. Bununla birlikte 'Affân ve Mûsâ rivâyetleri arasında bir intihâlden söz etmeyi ikisinden gelen metinlerin ilk dört unsur noktasında sergilediği

farklılıklar engellemektedir. Hüdbe metni ise hem yapı hem de lafızlar bakımından intihâl ihtimalini ortadan kaldıran kendine has özelliklere sahiptir. Netice itibariyle, Hemmâm'dan rivâyette bulununan ve isnâddaki kısmî müşterek râvî konumları metin analizi ile de desteklenen üç kısmî müşterek râvîden gelen metinlerin yapı itibariyle büyük oranda benzer bununla birlikte lafız bakımından müstakil karakterlere sahip olmaları, aynı hocadan birbirlerinden bağımsız rivâyette bulduklarını göstermektedir ki söz konusu ortak kaynak müşterek râvî konumunda yer alan Hemmâm b. Yahyâ'dır.

Sa'îd b. Ebî 'Arûbe ve Hemmâm b. Yahyâ dışında Katâde'den rivâyette bulunan bir diğer râvî Şu'be b. el-Haccâc'tır. Şu'be'den rivâyette bulunan iki kişiden Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân isnâdda kısmî müşterek râvî konumundadır. Bu nedenle öncelikle ondan gelen rivâyetler analiz edilecektir. Yahyâ el-Kattân'dan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.³⁰²

Müsedded b. Müserhed↔Buhârî	Müsedded b. Müserhed↔İbnü'd-Devrakî ve Mu'az b. el-Müsennâ↔Ebû 'Avâne ³⁰³	İbrâhîm b. Muhammed et-Teymî↔Hüseyn b. Ahmed b. Bistâm↔İbn Hibbân
	إِنَّ نَاسًا مِنْ غَرَبَةِ قَدُمُوا إِلَى الْمَدِينَةِ	أَنَّ وَقَدَ غَرَبَتَهُ قَدُمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ
فَرَحَّصَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْتُوا بِإِلِ الصَّدَقَةِ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَبَعَثَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ لِيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَبَعَثَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي لِقَاحِهِ فَقَالَ اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَقَتَلُوا الرَّاعِيَ	فَقَتَلُوا الرَّاعِيَ	فَشَرِبُوا حَتَّى صَحُّوا وَسَمِنُوا فَقَتَلُوا رَاعِيَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَاسْتَأْفُوا الذَّوْدَ	وَاسْتَأْفُوا النَّعَمَ	وَاسْتَأْفُوا الذَّوْدَ وَارْتَدُّوا
فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ	فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي آتَارِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آتَارِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ بِالْحَرَّةِ يَعْضُونَ الْحِجَارَةَ	فَجَبَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ يَعْضُونَ الْحِجَارَةَ حَتَّى مَاتُوا	فَجَبَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِي الرَّمْضَاءِ

Tabloda görüldüğü üzere Yahyâ el-Kattân'dan nakilde bulunan râvîlerden Müsedded'in (ö. 228/842-43) kendisi de kısmî müşterek râvî konumunda yer almaktadır. Bu nedenle öncelikle Müsedded'den gelen iki metin mukayese edilerek onun kısmî müşterek râvî konumu tespit edilmeli ardından, Yahyâ el-Kattân'ın diğer râvîsinin rivâyeti

³⁰² Buhârî, "Zekât", 68 (hadis no: 1501); **Müsnedü Ebî 'Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 78 (hadis no: 6091); İbn Balabân, **el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân**, a.g.e., C. IV, s. 230 (hadis no: 1388).

³⁰³ Ebû 'Avâne'nin *Müsned*'inin kullanılan matbû nüshasında yer alan "بركهم" bir hata kabul edilerek "تركهم" şeklinde değiştirildi. Sa'îd b. Ebî 'Arûbe↔Abdurrahmân b. Hammâd tarîkindeki benzer bir hataya önce de işaret edilmişti.

ile karşılaştırılmasına geçilmelidir. Müsedded'den gelen iki metnin yapı bakımından bir farklılık –ilk unsurun Buhârî metninde ikinci unsurla bir arada yer alması– haricinde özdeş olduğu görülmektedir. Buhârî'nin Mûsâ b. İsmâ'îl metninde de benzer şekilde ilk unsurun yer almadığı, doğrudan ikinci unsurla rivâyete başlandığı görülmüştü. Katâde'den rivâyette buluna iki râvî Hemmâm ve Şu'be'den gelen iki metinde de yer alan bu özellik, 'Uranîler hadisinin bir hâdiseyi içermesi nedeniyle nakledilirken kullanılan tahkiye üslûbunun bir neticesi gibi gözükmemektedir. Her ne kadar Katâde'nin rivâyetleri birbirinden bağımsız iki öğrencisinden bu tür bir aktarımın gelmesi, üslûbtan kaynaklanan farklılıkların Katâde'ye kadar gitme ihtimalini kuvvetlendirse de bu konuda kat'î bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Ancak Katâde'den gelen bütün rivâyetlerin eş zamanlı isnâd-metin analizi tamamlandıktan sonra bu konuda daha kesin karar verilebilecektir.

Kendisinden yapı bakımından benzer iki metin gelen Müsedded'in söz konusu iki rivâyetinde dördüncü ve yedinci unsur hariç bütün unsurlarda gerçekleşen lafız farklılıkları, intihâl ihtimalini zayıflatmaktadır. Zira bu durumda Buhârî veya ikinci isnâdda yer alan râvîlerden birisine, hadisi kendisinden aldığı muâsırını isnâdda atladığını gizlemek için rivâyetin hemen her unsurunda değişiklik yapmak gibi bir sahtekârlık isnâd edilmesi gerekmektedir ki söz konusu râvîlerden hiçbiri ricâl literatüründe, bu tür bir ithamı haklı gösterecek şekilde tavsîf edilmemiştir.³⁰⁴ Dolayısıyla Müsedded'in kısmî müşterek râvî konumu kabul edilmelidir. Bununla birlikte, Müsedded'din bir *Müsned* sahibi olduğu bilgisinin³⁰⁵ kaynaklarda yer almasına rağmen kendisinden lafız cihetinden bu kadar farklı iki metin gelmesi ise bilhassa Sezgin tarafından Buhârî'nin istifade ettiği kitap sahibi râvîler³⁰⁶ arasında sayılması ve Mu'âz b. el-Müsennâ'nın da *Müsned*'in râvîsi³⁰⁷ olması nedeniyle izaha muhtaç bir durum arz etmektedir. Söz konusu tablo Müsedded'in iki râvîsine hadisi şifâhen naklettiği ya da isnâdda iki kaynak veren Ebû 'Avâne'nin, İbnü'd-Devrakî'nin metnini esas aldığı şeklinde izah edilebilir ki ilk ihtimâl ilkenden daha az spekülasyon gerektirmesi nedeniyle takdîm edilebilir.

³⁰⁴ Mu'âz b. el-Müsennâ (ö. 288/901) için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, a.g.e., C. XV, ss. 173-174; İbn Nukta, Ebû Bekr Mu'înuddîn Muhammed b. 'Abdilganî b. Ebî Bekr İbn Nukta el-Bağdâdî, *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1988, s. 458; Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. XIII, s. 527; İbnü'd-Devrakî (ö. 276/889) için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. V, s. 6; Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. XIII, s. 153-154.

³⁰⁵ Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. X, s. 592, 594.

³⁰⁶ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, a.g.e., s. 291.

³⁰⁷ İbn Nukta, *Takyîd*, a.g.e., s. 458; Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. X, s. 594.

Müsedded rivâyeti ile İbrâhîm b. Muhammed et-Teymî'nin rivâyetleri mukayese edildiğinde yapı bakımından aynı unsurlardan müteşekkil, fakat lafız itibariyle her unsurda farklılık arz eden iki metin ortaya çıkmaktadır. İbrâhîm'den gelen metnin farklılıkları içerisinde ön plâna çıkanlar, ilk unsurdaki “وَقَدْ” ve son unsurdaki “الرُّمُضَاءِ” kelimeleri –ki bunlar ‘Uranîler hadisinin başka hiçbir tarifinde geçmemektedir– üçüncü unsurda Hz. Peygamber’in tavsiyesinin doğrudan aktarımı ve develerin “لِفَاحِهِ” şeklinde yer alması, son olarak beşinci unsurda ‘Uranîlerin irtidât ettiklerinin haber verilmesidir. İrtidât haricinde, Müsedded rivâyetine herhangi bir ziyâdede bulunmayan İbrâhîm rivâyetinin, söz konusu ziyâde haricinde –zira isnâddaki mechûl râvî Hüseyin b. Ahmed bunun sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilmesini engellemektedir– kısmî müşterek râvî olan Müsedded’in metinleriyle aynı kaynaktan geldiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Hadisi İbrâhîm'den nakleden bir diğer râvî Bezzâr’ın, herhangi bir metin vermeden yalnızca “نحوه” lafzıyla önceki hadise atıfta bulunması³⁰⁸ nedeniyle metnin hangi lafızlarının gerçekten İbrâhîm’e gittiği, ne kadarının Hüseyin b. Ahmed’den kaynaklandığı ise tespit edilememektedir. Netice itibariyle, mânen yapılan bir rivâyet gibi gözükken İbrâhîm rivâyetinin Yahyâ el-Kattân’ın kısmî müşterek râvî konumun destekleyecek mahiyette olduğu kabul edilmiştir.

Hadisi Yahyâ haricinde Şu‘be’den nakleden bir diğer râvî ise Yezîd b. Züray’dır. Yezîd’gen gelen metin isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda yer almaktadır.³⁰⁹

1. Muhammed b. ‘Abdila’lâ↔Nesâî
2. Muhammed b. ‘Abdila’lâ↔Muhammed b. el-Müsennâ↔Nesâî
أَنَّ نَاسًا أَوْ رِجَالًا مِنْ عُكَلٍ أَوْ غُرَيْبَةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا أَهْلُ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ فَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُودٍ وَرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ لَبَنِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَلَمَّا صَحُّوا وَكَانُوا بِنَاحِيَةِ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَاسْتَأْفَقُوا الذُّودَ
فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ، وَقَطَعَ أَبْيَهِمْ وَأَرْجُلَهُمْ
ثُمَّ تَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ عَلَى حَالِهِمْ حَتَّى مَاتُوا

³⁰⁸ Bezzâr, **el-Bahru’z-zehhâr**, a.g.e., C. XIII, s. 386 (hadis no: 7069).

³⁰⁹ Nesâî, “Tahrîmü’d-dem”, 8 (hadis no: 4033).

Daha önce aktarıldığı üzere, Yezîd b. Züray↔Muhammed b. ‘Abdila‘lâ tarîki ile bir de Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe rivâyeti gelmektedir. Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe↔Yezîd metinleri ile mukayese edildiğinde yukarıdaki Şu‘be↔Yezîd rivâyetinin, “عكَل” kabîlesinin yer alması, “استوخم” fiilinin kullanılması ve gelen grubun hayvancılıkla uğraştıklarını tasrîhleri gibi bütün Sa‘îd metinlerinde yer alan karakteristik özellikleri ihtiva ettiği hatta üçüncü unsurda “الباهما” yerine “لَيْسَهَا”nın bulunması haricinde Katâde↔Sa‘îd↔Yezîd↔Muhammed b. ‘Abdila‘lâ↔Nesâî ve Katâde↔Şu‘be↔Yezîd↔Muhammed b. ‘Abdila‘la↔Nesâî isnâdları ile gelen iki rivâyetin tamamen aynı olduğu görülmektedir. Yezîd’in yanı sıra hadisi Şu‘be’den nakleden Yahyâ’nın rivâyetinin Sa‘îd metnin karakteristik özelliklerinden hiçbirini içermemesi de düşünüldüğünde iki ihtimâl ortaya çıkmaktadır: 1. Esasen Sa‘îd metnin karakteristik özellikleri Katâde’den kaynaklanmaktadır ve bu nedenle Yezîd’in Şu‘be rivâyetinde de yer almaları tabiidir. Buna göre Katâde hadisi, hem Sa‘îd metnin karakteristik özellikleri ile hem de bu özellikler olmaksızın iki şekilde de rivâyet etmiştir ve bu nedenle Şu‘be’den gelen iki metinden birisi Sa‘îd metnine benzerken (Yezîd) diğeri (Yahyâ) benzememektedir. 2. Üç râvîden birisi –daha önce kısmî müşterek râvî oldukları yani rivâyetlerin gerçekten kendilerinden geldiği tespit edilen Yezîd ve ‘Abdila‘lâ ya da iki rivâyeti de eserinde nakleden Nesâî– hem Şu‘be hem de Sa‘îd tarîki ile aldıkları hadis için yalnızca Sa‘îd metnini nakletmiştir. Isnâddaki ortak râvîler düşünüldüğünde ikinci ihtimalin ilk anda ön plâna çıktığı teslim edilmelidir. Fakat, hadisi Katâde’den rivâyet eden Sa‘îd ve Şu‘be dışındaki diğer altı râvîden gelen metinlere başvurulduğunda Ma‘mer↔‘Abdürrezzâk tarîki ile gelen dört metnin de Sa‘îd metninin karakteristik özelliklerini içermesi hatta üçüncü unsurda “استوخم” fiili yerine onun tam karşılığı olan “وَشَكُّوا حُمَى الْمَدِينَةِ” açıklamasını ihtiva etmeleri bu özelliklerin kaynağının Sa‘îd değil de Katâde olduğunu göstermektedir ki bu durumda her ne kadar ilk bakışta daha zayıf görünsede birinci ihtimâl ön plâna çıkmaktadır. Bütün bu mülâhazalara rağmen Yahyâ ve Yezîd metinleri mukayese zemini temin etmediği için Yahyâ’nın kısmî müşterek râvî olduğunun tespit edilmesine rağmen Yezîd’le ortak kaynaktan nakilde bulduklarını yani Şu‘be’nin müşterek râvî konumu isnâd-metin analizi ile tespit etmek güç gözükmemektedir. Bu nedenle Katâde’den gelen bütün metinler eş zamanlı isnâd-metin analizine tâbî tutulurken Şu‘be metinleri hakkında tevakkuf etmek daha ihtiyatlı olacaktır.

‘Uranîler hadisini Katâde’den nakleden ve isnâdlarda müşterek râvî konumunda yer alan bir diğer râvî Sa‘îd b. Beşîr’dir. Sa‘îd b. Beşîr’den ise hadisi iki râvî nakletmekte bunlardan ilki Velîd b. Müslim de isnâdlarda kısmî müşterek râvî konumunda yer almaktadır. Velîd’den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.³¹⁰

‘Ali b. Sehl↔Taberî	‘Ali b. Sehl↔Ebû ‘Avâne	Ebû Sa‘îd Duhaym↔İbrâhîm b. Duhaym↔Taberânî
كَانُوا أَرْبَعَةَ نَفَرٍ مِنْ عُرَيْبَةَ وَثَلَاثَةَ مِنْ عُكَلٍ ___	كَانُوا أَرْبَعَةَ نَفَرٍ مِنْ عُرَيْبَةَ وَثَلَاثَةَ مِنْ عُكَلٍ ___	أَنَّ أَرْبَعَةَ ___ مِنْ عُرَيْبَةَ وَثَلَاثَةَ مِنْ عُكَلٍ اسْتَأْفُوا إِبِلَ النَّبِيِّ ﷺ
فَلَمَّا أَتَى بِهِمْ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَلَمْ يَحْسَمَهُمْ	فَلَمَّا أَتَى بِهِمْ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَلَمْ يَحْسَمَهُمْ	فَلَمَّا أَتَى بِهِمْ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَلَمْ يَحْسَمَهُمْ
وَتَرَكَهُمْ يَتَلَقَّمُونَ الْحِجَارَةَ بِالْحَرَّةِ ___	فَتَرَكَهُمْ يَتَلَقَّمُونَ الْحِجَارَةَ بِالْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ يَتَلَقَّمُونَ الْحِجَارَةَ بِالْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا
فَأَنْزَلَ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ فِي ذَلِكَ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" الْآيَةَ.	فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي ذَلِكَ الْقُرْآنَ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" الْآيَةَ	فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" الْآيَةَ

Görüldüğü üzere Velîd’in râvîsi ‘Ali b. Sehl’den (ö. 261/874-75) hadisi iki kişi nakletmekte bu durumda o da kısmî müşterek râvî olmaktadır. ‘Ali b. Sehl’den, kırmızı ile gösterilen farklılıklar dışında yapı ve lafız bakımından aynı iki metin gelmektedir. İki metin, hadisi Velîd b. Müslim’den nakleden diğer râvî Ebû Sa‘îd b. Duhaym’ınki ile karşılaştırıldığında da ilk ve son unsurdaki farklılıklar dışındaki benzerlik ön plâna çıkmaktadır. ‘Ali b. Sehl’in metinlerinin hem kendi içerisinde hem de Ebû Sa‘îd Duhaym’dan gelenlerle benzemesi, intihâl iddiasını göz ardı edip Velîd’in rivâyette istinâd edilecek bir eser sahibi olması ihtimalini takdîm etmeye imkân vermektedir. Nitekim Fuad Sezgin tarafından, Buhârî’nin kendisinden istifade ettiği musannifler arasında sayılan Velîd’in tasnif ehli olduğu bilgisi ricâl literatüründe de yer almaktadır.³¹¹ Bu nedenle kendisinden birisi kısmî müşterek râvî iki kişinin nakilde bulunduğu ve bu nakillerin tarihîliği metin analizi ile desteklenen Velîd’in kısmî müşterek râvî olduğu ortaya çıkmaktadır.

Velîd’in dışında Sa‘îd b. Beşîr’den rivâyette bulunan bir diğer râvî Muhammed b. Bekkâr’ın hadisi, Taberânî tarafından Velîd↔Ebû Sa‘îd Duhaym rivâyeti ile birlikte

³¹⁰ Taberî, *Tefsîr*, a.g.e., C. X, s. 250 (hadis no: 11815); *Müsnedü Ebû ‘Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 80 (hadis no: 6098); Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, a.g.e., C. IV, s. 21 (hadis no: 2619).

³¹¹ Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, a.g.e., s. 278; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. IX, s. 922; Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. IX, ss. 212, 215.

tahvîlle verilmektedir. Taberânî'nin tahvîlle verdiği metin ise 'Ali b. Sehl'in Velîd'den naklettiği metinle yukarıda da ifade edildiği üzere büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Bu durumda Taberânî'nin Muhammed'in değil de Velîd'in rivâyetini esas aldığı söylenebilir. Muhammed'in metninin Velîd metni ile özdeş olduğu ve dolayısıyla Taberânî'nin ikisinin metnini birlikte esas alması ihtimali ise tamamen göz ardı edilemezse de, Muhammed'den gelen başka bir rivâyetin olmaması bu konu hakkında kesin bir değerlendirme yapmayı engellemektedir. Bu nedenle, Velîd'in kısmî müşterek râvî konumunun tespit edilmesine rağmen aynı değerlendirmeyi Sa'îd b. Beşîr hakkında şu aşamada yapmak mümkün olmamakta, dolayısıyla eş zamanlı isnâd-metin analizine başvurmak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle Velîd dışında başka bir râvîden metin gelmediği için metinlerin ortak özelliklerinin kaynağının Sa'îd olduğunu tespit etme imkânı kalmamaktadır. Bu nedenle Sa'îd'in rivâyeti diğer Katâde râvîlerinininki ile mukayese edilerek (eş zamanlı isnâd-metin analizi) gerçekten Katâde'den mi rivâyette bulunduğu yoksa Velîd'in başka bir râvîden aldığı metni ona mı isnâd ettiği (dalış/kopyalam/intihâl) sorusu cevaplanmalı, bunun için de öncelikle, Velîd hakkında kaynaklarda tedlîs iddiasının mevcudiyeti araştırılmalıdır. Söz konusu araştırma Velîd'in sika bir râvî olmasına rağmen³¹² müdellis râvîler arasında sayıldığını bilhassa Evzâ'î rivâyetlerinde zayıf râvîleri atlayarak tedlîsü't-tesviye yaptığı bilgisini ortaya çıkarmaktadır. İbn Hacer'in sadece semâ'a delâleti açık lafızlarla yaptıkları rivâyetlerin kabul edileceği dördüncü tabakadaki müdellis râvîler arasında saydığı Velîd hakkında Zehebî de tahdîs sîgası ile yaptığı rivâyetlerinin makbul olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.³¹³ Bu bilgiler ışığında Velîd'in Sa'îd rivâyeti değerlendirildiğinde onun 'Ali b. Sehl tarîklerinde tahdîs sîgası ile Ebû Sa'îd tarîkinde ise "عن" ile Sa'îd'den rivâyette bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla 'Ali tarîklerindeki rivâyet lafızları Velîd'in söz konusu hadiste Sa'îd'den semâ'ın vukûna delâlet etmektedir.

Burada ayrıca işaret edilmesi gereken başka bir nokta, Sa'îd b. Beşîr'in hakkında muhtelif değerlendirmelerin bulunduğu, hadisleri ancak i'tibâr için yazılabilecek bir râvî

³¹² 'Iclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, a.g.e., C. II, s. 343; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, C. IX, s. 17 (صالح الحديث); Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. IX, s. 212; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 584.

³¹³ Dârekutnî, *ed-Du'afa ve'l-metrûkîn*, a.g.e., 265; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, a.g.e., C. III, s. 187; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. VII, s. 142; a.mlf., *el-Mugnî fi'd-du'afâ*, a.g.e., C. II, s. 388; a.mlf., *Zikru men tüküllime fihi ve hüve müvessak*, a.g.e., ss. 191-192; 'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, a.g.e., s. 111; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, a.g.e., s. 51.

olmasıdır.³¹⁴ Bu durumda, Velîd'in hadisi gerçekten aldığı kişiyi gizleme zahmetine girdikten sonra isnâda Sa'îd gibi birisini derc etmesi ihtimalinin zayıflığı ortadadır. Esasen, intihâl iddiasını isnâd-metin analizi vasıtasıyla da çürütmek mümkündür. Sa'îd b. Beşîr↔Velîd tarîki ile gelen metinler Katâde'den gelen rivâyetlere nisbetle kendine has özellikler ihtiva etmektedir. Öncelikle; gelen grubun rahatsızlanması, Hz. Peygamber'in bunun üzerine yaptığı tavsiye, deve sütü ve bevlinde içerek iyileşmeleri ve ardından çobanı öldürerek sürüyü kaçırmaları hakkında bilgi veren unsurları ihtiva etmeyen bu metinlerin muhtasar olduğu ifade edilmelidir. Kalan unsurlardaki lafızlar cihetinden de Sa'îd metnin müstakilliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim ilk unsurda yer alan “نَفَرٌ” kelimesi Katâde'nin râvîleri arasında yalnız Ma'mer'den gelen metinlerde yer almakta, fakat Ma'mer de dâhil olmak üzere Katâde'nin hiçbir râvîsi, gelen gruptan kaç kişinin hangi kabîleye mensûp olduğu bilgisini nakletmemektedir. Ayrıca Sa'îd cezalandırılan grubun yaralarının dağlanmadığını bildiren “وَلَمْ يَحْسِبُهُمْ” ibâresini ve taşları kemirir hâlde Harre'de bırakıldıklarını ifade eden “يَتَلَقَّمُونَ الْحِجَارَةَ” hâl cümlesini içeren rivâyetleri nakleden yegâne Katâde râvîsidir. İntihâl yapan bir râvînin, aşağıda Katâde'nin râvîlerinden gelen metinlerin eş zamanlı isnâd-metin analizinde görüleceği üzere sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilemeyecek ve rivâyetinden şüphelenilmesine neden olacak bu tür bilgileri metnine kasten idrâc etmesi düşünülemez. Bu nedenle “يَتَلَقَّمُونَ الْحِجَارَةَ” cümlesinin gerçekten Sa'îd'den geldiği, “وَلَمْ يَحْسِبُهُمْ” ibaresinin ise bir hatanın eseri olarak Velîd tarafından idrâc edildiği kabul edilecektir. Zira hadisi Sa'îd'den rivâyet eden Velîd b. Müslim, aynı zamanda Ebû Kılâbe rivâyetlerinin isnâdlarında Yahyâ b. Ebî Kesîr'den sonra yer almaktadır. Ebû Kılâbe rivâyetlerinin analizinde de görüleceği üzere “وَلَمْ يَحْسِبُهُمْ” ibaresi Yahyâ rivâyetlerinin karakteristik özelliğidir. Bu nedenle, söz konusu Katâde rivâyetleri bağlamında lafız sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilemeyecektir. Sa'îd'den gelen “يَتَلَقَّمُونَ الْحِجَارَةَ” cümlesi ise hadisleri ancak i'tibâr için yazılabilecek bir râvî olan Sa'îd naklinde teferrüd etmediği bilâkis Ma'mer rivâyetlerinde de aynı bilgi yer aldığı için sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilecektir. Tespit edilen idrâca –bu idrâcın tespit edilebilmesi Sa'îd'in ve Velîd'in isnâddaki konumunun tarihîliğini gösteren bir karîne

³¹⁴ İbn Ma'în, **Ma'rifetü'r-ricâl**, a.g.e., C. II, ss. 74, 112; Buhârî, **et-Târîhu'l-kebîr**, a.g.e., C. III, s. 460; Nesâî, **ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn**, a.g.e., s. 189; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. IV, ss. 6-7; İbn Ebî 'Adî, **el-Kâmil fi'd-du'afâ**, C. III, s. 1212; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. I, s. 432; a.mlf., **Zikru men tüküllime fîhi ve hüve müvessak**, a.g.e., s. 84; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 2276.

teşkil etmektedir– ve ricâl literatüründe bilhassa Katâde rivâyetleri noktasında tenkid edilmesine rağmen, eş zamanlı metin analizi ile Sa‘îd’in ‘Uranîler hadisini gerçekten Katâde’den naklettiği ortaya çıkmaktadır.

Şimdiye kadar rivâyetleri isnâd metin analizine tâbî tutulan beş râvîden dördünün isnâdlardaki müşterek râvî konumlarının metin analizi ile desteklendiği tespit edilmiştir. Bu durumda söz konusu dört râvî yani Hişâm ed-Destüvâî, Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe, Hemmâm b. Yahyâ, Sa‘îd b. Beşîr’in kendisinden rivâyette bulunduğu Katâde’nin müşterek râvî, söz konusu râvîlerin ise onun kısmî müşterek râvîleri kabul edilmesi gerekmektedir. Fakat, söz konusu kısmî müşterek râvîler dışında Katâde’den aldığı hadisi yalnız bir kişiye nakleden râvîler de bulunmaktadır. Aşağıda söz konusu râvîlerden gelen metinler ele alınacaktır.

(2) Katâde b. Di‘âme’den gelen tek râvîli isnâdlar

‘Uranîler hadisinin isnâd şemasına (Ek 1) bakıldığında, hadisi Katâde’den alarak yalnız bir kişiye nakleden üç râvînin bulunduğu görülmektedir. Bunlardan Ma‘mer b. Râşid ve ‘Ömer b. ‘Amir daha önce Humeyd tarîkleri analiz ederken örnekleri (Mervân el-Fezârî, ‘Abdullâh b. ‘Ömer b. Hafs) ile karşılaştığı karşılaştığı üzere hadisi bir kişiye yani ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm’a nakletmekte, ‘Abdürrezzâk ise üç râvîye nakleden müşterek râvî konumunda yer almaktadır. Bu nedenle Katâde’den gelen tek râvîli isnâdlar arasında isnâd-metin analizine bu iki râvîden gelenlerle başlanacaktır. İki râvîden ise daha erken tarihli kaynaklarda yer aldıkları ve ‘Ömer’in rivâyetleri yalnızca bir unsurdan müteşekkil olduğu için Ma‘mer’den gelenlere öncelik verilecektir.

Ma‘mer b. Râşid’den hadisi alarak üç râvîye nakleden ‘Abdürrezzâk’tan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda yer almaktadır:³¹⁵

³¹⁵ ‘Abdürrezzâk, **Musannef**, a.g.e., C. X, s. 106 (hadis no: 18538); **Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XX, s. 103 (hadis no: 12668); Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî, **Gavsü’l-mekdûd bi-tahrîci Müntekâ İbni’l-Cârûd**, I-III, C. III, Dârü’l-Kitâbil’l-‘Arabî, Beyrut, 1988, ss. 141-142 (hadis no: 846); **Müsnedü Ebî Ya‘lâ**, a.g.e., C. V, s. 384 (hadis no: 3044).

‘Abdürrezzâk	‘Abdürrezzâk↔Ahmed b. Hanbel	‘Abdürrezzâk↔Muhammed b. Yahyâ↔İbnü'l-Cârûd	‘Abdürrezzâk↔Muhammed b. Mehdî↔Ebû Ya‘lâ
أَنَّ نَفَرًا مِنْ عَكْلٍ وَعَرَبِيَّةٍ تَكَلَّمُوا فِي الْإِسْلَامِ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عَكْلٍ وَعَرَبِيَّةٍ تَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عَكْلٍ وَعَرَبِيَّةٍ تَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ	قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَفَرٌ مِنْ عَكْلٍ وَعَرَبِيَّةٍ -هَكَذَا قَالَ مَعْمَرٌ- قَالَ فَتَحَدَّثُوا بِالْإِسْلَامِ
فَأَتُوا النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُمْ كَانُوا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ يَكُونُوا أَهْلَ رَيْفٍ فَاجْتَبَوْا الْمَدِينَةَ وَشَكُوا حَمَاهَا	فَأَتُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُمْ أَهْلُ ضَرْعٍ وَلَمْ يَكُونُوا أَهْلَ رَيْفٍ وَشَكُوا حَمَى الْمَدِينَةِ	فَأَتُوا النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُمْ أَهْلُ ضَرْعٍ وَلَمْ يَكُونُوا أَهْلَ رَيْفٍ وَشَكُوا حَمَى الْمَدِينَةِ	فَأَتُوا النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرُوا أَنَّهُمْ أَهْلُ ضَرْعٍ وَلَيْسُوا أَهْلَ رَيْفٍ وَاجْتَبَوْا الْمَدِينَةَ وَشَكُوا وَبَاءَهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ
فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِذُودٍ وَأَمَرَ لَهُمْ بِرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ الْمَدِينَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُودٍ وَأَمَرَ لَهُمْ بِرَاعٍ / [] وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ الْمَدِينَةِ فَيَشْرَبُوا / [فَيَشْرَبُونَ] مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِذُودٍ وَأَمَرَ لَهُمْ بِرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِذُودٍ وَأَمَرَ لَهُمْ بِرَاعٍ وَقَالَ تَخْرُجُونَ مِنَ الْمَدِينَةِ فَيَشْرَبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا
فَانْطَلَقُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا بِنَاحِيَةِ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ ﷺ	فَانْطَلَقُوا فَكَانُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ فَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَانْطَلَقُوا بِنَاحِيَةِ الْحَرَّةِ فَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ ﷺ	وَانْطَلَقُوا فَتَزَلُّوا بِنَاحِيَةِ الْحَرَّةِ فَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا الرَّاعِيَّ
وَسَافُوا الذُّودَ	وَسَافُوا الذُّودَ	وَسَافُوا الذُّودَ	وَسَافُوا الذُّودَ
فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي طَلِبِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ
أَتَى بِهِمْ فَمَسَمَ أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَمَسَمَ / [فَمَسَمَ] أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَمَسَمَ أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَتَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ
وَتَرَكُوا بِنَاحِيَةِ الْحَرَّةِ يَقْضَمُونَ حِجَارَتَهَا حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكُوا بِنَاحِيَةِ الْحَرَّةِ يَقْضَمُونَ حِجَارَتَهَا حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكُوا بِنَاحِيَةِ الْحَرَّةِ يَقْضَمُونَ حِجَارَتَهَا حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكُوا بِنَاحِيَةِ الْحَرَّةِ يَقْضَمُونَ حِجَارَتَهَا حَتَّى مَاتُوا
-قَالَ قَتَادَةُ بَلَّغْنَا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ أَنْزَلْتُ فِيهِمْ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" الْآيَةَ كُلَّهَا-	-قَالَ قَتَادَةُ بَلَّغْنَا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ أَنْزَلْتُ فِيهِمْ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" -	-قَالَ قَتَادَةُ بَلَّغْنَا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ أَنْزَلْتُ فِيهِمْ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" -	-قَالَ قَتَادَةُ بَلَّغْنَا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ أَنْزَلْتُ فِيهِمْ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا" إِلَى آخِرِ الْآيَةِ-

Tabloda'da da görüldüğü üzere ‘Abdürrezzâk’tan gelen dört metin de yapı bakımından özdeştir. Lafız açısından ise mutenâkız bir mânâyı içeren herhangi bir ziyâde bulunmamaktadır. ‘Abdürrezzâk rivâyetlerini diğer Katâde rivâyetlerinden ayıran önemli bir değişiklik yedinci unsurda önce gözlerin kör edilmesi ardından, ellerin ve ayakların kesilmesinin yer almasıdır. Muhammed b. Mehdî rivâyetinde söz konusu takdîm-tehîrin yer almaması ise diğer üç râvînin metinleri dikkate alındığında bir hata olarak gözükmektedir. Öte yandan diğer rivâyetlerde “أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا” sırasıyla yer alan ibare, Muhammed rivâyetinde “أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا” şeklindedir. Muhammed b. Mehdî’nin metninin lafız açısından diğer rivâyetlerden ayrılmasına rağmen, gelen topluluğun ‘Urayne ve ‘Ukl kabîlesinden kişilerden müteşekkil oluşu, ikinci unsurda hastalığın tasrîhi –ki bunda da diğer rivâyetlerde her alan “حَمَى” karşı Muhammed rivâyetinde “وباء” yer almaktadır– Harre’de taşları kemirir hâlde bırakılmaları ve el-Mâide Sûresi’nin 33. âyetinin bu hâdis

üzerine nüzûlu bilgisini içermesi bakımından diğer rivâyetlere muvâfakât ettiği görülmektedir. Bu mülâhâzalar ışığında Ebû Ya‘lâ metnindeki farklılıkların cerh-ta‘dîl açısından durumu hakkında herhangi bir bilgi tespit edilemeyen Muhammed‘den³¹⁶ kaynaklanması ihtimali yüksekse de onun metninin gerçekten ‘Abdürrezzâk’tan geldiği anlaşılmaktadır. Ele alınması gereken önemli bir diğer mesele, eser sahibi bir râvî olmasına rağmen ‘Abdürrezzâk’dan gelen rivâyetlerde görülen lafız farklılıklarıdır. Söz konusu durum ilk anda, ondan gelen rivâyetlerin nüshaya müstenîd olmadığı fikrini akla getirmektedir. Nitekim ricâl literatüründe de, onun kitabından değil de hıfzından rivâyette bulunduğu durumlarda yaptığı hatalara dikkat çekilmekte, kitabından yaptığı rivâyetlerin daha sahîh olduğu ifade edilmektedir.³¹⁷ Dolayısıyla, lafız farklılıkları rivâyet sürecinin bir neticesi kabul edilebileceği gibi bizzat ‘Abdürrezzâk’tan kaynaklanmış olma ihtimalleri de tamamen göz ardı edilemez.

‘Abdürrezzâk’ın hadisi gerçekten verdiği kaynak yani en önemli râvîsi olduğu³¹⁸ Ma‘mer‘den alıp almadığını ise ondan aynı hadisi nakleden ikinci bir râvî bulunmadığı için eş zamanlı metin analiziyle diğer bir ifadeyle Ma‘mer’in rivâyetinin Katâde’nin diğer râvîleri ile mukayesesi suretiyle belirlemek gerekmektedir. Ma‘mer rivâyeti bu cihetten diğer Katâde metinleri ile karşılaştırıldığında yapı bakımından benzerliğe rağmen kendine has özelliklere sahip oldukları hemen göze çarpmaktadır. Netice itibarıyla Ma‘mer’le hocatalebe ilişkisi kaynaklarda tespit edilen ve başkasından aldığı bir metni bu kadar ustaca değiştirmek gibi bir alışkanlığının olmadığı³¹⁹ Harald Motzki tarafından da gösterilen ‘Abdürrezzâk’ın hadisi gerçekten Ma‘mer‘den aldığı yani Ma‘mer’in Katâde’nin kısmî müşterek râvîsi olduğu kabul edilmelidir.

³¹⁶ Ebû Ya‘lâ’nın *Müsned*’inin muhakkiki Hüseyin Selim Esed, isnâdda Muhammed b. Mehdî şeklinde yer alan râvînin, Ebû Zür‘a’nın hocaları arasında da yer alan Muhammed b. Mehdî el-Eylî olabileceğini ifade etmektedir (*Müsnedü Ebî Ya‘lâ*, a.g.e., C. V, s. 375, dn. 2). Beyhakî’nin *es-Sünenü’l-kübrâ*’sında bir isnâdda (C. VIII, s. 202 [hadis no: 16424]), Muhammed b. Mehdî’nin ‘Abdürrezzâk’tan sonra ve el-Eylî nisbesiyle yer alması da Esed’in tespitini doğrulamaktadır. Bununla birlikte Esed’in de işaret ettiği üzere Muhammed hakkında cerh-ta‘dîl açısından bir bilgi bulunmamaktadır. Krş. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, a.g.e., C. VIII, s. 106.

³¹⁷ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, a.g.e., C. VI, s. 130; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, s. 412;

³¹⁸ Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. IX, ss. 565-566.

³¹⁹ Hakkında kaynaklarda yer alan olumuz değerlendirmeler teşeyyü‘ü ve hayatının sonuna doğru telkine açık hâle gelmesinden kaynaklanmış gözükmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, a.g.e., C. VI, s. 39 (كُتِبَ حَدِيثُهُ وَلَا يُحْتَجُّ بِهِ); Zehebî, *el-Mugnî fi’d-du‘afâ*, a.g.e., C. I, s. 555. Ayrıca krş. Motzki, *Origins*, a.g.e., s. 66-68.

‘Uranîler hadisini Katâde’den alarak bir kısmî müşterek râvîye nakleden bir diğer râvî ‘Ömer b. ‘Âmir’dir. Isnâdda kısmî müşterek râvî konumundaki Sâlim b. Nûh ise hadisi iki ayrı öğrenciye nakletmektedir. Bununla birlikte, Ömer’den gelen tek cümlelik rivâyet metin, bir nevî mefhûm rivâyeti olduğu için metin analizine imkân vermemektedir. ‘Ömer’den gelen ve Katâde’gelen bütün rivâyetlerin eş zamanlı isnâd-metin analizine dâhil edilmeyecek olan metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.³²⁰

Sâlim b. Nûh↔Muhammed b. Sa‘îd el-Hârisî (Kürzübân)↔Ebû Sa‘îd b. el-A‘râbî	Sâlim b. Nûh↔‘Abdurrahmân b. Bişr↔Ebû Hâmid b. eş-Şarkî↔Ebu’l-Hasan el-‘Alevî↔Beyhakî
أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ الْعَرَبِينَ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِ الْإِبِلِ وَأَبْوَالِهَا	أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ الْعَرَبِينَ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِ الْإِبِلِ وَأَبْوَالِهَا

Katâde’den gelen son rivâyet hadisi *el-Mu‘cem’ül-‘evsat*’ına alan Taberânî’nin de belirttiği üzere baştan sona tek râvîli ilerleyen Metar b. Tahmân rivâyetidir. ‘Uranîler hadisinin isnâd analizinde de belirdiği üzere metrûk bir râvî olan Dâvûd b. ez-Zibrikân’ın yer aldığı Metar’dan naklettiği metin isnâdlı ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.³²¹

Dâvûd b. ez-Zibrikân↔Dâvûd b. Mihrân↔İbrâhîm b. Râşid↔Ahmed b. Sadaka↔Taberânî
أَنَّ رَهْطًا مِنْ عَكْلٍ وَعَرَبِيَّةً قَدِمُوا الْمَدِينَةَ
فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رِيْفٍ فَاسْتَوْحَمْنَا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَهُمْ أَنْ يُخْرِجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَفَعَلُوا فَصَحُّوا فَفَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ
فَجِيءَ بِهِمْ بَعْدَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ
وَلَمْ يُسْقُوا مَاءً حَتَّى مَاتُوا

Metar rivâyeti diğer Katâde rivâyetleriyle mütenâkız herhangi bir unsur içermemekte, yalnızca daha önceki rivâyetlerin hiçbirinde geçmeyen bir bilgiyi yani grubun öğle vakti “بَعْدَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ” Hz. Peygamber’e getildiğini bildirmektedir. Benzer şekilde diğer Katâde rivâyetlerinde bulunmayan “إِبِلِ الصَّدَقَةِ” –en yakın ibare Hemmâm’dan gelen bir tarîkte yer alan “راعي الصدقة”dır– terkîbini nakleden Dâvûd’un metninin bilhassa Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe rivâyetlerine benzerliği dikkat çekmektedir. Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’den rivâyetleri

³²⁰ İbnü’l-A‘râbî, Ebû Sa‘îd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd İbnü’l-A‘râbî, **Kitâbü’l-Mu‘cem**, I-III, thk. ‘Abdülmuhsin İbrâhîm b. Ahmed el-Hüseynî, C. III, Dâru İbnü’l-Cevzî, Riyad, 1997, s. 959 (hadis no: 2039); Beyhak, **es-Sünenü’l-kübrâ**, a.g.e., C. X, s. 6 (hadis no: 19673).

³²¹ Taberânî, **el-Mu‘cemü’l-‘evsat**, a.g.e., C. II, s. 130 (hadis no: 1478).

bulunan Dâvûd'un aynı zamanda Sa'îd'in kendisinden rivâyette de bulunduğu bir râvî olması³²² isnâdda Sa'îd'in ismini atlaması ihtimaline de, kaynaklarını vermedeki dürüstlüğüne de karîne kabul edilebilir. Bunlardan hangisinin takdîm edileceği noktasında daha fazla değerlendirme yapmaya imkân verecek başka bir metin bulunmadığı ve Dâvûd metrûk³²³ bir râvî olduğu için Metar rivâyetinde tevakkuf etmek daha ihtiyatlı gözükmektedir.

'Uranîler hadisini Katâde b. Di'âme'den nakleden râvîlerden gelen metinlerin analizi neticesinde, Katâde'nin beş kısmî müşterek râvîsi olan bir müşterek râvî olduğu ortaya çıkmaktadır. Ondan aldığı hadisi bir kişiye aktaran râvîlerinden 'Ömer b. 'Âmir'in metni muhtasar olduğu, Metar'ınki ise kendisinden nakilde bulunan kişinin metrûk şeklinde tavsîf edilmesi nedeniyle aşağıdaki analize dâhil edilmeyecektir. Ayrıca isnâdlardaki kısmî müşterek râvî konumunun metin analizi ile desteklenmesi çok fazla spekülasyon gerektiren Şu'be'den gelen metinleri hakkında da yukarıda işaret edildiği üzere tevakkuf edilmiştir.

(a) Katâde b. Di'âme'nin kısmî müşterek râvîlerinin rivâyetlerinin eş zamanlı isnâd-metin analizi

Katâde'den rivâyette bulunduğu, dolayısıyla onun kısmî müşterek râvîsi olduğu tespit edilen beş râvîden gelen metinlerde yer alan bütün unsurlar ana hatlarıyla aşağıda sıralanmaktadır:

1. 'Uranîler ve/veya 'Ukl'den bir grubun Hz. Peygamber'i ziyaret etmesi
2. Medine'de hastalanmaları
3. Hz. Peygamber'in, deve sürüsü ve çobanla birlikte çıkarak, deve sütü ve bevli içmelerini tavsiye etmesi

³²² İbn Ebî Hâtîm, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. III, s. 412; Zehebî, **Mîzânü'l-i'tidâl**, a.g.e., III, s. 12.

³²³ İbn Ma'în, **Ma'rîfetü'r-ricâl**, a.g.e., C. I, s. 61 (ليس بشئ); Cûzecânî, **Ahvâlü'r-ricâl**, a.g.e., s. 111 (كذاب); 'Iclî, **Ma'rîfetü'r-ricâl**, a.g.e., C. I, s. 340 (ضعيف الحديث); Nesâî, **ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn**, a.g.e., s. 174 (ليس بثقة); İbn Ebî Hâtîm, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. III, s. 413 (ضعيف الحديث ذاهب الحديث); İbn 'Adî, **el-Kâmil fi'd-du'afâ**, a.g.e., C. III, s. 965 (hadislerini çoğunluğunun mütâbi'i yoktur, hadisi yazılan zayıf râvîlerdendir); İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 198 (متروك). Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, **ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn**, a.g.e., C. I, s. 262; Zehebî, **Mîzânü'l-i'tidâl**, a.g.e., C. III, ss. 11-12.

4. İrtidât etmeleri ve çobanı öldürmeleri
5. Deve sürüsünü kaçırmaları
6. Hz. Peygamber'in peşlerinden birlik göndermesi
7. Yakalandıklarında ellerinin ve ayaklarının kesilerek, gözlerinin kör edilmesi
8. Harre'de bırakılmaları
9. Katâde'nin aktardığı üç haber:
 - a. Bu hâdisenin üzerine el-Maîde Sûresi'nin 33. âyetinin nâzil olduğuna dair temrîz sîgasıyla aktardığı haber
 - b. Söz konusu hâdiseden sonra Hz. Peygamber'in müsleyi yasaklayıp sadakaya teşvik ettiğine dair belâğ sîgası ile naklettiği haber
 - c. Hz. Peygamber'in uyguladığı cezanın hadlerle ilgili düzenlemeden öncesine ait olduğuna dair Muhammed b. Sîrîn'den naklettiği haber

Yukarıdaki unsurlar açısından beş râvîden gelen ve şimdiye kadar yapılan metin analizleri neticesinde eş zamanlı analize dâhil edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılan otuz iki metin karşılaştırılarak, Katâde'nin rivâyetinde yer alan lafızlar hakkında bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır. Hadisin ilk unsuru açısından Katâde rivâyetleri karşılaştırıldığında, metinlerin kâhir ekseriyetinde (17) gelen grubun “رَهط” lafzı ile ifade edildiği görülmektedir. Geri kalanlarda ise “ناس” (6), “نفر” (6) ve yalnız Yezîd b. Züray‘ tarîklerinin ikisinde “اناس أو رجال” lafızları bulunmaktadır ki mevcut kelimeler arasında herhangi bir tenakuz bulunmamaktadır. Bütün lafızların üçten fazla kişiye delâleti ile “نفر” ve “رَهط”ın en fazla on kişiden mürekkep topluluklar için kullanılması bir arada değerlendirildiğinde gelen grubun sayısının üç ile on arasında olduğu ortaya çıkmaktadır. Birinci unsurla ilgili ele alınması gereken bir diğer mesele, gelenlerin mensup olduğu kabîle ile alâkalıdır. Katâde'den gelen rivâyetlerde daha önce analiz edilen Humeyd rivâyetlerinde yer almayan bir bilgi aktarılmakta ve grubun içinde ‘Ukl kabîlesinden de kişilerin bulunduğu bildirilmektedir (18). Bu rivâyetlerden Sa‘îd b. Beşîr tarîki ile gelenlerde (3) ayrıca dördü ‘Urayne'den, üçü ‘Ukl'den olmak üzere yedi kişinin geldiği bilgisi yer almaktadır. İki rivâyette “عكل وعريبة” yerine “عكل أو عريبة” ibaresi bulunmakta, kalan on tarîkte ise Humeyd rivâyetlerindeki gibi gelenlerin yalnız ‘Urayne'den olduğu

bildirilmektedir. Netice itibariyle, Katâde'nin grubun içinde 'Ukl'den kişilerin de bulunduğunu söyleme ihtimali daha yüksektir. Diğer rivâyetlerde bulunmamakla birlikte Yezîd b. Züray'ın naklettiği üç metinle, Ma'mer'den gelen dört tarîkte grubun Müslüman olduğu bilgisi de (فَتَحَدَّثُوا بِالْإِسْلَامِ / وَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ) yer almaktadır. Birinci unsur açısından yapılan karşılaştırma neticesinde Katâde'nin, 'Ukl ve 'Urayne'den üç ile on kişiden mürekkep bir grubun Hz. Peygamber'i ziyaret ettiği ve Müslüman olduğu bilgisini naklettiği ortaya çıkmaktadır.

Hadisin ikinci unsurunun analizine geçmeden önce Sa'îd b. Beşîr'den gelen dört muhtasar rivâyetin 2-5. unsurları, Sa'îd b. Ebî 'Arûbe'den 'Abdüla'lâ tarîkiyle nakledilen rivâyetlerden birisinin ise 2-9. unsurları ihtiva etmediği, dolayısıyla bu noktadan itibaren yapılan değerlendirmelere dâhil edilmeyecekleri belirtilmelidir. Hadisin ikinci unsuru, gelen grubun Medine'de rahatsızlandığını bildirmektedir. Hişâm ve Hemmâm'dan gelen rivâyetlerin tamamı ile Ma'mer'den gelen iki rivâyette (13) daha önce Humejd metinlerinde de geçen "اجتوى" fiili yer alırken, Sa'îd b. Ebî 'Arûbe rivâyetlerinde (13) "استوخم" fiili bulunmaktadır. Humejd rivâyetleri analiz edilirken açıklandığı üzere "اجتوى" bir yere, suyuna ve havasına alışmak veya bu nedenle karın hastalığına yakalanmak anlamına gelirken, "استوخم" fiili de aynı şekilde bir yerin havasının kişinin bünyesine uymaması ve ağır gelmesini ifade etmektedir. Nitekim Ma'mer'den gelen rivâyetlerde bu durum ayrıca "وَشَكَرُوا حُمَى الْمَدِينَةِ/وَبَاءَهُ" ifadeleriyle de açıklanmakta, gelen grubun sıtma hastalığından muzdarip oldukları bildirilmektedir. Zira Medine'nin havasının, muhâcirlerin hastalanmasına dair haberlerde³²⁴ de görüldüğü üzere, dışarıdan gelenlerin şikâyet etmelerine sebep olacak kadar ağır olduğu bilinmektedir. Katâde'nin iki kısmî müşterek râvîsi Sa'îd b. 'Arûbe (13) ve Ma'mer'den (4) gelen metinlerde ayrıca gruptaki kişilerin Medine'nin havasının kendilerine ağır gelme sebebini "إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ" ifadeleri ile açıkladıkları görülmekte, hayvancılıkla uğraşan bu kişilerin Medine'nin tarımcılığa müsait rutubetli havasına alışamadığı anlaşılmaktadır. Katâde'nin kısmî müşterek râvîleri arasında yalnızca Hemmâm'dan gelen metinlerde ayrıca gelen gruptaki kişilerin hastalığın üzerlerindeki etkisini "عَظُمَتْ بُطُونُنَا" (8) ve "وَأَنْتَهَسَتْ/وَأَنْتَهَسَتْ/ وَأَرْتَهَسَتْ/ هَسَمَتْ أَعْضَادُنَا/ أَعْضَاؤُنَا" (5) şeklinde açıkladıkları bilgisi bulunmaktadır. Netice itibariyle Katâde'nin hangi

³²⁴ Meselâ bk. Buhârî, "Hac", 55; Müslim, "Hac", 1266.

lafızları kullandığını tespit etmek mümkün gözükme de, onun Medine'ye gelen grubun hastalandığını ve bu hastalığın nedenini (hayvancılıkla uğraşmaları nedeniyle Medine'nin havasına alışamamaları) râvîlerine aktardığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte hastalığın etkilerine dair bilginin yalnız bir kısmî müşterek râvîden (Hemmâm) gelmesi bu konu üzerinde durmayı gerektirmektedir.

Hemmâm'ın isnâdda ismini verdiği Katâde'den rivâyette bulunduğu, kısmî müşterek râvî konumunun tespit edilmesi nedeniyle tartışmalı bir durum arz etmemektedir. Fakat yine de Hemmâm'ın Katâde'den aldığı rivâyetleri ne kadar muhafaza ettiği sorusunun da cevaplanması gerekmektedir. Esasen sika bir râvî olan Hemmâm'ın, Katâde'nin diğer dört râvîsinden gelmeyen bazı ibareleri nakletmesi sikanın ziyâde kapsamında değerlendirilebilirse de, Hemmâm'ın burada ele alınan ikinci unsurun yanı sıra hadisin dördüncü ve dokuzuncu unsurlarında da birtakım bilgileri nakilde teferrüdü, zabt cihetinden ne kadar kuvvetli bir râvî olduğunun tespit edilmesini gerektirmektedir. Ricâl literatüründe yapılan değerlendirmelere bakıldığında hakkında gelen eleştirilerin genellikle hıfzı ile alâkalı olduğu, bilhassa kitabından nakilde bulunmadığı durumlarda hata yaptığının ifade edildiği görülmektedir.³²⁵ Bununla birlikte İbn 'Adî, onun Katâde'den rivâyetlerini makbûl kabul etmekte, Ahmed b. Hanbel ise bütün şeyhlerinden rivâyetinde "نبت" olduğunu belirtmektedir ki bu hem adâlet hem de zabta tealluk eden bir lafızdır.³²⁶ Ricâl literatüründeki bilgiler, Hemmâm'ın üç kısmî müşterek râvîsinden ('Affân, Hüdbe, Mûsâ) gelen sekiz metin arasında, bilhassa ikinci ve dördüncü unsurlarda, görülen çok sayıdaki lafız farklılığıyla beraber değerlendirildiğinde, hem Katâde ile Hemmâm hem de Hemmâm'la kendisinden rivâyette bulunanlar bağlamında lâfzen rivâyetten söz etmenin güçlüğü ortaya çıkmakta, bununla birlikte onun ziyâdelerini reddetmek için yeterli delilin bulunmadığı görülmektedir. Dolayısıyla, rivâyetlerinin büyük bir kısmının isnâd-metin analizi ile incelenmesi suretiyle belirlenecek rivâyet âdet ve usûlbu aksini gösterene kadar, Hemmâm'ın Katâde'den rivâyette yalnız kaldığı ilâveler –lâfzen nakledildikleri iddia edilmemekle birlikte– sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilecektir.

³²⁵ İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. IX, s. 109; İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. XI, ss. 69-70.

³²⁶ İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. IX, s. 108; İbn 'Adî, **el-Kâmil fi'd-du'afâ**, a.g.e., C. VII, s. 2592.

Hadisin Hz. Peygamber'in tavsiyesini içeren üçüncü unsuru bilhassa Humeyd rivâyetleri de göz önünde bulundurularak mukayese edildiğinde, Hz. Peygamber'in gelen gruba süt ve bevllerinden içmeyi tavsiyet ettiği deve sürüsünün, yalnızca bir rivâyette (Hemmâm↔Hüdbe↔Ebû Ya'la) zekât develeri şeklinde yer aldığı görülmektedir. Grubun kendisi ile birlikte çıktığı çobanın ise bir metin hariç (Hemmâm↔Hüdbe↔'Abdullâh el-Begavî↔İbn Şâhîn) bütün rivâyetlerde bir kişi olduğu bildirilmektedir. Katâde rivâyetlerinde ayrıca Humeyd'inkilere³²⁷ nisbetle, "أَبَايَاهَا وَأَبَايَاهَا" yerine "أَبَايَاهَا وَأَبَايَاهَا"nın bulunması şeklindeki takdîm-tehîr daha fazla metinde (9) yer almakta ve söz konusu metinler, rivâyeti muhtasar olduğu için üçüncü unsuru içermeyen Sa'îd b. Beşîr haricindeki dört kısmî müşterek râvîden de gelmektedir. Bu durum isnâddaki râvî tasarrufları ihtimali reddedilmemekle birlikte, Katâde'nin zaman zaman söz konusu ifadeyi takdîm-tehîrle rivâyet ettiğini göstermektedir. Netice itibariyle hadisin üçüncü unsurunun gerçekten Katâde'den geldiği ortaya çıkmaktadır.

Çobanın öldürülmesi ve grubun irtidâtını içeren dördüncü unsur cihetinden Katâde rivâyetleri karşılaştırıldığında, dört kısmî müşterek râvîden gelen metinlerde, biri (Hemmâm↔'Affân↔Ebû Bekr es-Sagâni↔Ebû 'Avâne) hariç, çobanın öldürüldüğü bilgisinin yer aldığı görülmektedir. Grubun irtidât ettiğine dair bilgi ise dört kısmî müşterek râvîden gelen yirmi rivâyetten³²⁸ sekizinde dördüncü unsorda, diğer sekizinde ise beşinci unsorda yer almaktadır. Humeyd rivâyetlerinde bulunmayıp Katâde metinlerinde görülen başka bir özellik, çobanın öldürüldüğü yerin Sa'îd b. Ebî 'Arûbe ve Ma'mer'den gelen dokuz metinde "نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ" şeklinde tasrîh edilmesidir. Ayrıca biri (Hemmâm↔'Affân↔Ebû Bekr es-Sagâni↔Ebû 'Avâne) hariç Hemmâm rivâyetlerinin tamamında, Hişâm'dan gelen iki ve Sa'îd b. Ebî 'Arûbe'den gelen bir târikte grubun önce iyileştikleri ardından çobanı öldürdükleri nakledilmektedir. Bu bilgi Hemmâm'dan gelen metinlerde "صَلَحَتْ / صَحَّتْ بَطُونُهُمْ وَأَلْوَانُهُمْ / بَطُونُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ / بَطُونُهُمْ / أَبْدَانُهُمْ / جُسُومُهُمْ" şeklinde çok çeşitli fakat muhtelif olmayan lafızla aktarılmaktadır. Netice itibariyle, deve sütü ve bevli için iyileşen grubun irtidât ettiği ve çobanı öldürdüğünü haber veren dördüncü unsurun Katâde tarafından nakledildiği ortaya çıkmaktadır.

³²⁷ Humeyd metinlerde "أَبَايَاهَا"nın müdrec olduğu bir önceki bölümde tespit edilmişti.

³²⁸ Muhtasar olduğu için söz konusu unsuru içermeyen dört Sa'îd b. Ebî 'Arûbe rivâyeti toplam rivâyet sayısından çıkarıldı.

Hadisin, iyileşen grubun develeri kaçırdığını bildiren beşinci unsur, biri (Hemmâm↔‘Affân↔Ebû Bekr es-Sagānî↔Ebû ‘Avâne) hariç bütün Katâde rivâyetlerinde yer almakta, ayrıca hadisin dördüncü unsurunu incelenirken de ifade edildiği üzere sekiz rivâyet grubunun irtidât ettiği bilgisini ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber’in kaçanları yakalamak üzere bir birlik gönderdiğini aktaran altıncı unsur da beşinci unsur gibi biri hariç (Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe↔Ravh b. ‘Ubâde↔Muhammed b. Beşşâr↔Taberî) bütün tarîklerde mevcuttur. Dolayısıyla beşinci unsurun Katâde’nin naklettiği hadisin bir parçası olduğu anlaşılmaktadır.

Yakalanan gruba uygulanan cezanın yer aldığı altıncı unsur Katâde’nin beş kısmî müşterek râvîsinden de gelmekte, ayakların kesildiği bilgisini içermeyen bir rivâyet (Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe↔Yezîd b. Zûray‘↔‘Abdüla‘lâ b. Hammâd↔Buhârî) hariç, yirmi altı³²⁹ rivâyetin on dokuzunda önce el ve ayaklarının kesildiği, ardından gözlerinin kör edildiği haber verilmektedir. Hadisin beşinci unsurunda dikkat çeken başka bir husus, Sa‘îd b. Beşîr’den gelen rivâyetlerde (3), diğer Katâde rivâyetlerinin yanı sıra Humeyd tarîklerinde de yer almayan “لَمْ يَحْسِبْنَهُمْ” ilâvesinin bulunmasıdır. Her ne kadar hadisin bir sonraki unsurunda, Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’den gelen 6 metinde grubun Harre’ye terk edilmiş hallerini tavsîf eden “وَهُمْ كَذَلِكَ عَلَىٰ حَالِهِمْ/عَلَىٰ حَالِهِمْ ذَلِكَ” ifadeleri, grubun cezalandırıldıktan sonra yaralarının dağlanmadığına hamledilebilirse de bu konuda kesin bir değerlendirme yapmak mümkün olmadığı ve hadisleri ancak i’tibâr için yazılabilecek bir râvî şeklinde nitelenen Sa‘îd naklinde teferrüd ettiği ve daha önemlisi söz konusu lafzın esas kaynağı muhtemelen aşağıda görüleceği üzere Ebû Kılâbe tarîklerinde de yer alan Velîd b. Müslim olduğu için “لَمْ يَحْسِبْنَهُمْ” ibaresi, sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilmeyecektir. Netice itibarıyla, Katâde’nin gelen grubun işledikleri suçlar nedeniyle ellerinin ve ayaklarının kesilip, gözlerinin kör edildiği bilgisini gerçekten aktardığını reddetmek için bir nedenin bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.

Cezalandırılan grubun, Harre’ye terk edilişi hakkındaki sekizinci unsur Hemmâm haricindeki dört kısmî müşterek râvîden gelen on dokuz rivâyette yer almakta, bunlardan Hişâm’den gelen tarîklerle (3), Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’den gelen bir metinde (Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe↔‘Abdila‘lâ b. ‘Abdila‘lâ↔Muhammed b. el-Müsennâ↔Bezzâr) “الحرة” yerine

³²⁹ Sa‘îd b. Beşîr’den gelen muhtasar üç metin, hadisin 7-9. unsurlarını ihtiva ettiği için sayıya dâhil edildi.

“الشمس” lafzı bulunmaktadır. Bu unsurla ilgili dile getirilmesi gereken bir diğer husus da Sa‘îd b. Beşîr ve Ma‘mer’den gelen metinlerde, cezalandırılan grubun taşları kemirir hâlde (يَتَلَقَّمُونَ الْحِجَارَةَ/ يَفْضُمُونَ حِجَارَتَهَا) Harre’de bırakıldıkları bilgisinin yer almasıdır. Metin mukayesesi neticesinde, sekizinci unsurun işaret edilen bütün parçalarının Katâde’den geldiğinin kabul edilmesinin gerektiği anlaşılmaktadır.

Hadisin son unsuru, Katâde tarafından nakledilen üç haberi ihtiva etmektedir ki Katâde’nin kısmî müşterek râvîleri arasında, bu haberlerin üçünü birlikte nakleden bulunmamaktadır. Nüzûl sebebi ile ilgili haber Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’den gelen dört rivâyetle Sa‘îd b. Beşîr ve Ma‘mer’den gelen rivâyetlerin tamamında yani toplam on bir metinde yer almaktayken; Muhammed b. Sîrîn’den aktarılan haber yalnız Hemmâm’dan gelen üç metinde; Hz. Peygamber’in bu olaydan sonra sadakaya teşvik edip, müsleyi yasakladığı bilgisi ise Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’den gelen iki metinde geçmektedir. Dolayısıyla nüzûl sebebi ile ilgili bilginin Katâde’nin rivâyetinde gerçekten yer aldığını metin mukayesesi neticesinde, diğer iki haberin varlığını ise sikanın ziyâdesi ilkesi mücebince kabul etmek gerekmektedir.

Katâde’nin beş kısmî müşterek râvîsinden gelen metinlerin analizi neticesinde, dokuz unsurun gerçekten Katâde tarafından rivâyet edildiği tespit edilmekle birlikte, onun hadisi naklettiği orijinal lafızlarını belirlemenin güçlüğü ortaya çıkmaktadır. Hatta bu tür bir orijinal lafız arayışının Katâde rivâyetleri söz konusu olduğunda ne kadar doğru olduğu sorusu da akla gelmektedir. Zira kendisinden gelen metinlerdeki lafız farklılıklarının çokluğu, onun ‘Uranîler hadisini lâfzen nakletmediğini gösterdiği gibi Hişâm’den gelen rivâyetler göz önünde bulundurulduğunda ana hatları itibarıyla iki metin naklettiği ortaya çıkmaktadır. Zira Hişâm’ın rivâyetleri, ilk unsorda, gelen grubun yalnızca ‘Uranîlerden müteşekkil olduğunu belirtmesi, ikinci unsorda “اجتوى” fiilinin kullanımı, dokuzuncu unsuru ihtiva etmemeleri cihetinden Humeyd metinlerine benzemektedir. Öte yandan, Katâde’den gelen Hemmâm metinlerinde de grubun yalnızca ‘Uranîler’den geldiğinin bildirilmesi, Hemmâm ve Ma‘mer’den gelen rivâyetlerde de “اجتوى” fiilinin kullanılması bu özelliklerin kaynağının Katâde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, Hişâm’ın diğer Katâde metinlerine nisbetle yalnız kaldığı tek özelliği dokuzuncu unsuru ihtiva etmemesidir. Ayrıca Humeyd metinlerinden, üçüncü unsorda “قال لهم” yerine Katâde metinlerinde görülen “أمر لهم”ü içermesi ile de ayrılmaktadır. Bütün bu bilgiler, Hişâm’ın birinci ve ikinci

derecedeki ta'dîl lafızları ile tavsîf edilen³³⁰ ve hakkında herhangi bir tedlîs iddiası bulunmayan bir râvî olması ile birlikte değerlendirildiğinde onun esasen Humeyd'den aldığı metni onu atlayarak Katâde'ye isnâd ettiğini kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle Hişâm'ın Katâde'nin gerçek râvîsi olduğu ve Katâde'nin ana hatları ile birbirinden farklı iki metin naklettiği eş zamanlı metin analizi ile gösterilmiş bulunmaktadır.

'Uranîler hadisinin isnâd analizinde müdellis râvîler hakkında bilgi verilirken Katâde ve Humeyd'in kaynaklarda müdellis râvîler arasında sayıldığından bahsedilmişti. Bununla birlikte şimdye kadar yapılan analiz, Katâde ve Humeyd tarîkleri arasında intihâl ihtimalini zayıflatacak boyuttaki farklılıkları ve her iki râvîden gelen metinlerin kendine has özelliklerinin varlığını göstermiştir. Dolayısıyla, her ne kadar Enes b. Mâlik'ten nakilde bulunan bütün râvîlerin metinleri analiz edilmemişse de en azından Humeyd ve Katâde arasında herhangi bir intihâlin vukû bulmadığını söylemek şu aşamada dahi mümkün gözükmemektedir.

Humeyd ve Katâde'den gelen rivâyetlerin isnâd-metin analizinin tamamlanmasının ardından, isnâdda kaynağını "Katâde ve Humeyd" şeklinde veren Ebû Ca'fer er-Râzî'nin naklettiği metni analiz etmek için yeterli bilgiye ulaşılmış bulunmaktadır. Aşağıda onun metni, isnâdda ismini verdiği iki hocasının gerçekten kaynağı olup olmadığını ve hangisinin metnini esas aldığını tespit etmek üzere incelenecektir.

(i) Humeyd ve Katâde↔Ebû Ca'fer er-Râzî tarîkinin isnâd-metin analizi

'Uranîler hadisinin isnâdında yer alan râvîlerden Ebû Ca'fer er-Râzî, hadisi aldığı kaynak olarak şimdye kadar yapılan analizlerle müşterek râvî konumları tespit edilen Humeyd et-Tavîl ve Katâde b. Di'âme'yi göstermektedir. Ebû Ca'fer'den gelen metin isnâdı ile birlikte aşağıdaki tabloda yer almaktadır.³³¹

³³⁰ İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. IX, ss. 59-61 (Ebû Dâvûd et-Tayâlisî: أمير المؤمنين في الحديث); Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. II, s. 237 (الحافظ); a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. VII, s. 149; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 573 (ثقة ثبت).

³³¹ Taberânî, **el-Mu'cemü'l-evsat**, a.g.e., C. II, ss. 215-216 (hadis no: 1775).

Seleme b. Fadl↔Nûh b. Enes↔Ahmed b. ‘Ali↔Taberânî
قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ مِنْ عُرَيْنَةَ
فَاجْتَرُوا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى لِقَاحِ الصَّدَقَةِ لِيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا
فَشَرِبُوا حَتَّى صَحُّوا ثُمَّ قَتَلُوا الرَّاعِيَ
وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ

Yukarıki metnin 5-7. unsurları; Humeyd ve Katâde metinlerinde benzer şekilde yer aldığı, diğer bir ifadeyle bu unsurlar cihetinden iki müşterek râvîden gelen rivâyetlerde belirgin bir farklılık bulunmadığı için Ebû Ca‘fer’in metninin kime ait olduğunu belirleme noktasında yardımcı olmamaktadır. Diğer unsurlara gelince, Ebû Ca‘fer’in metninin birinci ve ikinci unsuru Humeyd rivâyetleri ile Katâde’nin Hüşeym tarîkine benzemektedir. Üçüncü unsurda “قال لهم” yerine “أمر لهم”ün bulunması ise onu Katâde metinlerine yaklaştırmaktadır. Öte yandan, dördüncü unsurdaki “حَتَّى صَحُّوا” ibaresi, Humeyd metinlerindeki “فلما صحوا”yu akla getirmektedir. Hadisin sekizinci unsurunun bütün Katâde metinlerinde yer aldığı, Humeyd metinlerinde ise üç tarîkte bulunduğu dikkate alındığında, Ebû Ca‘fer’in rivâyetinin sekizinci unsuru ihtiva etmeme cihetiyle de Humeyd’din beş râvîsine (İsmâ‘îl b. Ca‘fer, ‘Abdülvehhâb b. ‘Abdülmeccîd, Yezîd b. Hârûn, Mervân el-Fezârî, ‘Abdullâh b. ‘Ömer b. Hafs, Hâlid b. el-Hâris) muvâfakât ettiği görülmektedir. Dokuzuncu unsur ihtiva etmeyen Ebû Ca‘fer metninin bu noktada ise yine Humeyd metinleri ile Katâde’nin Hüşeym rivâyetine benzediği görülmektedir. Bu mülâhazalar ışığında Ebû Ca‘fer’in hadisi gerçekten isnâdda verdiği kaynakları Humeyd ve Katâde’den naklettiğini isnâd-metin analizi ile tespit etmek, hangisinin metnini esas aldığıın belirlenememesi nedeniyle mümkün değildir. Dolayısıyla onun rivâyetinden, Katâde ve Humeyd’in rivâyetlerinin analizi neticesinde ulaşılan sonuçları değerlendirme aşamasında istifade edilmeyeceği ortaya çıkmaktadır.

Esasen, isnâdda kaynakların “;” ile verildiği durumlarda isnâd analizi neticesinde râvînin gerçekten adını verdiği kişilerden rivâyette bulunup bulunmadığını tespit etmek mümkün olsa da, bu tür isnâdla gelen metinler, hocalardan hangisinin lafzının esas alındığı tasrîh edilmediği sürece metin analizi cihetinden kullanılabilir veri temin edememekte dolayısıyla isnâd analizi ile ulaşılan netice metin analizi ile desteklenememektedir. Fakat bilhassa İmâm Müslim gibi “;”li isnâdlarla naklettiği hadislerde hangi hocasının lafızlarını

esas aldığı tasrîh edenlerin rivâyetleri, lafzı esas alınan hocanın metinleri ile birlikte analiz edilebilmektedir. Burada “,”li isnâdlarla tahvîlli isnâdların metin analizi cihetinden farkına da işaret edilmelidir. “,”li isnâdlarda, râvî hadisi iki hocasından da aldığı lafızlarla nakledebilmekteyken; tahvîlli isnâdlarda râvîlerden birisinin metni esas alınmaktadır. Bu nedenle bu tür isnâdlarda hangi hocanın metnin esas alındığını tespit etmek “,”li isnâdlara nisbetle mümkün olabilmektedir. Böylece, söz konusu metin, lafızlarının kendisine aidiyeti tespit edilen râvînin diğer metinleri ile birlikte analiz edilebilmektedir.

Aşağıda Humeyd et-Tavîl ve Katâde'nin rivâyetlerinin ardından Enes b. Mâlik'in bir diğer müşterek râvîsi Ebû Kılâbe'den gelen rivâyetler isnâd-metin analizine tâbi tutulacak, onun isnâddaki müşterek râvî konumunun isnâd-metin analizi ile desteklenip desteklenmediği tespit edilecektir.

c. Ebu Kılâbe

Enes b. Mâlik'in şimdiye kadar ele anılan müşterek râvîleri arasında Humeyd et-Tavîl kendisinden en fazla râvînin rivâyette bulunduğu kişiyken, ondan gelen isnâdların Juynboll'un terminolojisi ile bir “örümcek” teşkil ettiği ve dolayısıyla tek râvîli tarîklerden mürekkep olduğu görülmüştü. Söz konusu yapıya rağmen isnâd-metin analizi ile Humeyd'in isnâdlardaki râvîlerinin 10'unun³³² kısmî müşterek râvî konumu analiz neticesinde ortaya çıkmıştı. Enes b. Mâlik'in diğer râvîsi Katâde'den gelen tarîklerin ise Humeyd'inkilerden farklı olarak kısmî müşterek râvîli ilerlemesi, isnâd-metin analizini çok aşamalı uygulayabilme imkânı sağlamıştı. Bu kısımda rivâyetleri ele alınacak Ebû Kılâbe'nin de –râvî sayısı daha az olmakla beraber– kendisinden gelen tarîklerde kısmî müşterek râvîlerin yer alması onun rivâyetlerinin de Katâde'ninkiler gibi çok aşamalı isnâd-metin analizine tâbi tutulmasını gerektirmektedir.

(1) Ebû Kılâbe'nin müşterek râvîleri

Ebû Kılâbe'nin kısmî müşterek râvîleri Ebû Recâ ve Eyyûb'ten gelen isnâdlar aşağıdaki şemada gösterilmektedir.

³³² Ebû Ca'fer er-Râzî, Humeyd'den rivâyette bulunduğu metin anazi ile desteklenmediği için bu sayıya dâhil edilmedi.

Şemada da görüldüğü üzere kendisi Ebû Recâ'nın kısmî müşterek râvîsi Haccâc'tan nakilde bulunanlar arasında da bir kısmî müşterek râvî (İbn 'Uleyye) bulunmaktadır. Bu nedenle isnâd-metin analizine Haccâc'tan önce onun kısmî müşterek râvîsi İbn 'Uleyye'den gelen rivâyetlerle başlamak gerekmektedir. İbn 'Uleyye'den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.³³³

1. İbn Ebî Şeybe 2. İbn Ebî Şeybe↔Ebû Ya'la 3. Muhammed b. es-Sabbâh ed-Dulâbî ve İbn Ebî Şeybe↔Müslim	Ahmed b. Hanbel	Kuteybe b. Sa'id↔Buhârî	Kuteybe b. Sa'id↔Ya'kûb b. Yûsuf↔Muhammed b. Ya'kûb↔Hâkim en-Nisâbüri-Beyhakî	Muhammed b. es-Sabbâh ed-Dulâbî↔Muhammed b. Ahmed ez-Zühli↔Tahâvî	İshâk b. Râhîye↔'Ali b. Muhammed↔İbn Hibbân
أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكَلِ ثَمَانِيَةٍ قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَبَايَعُوهُ عَلَى الْإِسْلَامِ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكَلِ ثَمَانِيَةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَايَعُوهُ عَلَى الْإِسْلَامِ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكَلِ ثَمَانِيَةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعُوهُ عَلَى الْإِسْلَامِ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكَلِ ثَمَانِيَةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعُوهُ عَلَى الْإِسْلَامِ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكَلِ ثَمَانِيَةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعُوهُ عَلَى الْإِسْلَامِ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكَلِ ثَمَانِيَةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعُوهُ عَلَى الْإِسْلَامِ
فَاسْتَوخَمُوا الْأَرْضَ وَسَقِمَتِ أَجْسَامُهُمْ فَشَكَرُوا ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ	فَاسْتَوخَمُوا الْأَرْضَ فَسَقِمَتِ أَجْسَامُهُمْ فَشَكَرُوا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَاسْتَوخَمُوا الْأَرْضَ فَسَقِمَتِ أَجْسَامُهُمْ فَشَكَرُوا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	وَاسْتَوخَمُوا الْأَرْضَ وَسَقِمَتِ أَجْسَادُهُمْ ³³⁴ فَشَكَرُوا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَاسْتَوخَمُوا الْأَرْضَ وَسَقِمَتِ أَجْسَامُهُمْ فَشَكَرُوا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَاسْتَوخَمُوا الْأَرْضَ وَسَقِمَتِ أَجْسَامُهُمْ فَشَكَرُوا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَقَالَ أَلَا تَخْرُجُونَ مَعَنَا فِي إِبِلِهِ فَتُصِيبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا قَالُوا بَلَى	فَقَالَ أَلَا تَخْرُجُونَ مَعَنَا فِي إِبِلِهِ فَتُصِيبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا قَالُوا بَلَى	قَالَ أَلَا تَخْرُجُونَ مَعَنَا فِي إِبِلِهِ فَتُصِيبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا قَالُوا بَلَى	فَقَالَ أَلَا تَخْرُجُونَ مَعَنَا فِي إِبِلِهِ فَتُصِيبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا قَالُوا بَلَى	فَقَالَ أَلَا تَخْرُجُونَ مَعَنَا فِي إِبِلِهِ فَتُصِيبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا قَالُوا بَلَى	فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَا تَخْرُجُونَ مَعَنَا فِي إِبِلِهِ فَتُصِيبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا قَالُوا بَلَى
فَخَرَجُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا فَصَحَّوْا فَقَتَلُوا الرَّاعِي	فَخَرَجُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا فَصَحَّوْا فَقَتَلُوا الرَّاعِي	فَخَرَجُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا فَصَحَّوْا فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَخَرَجُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا فَصَحَّوْا وَقَتَلُوا الرَّاعِي	فَصَحَّوْا فَقَتَلُوا الرَّاعِي	فَخَرَجُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيَا فَصَحَّوْا فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَطَرَدُوا الْإِبِلَ	وَأَطَرَدُوا النَّعَمَ	وَأَطَرَدُوا النَّعَمَ	وَأَطَرَدُوا النَّعَمَ	وَأَطَرَدُوا النَّعَمَ	وَأَطَرَدُوا النَّعَمَ

³³³ İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, a.g.e., C. XX ss. 114-115 (hadis no: 37372); **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XX, ss. 267-268 (hadis no: 12936); Buhârî, "Diyât" 22 (hadis no: 6899); Müslim, "Kasâme ve'l-muhâribîn ve'l-kisâs", 1671; **Müsnedü Ebî Ya'la**, a.g.e., C. V, ss. 197-198 (hadis no: 2812); Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-âsâr**, a.g.e., C. V, s. 65-66 (hadis no: 1816); İbn Balabân, **el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân**, a.g.e., C. X, ss. 321-322 (hadis no: 3370); Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, a.g.e., C. VIII, ss. 221-222 (hadis no: 16462).

³³⁴ Matbû nüshada geçen "سقطت" basım hatası kabul edilerek değiştirildi.

فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَرْسَلَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَرْسَلَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَرْسَلَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ
فَأَذْرَكُوا فَجِءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّ أَعْيُنَهُمْ	فَأَذْرَكُوا فَجِءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّ أَعْيُنَهُمْ	فَأَذْرَكُوا فَجِءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّ أَعْيُنَهُمْ	فَأَذْرَكُوا فَجِءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّ أَعْيُنَهُمْ	فَأَذْرَكُوا فَجِءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّ أَعْيُنَهُمْ	فَأَذْرَكُوا فَجِءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّ أَعْيُنَهُمْ
ثُمَّ نَفَرُوا/وَنَبَدُوا فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا	ثُمَّ نَبَدُوا فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا	ثُمَّ نَبَدَهُمْ فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا	وَنَبَدُوا فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا	ثُمَّ نَبَدَهُمْ فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا	وَنَبَدَهُمْ فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا
		—قُلْتُ وَأَيُّ شَيْءٍ أَشَدُّ مِمَّا صَنَعَ هَؤُلَاءِ ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ وَقَتَلُوا وَسَرَقُوا—	—قُلْتُ وَأَيُّ شَيْءٍ أَشَدُّ مِمَّا صَنَعَ هَؤُلَاءِ ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ وَقَتَلُوا وَسَرَقُوا—		
		قصة عمر بن عبد العزيز 335	قصة عمر بن عبد العزيز		

Yukarıda tabloda rivâyetleri aktarılan râvîler arasında İbn Ebî Şeybe ve Kuteybe b. Sa'îd hadisi iki kişiye nakletmektedir. Bunlardan İbn Ebî Şeybe rivâyet ettiği hadise kendi *Musannef*’inde yer vermiş, hadisi ondan alan Ebû Ya‘lâ ve Müslim de aynı şekilde hadisi kendi eserlerinde nakletmiştir. Müslim, hadis için iki hocasının ismini vermekteyse de İbn Ebî Şeybe’nin lafızlarını esas aldığı tasrîh etmektedir. Üç kaynak arasında vukû bulan farklılıklar kırmızı karakterlerle yazılmıştır. Hadisin ilk üç unsurunu her üç musannif de – Ebû Ya‘lâ’nın metninde üçüncü unsurdaki “قَالُوا بَلَى” cevabının düşmesi haricinde– aynı şekilde aktarmakta, hadisin diğer unsurları ise İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inde yer almamaktadır. Bu unsurlar cihetinden Ebû Ya‘lâ ve Müslim’deki metinler

³³⁵ “قصة عمر بن عبد العزيز” ifadesi Ebû Kılâbe rivâyetlerinin karakteristik özelliklerinden birisini ifade etmek üzere eklenmiştir. Söz konusu kıssanın, Buhârî’de geçen Kuteybe rivâyetinde yer aldığı şekliyle tercümesi aşağıda verilmektedir. Tercümede de görüldüğü üzere esasen ilgili hâdis, rivâyetin girişinde aktarılmaktadır. Bununla birlikte, bir unsur olarak var olup olmaması cihetinden dikkate alınacağı fakat metin analizine dâhil edilmeyeceği için ve daha önce Humeyd ve Katâde rivâyetlerinde tespit edilen unsurların insicâmına zarar vermemesi amacıyla tablolarda son unsur olarak gösterilmiştir.

“Ömer b. ‘Abdülaziz bir gün tahtını insanlar (la görüşebilmek) için çıkardı. Sonra girmeleri için izin verdi ve “Kasâme hakkındaki görüşünüz nedir?” dedi. Onlar da “Bizce kasâmeyle kısâs yapmak haktır, nitelik halifeler de kasâmeye dayanarak kısâs uygulamıştır.” dediler. Sonra bana “Ey Ebû Kılâbe sen ne diyorsun?” dedi ve beni insanların önüne çıkardı. Ben de “Ey mü’minlerin emîri! Senin yanında ordu komutanları ve Arapların şereflileri vardır. Eğer onlardan ellisi görmediği hâlde evli bir adamın Şam’da zinâ işlediğine dair yemin etseler söz konusu kişiyi recm eder miydin?” dedim. O da “Hayır” dedi. “Peki onlardan elli kişi görmedikleri hâlde Hıms’da bir adamın hirsizlik yaptığına yemin etseler o adamın elini keser miydin?” dedim. “Hayır” dedi. “Öyleyse ben de Allah’a yemin ederim ki Allah Resûlü üç durum haricinde kimseyi öldürmemiştir: kendi hevâsi nedeniyle cinayet işleyen kişi veya evlendikten sonra zina işleyen kişi veya Allah ve Resûlüne karşı savaşan/muhârib ve irtidât eden kişi. Sonra insanlar “Enes b. Mâlik, Resûlullâh’ın, hırsızları(n) ellerini kesip, gözlerine mil çektiğini sonra da onları güneşe attığını rivâyet etmemiş miydi?” dedi. Ben de “Size Enes’in hadisini rivâyet edeyim.” dedim. Enes bana tahdîs yoluyla rivâyet etti ki: “‘Ukl kabilesinden sekiz kişilik bir grup Hz. Peygamber’e geldiler ve ona İslâm üzerine biât ettiler... (Buhârî, “Diyât” 22 [hadis no: 6899])

karşılaştırıldığında ise Ebû Ya‘lâ’nın dördüncü unsurdaki “فَخَرَجُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَيْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا” cümlesini ihtiva etmediği görülmektedir. Söz konusu farklılığın dışında Ebû Ya‘lâ ve Müslim rivâyetleri sekizinci unsurda grubun cezalandırıldıktan sonra güneşe atılması ile ilgili kısmı sırasıyla “تَرَوُا/ونيدوا” şeklinde farklı fiillerle ifade etmeleri noktasında ayrılmaktadır. İşaret edilen farklılıklardan ilki metinden ibare düşmesi şeklinde gerçekleşen bir istinsâh³³⁶ hatasını akla getirirken, aynı şekilde kullanılan fiillerin nokta ve şekil cihetinden benzerliği ikinci farklılığın da şifâhen rivâyet esnasında gerçekleşmekten ziyade istihsâh esnasında vukû bulduğuna işaret etmektedir. Netice itibariyle, üç musannifin rivâyetlerinin ilk üç unsur, Müslim ve Ebû Ya‘lâ’nın ise bütün unsurlar cihetinden özdeşliği, rivâyette esas alınan yazılı kaynağın mevcudiyetinden kaynaklanmış olmalıdır. Bununla birlikte, kalan unsurların Müslim ve Ebû Ya‘lâ tarafından nakledilmesine rağmen, İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inde geçmemesi de izaha muhtaç bir durum arz etmektedir. Musannef türü eserlerin fıkıh bâblarına göre düzenlenmeleri göz önünde bulundurulduğunda, ‘ale’r-ricâl türü bir eser olması nedeniyle *Müsned*’e, İmâm Müslim’in taktî’ veya ihtisâr uygulamasına çok sık başvurmadığı düşünüldüğünde ise *Sahîh-i Müslim*’e nisbetle *Musannef*’teki metnin yalnız ilk üç unsurdan mürekkep olması bir ölçüde anlaşılır hâle gelmektedir. Nitekim İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’te sıkça ihtisâr ve taktî’e başvurduğu da tespit edilmiştir.³³⁷ Esasen bu örnek, yazılı bir aslın varlığına ve rivâyette esas alınmasına rağmen rivâyetin mahiyeti itibariyle öncelikle şifâhî olduğunu da göstermektedir.

İbn Ebî Şeybe’nin dışında İsmâ‘îl b. ‘Uleyye’nin hadisi iki kişiye nakleden bir diğer râvîsi de Kuteybe b. Sa‘îd’dir. Kuteybe’den gelen iki metin arasındaki farklar kırmızı karakterle gösterilmiştir. Söz konusu farklar iki metnin yapı ve lafızlar cihetinden özdeş olduğunu iddia etmeyi engellemeyecek boyuttadır. Esasen ilk anda iki metin arasındaki bu özdeşliğin isnâddaki ortak râvî Kuteybe’den kaynaklandığı akla gelse de İsmâ‘îl b.

³³⁶ Ebû Ya‘lâ’nın *Müsned*’inin tezde kullanılan ve Hüseyin Selîm Esed’in tek yazmayı esas alarak hazırladığı neşrinin yanı sıra, İrşâdülhak el-Eserî’nin *Müsned*’in mevcut iki yazmasını mukâbele ederek yayımladığı nüshada da aynı farklılıkların bulunması, basım hatası ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Krş. **Müsnedü Ebî Ya‘lâ**, a.g.e., C. V, ss. 197-198 (hadis no: 2812); Ebû Ya‘lâ, **Müsnedü Ebî Ya‘lâ el-Mevsûf**, I-VI, thk. İrşâdülhak el-Eserî, C. III, Dârü’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, Cidde, 1988, ss. 196-197.

³³⁷ Nihat Yatkın, Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbü’l-Musannef’i, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998, ss. 135-139.

‘Uleyye’nin beş râvîsinden³³⁸ gelen sekiz metnin büyük oranda benzer olması benzerliğin İbn ‘Uleyye’ye dayandırılabilceğini göstermektedir. Fakat, bunun için öncelikle intihâl ihtimalinin araştırılması gerekmektedir. Bu cihetten râvîler hakkında ricâl literatüründe yer alan bilgiler incelendiğinde aralarında hakkında tedlîs yaptığı iddiası bulunan hiçbir râvî bulunmadığı ayrıca hepsinin “صدوق” ve üstündeki lafızlarla tavsîf edildiği görülmektedir.³³⁹ İntihâl ihtimalinin göz ardı edilebileceğinin ortaya çıkmasının ardından, benzerliğin hadislerin tahammüllerinin ardından, edâlarına kadar aynıyla muhafaza edilmelerini sağlayacak tam bir zabttan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira kaynaklarda hafızasının kuvveti ile övülen³⁴⁰ ve ‘Ali b. el-Medînî tarafından ashâbü’t-tasnîf arasında sayılan³⁴¹ İsmâ’îl b. ‘Uleyye’den nakilde bulunan beş râvînin de eser sahibi olması³⁴² metinler arasındaki benzerliğin zabt-ı sadr ve zabt-ı kitâbın bir neticesi olduğunu göstermektedir. Ricâl literatüründeki bilgilerle metinler arasındaki uyum, İbn ‘Uleyye’den gelen isnâdların gerçek rivâyet yollarını yansıttığına dair bir karîne kabul edilecektir. Dolayısıyla, İbn ‘Uleyye’nin isnâdlardaki kısmî müşterek râvî konumunun metin analizi ile desteklendiği ortaya çıkmaktadır.

Hadisi Haccâc’tan rivâyet eden diğer iki râvî de, ondan aldıkları rivâyeti bir kişiye nakletmektedir. Aşağıdaki tabloda söz konusu râvîlerden gelen metinler isnâdları ile birlikte yer almaktadır.³⁴³

Yezîd b. Züray’ ↔ İsmâ’îl b. Mes’ûd ↔ Nesâî	Eyyûb es-Sahtiyânî ↔ Hammâd b. Zeyd ↔ Yahyâ b. Mus’âb ↔ ‘Abde b. Süleymân ↔ Ebû ‘Avâne
أَنْ نَفَرًا مِنْ عَكَلٍ ثَمَانِيَةَ قَدِيمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ	أَنْ قَوْمًا مِنْ عَكَلٍ - أَوْ قَالَ غُرَيْبَةَ - قَدِيمُوا الْمَدِينَةَ

³³⁸ Kuteybe’nin Ya’kûb tarîki ile gelen metni Beyhakî tarafından isnâdda tahville nakledilmektedir. İkinci isnâdda, hadisi İbn ‘Uleyye’den nakleden râvî ise Humeyd b. Mes’ade’dir. Bununla birlikte Kuteybe’den gelen başka bir metin bulunması nedeniyle bir mukayese zemini sağlandığı için hadis ilk isnâdla yani Kuteybe tarîki ile nakledilmiştir. Netice itibarıyla İbn ‘Uleyye’den rivâyette bulunan toplam râvî sayısı altıdır.

³³⁹ Bununla birlikte, Zehebî *Siyer*’de “الامام الحافظ الحججة” şeklinde nitelediği Muhammed b. es-Sabbâh’tan gelen münker bir rivâyete de işaret etmektedir. Bk. Zehebî, *el-Mugnî fi’d-du‘afâ*, a.g.e., C. II, s. 212; a.mlf., *Siyer*, a.g.e., C. X, s. 670.

³⁴⁰ Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. IX, s. 109.

³⁴¹ ‘Ali b. el-Medînî, *‘İlel*, a.g.e., s. 38.

³⁴² Kuteybe b. Sa’îd için bk. Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, a.g.e., ss. 107, dn. 273; 294-295; Muhammed b. es-Sabbâh için bk. Zehebî, *Kâşif*, C. II, s. 182; İshâk b. Râhûye için bk. İbn Nukta, *Takyîd*, a.g.e., s. 195.

³⁴³ Nesâî, “Tahrîmü’d-dem”, 7 (hadis no: 4024); *Müsnedü Ebî ‘Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 87 (hadis no: 6119).

فَأَجْتَوَاهَا	فَاسْتَوَخَمُوا الْمَدِينَةَ وَسَقَمَتِ أَجْسَامُهُمْ فَشَكَوَا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِلِقَاحِ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ أَلَا تَخْرُجُونَ مَعَ رَاعِيْنَا فِي إِبِلِهِ فَتَصِيبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا قَالُوا بَلَى وَأَبْوَالِهَا
فَفَعَلُوا حَتَّى بَرَبُوا وَذَهَبَ سَعْمُهُمْ -أَوْ كَمَا قَالَ- فَفَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَخَرَجُوا فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَصَحُّوا فَفَعَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَأَطَرَدُوا النَّعَمَ	
فَبَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاكَ غُدْوَةَ قَبَعَتِ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ	قَبَعَتَ
فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيَّ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَفَطَعَتْ أَوْ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَخَذُوهُمْ فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ
وَأَلْقُوا بِالْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقُونَ	وَيَذَرُهُمْ فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا
-قَالَ فَقَالَ أَبُو قِلَابَةَ فَهَوْلَاءِ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيْمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ-	

İbn ‘Uleyye’den gelen metinler, yukarıdaki iki rivâyetle mukayese edildiğinde, Yezîd b. Züray’ın metni ile benzerlikleri dikkat çekmektedir. Her iki metinde de gelen grup “نفر” kelimesi ile ifade edilmiş, ‘Ukl kabîlesine mensûp sekiz kişi oldukları tasrîh edilmiştir. Ayrıca gelen grubun Medine’de hastalanmaları benzer şekilde “استوخم” fiili nakledilirken, güçsüz düştükleri “سَقَمَتِ أَجْسَامُهُمْ” cümlesi ile aktarılmış, ayrıca durumlarını Hz. Peygamber’e şikâyet ettikleri bildirilmiştir. İki metnin en çarpıcı özelliği şimdiki kadar analiz edilen Humeyd ve Katâde metinlerinde görülmeyen bir özellik yani üçüncü unsur aktarılan, grup ile Hz. Peygamber arasında geçen diyalogdur. Aşağıda da görüleceği üzere Ebû Kılâbe rivâyetlerinde görülen bu özellik, daha önce Hz. Peygamber’in tavsiyesine grubun cevabını içermemeleri cihetinden Humeyd ve Katâde nakillerinden; Hz. Peygamber’in tavsiyesini “onlara deve beveli ve sütü içmelerini emretti” vb. ifadelerle dolaylı şekilde aktarması açısından ise Katâde metinlerinden farklılık arz etmektedir. Dördüncü unsur cihetinden özdeş olan Yezîd ve İbn ‘Uleyye rivâyetleri, sekizinci unsur cihetinden de yine özdeşlik arz etmektedir. Aralarındaki büyük ölçüdeki benzerliğe rağmen, iki râvînin rivâyetleri, ilk unsurda “فَبَايَعُوهُ عَلَى الْإِسْلَامِ” cümlesinin; beşinci, altıncı ve dokuzuncu unsurun Yezîd rivâyetinde bulunmaması, ikinci unsurda ise “الأرض” yerine “المدينة”nin kullanılması ile ayrılmakta, Yezîd’den gelen metin ayrıca İbn ‘Uleyye’nin İshâk b. Râhûye hariç bütün râvîlerinden nakledilen “فَأَخَذُوهُمْ فَأَتَى بِهِمْ” ibaresi yerine “فَأَذَرَكُوا فَجِيءَ بِهِمْ” içermektedir. Görüldüğü üzere, iki metin arasındaki farklar intihâl ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Yezîd metni ile ilgili olarak dile getirilmesi gereken bir diğer nokta, onun ‘Uranîler hadisini ayrıca Katâde↔Sa’îd b. Ebî ‘Arûbe tarîki ile de nakletmesine rağmen, iki rivâyeti arasında görülen farklılıklardır. Hatırlanacağı üzere, Yezîd’in Sa’îd rivâyetinin

Katâde rivâyetlerinin bütün karakteristik özelliklerini taşıdığı görülmüştü. Öte yandan Yezîd'in Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ↔Haccâc tarîki ile aldığı yukarıdaki metin “استوخم” fiilinin kullanılması dışında söz konusu özelliklerden hiçbirini taşımamaktadır. Bu durum, Yezîd'in farklı tarîklerle aldığı metinlerden eksiksiz ve karma/melez bir metin oluşturmadığını (combined report), bilâkis her bir hocasından aldığı metnin yapısı ve lafızlarını muhafaza ettiğini göstermektedir. Netice itibariyle Yezîd ve 'İbn 'Uleyye'nin metinlerinin ortak bir kaynaktan yani Haccâc'tan geldiği ve Haccâc'ın rivâyet ettiği metnin mahiyeti ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Eyyûb es-Sahtiyânî'den gelen metinle Haccâc'tan rivâyette bulunan diğer iki râvî İbn 'Uleyye ve Yezîd rivâyetleri mukayese edildiğinde ise Eyyûb'un hemen her unsurda diğer iki râvîden ayrıldığı görülmektedir. Bu farklılıklar unsurlara göre ele alınırsa, ilk unsurda Eyyûb metninde “نفر” yerine “قوم” kelimesi geçmekte, gelenlerin 'Ukl kabilesine mensup sekiz kişi olduğu bilgisi yerine “عُكْلٍ - أَوْ قَالَ عُرَيْتَةَ” ifadesi yer almaktadır. İkinci unsurda diğer iki rivâyetteki “وَاسْتَوْحَمُوا الْأَرْضَ/الْمَدِينَةَ وَسَقَمَتِ أَجْسَادُهُمْ” yerine “فَاجْتَوَوْهَا” ibaresi bulunmaktadır. Üçüncü unsurda diğer iki râvîden gelen metinlerin ihtiva ettiği diyalog yer almamakta, dördüncü unsurda Eyyûb rivâyeti, İbn 'Uleyye ve Yezîd rivâyetlerinden farklı olarak “فَفَعَلُوا حَتَّى بَرُّوْا وَذَهَبَ سُمْهُمُ” ibaresi ile grubun iyileşmesini aktarmaktadır. Altıncı unsur Yezîd metninde muhtasar olarak bulunduğu için İbn 'Uleyye ve Eyyûb mukayesesi Eyyûb metninin farklılığını göstermek cihetinden çok belirleyici olmasa da bu unsurda da Eyyûb'un rivâyetinin Hz. Peygamber'e haberin sabah ulaştığını belirten “غدوة” kelimesini içererek yine İbn 'Uleyye'den ayrıldığı görülmektedir. Yedinci unsurda her üç rivâyet arasında birbirinden farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte İbn 'Uleyye'de “فَأُذِرْكُوا فَجِيءَ بِهِمْ” , Yezîd'de ise “فَأَخَذُوهُمْ فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعُ” ibaresi geçerken, Eyyûb'den gelen “فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ” cümlesi yapı bakımından da diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Sekizinci unsurda da Eyyûb metninde diğer iki metinde geçen “الشمس”e atılma yerine “الحرة”ye atılma yer almakta, ayrıca diğer iki rivâyette yer almayan bir bilgi yani cezalandırılanların su istediği fakat kendilerine su verilmediğini ifade eden “يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ” cümlesi bulunmaktadır. Dokuzuncu unsur ise Eyyûb'un İbn 'Uleyye ile ittifak ederek, Yezîd'den ayrıldığı tek örnektir. Bununla birlikte, Yezîd metninin muhtasar³⁴⁴ olduğu için

³⁴⁴ Bir rivâyetin muhtasar olduğu için bir unsuru ihtiva etmemesini, herhangi bir ihtisâr mevcut değilken ihtiva etmemesinden tefrîk etmenin metin analizi açısından gerekliliği daha önce ifade edilmişti.

söz konusu unsuru içermemesi ihtimali nedeniyle bu durumun fazla anlam ifade etmediği belirtilmelidir. Netice itibarıyla, Eyyûb metninin İbn ‘Uleyye ve Yezîd rivâyetleri ile aynı kaynaktan geldiğini iddia etmenin metin analizi cihetinden mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Söz konusu durum karşısında akla gelen ilk itiraz Haccâc’ın hadisi iki farklı şekilde nakletmiş olması ihtimalidir. Nitekim, daha önce –aralarındaki farklılık her ne kadar bu kadar büyük ölçüde değilse de– bir râvîden iki tür metnin gelebileceği sonucuna ulaşılmıştı. Bu durum, sadece hocanın zabtı ile ilgili bir kusurdan kaynaklanmayacağı gibi pekâlâ mânâ rivâyetinin neticesi olarak da görülebilir. Zira önceki kısımlarda yapılan analizler, Humeyd ve Katâde’nin hadisi râvîlerine aynı lafızlarla nakletmediğini hatta Katâde’den birtakım karakteristik özellikler noktasında farklılık arz eden iki metnin geldiğini –intihâl ihtimali elendikten sonra– göstermişti. Fakat Eyyûb rivâyeti, hem farklılıkların daha önceki örneklere göre daha çok olması, hem de Eyyûb’un İbn ‘Uleyye ve Yezîd’den ayrıldığı noktaları aynıyla ihtiva eden diğer rivâyetlerin varlığı ve üstelik bu rivâyetlerin isnâdında da Eyyûb’un bulunması ile son derece şüpheli bir durum arz etmektedir. Bu nedenle, Eyyûb’un Haccâc’tan yaptığı rivâyet hakkında tevakkuf edilecektir.

Haccâc’ın İbn ‘Uleyye ve Yezîd’in kendisinden yaptığı rivâyetlerin analizi neticesinde müşterek râvî konumu tespit edildikten sonra hadisi onunla aynı kaynaktan nakleden İbn ‘Avn’ın rivâyetlerine geçilecektir. Hadisi Ebû Recâ’dan nakleden İbn ‘Avn’dan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:³⁴⁵

Muhammed b. ‘Abdillâh ↔ ‘Ali b. el-Medinî ↔ Buhârî	Mu‘âz b. Mu‘az ↔ ‘Abbâd b. Ziyâd ↔ Eslem b. Sehl er-Rezzâz
قَدِمَ قَوْمٌ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ	قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوْمٌ / []
فَكَلَّمُوهُ فَقَالُوا إِنَّا قَدِ اسْتَوْحَمْنَا هَذِهِ الْأَرْضَ	فَكَلَّمُوهُ فَقَالُوا إِنَّا قَدِ اسْتَوْحَمْنَا
فَقَالَ هَذِهِ نَعَمَ لَنَا تَخْرُجُ فَاحْرُجُوا فِيهَا فَاشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَذِهِ نَعَمَ تَخْرُجُ لَنَا فَاحْرُجُوا فِيهَا فَاشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فاحْرُجُوا فِيهَا فَاشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا وَاسْتَصْحُوا مَالُوا عَلَى الرَّاعِي فَقَتَلُوهُ	فاحْرُجُوا فِيهَا فَاشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَاسْتَصْحُوا ثُمَّ مَالُوا عَلَى الرَّاعِي فَقَتَلُوهُ
وَاطْرَدُوا النَّعَمَ	

³⁴⁵ Buhârî, “Tefsîr”, Bakara 5 (hadis no: 4610); Rezzâz, Eslem b. Sehl er-Rezzâz, **Târîhu Vâsıt**, thk. Korkîs Avvâd, ‘Alemü’l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 66-67.

قَالَ مَاذَا تَسْتَبْقِي/ [تَسْقَى] مِنْ هَؤُلَاءِ قَتَلُوا النَّفْسَ وَخَارِبُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخَوَّفُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	قَالَ مَاذَا تَسْتَبْقِي/ [تَسْقَى] مِنْ هَؤُلَاءِ قَتَلُوا النَّفْسَ وَخَارِبُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخَوَّفُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
قصة عمر بن عبد العزيز	قصة عمر بن عبد العزيز

Tabloda görüldüğü üzere İbn ‘Avn’dan iki metin gelmektedir. Bununla birlikte ondan nakilde bulunan râvî sayısı şemada da (Ek 1) ise üçtür. Fakat bu râvîlerden Ezher es-Semmân’ın rivâyeti, sadece ‘Ömer b. ‘Abdilazîz kıssasını aktardığı için tabloya dâhil edilmemiştir.³⁴⁶ Esasen Ezher es-Semmân’ın rivâyeti İmâm Müslim tarafından tahvîlle nakledilmekte ve İbn ‘Avn’ın diğer râvîsi Mu‘âz’dan gelen bir diğer tarîk de verilmektedir. Böylece Mu‘âz’ın da ‘Abbâd dışında başka bir râvîsi olduğu (Muhammed b. el-Müsennâ) ortaya çıkmaktadır. Mu‘âz↔Muhammed el-Müsennâ rivâyeti ayrıca Ebû ‘Avâne’nin *Müsned*’inde de geçmektedir.³⁴⁷ Fakat Ebû ‘Avâne de söz konusu isnâdla ‘Ömer b. ‘Abdilazîz kıssasına atıfta bulunmakla yetinmiş, Ebû Kılâbe’nin Enes b. Mâlik rivâyetini nakletmemiştir. Netice itibariyle, İbn ‘Avn’dan gelen ve analize imkân veren iki metin kalmaktadır. Bu metinler arasında yapılan mukayese; grubun elleri ve ayaklarının kesilmesi ve gözlerinin kör edilmesi şeklindeki cezayı ve harreye atılmalarını içeren unsurların bulunmaması, Ebû Kılâbe’nin değerlendirmesinin başka rivâyetlerden farklı ve kendine has biçimde “فَمَا يُسْتَبْقَى/ مَاذَا تَسْتَبْقِي/ [تَسْقَى] مِنْ هَؤُلَاءِ” ifadesiyle söz konusu suçları işleyenlerin cezalarının geciktirilmeden verilmesi gerektiğini de bildirmesi, kullanılan farklı fiillere rağmen iki rivâyetin benzerliğini ortaya koymaktadır. İbn ‘Avn’dan gelen iki metin arasındaki önemli bir benzerlik de ikinci unsurda ‘Uranîler hadisinin diğer hiçbir tarîkinde geçmeyen “فَكَلَّمُوهُ” ifadesinin yer almasıdır. Yine bu iki metin, “اجبوى” fiilini kullanan ve Ebû Kılâbe rivâyetlerinde çoğunluğu teşkil eden metinlerden farklı biçimde “استوخم” fiilini içermektedir ki bütün bu özellikler iki rivâyetin ortak bir kaynaktan geldiğini göstermektedir. Arada herhangi bir intihâlin gerçekleşme ihtimali ise karakteristik özellikler açısından müttefîk iki metnin arasında görülen farklılıklar nedeniyle zayıf gözükmemektedir. Nitekim iki isnâdda bu tür bir sahtekârlıkla ithâm edilebilecek kimse bulunmamakta, aralarında hakkında cerh gelen iki râvîden ‘Abbâd’ın teşşeyü’ü ve bununla irtibatlı olarak fedâille ilgili münker hadisler naklettiği için cerh edildiği anlaşılmaktadır.³⁴⁸

³⁴⁶ Ezher’in rivâyeti için bk. Müslim, “Kasâme ve’l-muhâribîn ve’l-kısâs”, 1671

³⁴⁷ *Müsnedü Ebî ‘Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 88 (hadis no: 6120).

³⁴⁸ İbn ‘Adî, *el-Kâmil fi’l-du‘afâ*, a.g.e., C. IV, s. 1654; İbn Hacer, *Tehzîb*, a.g.e., C. V, s. 94; a.mlf., *Lisânü’l-Mîzân*, a.g.e., C. IV, s. 399.

Fakat ‘Uranîler hadisi fedâil nevinden olmadığı gibi ‘Abbâd’ın teşeyyü‘ü ile irtibatlandırılacak bir muhtevası da bulunmamaktadır. Ayrıca, Ebû Hâtim “من رؤساء الشيعة” değerlendirmesini yaptığı ‘Abbâd’a mülâkî olduğunu ve kendisinden hadis yazmadığını bildirmekte, bununla beraber onu “محل الصدق” şeklinde tavsîf etmektedir.³⁴⁹ İsnâdda yer alan ve hakkında cerh gelen bir diğer kişi, *Târihu Vâsıtı*’ı İbn Hacer’in *Tehzîb*’teki kaynaklarından birisi olan Eslem b. Sehl er-Rezzâz’dır. Zehebî *Mizânü’l-i’tidâl*’de Darekutnî tarafından zayıf kabul edildiğine işaret ettiği Rezzâz’a, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*’da yer vermiş ve onu “الحافظ الصدوق احدث” şeklinde tavsîf etmiştir.³⁵⁰ Netice itibariyle, İbn ‘Avn’ın, iki metnin ortak kaynağı olduğu yani müşterek râvî konumu isnâd-metin analizi ile ortaya çıkmaktadır. Böylece Haccâc’ın ardından İbn ‘Avn’ın da müşterek râvî konumu belirlenmiş bulunmaktadır.

Hadisi Ebû Recâ’dan nakleden üçüncü râvî Eyyûb es-Sahtiyânî’dir. Eyyûb’ten gelen isnâdlar kendine hâs bir husûsiyet arz etmektedir. Zira Eyyûb hem Ebû Recâ ve Ebû Recâ’nın râvîsi Haccâc’tan hem de Ebû Kılâbe’den nakilde bulunmaktadır.³⁵¹ Eyyûb’ün bulunduğu söz konusu isnâdlar şunlardır:

1. Ebû Kılâbe’den doğrudan rivâyetleri

- a) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Hammâd↔Süleymân
- b) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Hammâd↔Kuteybe
- c) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Hammâd↔Muhammed b. ‘Ubeyd ve Muhammed b. Ebî Bekr
- d) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Vüheyb↔Mûsâ
- e) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Vüheyb↔Mu‘allâ
- f) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔‘Abdülvehhâb↔Muhammed b. el-Müsennâ
- g) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Cerîr↔‘Abdullâh b. Vehb

³⁴⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, a.g.e., C. VI, s. 97.

³⁵⁰ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, a.g.e., C. I, s. 367; a.mlf., *Siyer*, a.g.e., C. XIII, s. 553.

³⁵¹ Ayrıca, Ebû Recâ↔Eyyûb ve Haccâc şeklinde bir isnâd da bulunmaktadır. Bk. Buhârî, “Megâzî”, 36 (hadis no: 4193). Fakat bu tarzla muhtasar bir metin nakledilmektedir. Yalnızca ‘Ömer b. ‘Abdilâzîz kıssasını ihtiva eden metnin muhtasar olması, metin analizi açısından önemli bir kayıptır. Zira eğer metin tam nakledilseydi, Eyyûb’ün Haccâc’tan rivâyet ettiği yukarıdaki metnin de mevcudiyeti sayesinde ikinci bir mukayese zemini ortaya çıkabilecekti

- h) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Süfyân es-Sevrî↔Muhammed b. Bişr
- i) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Ma‘mer↔ ‘Abdürrezzâk
- j) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔İbrâhîm↔Hâlid
- k) Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔İbrâhîm↔‘Abdullâh b. Velîd

2. Ebû Recâ vâsıtasıyla rivâyetleri

- a) Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ↔Eyyûb↔Hammâd↔Süleyman
- b) Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ↔Eyyûb↔Hammâd↔Hârûn
- c) Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ↔Eyyûb ve Haccâc↔Hammâd↔Hafs

3. Haccâc ve Ebû Recâ vasıtasıyla rivâyeti

- a) Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ↔Haccâc↔Eyyûb↔Hammâd↔Yahyâ

Eyyûb’un Ebû Kılâbe’den hem doğrudan hem de Ebû Recâ ve Ebû Recâ↔Haccâc olduğu hâlde yani vasıtalı rivâyette bulunması, isnâdların yayılması ile ilgili iddialarını *Origins*’inde açıklayan Joseph Schacht, Schacht’ın aksine yayılmanın müşterek râvî seviyesi üzerinde de gerçekleşebileceğini ve bu nedenle ancak kısmî müşterek râvîli tariflerin otantik olduğunu savunan Juynboll ve son olarak Schacht’ın yayılma iddiasını genelleştirerek isnâdların tarihlendirme amacıyla kullanılmayacağı görüşünü benimseyen Michael Cook tarafından yayılmanın vukuna bir delil kabul edilecektir. Juynboll ayrıca isnâdlarda yaşanan atlamalardan veya daha aşağıdaki (daha eski) bir râvîye dalışlardan Eyyûb’ü değil de isnâdların yer aldığı kaynakların musanniflerini sorumlu tutacak ve nisbî kronolojisi nedeniyle en erken tarihliden geç tarihliye doğru 3>2>1 şeklinde bir sıralama yapacaktır. Hâlbuki Haccâc metinlerinin yukarıda yapılan analizi bu tür bir sıralamanın ilk hatasını ortaya çıkarmış ve Juynboll’un muhtemelen en erken tarihli kabul edeceği Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ↔Haccâc↔Eyyûb rivâyetinin Haccân’tan geldiğini gösteren bir veri temin edememiştir. 1. ve 2. grup isnâdlar hakkında yayılma cihetinden bir değerlendirme ise ancak bütün Ebû Kılâbe metinleri analiz edildikten sonra yapılabilecektir.

Eyyûb isnâdlarının bu istisnâî yapısı nedeniyle aşağıda metin analizi tabîi seyrinde yürütülmeyecek, Eyyûb’ten gelen bütün metinler gerekli yerlerde analize dâhil

edilecektir.³⁵² Şimdiye kadar isnâdda sahâbeden sonra yer alan tâbî'inden (Humeyd, Katâde) rivâyette bulunan kısmî müşterek râvîlerin rivâyetleri önce kendi içinde değerlendirilmiş, ardından son aşamada bütün kısmî müşterek râvîlerin metinleri karşılaştırılmıştır. Hâlbuki, Eyyûb isnâdlarının bu istisnâî yapısı, mukayesenin kapsamını genişletmeyi zorunlu kılmakta; Eyyûb ve Ebû Recâ'nın metin analizini şu aşamadan sonra birbirinden bağımsız yürütmeyi engellemektedir. Bu nedenle, ikisinden gelen metinler müşterek râvîler üzerinden bir arada analiz edilecektir.³⁵³

Eyyûb, Ebû Recâ'dan aldığı hadisi tek bir kişiye yani Hammâd b. Zeyd'e nakletmektedir. Eyyûb'ten gelen söz konusu rivâyetlerin metinleri, isnâdlarıyla birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:³⁵⁴

Hammâd b. Zeyd↔Süleymân b. Harb↔Hârûn b. 'Abdillâh↔Müslim	Hammâd b. Zeyd↔Süleymân b. Harb↔Ebû Ümeyye et-Tarsûsî↔Ebû 'Avâne	Hammâd b. Zeyd↔Süleymân b. Harb↔İsmâ'il el-Kâdî↔Ahmed b. 'Ubeyd es-Saffâr↔'Ali b. Ahmed b. 'Abdân↔Beyhakî
قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوْمٌ مِنْ عَكْلٍ أَوْ غَرَيَّةَ	قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ مِنْ عَكْلٍ أَوْ غَرَيَّةَ	أَنَّ قَوْمًا مِنْ عَكْلٍ أَوْ غَرَيَّةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	أَجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا - بِمَعْنَى حَدِيثِ حَجَّاجِ بْنِ أَبِي عُثْمَانَ -	فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا - ثُمَّ ذَكَرَ مِثْلَ حَدِيثِ أَبِي دَاوُدَ -	فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا
		فَانْطَلَقُوا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاسْتَأْفَوْا النَّعَمَ
		فَبَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَبْرَهُمْ مِنْ أَوْلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِي آتَائِهِمْ
قَالَ وَسِيرَتِ أَعْيُنُهُمْ		فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى أَتَى بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَفَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ وَسِيرَتِ أَعْيُنُهُمْ
وَأَلْفُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقُونَ		وَأَلْفُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقُونَ حَتَّى مَاتُوا
		فَهُؤُلَاءِ قَوْمٌ قَتَلُوا وَسَرَقُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ

Görüldüğü üzere Hammâd b. Zeyd'den hadisi bir kişi yani Süleymân b. Harb nakletmekte, Süleymân ise kendisinden üç kişinin rivâyette bulunduğu müşterek râvî

³⁵² Eyyûb metinlerinin analizini takip edebilmek için, yukarıda verilen isnâd şemasından yararlanılması gerekmektedir.

³⁵³ Eyyûb metinlerinin analizini takip edebilmek için, yukarıda verilen isnâd şemasından yararlanılması gerekmektedir.

³⁵⁴ Müslim, "Kasâme ve'l-muhâribîn ve'l-kisâs", 1671; **Müsnedü Ebî 'Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 86 (hadis no: 6118); Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, a.g.e., C. VIII, s. 220 (hadis no: 16461).

konumunda yer almaktadır. Süleymân metinleri üç unsur bakımından mukayese edildiğinde, takdîm ve tehîrlerden müteşekkil ufak farklılıkların mevcudiyeti haricinde özdeş oldukları görülmektedir. İsnâdda yer alan râvîler arasında intihâl yaptığı iddia edilebilecek kimse bulunmamakta,³⁵⁵ yalnızca Ebû Ümeyye et-Tarsûsî'nin sika olmakla birlikte vehim sahibi³⁵⁶ olduğu bildirilmektedir ki esasen metin kadar isnâda da tealluk eden söz konusu kusurun intihâl eseri olmasa da isnâdda bir hatanın vukûu ihtimaline delâlet ettiği düşünülebilir. Fakat yine de isnâdındaki bu tür bir râvî bulunmamasına rağmen Hârûn ve İsmâ'îl metinlerinin benzerliği, intihâl ihtimalini eleyerek ortak kaynak olarak Süleymân'ı kabul etmenin gerektiğini göstermektedir. Bununla birlikte Hârûn metninin muhtasar nakledilmesi nedeniyle metin analizi sonuçları hakkında ihtiyatlı davranılmalıdır. Bu nedenle yukarıda işaret edildiği üzere analizin kapsamı genişletilerek Süleymân'ın Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ↔Eyyûb tarîkiyle gelenler dışındaki rivâyetleri de analize dâhil edilecektir. Süleymân'dan gelen rivâyetlerin tamamı isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:³⁵⁷

³⁵⁵ Hârûn b. 'Abdillâh için bk. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. IX, s. 92; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XII, s. 116; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 569; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. IX, s. 239; İsmâ'îl el-Kâdî için bk. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. II, 158; İbn Nukta, **Takyîd**, a.g.e., s. 201; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XIII, ss. 339-3440; Ahmed b. 'Ubeyd es-Saffâr için bk. Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XV, s. 438-439; 'Alî b. Ahmed b. 'Abdân için bk. Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XVII, s. 397.

³⁵⁶ Zehebî, **Mizânü'l-i'tidâl**, a.g.e., C. VI, ss. 34-35; a.mlf., **Siyer**, a.g.e., XIII, s. 91; İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. IX, ss. 15-16.

³⁵⁷ Buhârî, "Vudû", 66 (hadis no: 233); Müslim, "Kasâme ve'l-muhâribîn ve'l-kısâs", 1671; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 3 (hadis no: 4364); **Müsnedü Ebî 'Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 86 (hadis no: 6115, 6118); Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, a.g.e., C. VIII, s. 220 (hadis no: 16461); Hatîb el-Bağdâdî, **el-Esmâü'l-mübheme**, a.g.e., s. 334 (hadis no: 166).

Ebû Kılâbe↔Eyyüb ↔Hammâd↔Sü leymân↔Buhârî	Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ ↔Eyyüb↔ Hammâd b. Zeyd↔Süleymân b. Harb↔Hârûn b. 'Abdillâh↔Müsl im	1.Ebû Kılâbe↔Eyyüb ↔Hammâd↔Sü leymân↔Ebû Dâvûd 2.Ebû Kılâbe↔Eyyüb ↔Hammâd↔Sü leymân↔Ebû Dâvûd↔Ebû 'Ali Muhammed b. Ahmed b. 'Ömer el- Lü'lû↔Kâsım b. Ca'fer↔Hatîb el-Bağdâdî	Ebû Kılâbe↔Eyyüb ↔Hammâd↔Sü leymân↔Ebû Dâvûd ve Ebû Dâvûd el- Harrânî↔Ebû Avâne	Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ ↔Eyyüb↔ Hammâd↔Süle ymân↔Ebû Ümeyye et- Tarsûsî↔Ebû 'Avâne	Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ ↔Eyyüb↔ Hammâd↔Süle ymân↔İsmâ'il el- Kâdî↔Ahmed b. 'Ubeyd es- Saffâr↔'Ali b. Ahmed b. 'Abdân↔Beyha kî
قَدِيمٌ أَنَا مِنْ عَكْلٍ أَوْ عَرَبِيَّةٍ _____	قَدِيمٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوْمٌ مِنْ عَكْلٍ أَوْ عَرَبِيَّةٍ	أَنَّ قَوْمًا مِنْ عَكْلٍ أَوْ قَالَ مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَنَّ قَوْمًا مِنْ عَكْلٍ أَوْ مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	قَدِيمٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ مِنْ عَكْلٍ أَوْ عَرَبِيَّةٍ	أَنَّ قَوْمًا مِنْ عَكْلٍ أَوْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	أَجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِإِلْقَاحِ _____ وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِإِلْقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا -بِمَعْنَى حَدِيثِ حَجَّاجِ بْنِ أَبِي عُثْمَانَ-	فَأَمَرَ لَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِإِلْقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِإِلْقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِإِلْقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا ثُمَّ -ذَكَرَ مِثْلَ حَدِيثِ أَبِي دَاوُدَ-	فَأَمَرَ لَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِإِلْقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا
فَانْطَلَقُوا فَلَمَّا صَحُوا قَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ ﷺ	فَانْطَلَقُوا فَلَمَّا صَحُوا قَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَانْطَلَقُوا فَلَمَّا صَحُوا قَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَانْطَلَقُوا فَلَمَّا صَحُوا قَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَانْطَلَقُوا فَلَمَّا صَحُوا قَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَانْطَلَقُوا فَلَمَّا صَحُوا قَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَاسْتَأْفُوا النَّعَمَ	وَاسْتَأْفُوا النَّعَمَ	وَاسْتَأْفُوا النَّعَمَ	وَاسْتَأْفُوا النَّعَمَ	وَاسْتَأْفُوا النَّعَمَ	وَاسْتَأْفُوا النَّعَمَ
فَبَجَاءَ الْخَبْرُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ خَبْرَهُمْ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ خَبْرَهُمْ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ خَبْرَهُمْ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَبْرَهُمْ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَبْرَهُمْ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ
فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ فِقْطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ	قَالَ وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ	فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ	ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ	فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى أُتِيَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ	فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى أُتِيَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ
وَأَلْفُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ	وَأَلْفُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ _____	وَأَلْفُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ	وَأَلْفُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ	وَأَلْفُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ	وَأَلْفُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ حَتَّى مَاتُوا

<p>—قَالَ أَبُو قَلَابَةَ فَهَؤُلَاءِ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ—</p>	<p>—قَالَ أَبُو قَلَابَةَ فَهَؤُلَاءِ قَوْمٌ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ—</p>	<p>—قَالَ أَبُو قَلَابَةَ فَهَؤُلَاءِ قَوْمٌ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ—</p>	<p>قصة عمر بن عبد العزیز</p>	<p>قصة عمر بن عبد العزیز</p>
---	--	--	----------------------------------	----------------------------------

Tabloda da görüldüğü üzere, Süleymân'dan gelen rivayetler arasında büyük farklılıklar bulunmamaktadır. Ayrıca Ebû Recâ vasıtasıyla alınan rivâyetler ve doğrudan Ebû Kılâbe'den gelenler şeklinde ikili bir ayırım yapmayı gerektirecek bir durumun bulunmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Esasen bu tablo, yayılma açısından problemlidir. Zira, iki farklı tarikle gelen metinlerin bu oranda benzemesi, Süleymân b. Harb'in Ebû Recâ rivâyetlerinin Haccâc ve İbn 'Avn rivâyetlerinden ayrılması gerçeği ile bir arada değerlendirildiğinde iki farklı isnâdla gelen metinlerden yalnız birisinin nakledilmesi ihtimalini gündeme getirmektedir. Öte yandan isnâdlar müdellis veya zayıf bir râvînin bulunmaması intihâl ihtimalini göz ardı etmek gerektiğini de göstermektedir.

Süleymân metinleri arasındaki benzerlik için alternatif açıklamaların imkânı araştırılmalıdır. Ricâl literatürü bu amaçla tarandığında, öncelikle, Süleymân b. Harb'ten gelen metinlerin büyük orandaki benzerliğinin, hadisi ondan alan râvîlerin tamamının –Ebû Dâvûd el-Harrânî haricinde– eser sahibi olmasından kaynaklanmış olduğu anlaşılmaktadır.³⁵⁸ Nitekim kaynaklarda Süleymân'ın hadis imlâ ettiği bilgisi de yer almaktadır.³⁵⁹ Elbette burada Süleymân'ın her öğrencisine hadisi benzer lafızlarla nakletmesini sağlayacak tam bir zabta sahip olduğunun da tespit edilmesi gerekmektedir. Esasen Ebû Hâtim'in onun hakkında söylediği “elinde hiç kitap görmedim” sözü Ahmed b. Hanbel'in, Sa'îd b. 'Arûbe ile ilgili daha önce aktarılan değerlendirmesini hatırlatmaktadır.³⁶⁰ Zira kaynaklardaki kullanımından anlaşıldığı üzere bu ifade, râvînin bizatihi kitap sahibi olup olmaması hakkında bilgi vermekten ziyade hafıza gücünü göstermek için dile getirilmektedir. Nitekim Fuad Sezgin'in Süleymân b. Harb'e, Buhârî'nin istifade ettiği eser sahibi müdevvinler arasında yer vermesi de söz konusu övgünün kişinin bir hadis kitabına sahip olmasını engellemediğini göstermektedir.³⁶¹

³⁵⁸ Ebû Ümeyye için bk. Zehebi, *Siyer*, a.g.e., C. XIII, s. 91; İsmâ'il el-Kâdî için bk. a.mlf., *Siyer*, a.g.e., C. XIII, s. 340.

³⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. IV, s. 108.

³⁶⁰ A.y.

³⁶¹ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, a.g.e., s. 300.

Netice itibariyle isnâdında zayıf bir râvînin bulunmadığı söz konusu metinlerin gerçekten Süleymân'dan geldiğini yani onun müşterek râvî konumunu reddetmeyi gerektirecek bir neden bulunmadığı anlaşılmaktadır. Fakat Süleymân'ın hadisi gerçekten isnâdda ismini verdiği Hammâd'dan alıp almadığını belirlemek için Hammâd'ın diğer râvîlerinin metinlerinin analiz edilmesi ve Süleymân'la aynı kaynaktan gelip gelmediklerinin tespiti gerekmektedir. Ayrıca söz konusu analiz yayılma iddiası bağlamında da önem arz etmektedir. Zira yukarıda Süleymân'ın hadisi öğrencilerine neredeyse aynı lafızlarla naklettiği tespit edildi. Bu durumda, eğer Hammâd'ın diğer râvîleri için de benzer bir durum söz konusu ise, Ebû Recâ vasıtasıyla ve doğrudan Ebû Kılâbe'den yapılan nakillerin benzer şekilde nakledilmesinden yani iki isnâdla alınan hadisin yalnızca bir metinle nakledilmesinden sorumlu kişinin tarîklerin ortak kaynağı, Hammâd olduğu anlaşılabacaktır.

Hadisi Süleymân haricinde Hammâd'dan nakleden dört râvî bulunmaktadır. Bu râvîlerden gelen metinler, isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:³⁶²

Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Hammâd b. Zeyd↔Kuteybe b. Sa'îd↔Buhârî	Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ↔Haccâc es-Savvâf↔Eyyûb↔Hammâd b. Zeyd↔Yahyâ b. Mus'âb↔Abde b. Süleymân↔Ebû 'Avâne	Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Hammâd b. Zeyd↔Kuteybe b. Sa'îd↔Muhammed b. 'Abdillâh b. el-Cüneyd↔İbn Hibbân	Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Muhammed b. 'Ubeyd ve Muhammed b. Ebî Bekr↔Hasan b. Süfyân↔İbn Hibbân
أَنَّ رَهْطًا مِنْ عَيْكَلٍ - أَوْ قَالَ عَرِينَةَ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ مِنْ عَيْكَلٍ - قَدِمُوا الْمَدِينَةَ	أَنَّ قَوْمًا مِنْ عَيْكَلٍ - أَوْ قَالَ عَرِينَةَ - قَدِمُوا الْمَدِينَةَ	أَنَّ رَهْطًا مِنْ عَيْكَلٍ - أَوْ قَالَ عَرِينَةَ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ عَيْكَلٍ - قَدِمُوا الْمَدِينَةَ	أَنَّ رَهْطًا مِنْ بَنِي عَيْكَلٍ - أَوْ قَالَ مِنْ عَرِينَةَ - قَدِمُوا الْمَدِينَةَ
فَاجْتَرَوْهَا	فَاجْتَرَوْهَا	فَاجْتَرَوْهَا	فَاجْتَرَوْهَا
فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِلِقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبِوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِلِقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهَا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبِوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِلِقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فَيَشْرَبُوا مِنْ آبِوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِلِقَاحِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ آبِوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا
فَشْرَبُوا حَتَّى إِذَا بَرُّوا قَتَلُوا الرَّاعِيَ	فَفَعَلُوا حَتَّى بَرُّوا وَذَهَبَ سَقَمُهُمْ - أَوْ كَمَا قَالَ - فَقَتَلُوا رَاعِيَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَشْرَبُوا حَتَّى إِذَا بَرُّوا قَتَلُوا الرَّاعِيَ	فَشْرَبُوا مِنْ آبِوَالِهَا حَتَّى بَرُّوا وَذَهَبَ سَقَمُهُمْ فَقَتَلُوا رَاعِيَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَاسْتَأْفَقُوا النَّعَمَ	وَاطْرَدُوا النَّعَمَ	وَاسْتَأْفَقُوا النَّعَمَ	وَاطْرَدُوا النَّعَمَ
فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ غَدْوَةً فَبَعَثَ الْغُلَبَ فِي آثَرِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ ذَلِكَ غَدْوَةً فَبَعَثَ الْغُلَبَ فِي آثَرِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ غَدْوَةً فَبَعَثَ الْغُلَبَ فِي آثَرِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ غَدْوَةً

³⁶² Buhârî, "Muhâribîn", 18 (hadis no: 6805); Müsnedü Ebî 'Avâne, a.g.e., C. IV, s. 87 (hadis no: 6119); İbn Balabân, el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, a.g.e., C. X, ss. 320-321 (hadis no: 4468, 4469).

فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَّعَتْ أَرْجُلَهُمْ وَأَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ فَقَطَّعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ
وَأَلْقُوا بِالْحِجْرَةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يَسْقُونَ	وَأَلْقُوا بِالْحِجْرَةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يَسْقُونَ	وَأَلْقُوا بِالْحِجْرَةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يَسْقُونَ	وَأَلْقُوا بِالْحِجْرَةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يَسْقُونَ
—قَالَ أَبُو قِلَابَةَ هُوَ لَاءَ قَوْمِ سَرْقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ—	—قَالَ فَقَالَ أَبُو قِلَابَةَ فَهُوَ لَاءَ سَرْقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ—	—قَالَ أَبُو قِلَابَةَ هُوَ لَاءَ قَوْمِ سَرْقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ—	—قَالَ فَقَالَ أَبُو قِلَابَةَ هُوَ لَاءَ قَوْمِ قَتَلُوا وَسَرْقُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ—
	قصة عمر بن عبد العزيز		

Hammâd'ın râvîlerinden Kuteybe'den hadisi İmâm Buhârî haricinde bir de Muhammed b. 'Abdillâh b. el-Cüneyd nakletmekte, böylece Kuteybe müşterek râvî konumunda yer almaktadır. Kuteybe'nin iki metni arasındaki tek fark tabloda kırmızı karakterle yazılmış bulunan altıncı unsurdaki "ذَلِكَ" dir. Kuteybe'den özdeş iki metnin gelmesi onun bir musannif olmasından³⁶³ kaynaklanmış gibi gözükmektedir. Ayrıca her ne kadar hadisi İmâm Buhârî dışında Kuteybe'den nakleden diğer râvî Muhammed b. 'Abdillâh hakkındaki tek değerlendirme de olsa İbn Hibbân "شَيْخًا صَالِحًا" şeklinde tavsîf ettiği Muhammed'den çeşitli nüshalar yazdıklarını ifade etmektedir³⁶⁴ ki bu bilgi metin analizinden elde edilen verilerle birlikte değerlendirildiğinde iki özdeş rivâyetin gerçekten Kuteybe'den geldiği anlaşılmaktadır. Kuteybe'den gelen metinler, Hammâd'dan rivâyette bulunan diğer üç râvîden gelen iki metinle mukayese edildiğinde ise yine büyük ölçüde benzerlik arz etmekle birlikte birbirlerinden ufak farklılıklarla ayrıldıkları da görülmektedir. İntihâl ihtimalini zayıflatan bu durum, isnâdda hiçbir müdellis ve zayıf râvînin bulunmaması ile desteklenmektedir.³⁶⁵ Bu nedenle dört râvînin gerçekten Hammâd'dan nakilde bulunduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, söz konusu dört râvîden gelen metinler, Hammâd'ın diğer râvîsi Süleymân bir Harb'in metni ile mukayese edildiğinde ise Süleymân'dan gelen altı metnin birinci unsurunda "الْمَدِينَةَ" lafzının yer almadığı, üçüncü unsurda diğer dört râvîden gelen "حَتَّى بَرُّنَا" ibaresinin bulunmadığı görülmektedir. Aynı unsurdaki "وَذَهَبَ سَقْمُهُمْ"ü ihtiva etmeme noktasında Kuteybe rivâyetleri ile müttefik olan Süleymân metinleri, yine Kuteybe rivâyetleri gibi dördüncü unsurda

³⁶³ Sezgin, **Buhârî'nin Kaynakları**, a.g.e., ss. 294-295.

³⁶⁴ İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. IX, s. 156.

³⁶⁵ Yahyâ b. Mus'ab için bk. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. IX, s. 190; 'Abde b. Süleymân için bk. İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. VI, s. 460; Muhammed b. 'Ubeyd için bk. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. VIII, s. 11; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. IX, s. 89; Muhammed b. Ebî Bekr için bk. İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. IX, ss. 85-86; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. II, s. 160; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 470; Hasan b. Süfyân için bk. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. III, s. 16; İbn Nukta, **Takyîd**, a.g.e., ss. 231-232; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XIV, s. 157.

“طَرَدُوا/ اطرَدُوا” yerine “استأفوا” filini içermektedir. Beşinci unsorda ise Süleymân dışındaki rivâyetlerde haberin Hz. Peygamber’e ulaştığı vakit “غُدْرَةٌ” zarfı ile ifade edilirken, Süleymân rivâyetinde “مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ” ifadesi bulunmaktadır. Söz konusu farklılıklar, Süleymân ve diğer dört râvî arasında herhangi bir intihâlin yaşanmadığını gösterecek mahiyettedir. Netice itibariyle, Hammâd’ın Süleymân b. Harb ve diğer dört râvînin ortak kaynağı olduğu yani müşterek râvî konumu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu durum ayrıca, yukarıda işaret edilen iki ayrı isnâdla alınan iki metinden yalnız birisini nakletme sorumluluğunun da Hammâd’a ait olduğu göstermektedir. Zira Yahyâ b. Mus‘âb’ın Ebû Recâ tariki ile naklettiği metin, doğrudan Ebû Kılâbe’den nakledilen metinlerle aynı özellikleri taşımakta, öte yandan Ebû Recâ’nın diğer râvîleri olan Haccâc ve İbn ‘Avn’dan gelen metinlerden ayrılmaktadır. Fakat, Hammâd’ın müşterek râvî değil de kendisinden yukarıda/önce yer alan Eyyûb’un kısmî müşterek râvîsi olduğu yani Hammâd metinlerinin Eyyûb’ten geldiği tespit edilebilirse bu takdirde söz konusu sorumluluğun Eyyûb’e isnâd edilmesi gerektiği anlaşılabacaktır. Bu nedenle Hammâd’ın müşterek râvî konumu tespit edildikten sonra hadisi onunla birlikte Eyyûb’ten nakleden diğer râvîlerin metinlerinin analizine geçilmelidir.

Eyyûb’ten nakilde bulunan diğer râvîler arasında Vüheyb b. Hâlid, Eyyûb’ten aldığı hadisi iki kişiye nakleden müşterek râvî konumunda yer almaktadır. Vüheyb’den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:³⁶⁶

Mûsâ b. İsmâ‘îl↔Buhârî	Mûsâ b. İsmâ‘îl↔el-Harbî	Mu‘allâ b. Esed↔Buhârî
قَدِيمٌ رَهَطٌ مِنْ عَكْلٍ ___ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ كَانُوا فِي الصَّفَةِ	قَدِيمٌ نَفْرٌ مِنْ عَكْلٍ ___	أَنَّ رَهَطًا مِنْ عَكْلٍ ثَمَانِيَةَ قَدِيمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ
فَاجْتَبَوْا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْعَثْنَا رَسُولًا	فَاجْتَبَوْا الْمَدِينَةَ ___	فَاجْتَبَوْا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْعَثْنَا رَسُولًا
فَقَالَ مَا أَجْدُ لَكُمْ إِلَّا أَنْ تَلْحَقُوا بِإِبْلِ رَسُولِ اللَّهِ	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا الْإِبِلَ فَقَتَلُوا الرَّاعِي	قَالَ مَا أَجْدُ لَكُمْ إِلَّا أَنْ تَلْحَقُوا بِالذَّوْدِ
فَأَتَوْهَا فَشَرِبُوا مِنْ أَيْوَالِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَحُّوا وَسَمِنُوا وَقَتَلُوا الرَّاعِي وَاسْتَأْفُوا الذَّوْدَ ___		فَانْطَلَقُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَيْوَالِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَحُّوا وَسَمِنُوا وَقَتَلُوا الرَّاعِي وَاسْتَأْفُوا الذَّوْدَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ
فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ الصَّرِيحُ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ	___ فَبَعَثَ فِي طَلِبِهِمْ	فَأَتَى الصَّرِيحُ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ ___
فَمَا تَرَجَّلَ النَّهَارُ حَتَّى أَتَى بِهِمْ قَامَرٌ بِمَسَامِيرٍ فَأَخْبِيَّتْ فَكَحَلَهُمْ ___ وَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَمَا حَسَمَهُمْ ___	فَمَا تَرَجَّلَ النَّهَارُ حَتَّى أَتَى بِهِمْ	فَمَا تَرَجَّلَ النَّهَارُ حَتَّى أَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ ثُمَّ أَمَرَ بِمَسَامِيرٍ فَأَخْبِيَّتْ فَكَحَلَهُمْ بِهَا ___

³⁶⁶ Buhârî, “Cihâd”, 152 (hadis no: 3018); “Muhâribîn”, 17 (hadis no: 6804); Harbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî, **Garîbü'l-hadis**, I-III, thk. Süleymân b. İbrâhîm b. Muhammed el-‘Âyid, C. II, Câmi‘atü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1985, s. 415.

وَطَرَحَهُمْ بِالْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَمَا يُسْقَوْنَ حَتَّى مَاتُوا	ثُمَّ أُلْقُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَمَا سَقُوا حَتَّى مَاتُوا
— قَالَ أَبُو قِلَابَةَ قَتَلُوا وَسَرَقُوا وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﷺ وَسَعَوْا فِي الْأَرْضِ فُسَادًا—	— قَالَ أَبُو قِلَابَةَ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ —

Vüheyb'in râvîlerinden Mûsâ b. İsmâ'il'den iki kişi nakilde bulunduğu için, öncelikle ondan gelen metinler kendi içerisinde mukayese edilerek ortak kaynağın gerçekten Mûsâ olup olmadığı tespit edilmelidir. Her ne kadar hadisin Harbî tarafından muhtasar nakledilmesi, metin analizi sonuçlarının nihâi olmasını engellemekteyse de, mevcut unsurlar arasında yapılan mukayese, ihtisârdan kaynaklanmayan farklılıkların varlığını da göstermektedir. Meselâ birinci unsurda Harbî rivâyetinde “نفر”, Buhârî ise “رَهط” yer almaktadır. İkinci unsurda Hz. Peygamber'in tavsiyesi Buhârî tarafından “فَقَالَ مَا أَجِدُ لَكُمْ إِلَّا” şeklinde aktarılırken, Harbî sadece “أمر” fiilini nakletmektedir. Altıncı unsurda ise Buhârî'deki “فِي آثَرِهِمْ” yerine Harbî'de “فِي طَلَبِهِمْ” bulunmaktadır. Hem söz konusu farklılıklar hem de Harbî'nin hadisteki derecesi³⁶⁷ intihâl ihtimalini ortadan kaldırırsa da, ondan gelen rivâyet, metin analizine imkân vermediği için göz ardı edilerek Vüheyb'in müşterek râvî konumunu belirlemek üzere Buhârî'nin Mûsâ b. İsmâ'il ve Mu'allâ b. Esed rivâyetleri esas alınacaktır.

İki rivâyet, metin analizi açısından, ortak kaynağa net biçimde delâlet edecek mahiyettedir. Diğer bir ifadeyle, hem ortak kaynağa işaret edecek kadar benzer ve birtakım karakteristik özelliklerde (أَبْعَا رَسُولًا وَسَمِنُوا/الصَّرِيخَ/فَمَا تَرَجَّلَ النَّهَارُ/ثُمَّ أَمَرَ بِمَسَامِيرٍ فَأُحْمِيَتْ فَكَحَلَهُمْ) müttefiktirler, hem de intihâl ihtimalini göz ardı etmeyi sağlayacak farklılıkları muhtevîdirler. Ayrıca, metin analizinin işaret ettiği sonuç yani herhangi bir intihâl olmaksızın hadisi gerçekten Vüheyb'ten naklettikleri neticesi, Mûsâ b. İsmâ'il ve Mu'allâ b. Eses hakkında ricâl literatüründe yer alan müspet değerlendirmelerle de uyumludur.³⁶⁸ Mûsâ rivâyetleri ile ilgili dile getirilmesi gereken önemli bir nokta daha bulunmaktadır. Hatılanacağı üzere daha önce analizi yapılan Katâde rivâyetlerinde Mûsâ'nın Hemmâm b. Yahyâ'nın kısmî müşterek râvîsi olduğu tespit edilmişti. Mûsâ'nın Ebû Kılâbe ve Katâde rivâyetleri mukayese edildiğinde, birbirlerinden tamamen müstakil rivâyetler olduğu görülmekte,

³⁶⁷ Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. XIII, s. 356-357.

³⁶⁸ Mûsâ b. İsmâ'il için bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. IX, s. 160; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 301; a.mlf., *Siyer*, a.g.e., C. X, s. 360; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, C. VI, s. 536 (Zehebî onun hakkında gelen “تَكَلَّمُوا فِيهِ” şeklindeki münferit ve makbul olmayan cerhi reddetmektedir); İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 549; Mu'allâ b. Esed için bk. 'İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, C. II, s. 289; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. IX, s. 192; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 281; a.mlf., *Siyer*, a.g.e., C. X, s. 626.

onun farklı tarîklerle aldığı rivâyetlerden müteşekkil melez bir metin (combined report) nakletmediği anlaşılmaktadır. Mûsâ'nın hadis rivâyetindeki titizliğine delâlet eden bu durum aynı zamanda onun 'Uranîler hadisinin isnâdlardaki konununun tarihîliğini pekiştiren ilâve bir delil teşkil etmektedir. Netice itibariyle, kendisinden iki kişinin nakilde bulunduğu tespit edilen Vüheyb'in isnâddaki müşterek râvî konumu, metin analizi ile de desteklenmiş bulunmaktadır.

Eyyûb'ten rivâyette bulunan ve isnâdlarda müşterek râvî konumunda yer alan bir diğer râvî Süfyân es-Sevrî'dir. Süfyân'den gelen metinlerin birisi hariç muhtasar olduğu olduğu görülmektedir. Söz konusu metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda yer almaktadır:³⁶⁹

'Abdürrezzâk	'Abdürrezzâk↔Ahmed b. Hanbel	Muhammed b. Bişr↔Ahmed b. Süleymân↔Nesâî	Kabîsa b. 'Ukbe↔Ebû Ümeyye Muhammed b. İbrâhîm↔Tahâvî
أهم من عكل	أَنَّ نَاسًا أَتَوْا النَّبِيَّ ﷺ مِنْ عَكْلِ	أَتَى النَّبِيَّ ﷺ نَفَرٌ مِنْ عَكْلِ أَوْ عَرَبِيَّةٍ	"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" قَالَ هُمْ قَوْمٌ مِنْ عَكْلِ
	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ		
	فَأَمَرَ لَهُمْ بِذُودٍ لِقَاحٍ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَ لَهُمْ وَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ بِذُودٍ أَوْ لِقَاحٍ يَشْرَبُونَ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	
		فَقَتَلُوا الرَّاعِي	
		وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ	
		فَبَعَثَ فِي طَلِبِهِمْ	
		فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	قَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ

Süfyân'dan gelen metinler tabloda da görüldüğü üzere muhtasar olduğu için analize imkân vermemekte, bu metinlerin gerçekten ondan geldiği tespit edilememektedir. Bununla birlikte metinler mevcut hâliyle dahi diğer Eyyûb rivâyetlerinde görülmeyen iki özellik sergilemektedir. Bunlardan ilkinde, gelen grubun yalnız 'Ukl'den olduğu bildirilmektedir. Diğer Eyyûb rivâyetleri bir tarafa Ebû Kılâbe rivâyetlerinde dahi

³⁶⁹ 'Abdürrezzâk, **Musannef**, a.g.e., C. IX, s. 258 (hadis no: 17133); **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XX, s. 85 (hadis no: 12639); Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 7 (hadis no: 4027); Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-âsar**, a.g.e., C. V, s. 62 (hadis no: 1810).

görülmeyen diğer özellik ise diğer Ebû Kılâbe rivâyetlerinde el-Maide Sûresi 33. âyet ile hâdis arasında kurulan irtibatın, Kabîsa b. ‘Ukbe rivâyetinde yerini âyette kendisinden bahsedilenlerin ‘Ukl kabîlesi olduğunu bildiren sarîh ifadeye bırakmasıdır.³⁷⁰ Metinlerin aktarılan iki özelliği (ihtisâr ve diğer Eyyûb metinlerinde yer almayan bilgileri ihtiva etmeleri) en azından metin analizi cihetinden haklarında tevakkuf edilmesini gerektirmektedir. Bununla birlikte, Süfyân’dan gelen Muhammed b. Bişr tarîki söz konusu iki özelliği ihtiva etmemektedir. Muhammed b. Bişr rivâyeti diğer Eyyûb râvîlerinininki ile mukayese zemini temin eden bir mahiyete sahiptir. Bu nedenle, Muhammed b. Bişr tarîki ile gelen Süfyân metni aşağıda tekrar analize dâhil edilecektir.

Süfyân’dan gelen rivâyetlerin durumu açıklığa kavuşturulduktan sonra Eyyûb’ten rivâyette bulunan kalan dört râvînin rivâyetlerinin analizine geçilebilir. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere Süfyân’ın Muhammed b. Bişr tarîki de tablodaya dâhil edildiği için aşağıda beş râvîden gelen metinler yer almaktadır. Bu râvîlerden İbrâhîm b. Tahmân hadisi iki kişiye naklettiği için isnâdda müşterek râvî olarak görünmekteyse de konumunun metin analizi ile desteklenip desteklenmediğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle ondan gelen iki metin analiz edilecek, ardından metinleri onunla birlikte aşağıdaki tabloda yer alan râvîlerin rivâyetleri, Eyyûb’ün diğer râvîleri Hammâd ve Vüheyb’inkilerle mukayese edilecektir. Cevap aranan soru ise, söz konusu yedi râvînin kaynağının gerçekten Eyyûb olup olmadığıdır. Eyyûb’ün beş râvîsinden gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.³⁷¹

³⁷⁰ Kabîsa b. ‘Ukbe güvenilir bir râvî olmakla birlikte Yahyâ b. Ma’in tarafından Süfyân rivâyetleri dışında sika olduğu ifade edilmektedir. Yahyâ b. Ma’in bu durumu Kabîsa’nın Süfyân’dan semâ’nın küçük yaşta gerçekleşmesi ile açıklamaktadır. Bk. Zehebî, **el-Mugnî fi’du’afâ**, a.g.e., C. II, s. 119; a.mlf., **Tezkiretü’l-huffâz**, a.g.e., C. I, s. 374. Kabîsa için ayrıca bk. ‘Iclî, **Ma’rifetü’s-sikât**, C. II, s. 214; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. VII, s. 126; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. IX, s. 21; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. II, s. 133; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., C. I, s. 453.

³⁷¹ Bezzâr, **el-Bahrü’z-zehâr**, a.g.e., C. XIII, s. 249 (hadis no: 6763); Nesâî, “Tahrîmü’d-dem”, 7 (hadis no: 4027); **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 85 (hadis no: 6112); Tahâvî, **Şerhu Me’âni’i’l-âsâr**, a.g.e., C. III, s. 180 (hadis no: 4999); Tahâvî, **Şerhu Müşkili’l-âsâr**, a.g.e., C. V, s. 64 (hadis no: 1813); Taberânî, **el-Mu’cemü’l-evsat**, a.g.e., C. IX, s. 29 (hadis no: 9037); Beyhakî, **Delâilü’n-nübüvve**, a.g.e., C. IV, ss. 87-88. Cerîr b. Hâzım’ın rivâyetinin ilk unsuru ayrıca Ebû ‘Avâne tarafından da nakledilmektedir. Bk. **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 82 (hadis no: 6106).

‘Abdülvehhâb b. ‘Atâ↔Muhammed b. el-Müsennâ↔Bezzâr	Süfyân es-Sevrî↔Muhammed b. Bişr↔Ahmed b. Süleymân↔Nesâî	Ma‘mer↔‘Abdürrezzâk↔İshâk b. İbrâhîm↔Ebû ‘Avâne	Cerîr b. Hâzîm↔‘Abdullah b. Vehb↔Yûnus b. ‘Abdila‘lâ↔Tahâvî	İbrâhîm b. Tahmân↔Hâlid b. Nizâr↔Mikdâm b. Dâvûd↔Taberânî	İbrâhîm b. Tahmân↔‘Abdullâh b. el-Velîd↔‘Alî b. ‘İsâ↔Muhammed b. el-Hüseyn el-Kattân↔‘Abdullah b. Yûsuf↔Beyhâkî
قَدِمَ نَفَرًا عَنْ عُكَلٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَتَى النَّبِيَّ ﷺ نَفَرٌ مِنْ عُكَلٍ أَوْ غَرِينَةَ عُكَلٍ	قَدِمَ الْمَدِينَةَ قَوْمٌ	قَدِمَ ثَمَانِيَةَ رَهْطٍ مِنْ عُكَلٍ	قَدِمَ ثَمَانِيَةَ رَهْطٍ مِنْ عُكَلٍ الْمَدِينَةَ فَاسْتَلَمُوا	أَنَّهُ قَدِمَ رَهْطٌ مِنْ عُكَلٍ فَاسْتَلَمُوا
فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ انْعِ لَنَا رَسُولًا		فَاجْتَوُوا	فَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْأَرْضَ فَأَتُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَشَكَرُوا إِلَيْهِ	وَاجْتَوُوا الْأَرْضَ فَأَتُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ
فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَا فَاخْرُجُوا إِلَى الْإِبِلِ	فَأَمَرَ لَهُمْ وَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ بَدْوِدُ أَوْ لِقَاحٍ يَشْرَبُونَ آبَائِهَا وَأَبْوَالَهَا	فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِنَعْمٍ وَأَذِنَ لَهُمْ بِأَبْوَالِهَا وَأَبَائِهَا	فَبَعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى ذُوْدٍ لَهُ وَأَشْرَبُوا مِنْ آبَائِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اغْدُوا إِلَى الْإِبِلِ فَاشْرَبُوا مِنْ آبَائِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْحَقُّوْا بِالْإِبِلِ وَاشْرَبُوا مِنْ آبَائِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَخَرَجُوا إِلَى الْإِبِلِ فَأَصَابُوا مِنْ آبَائِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى سَمِنُوا فَفَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَقَتَلُوا الرَّاعِي	فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا الرَّاعِي	فَشْرَبُوا مِنْ آبَائِهَا فَلَمَّا صَحُّوا ارْتَدُّوا عَنْ الْإِسْلَامِ وَقَتَلُوا رَاعِي الْإِبِلِ	فَذَهَبُوا فَكَانُوا فِيهَا مَا شَاءَ اللَّهُ فَفَقَتَلُوا الرَّاعِي	قَالَ فَذَهَبُوا فَكَانُوا فِيهَا مَا شَاءَ اللَّهُ فَفَقَتَلُوا الرَّاعِي
وَطَرَحُوا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ	وَاسَأْفُوا الْإِبِلَ	وَاسَأْفُوا الْإِبِلَ	وَاسَأْفُوا الْإِبِلَ
فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ ذَهَبَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَعَثَ فِي طَلِبِهِمْ		فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آثَارِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ	قَالَ فَجَاءَ الصَّرِيحُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَارْسَلَ فِي طَلِبِهِمْ
فَمَا تَرَجَلَتِ الشَّمْسُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ، فَأَمَرَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَفَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ	فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَتْ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَفَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَتْ أَعْيُنَهُمْ	فَأَخَذُوا/____ فَفَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَتْ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَفَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَتْ أَعْيُنَهُمْ	فَلَمْ تَرْتَفِعِ الشَّمْسُ حَتَّى أَتَى بِهِمْ فَأَمَرَ بِمَسَامِيرٍ فَأَخِيصَتْ لَهُمْ فَكَرَاهَهُمْ وَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ
وَطَرَحُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقُونَ حَتَّى مَاتُوا		وَتَرَكُوا حَتَّى مَاتُوا - فَذَكَرَ الْحَدِيثُ -	وَتَرَكَهُمْ/وَتَرَكُوا حَتَّى مَاتُوا		وَأَلْقَاهُمْ فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقُونَ حَتَّى مَاتُوا وَنَمَّ يَحْسِنُهُمْ
-قَالَ أَبُو قَلَابَةَ قَتَلُوا وَسَرَقُوا وَكَفَرُوا وَخَارَبُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَرَسُولَهُ-					

İbrâhîm'den gelen iki metin mukayese edildiğinde, ilk unsurda içerdikleri “اسلم” fiili, ikinci unsurda “المدينة” yerine “الارض” kelimesinin kullanımı ve farklı şekillerde ifade

edilmekte birlikte (فَذَكِّرُوا ذَلِكَ لَهُ/فَشَكِّرُوا إِلَيْهِ) gelen grubun durumunu Hz. Peygamber'e bildirmesi ve grubun deve sürüsü ve çobanla geçirdikleri sürenin “فَكَانُوا فِيهَا مَا شَاءَ اللَّهُ” ibaresiyle muğlâk bırakılması gibi özellikleri paylaştıkları görülmektedir. Esasen sayılan özellikler, Eyyûb'un diğer râvîlerinin metinlerinden ayrıldığı noktaları da teşkil etmesi açısından İbrâhîm rivâyetlerinin gerçekten ortak bir kaynaktan geldiğine dair güçlü birer delil kabul edilmelidir. Bununla birlikte iki rivâyet arasında kayda değer lafız farklılıkları da mevcuttur. Her ne kadar bu tür lafız farklılıkları, intihâl ihtimalini zayıflatmaktaysa da, İbrâhîm'in 'Abdullâh b. el-Velid vasıtasıyla nakledilen metninde yer alan “وَلَمْ يَخْسِمُهُمْ” ibaresinin başka hiçbir Eyyûb rivâyetinde yer almaması şüpheli bir durum arz etmektedir. Bu nedenle, söz konusu ibarenin değerlendirme dışı bırakılması daha ihtiyatlı gözükmemektedir. Diğer farklılıkları nakleden başka Eyyûb râvîlerinin mevcudiyeti ise bunların Eyyûb kaynaklı olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Yukarıdaki altı rivâyet, Eyyûb'ten nakilde bulunan ve metinleri daha önce analiz edilen Hammâd ve Vüheyb'inkilerle birlikte değerlendirildiğinde, bütün rivâyetlerin birtakım ihtisârlar hariç yapı bakımından özdeş oldukları görülmektedir. Sadece Hammâd'dan gelen üç rivâyette, daha önce değinilen 'Ömer b. 'Abdilazîz kıssası da yer almaktadır ki hadisle doğrudan irtibatı olmadığı için diğer râvîler tarafından hazfedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Esasen Hammâd rivâyetlerinin diğer metinlerden ayrıldığı tek nokta 'Ömer b. 'Abdilazîz kıssasının varlığı değildir. Dördüncü unsurda grubun deve sütü ve bevinden içerek iyileşmelerinin “حَتَّى بَرُّنَا وَذَهَبَ سَقَمُهُمْ” şeklinde ifade edilmesi, beşinci unsurda çaldıkları sürünün “النَّعَم” olarak yer alması, haberin Hz. Peygamber'e ulaşma vaktinin “عُدُودًا/ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ” ile tasrîh edilmesi ve yedinci unsurda grubun öğlen vakti yakalanmalarının “فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ” ibaresiyle haber verilmesi Hammâd rivâyetlerinin diğerlerinden ayrıldığı noktaları teşkil etmektedir. Esasen rivâyetlerinin kendine has birtakım özellikleri ile diğer Eyyûb râvîlerinden ayrılan tek kişi Hammâd değildir. Meselâ Vüheyb rivâyetleri birinci unsurda gelen grubun Medine'de misafir edildiği yeri “كَانُوا فِي” şeklinde tasrîh etmekte, ikinci unsurda Hz. Peygamber'in tavsiyesini “قَالَ مَا أَجِدُ لَكُمْ إِلَّا أَنْ” şeklinde aktarmakta, beşinci unsurda deve sürüsü için “الدَّوْدُ” kelimesini kullanmakta, ayrıca aynı unsurda diğer Eyyûb râvîlerinde yer almayan bir ibareyi yani “وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ”i içermektedir. 'Abdülvehhâb rivâyeti, beşinci unsurda develerin kaçırılması ile ilgili olarak “طرح” fiilinin kullanıldığı tek Eyyûb metni iken, Cerîr

b. Hâzım rivâyeti ikinci unsurda “استوحم” fiilinin, dördüncü unsurda ise grubun iyileştikten sonra irtidât ettiklerini bildiren “ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ” ibaresini ihtiva eden yegâne Eyyûb metnidir. Süfyân rivâyeti ise “وَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ” cümlesinin üçüncü unsurda yer aldığı tek rivâyetken, Ma‘mer rivâyetinde diğer Eyyûb metinlerinden farklı olarak deve süt ve bevlerinden içmenin bir ruhsat olduğunu ihsâs eden “وَأَذِنَ لَهُمْ بِأَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا” ibaresi bulunmaktadır. İbrâhîm rivâyetleri ilk unsurda “اسلم” fiilinin mevcudiyeti, ikinci unsurda “المدينة” yerine “الأرض” kelimesinin kullanımı, grubun deve sürüsü ve çobanla birlikte geçirdikleri süreyi “فَكَانُوا فِيهَا مَا “ فَكَانُوا فِيهَا مَا “ ibaresi ile aktarması ile diğer rivâyetlerden ayrılmakta ayrıca ‘Abdullâh b. el-Velîd’in İbrâhîm metninde sekizinci unsurda grubun cezalandırılmasının ardından yaralarının dağlanmadığı (وَلَمْ يَحْسَبْنَهُمْ) bildirilmektedir. Görüldüğü üzere her bir rivâyet kendine has birtakım özellikleri ile diğerlerinden müstakil bir yapı arz etmektedir.

Bununla birlikte, bazı unsurları ihtiva etme konusunda Eyyûb’un bazı râvîlerinin metinlerinin diğerlerine nisbetle daha fazla benzerlik arz ettiği de görülmektedir. Meselâ Hammâd ve Süfyân rivâyetleri birinci unsurda Hz. Peygamber’i ziyarete gelenlerin “عُكْلٍ أَوْ “عُرَيْتَةٍ”den bir grup olduğunun bildirmeleri nedeniyle benzemektedir. Ayrıca gelen grubun sekiz kişiden müteşekkil olduğu bilgisi yalnız Vüheyb, Cerîr ve İbrâhîm rivâyetlerinde yer almakta, öte yandan gelen grubun Hz. Peygamber’den “انْعِنَا لَنَا / أَبْعِنَا رَسُولًا” diyerek süt talep etmeleri³⁷² sadece Vüheyb ve ‘Abdülvehhâb metinlerinde bulunmakta, yine iki râvîden gelen metinler grubun süt ve bevlerden içerek sağlığına kavuşup kilo almalarını “سمن” fiili ile ifade etmektedir. Vüheyb ve İbrâhîm, grubun çobanı öldürüp deve sürüsünü kaçırdığı haberini Hz. Peygamber’e “الصَّرِيحُ”in getirdiğini ve Hz. Peygamber’in grup yakalanınca çivilerin kızdırılıp gözlerine mil çekilmesini emrettiğini (فَأَمَرَ بِمَسَامِيرَ فَأَحْمِيَتْ لَهُمْ / فَكَحَلَهُمْ فَكَوَاهِمُ) bildirme noktasında benzemektedirler. Ayrıca Hammâd, Vüheyb, ‘Abdülvehhâb ve İbrâhîm metinleri grubun öğlen vakti yakalandığını tasrîh etmek noktasında birbirine muvafıktır. Bununla birlikte, Hammâd ve İbrâhîm bunu sırasıyla “فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ” ve “فَمَا تَرَجَّلَ النَّهَارُ حَتَّى أُتِيَ بِهِمْ” şeklinde, Vüheyb ve ‘Abdülvehhâb ise “فَمَا تَرَجَّلَ النَّهَارُ حَتَّى أُتِيَ بِهِمْ” ve “فَمَا تَرَجَّلَ النَّهَارُ حَتَّى أُتِيَ بِهِمْ” ifadeleri ile dile getirmektedir.

Görüldüğü üzere Eyyûb’un yedi râvîsinden gelen rivâyetlerin kendine has/karakteristik birtakım özellikleri ihtiva etmelerinin yanı sıra birbirine tamamen

³⁷² İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, a.g.e., C. I, s. 338.

benzeyen iki metnin bulunmaması intihâl ihtimalini zayıflatan bir durum arz etmektedir. Daha önce Hammâd ve Vüheyb'den gelen isnâdlarda yer alan râvîlerin genellikle sika veya sadûk derecesinde olduğu ifade edilmişti. Benzer bir durumun Eyyûb'un kalan beş râvîsi için de geçerli olduğu görülmektedir. Tek zayıf râvî ise, İbrâhîm b. Tahmân'dan gelen isnâdlarda yer alan Mikdâm b. Dâvûd'dur.³⁷³ Bu râvîler arasında haklarında tedlîs yaptığı bilgisi yer alan iki râvî ise aynı isnâdda yer alan Cerîr b. Hâzım ve Yûnus b. 'Abdila'lâ'dır. Bununla birlikte Cerîr, İbn Hacer tarafından nadiren tedlîs yaptığı bildirilen ve bu nedenle müdellis râvîlere dâhil edilmemesi gereken kişiler arasında, Yûnus ise semâ'a delâleti açık lafızlar kullanmasalar dahi rivâyetleri kabul edilen ikinci tabakadaki müdellis râvîler arasında sayılmaktadır.³⁷⁴ Yine de Yûnus'un hadisi 'Abdullâh b. Vehb'den tahdîs sîgası ile naklettiği ifade edilmelidir.

Metin farklılıkları ve ricâl literatüründeki bilgilerin aralarında intihâl hâdisesinin gerçekleşmediğini gösterdiği Eyyûb'un râvîlerinden gelen metinler ortak kaynağa işaret eden temel özellikleri de paylaşmaktadır. Ayrıca Hammâd, 'Abdülvehhâb rivâyetleri ile İbrâhîm b. Tahmân'dan gelen metinlerden biri, sekizinci unsurda, grubun cezalandırıldıktan sonra su istediğini fakat kendilerine su verilmediğini bildiren “يَسْتَسْقُونَ فَمَا سَقُوا” ibaresini ihtiva etmektedir. ‘Uranîler hadisinin bütün tarîkleri arasında yalnız bir tarîk istisnâsıyla³⁷⁵ –ki bu isnâdda zaafî şiddetli bir râvî de bulunmaktadır– sadece Eyyûb rivâyetlerinde yer alan söz konusu ibarenin varlığı dahi tek başına bir rivâyetin Eyyûb'ten geldiğini gösterecek mahiyettedir.³⁷⁶ Aktarılan bütün mülâhazalar Eyyûb'un müşterek râvî konumunu ortaya çıkarmış bulunmaktadır. Bununla birlikte, Eyyûb'un hadisi hangi lafızlarla rivâyet ettiğini tespit etmenin güçlüğü belirtilmelidir. Esasen, Eyyûb'un orijinal bir metnin varlığından bahsetmek de yukarıda aktarılan rivâyetler bir arada düşünüldüğünde çok da isabetli gözükmemektedir. Zira metin farklılıkları Eyyûb'un

³⁷³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VIII, s. 303; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, a.g.e., C. VI, s. 507; a.mlf., *Siyer*, a.g.e., C. XIII, s. 345-346.

³⁷⁴ 'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, a.g.e., s. 153; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, a.g.e., ss. 20, 36.

³⁷⁵ İbn Şâhîn, *Mecmû'*, a.g.e., s. 220-221 (hadis no: 24). Bu istisnânın haricinde Ebû Recâ↔İbn 'Avn tarîki ile gelen iki rivâyetten birinde “مَادَا تَسْتَبْقِي/تَسْقِي [مِنْ هَؤُلَاءِ قَتَلُوا النَّفْسَ وَحَارَبُوا رَسُولَ اللَّهِ” ibaresi yer almaktadır. Köşeli parantez içerisinde gösterilen ve yazma nüshadan eklenen “تسقى” fiili ise İbn 'Avn'dan gelen ve Buhârî'de geçen diğer metinde yer alan “يَسْتَبْقَى” fiili “تَسْتَبْقِي”in doğru olduğunu gösterdiği için göz ardı edilmiştir.

³⁷⁶ Ebû Kılâbe metinlerinin aşağıda yapılacak eş zamanlı isnâd-metin analizinde açıklanacak nedenlere istinâden, Eyyûb'ten gelen söz konusu ifade sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilmeyecektir.

hadisi, her defasında farklı lafızlarla rivâyet etmesine sebep olacak şekilde yani mânâ ile naklettiğini göstermektedir. Bununla birlikte lafız farklılıklarının sayıca fazlalığı, bu noktada mânâ ile rivâyetin tek başında yeterli bir açıklama temin edemeyeceğine, ayrıca zabt noktasında bir kusurun aranması gerektiğine de delâlet etmektedir. Söz konusu kusur bağlamında ilk akla gelen kişi tabîi olarak rivâyetlerin müşterek kaynağı Eyyûb'tür. Öte yandan, Eyyûb rivâyetlerini hem Ebû Kılâbe↔Eyyûb hem de Ebû Kılâbe↔Ebû Recâ↔Eyyûb şeklinde farklı tarîkle alan Hammâd'dan nakilde bulunan beş râvînin son derece benzer metinler nakletmesine rağmen, Eyyûb'un Hammâd dışındaki altı râvîsinin sadece Ebû Kılâbe↔Eyyûb tarîki ile aldıkları rivâyetleri bu kadar farklı şekilde nakletmeleri, zabt kusurunu Eyyûb'e isnâd etmenin çok isabetli olmayacağını göstermektedir. Bu durumda Eyyûb'un Hammâd dışındaki râvîlerinin yer aldığı isnâdlarda yukarıda ifade edildiği üzere Mikdâm b. Dâvûd haricinde zayıf râvî bulunmasa da zabt noktasında sikadan daha aşağı derecedeki sadûk râvîlerin³⁷⁷ varlığı önem arz edebilir. Nitekim, 'Abdülvehhâb b. 'Atâ, İshâk b. İbrâhîm, 'Abdullâh b. el-Velîd ve Muhammed b. el-Hüseyn'in kaynaklarda sadûk şeklinde tavsîf edilen râvîler olduğu görülmektedir.³⁷⁸ Netice itibariyle, Eyyûb rivâyetlerini reddetmek için bir neden mevcut değildir. Bununla birlikte, Ebû Kılâbe'den gelen tarîklerin eş zamanlı isnâd-metin analizinde diğer Ebû Kılâbe rivâyetlerine muhâlif olduğu hatta herhangi bir muhalefet söz konusu olmaksızın farklılık ihtiva ettiği noktalarda Eyyûb'ten gelen metinlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği anlaşılmaktadır.

(2) *Ebû Kılâbe'den gelen tek râvîli isnâd*

Ebû Kılâbe'den rivâyette bulunan üç kişiden Yahyâ b. Ebî Kesîr'den hadisi sadece bir kişi yani Evzâ'î nakletmektedir. Dolayısıyla, isnâdlarda Yahyâ b. Ebî Kesîr, Ebû Kılâbe'nin kısmî müşterek râvîsi olarak yer almamaktadır. Bununla birlikte şimdiye kadar yapılan analizlerin de gösterdiği üzere bir râvînin isnâddaki konumunun tarihîliği yalnızca

³⁷⁷ Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, a.g.e., s. 375.

³⁷⁸ 'Abdülvehhâb b. 'Atâ hakkında ricâl literatüründe yer alan değerlendirmeler daha önce aktarılmıştı. İshâk b. İbrâhîm için bk. İbn 'Adî, **el-Kâmil fi'd-du'afâ**, a.g.e., C. I, s. 338; Zehebî, **Mizânü'l-i'tidâl**, a.g.e., C. I, s. 332; a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. XIII, s. 416. 'Abdullâh b. el-Velîd için bk. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. V, s. 188; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VIII, s. 348; İbn 'Adî, **el-Kâmil fi'd-du'afâ**, a.g.e., C. IV, s. 1562; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. I, s. 606, a.mlf., **Mizânü'l-i'tidâl**, a.g.e., C. IV, ss. 222-223. Muhammed b. el-Hüseyn için bk. Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XV, s. 318.

kendisinden nakilde bulunan kişilerin sayısına göre değerlendirilmemelidir. Yahyâ'nın kendisinden iki veya daha fazla kişinin nakilde bulunduğu bir kısmî müşterek râvî konumunda yer almamasına Ebû Kılâbe'nin gerçek râvîsi olması ihtimali göz ardı edilemez. Bu nedenle ondan gelen rivâyetler de daha önce diğer tek râvîli tarifler gibi isnâd-metin analizine tâbi tutulacaktır.

İsnâdlar incelendiğinde Yahyâ'nın râvîsi Evzâ'î'den altı kişinin nakilde bulunduğu görülmektedir. Bu altı kişi arasında müşterek râvî konumunda yer alan Velîd b. Müslim'den gelen metinlerle analize başlanacaktır. Velid'den hadisi nakleden beş râvîden 'Amr b. 'Osmân, iki râvîsi bulunan bir kısmî müşterek râvî olarak gözükmektedir. 'Amr'dan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda yer almaktadır:³⁷⁹

Ebû Dâvûd	Nesâî	Nesâî	Nesâî↔Nehhâs	Nesâî↔Muhammed b. Mu'âviye↔'Abdullâh b. Rebî'↔İbn Hazm
	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكْلٍ قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَاسْلَمُوا	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكْلٍ قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكْلٍ قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَاسْلَمُوا	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكْلٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْلَمُوا
	فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ
	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا
	فَفَعَلُوا فَفَعَلُوا رَاعِيَهَا	فَفَعَلُوا فَفَعَلُوا رَاعِيَهَا	فَفَعَلُوا فَفَعَلُوا رَاعِيَهَا	فَفَعَلُوا فَفَعَلُوا رَاعِيَهَا
	وَاسْتَأْفَوْهَا	وَاسْتَأْفَوْهَا	وَاسْتَأْفَوْهَا	وَاسْتَأْفَوْهَا
	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ قَافَةً	فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ قَافَةً	فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ قَافَةً	فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ قَافَةً
	فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَلَمْ يَحْسَمَهُمْ	قَالَ فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ وَلَمْ يَحْسَمَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَلَمْ يَحْسَمَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَلَمْ يَحْسَمَهُمْ
	وَتَرَكَهُمْ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ حَتَّى مَاتُوا

³⁷⁹ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 3 (hadis no: 4366); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-XII, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Türkî – Şu'ayb el-Arnâût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, s. 430 (hadis no: 3474); Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 7 (hadis no: 4025); Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. İsmâ'il en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî kitâbillâhi 'azze ve celle ve ihtilâfî'l-ulemâi fî zâlik*, I-III, thk. Süleymân b. İbrâhîm b. 'Abdillâh el-Lâhim, C. II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1991, s. 275 (hadis no: 439); İbn Hazm, *el-Muhallâ*, a.g.e., C. II, s. 2174.

<p>–فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي ذَلِكَ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا" –الآية–</p>	<p>–فَأَنْزَلَ اللَّهُ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" –الآية–</p>	<p>–فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" –الآية–</p>	<p>–فَأَنْزَلَ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا" –الآية–</p>	<p>–فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" –الآية–</p>
--	--	--	--	---

Nesâî hadisi iki ayrı eserinde yani *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında ve *es-Sünenü's-sugrâ/Müctebâ*'sında nakletmektedir. Fakat hadis, iki eserde lafız farklılıkları ile yer almaktadır. Nehhâs ve Muhammed b. Mu'âviye'nin ise *es-Sünenü'l-kübrâ*'daki metni esas aldığı anlaşılmaktadır. Zira üç metin ufak farklılıklar dışında hem yapı hem de lafız itibariyle özdeştir. Muhammed b. Mu'âviye'nin *es-Sünenü's-sugrâ*'yı değil de *es-Sünenü'l-kübrâ*'yı esas aldığı onun *es-Sünenü'l-kübrâ*'nın Endülüs'te yayılmasını sağlayan kişi olduğu bilgisiyle de uyumludur.³⁸⁰ Rivâyette kendisine istinâd edilecek yazılı bir nüshanın varlığından kaynaklanan söz konusu benzerlikler bağlamında üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, *es-Sünenü's-sugrâ*'daki metin ve Nehhâs rivâyetinin diğerlerine nisbetle ihtiva ettiği farklılıklardır. *Sünen*'in diğer neşirleri ile yapılan mukayeseler, söz konusu farklılıkların basım hatasından kaynaklanmadığını göstermektedir.³⁸¹ Benzer şekilde Nehhâs'ın rivâyetindeki farklılıkların da basım hatasından kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır.³⁸² Bu noktada Nehhâs'ın naklindeki farklılıkların –yazılı veya şifâhî– nakil esnasında gerçekleştiğini söylemek mümkünse de, Nesâî'ninkiler onun bir eserinden seçtiği hadisi diğer eserine naklederken yaptığı hatalar şeklinde gözükmektedir ki bu bağlamda daha öncede değinildiği üzere yazı veya kaydın varlığının hata ihtimalini ortadan kaldırmadığı bir kez ifade edilmelidir. Söz konusu farklılıklar, metinlerin kaynağının gerçekten Nesâî olduğunu reddetmeyi gerektirecek mahiyette olmadığı için Nesâî'nin müşterek râvî konumu metin analizi ile de desteklenmiş bulunmaktadır. Esasen hadisi Nesâî gibi 'Amr'dan rivâyet eden Ebû Dâvûd'un metninin muhtasar olmakla birlikte daha önce analiz edilen metinlerde geçmeyen "قافة" lafzını ihtiva etmesi ortak kaynağın varlığına dolayısıyla Nesâî'nin müşterek râvî değil de 'Amr'ın kısmî müşterek râvîsi olduğuna da hamledilebilir. Fakat, Hz. Peygamber'in grubun arkasından izlerini sürecektir göndermesi

³⁸⁰ Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. XVI, s. 68.

³⁸¹ Meselâ krş. Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Amman, ts., s. 424 (hadis no: 4025); a.mlf., *Sünenü'n-Nesâî bi-şerhi'l-Hâfız Celâleddîn es-Suyûtî ve Hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî*, I-V, C. IV, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 109 (hadis no: 4037).

³⁸² Krş. Nehhâs, *Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-mensûh fî Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1938, ss. 125-126.

sadece ‘Amr’ın değil, aşağıda görüleceği üzere ‘Amr’ın hadisi aldığı Velîd’in ve hatta Velîd’in isnâddaki hocası Yayhâ b. Ebî Kesîr rivâyetlerinin karakteristik özelliğidir. Bu nedenle tek başına hadisin kaynağının ‘Amr olduğunu göstermeye yetecek bir karîne teşkil edememektedir. Dolayısıyla burada da, muhtasar metinlerde genelde olduğu üzere, metin analizi müşterek râvîyi belirleme noktasında yetersiz kalmaktadır. Fakat “قافة” kelimesinin varlığı, Ebû Dâvûd’un hadis ilmindeki derecesi ile bir arada değerlendirildiğinde, onun hadisi gerçekten isnâdda verdiği kaynaktan aldığı dolayısıyla ‘Amr’ın müşterek râvî olduğu söylenebilir. Bununla birlikte –ricâl literatüründen hareketle çözülebileceği gösterildikten sonra– söz konusu problem isnâd-metin analizinin bir sonraki aşamasına geçilerek de aşılabilir. Zira ‘Amr’ın rivâyeti Velîd’den nakilde bulunan diğer râvîlerinkiyle karşılaştırılarak ortak kaynaktan geldikleri tespit edilebilirse bu takdirde ‘Amr’ın, Velîd’in gerçek râvîsi olduğu ortaya çıkacaktır. Velîd’in diğer râvîlerinden gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.³⁸³

Ahmed b. Hanbel	‘Ali b. el-Medîni↔Buhârî	‘Ali b. Sehl↔Taberî	‘Ali b. Sehl↔Ebû ‘Avâne	Ebû Sa‘îd Duhaym↔İbn Selm↔İbn Hibbân
قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ثَمَانِيَةَ نَفَرٍ مِنْ عَكْلٍ فَاسْأَلُوا	قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ نَفَرٌ مِنْ عَكْلٍ، فَاسْأَلُوا	قَدِمَ ثَمَانِيَةَ نَفَرٍ مِنْ عَكْلٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْأَلُوا	قَدِمَ ثَمَانِيَةَ نَفَرٍ مِنْ عَكْلٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْأَلُوا	قَدِمَ ثَمَانِيَةَ نَفَرٍ مِنْ عَكْلٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْأَلُوا
فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	ثُمَّ اجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	ثُمَّ اجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَاقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَاقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَاقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَاقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَاقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَفَعَلُوا فَصَحُّوا فَارْتَدُّوا وَقَتَلُوا رُعَاتِهَا أَوْ رِعَاءَهَا	فَفَعَلُوا فَصَحُّوا فَارْتَدُّوا وَقَتَلُوا رُعَاتِهَا	فَفَعَلُوا فَفَقَتَلُوا رُعَاتِهَا	فَفَعَلُوا فَفَقَتَلُوا رَاعِيَهَا	فَفَعَلُوا فَفَقَتَلُوا الرَّاعِيَّ
وَاسْتَأْفَوْا	وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ

³⁸³ **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XX, ss. 341-342 (hadis no: 13045); Buhârî, “Muhâribîn”, 15 (hadis no: 6802); Taberî, **Tefsîr**, a.g.e., C. X, ss. 249-250 (hadis no: 11814); **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 80 (hadis no: 6099); İbn Balabân, **el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân**, a.g.e., C. X, s. 319 (hadis no: 4467).

فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ قَافَةَ	فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ	فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَثَرِهِمْ قَافَةَ	فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي إِثْرِهِمْ قَافَةَ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ قَافَةَ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَلَمْ يَحْسَمِهِمْ حَتَّى مَاتُوا وَسَمِلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِلَ أَعْيُنَهُمْ ثُمَّ لَمْ يَحْسَمِهِمْ حَتَّى مَاتُوا	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَتَرَكَهُمْ 384 فَلَمْ يَحْسَمِهِمْ حَتَّى مَاتُوا	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِلَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فَلَمْ يَحْسَمِهِمْ حَتَّى مَاتُوا	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ وَلَمْ يَحْسَمِهِمْ

Esasen hadisi Velîd'den nakledenler yukarıdaki râvîlerle sınırlı değildir. Buhârî'de ayrıca Muhammed b. es-Salt'ın Velîd'den naklettiği bir rivâyet de bulunmaktadır.³⁸⁵ Fakat söz konusu rivâyet muhtasardır ve sadece "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَطَعَ الْعُرَبِيَّيْنِ وَلَمْ يَحْسَمِهِمْ حَتَّى مَاتُوا" cümlelerini ihtiva etmektedir. Cezalandırılan grubun 'Uranîler'den olduğunu ifade eden tek Velîd metni olan söz konusu rivâyette Buhârî'nin hadisi mânâ ile rivâyet ettiği ve konu ile ilgili diğer rivâyetleri dikkate alarak 'Uranîler lafzını kullanmış olması ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Velîd'in tabloda kendine yer verilmeyen bir diğer râvîsi ise Muhammed b. es-Sabbâh'tır.³⁸⁶ Ebû Dâvûd söz konusu râvînin yer aldığı isnâdı, 'Amr b. 'Osmân isnâdı iler birlikte tahvîle nakletmektedir. Dolayısıyla, 'Amr rivâyetleri kapsamında değerlendirilen ve muhtasar olduğu için yeterince veri temin etmeyen metne tabloda yer verilmemiştir.

Velîd'den nakledilen ve muhtasar olmayan metinlere gelince, öncelikle tabloda da görüldüğü üzere kendisinden iki kişinin nakilde bulunduğu 'Ali b. Sehl metinleri incelenmelidir. 'Ali b. Sehl'den gelen iki rivâyet mukayese edildiğinde "أرسل" ve "أمر" fiillerinin kullanımı, Taberî'de çobanların birden fazla olduğu bilgisinin aktarılması (عَائِلًا) ve Taberî'deki metinde bulunmayan "وَسَمِلَ أَعْيُنَهُمْ" haricinde özdeş oldukları görülmektedir.³⁸⁷ Esasen önceki kısımlarda Katâde'den gelen metinlerin analizi yapılırken Velîd↔'Ali b. Sehl ve Velîd↔Ebû Sa'îd b. Duhaym rivâyetleri incelenmişti. Orada Velîd b. Müslim'den ikisi 'Ali b. Sehl birisi ise Ebû Sa'îd Duhaym vasıtasıyla gelen üç rivâyetin son derece benzer olduğu görülmüş ve bu Velîd b. Müslim'in eser sahibi olduğu bilgisi göz önünde bulundurularak rivâyet esnasında istinâd edilecek yazılı bir nüshanın varlığı ile izah

³⁸⁴ 'Amr rivâyetlerinde "وَتَرَكَهُمْ حَتَّى مَاتُوا" cümlesi Harre'ye atılmaya da hamledilebileceği için ayrı bir unsur olarak gösterilmiştir. Velîd'in diğer öğrencilerinde ise söz konusu cümle "وَتَرَكَهُمْ وَلَمْ يَحْسَمِهِمْ" şeklinde (onları, yaralarını dağlamadan bıraktı) yer aldığı için ayrı bir unsur olarak değerlendirilmemiştir.

³⁸⁵ Buhârî, "Muhâribîn", 16 (hadis no: 6803).

³⁸⁶ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 3 (hadis no: 4366).

³⁸⁷ Harekelemeden kaynaklanan "أَثَرِهِمْ/إِثْرِهِمْ" kelimeleri farklılık olarak değerlendirilmediği için tabloda kırmızı ile yazılmamıştır.

edilmişti. Fakat burada Velîd'den gelen rivâyetlerin önceki 'Amr rivâyeti de göz önünde bulundurulduğunda çok sayıda farklılık sergilediği görülmektedir. Yine de, söz konusu farklılıklar yakından değerlendirildiğinde kâhir ekseriyetinin takdîm-tehîr, kelime düşmesi, müterâdif kelimenin kullanılması gibi rivâyet sürecinde gerçekleşebilecek hatalardan ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır.

Unsurulara göre söz konusu farklılıklar sırasıyla ele alındığında, birinci unsurda 'Amr, 'Ali b. es-Sehl ve Ebû Sa'îd rivâyetlerinde "رسول الله", kalan iki rivâyette ise "النبى" lafzının kullanıldığı, grubun sekiz kişiden müteşekkil olduğu bilgisinin 'Ali b. el-Medîni rivâyetinde, gelenlerin Müslüman olduğunu ifade eden "فَاسْلَمُوا" ibaresinin ise Ebû Sa'îd metninde yer almadığı görülmektedir. Üçüncü unsurda ise diğer rivâyetlerdeki "رسول الله" yerine 'Amr rivâyetinde "النبى"nin bulunmakta, ayrıca diğer rivâyetlerdeki "فَأَمَرَهُمْ" fiil-mef'ûl terkibi Ebû Sa'îd rivâyetinde "فَأَمَرَ بِهِمْ" şeklinde aktarılmaktadır. Yine aynı unsurda deve sütü ve bevlinden içme tavsiyesi aktarılırken, rivâyetlerde süt veya bevl kelimesi takdîm edilmektedir. Dördüncü unsurda ise Ahmed b. Hanbel ve 'Ali b. el-Medîni grubun tavsiyeye uyduktan sonra iyileştiğini "فَصَحُّوا" fiili ile tasrîh etmektedir. Beşinci unsurda diğer rivâyetlerdeki "الإبل" kelimesi yerine 'Amr ve Ahmed b. Hanbel rivâyetlerinde "ها" zamiri kullanılmıştır. Altıncı unsurda 'Amr rivâyetlerinde yine diğerlerinden farklı biçimde "النبى" kelimesi bulunurken, 'Ali b. el-Medîni metninde "رسول الله" veya "النبى" kelimeleri zâhiren yer almaksızın "فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ" cümlesi yer almaktadır. Aynı unsurda diğer rivâyetlerdeki "طَلَبَهُمْ" kelimesi yerine 'Ali b. Sehl ve 'Ali b. el-Medîni metinlerinde sırasıyla "أَتَرَهُمْ/أَتَرَهُمْ" ve "آثَارِهِمْ"ın kullanıldığı görülmektedir. Yedinci unsurda sadece Ebû Sa'îd metninde "سئل" fiili kullanılmıştır. Ahmed b. Hanbel ve 'Ali b. el-Medîni rivâyetlerinde "وَتَرَكَهُمْ" ibaresinin bulunmaması haricinde söz konusu unsurda görülen diğer farklılıklar ise takdîm ve tehîrden ibarettir. Bütün bu farklılıklar peşpeşe sayıldıklarında önemli bir yekûn tutuyor gibi gözükse de esasen metinlerin ortak kaynaktan gelmesini engellemeyecek mahiyettedir.

Velîd'den gelen metinlerde, yukarıdakiler gibi rivâyet esnasında meydana gelen değişiklikler neviden değerlendirilemeyecek farklılıklar da bulunmaktadır. 'Ali b. el-Medîni ve Ahmed b. Hanbel rivâyetleri dördüncü unsurda grubun irtidât ettiğini (فَارْتَدُّوا) tasrîh etmektedir. Ayrıca 'Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel ve 'Ali b. Sehl'den gelen bir rivâyette diğer rivâyetlerden farklı olarak birden fazla çoban olduğunu bildirmektedir (رُعَاتِهَا)

(أَوْ رِعَاءَهَا / رِعَائِهَا). Önemli bir diğer fark ise söz konusu hâdisenin el-Maide Sûresi 33. âyetin nüzûl sebebi olduğu bilgisinin sadece ‘Amr’dan gelen rivâyetlerde bulunmasıdır. Ahmed b. Hanbel ve ‘Ali b. el-Medîni’nin metinlerinde yer alan farklı bilgilerden ilkinin yani “فَارْتَدُّوا” ilâvesini sikanın ziyâdesi şeklinde kabul etmek mümkündür. Zira her ne kadar Velîd’den gelen diğer rivâyetlerde yer almasa da daha önce görüldüğü üzere Ebû Kılâbe’den gelen bir diğer metinde (Cerîr b. Hâzım)³⁸⁸ aynı ilâvenin bulunması, ziyâdenin Ebû Kılâbe’ye kadar götürülebileceğini göstermektedir. Çobanların birden fazla olduğu bilgisinin ziyâde kapsamında değerlendirilmesi ise nispeten daha fazla gereklilik arz etmektedir. Zira Velîd b. Müslim’in kendisinden rivâyette bulunduğu hocası Evzâ’î’den nakilde bulunan ikinci bir râvî olan Bişr b. Bekr’den gelen üç rivâyetten birisinde³⁸⁹ de “رِعَائِهَا” lafzı yer almaktadır.

Ahmed b. Hanbel ve ‘Ali b. el-Medîni’nin metinlerinin benzerliği bağlamında, her ne kadar bu tür durumlar yani bir hocadan rivâyette bulunan öğrencilerden bir kısmının metinlerinin diğerlerine nisbetle daha benzer olması metin analizi cihetinden şüpheli bir durum kabul edilse de, intihâl ihtimali tartışılmayacaktır. Çünkü Juynboll gibi yayılmanın hadis literatüründe sıkça yaşandığını kabul eden oryantalistler bu durumda muhtemelen Ahmed b. Hanbel’in ‘Ali b. el-Medîni’yi atlayarak Velîd’den rivâyette bulunduğunu düşünecekse de ‘Ali b. el-Medîni ve Ahmed b. Hanbel’in hadis ilmindeki dereceleri bu tür bir iddianın tartışmaya değer olmadığını göstermektedir.³⁹⁰ Bu noktada makûl başka açıklamaların aranması gerekmektedir ki, Ahmed b. Hanbel ve ‘Ali b. el-Medîni’nin hadisi aynı mecliste Velîd’den işitmiş olması akla gelen ilk ihtimalidir. Nitekim muâsır ve hocalarının birçoğu müşterek iki âlimin aynı ilim meclislerinde bulunması son derece muhtemeldir ve bunun Ahmed b. Hanbel ve ‘Ali b. el-Medîni için gerçekleştiğini gösteren bir deliller de mevcuttur.³⁹¹ Yapılan açıklamanın zorlama olduğu iddia edilebilirse de, esasen Ahmed b. Hanbel ve ‘Ali b. el-Medîni hakkında ricâl literatüründe yer alan ve istikrâ, taharrî ve mukâbelenin neticesi olan bilgilere dayandığı için mahza spekülasyon olmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

³⁸⁸ Tahâvî, **Şerhu Me‘âni’l-âsâr**, a.g.e., C. III, s. 180 (hadis no: 4999).

³⁸⁹ Tahâvî, **Şerhu Müşkili’l-âsâr**, a.g.e., C. V, s. 63 (hadis no: 1812).

³⁹⁰ İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. I, ss. 292-313; 319-320.

³⁹¹ Meselâ bk. Ahmed b. Hanbel, **Ma‘rifetü’r-ricâl**, a.g.e., C. III, s. 274. Başka bir misâl için bk. İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. XI, s. 219.

Velîd metinlerinde yer alan önemli bir diğer farklılık ise nüzûl sebebi ile ilgili bilginin sadece ‘Amr’dan gelmesidir. Fakat daha önce analiz edilen Ebû Kılâbe rivâyetlerinde de görüldüğü üzere Ebû Kılâbe’nin söz konusu âyete atıfta bulunduğu çok sayıda metin mevcuttur. Bu nedenle ‘Amr’daki son unsur da söz konusu atıflar gibi Ebû Kılâbe’nin sözü olarak değerlendirilecektir. Netice itibariyle, kendisinden intihâl ihtimalini göz ardı etmeye imkân veren mahiyette metinler gelen Velîd’in müşterek râvî kabul edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Velîd rivâyetleri bağlamında dile getirilmesi gereken önemli bir mesele onun hem Katâde hem de Ebû Kılâbe rivâyetlerini kendisinden nakleden ‘Ali b. Sehl ve Ebu Sa’îd Duhaym’ın her iki tarikle gelen metinlerinde Katâde metinde vukû bulduğu daha önceki kısımlarda tespit edilen bir idrâc haricinde (وَلَمْ يَخْسِبُهُمْ) melez bir rivâyetin (combined report) bulunmamasıdır. Hatta iki râvî Velîd’in diğer râvîsi ‘Amr b. ‘Osmân’da geçen nüzûl sebebi ile ilgili bilgiyi dahi –ki bu bilgi Katâde rivâyetlerinin karakteristik özelliklerindedir– Ebû Kılâbe rivâyetlerine ekleyerek tam bir metin oluşturma yoluna gitmemektedir. Velîd rivâyetleri bağlamında değinilmesi gereken bir diğer nokta ise daha önce Katâde rivâyetlerinde görüldüğü üzere eser sahibi olmasının kendisinden özdeş metinler nakledilmesine neden olmasının yanı sıra kendisinden burada analiz edilen Ebû Kılâbe metinlerinde de görüldüğü üzere aynı zamanda rivâyette yazılı nüshanın esas alınmadığına delâlet eden lafız farklılıkları içeren metinlerin de nakledilmesidir. Bu örnek şimdiye kadar yapılan analizler gibi hadis rivâyet tarihi hakkında genellemeler yapmanın isabeti olmadığına, her bir rivâyetin kendine has bir tarihi olduğunu göstermektedir.

Velîd’in müşterek râvî konumu tespit edildikten sonra onunla birlikte hadisi Evzâ‘î’den nakleden bir diğer râvî Bişr b. Bekr’in rivâyetlerinin analizine geçilecektir. Bişr b. Bekr’den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:³⁹²

Yûnus b. ‘Abdila‘lâ ve Süleymân b. Şu‘ayb↔Ebû ‘Avâne ³⁹³	Yûnus b. ‘Abdila‘lâ↔Tahâvî	Yûnus b. ‘Abdila‘lâ↔Tahâvî
---	----------------------------	----------------------------

³⁹² **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, ss. 80-81 (hadis no: 6100); Tahâvî, **Şerhu Me‘âni’l-âsâr**, a.g.e., C. IV, s. 311 (hadis no: 7076); a.mlf., **Şerhu Müşikilî’l-âsâr**, a.g.e., C. V, ss. 63-64 (hadis no: 1812).

³⁹³ Ebû ‘Avâne, hadisi, Evzâ‘î’den nakleden Bişr b. Bekr ve Eyyûb b. Hâlid’in yer aldığı iki isnâdla/tahville nakletmektedir. Fakat lafız farklılıklarını tasrîh ettiği için iki rivâyeti de analize dâhil etmek mümkün olacaktır.

قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ مِنْ عُكْلٍ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكْلٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ مِنْ عُكْلٍ
فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ مِنْ آبَائِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى ذُوْدِ لَنَا فَشَرِبْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ مِنْ آبَائِهَا وَأَلْبَانِهَا
فَأَتَوْهَا فَفَعَلُوا رُغَاتِهَا	فَفَعَلُوا وَصَحُّوا - ثُمَّ ذَكَرَ الْحَدِيثَ -	فَأَتَوْهَا فَفَعَلُوا رُغَاتِهَا
وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ فَاغَةً	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ ثُمَّ لَمْ يَحْسَبْنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ ثُمَّ لَمْ يَحْسَبْنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ ثُمَّ لَمْ يَحْسَبْنَهُمْ

Tabloda görüldüğü üzere Bısr b. Bekr'den hadisi yalnız Yûnus b. 'Abdila'lâ ve Süleymân b. Şu'ayb nakletmekte, Yûnus'tan ise hadisi iki kişi almaktadır. Ebû 'Avâne Yûnus b. 'Abdila'lâ ve Süleymân b. Şu'ayb'tan naklettiği metin için ayrıca başka bir isnâd daha vermekte (tahvîl) fakat lafız farklılıklarına işaret ettiği için metin analizi mümkün olmaktadır. Ebû 'Avâne'nin Yûnus ve Eyyûb'ün lafız farklılıklarına işaret etmesinden anlaşıldığı kadarıyla o, Süleymân b. Şu'ayb'ın metnini esas almakta, gerekli gördüğü yerlerde diğer râvîlerden gelen farklılıkları tasrîh etmektedir.

Yûnus'tan yapılan rivâyetlerde dikkat çeken önemli bir nokta, Tahâvî'nin ondan hadisi aynı isnâdla almasına rağmen lafız farklılıkları ihtiva eden iki metin nakletmesidir. Söz konusu farklılıklar istinsâh veya rivâyet esnasında meydana gelmiş hatalar nevinden kabul edilebilecek mahiyette de değildir. Bilhassa, iki rivâyette üçüncü unsurda meydana gelen değişiklikler dikkat çekmektedir. Zira *Şerhu Müşkili'l-âsâr*'da yer alan metin diğer Evzâ'î rivâyetlerinde de görülen "أَنَّ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ" ibaresini ihtiva ederken, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'daki rivâyette yer alan "لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى ذُوْدِ لَنَا" ifadesi Evzâ'î rivâyetleri bir tarafa başka hiçbir Ebû Kılâbe metninde geçmemektedir. Öte yandan, Hz. Peygamber'in tavsiyesinin bu şekilde aktarılması Ebû Kılâbe gibi hadisi Enes b. Mâlik'ten nakleden başka bir râvînin yani Humeyd'in rivâyetlerinin karakteristik özelliğidir ve hem Yûnus b. 'Abdila'lâ hem de Tahâvî, Humeyd'den gelen isnâdlarda da yer almaktadır.³⁹⁴ Ebû 'Avâne'de yer alan rivâyet Yûnus'un hadisi hangi lafızlarla naklettiği noktasında *Şerhu Müşkili'l-âsâr*'daki metinle bir arada değerlendirildiğinde hatanın Tahâvî'den kaynaklanma ihtimali kuvvetlenmektedir. Bu mülâhazalar ışığında, her ne kadar Humeyd'den gelen metinlerin

³⁹⁴ **Müsnedü Ebî 'Avâne**, a.g.e., C. IV, ss. 82-83 (hadis no: 6106); Tahâvî, **Şerhu Me'âni'l-âsâr**, a.g.e., C. I, s. 107 (hadis no: 647); a.mlf., **Şerhu Müşkili'l-âsâr**, a.g.e., C. V, ss. 64-65 (hadis no: 1814); Beyhakî, **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, a.g.e., C. XIII, s. 203 (hadis no: 17917).

özellikleri ile uyum arz ettiği için ‘Uranîler hadisi hakkında bilgi verdiği kabul edilebilirse de Ebû Kılâbe’den gelen diğer rivâyetlere muvafakât etmemesi nedeniyle *Şerhu Me‘âni’l-âsâr*’daki rivâyet, metin analizine dâhil edimeyecektir.

Diğer iki rivâyet arasındaki mukayese ise lafız farklılıklarına rağmen aynı kaynaktan geldiklerini gösterecek mahiyet arz etmektedir. En önemli farklar ise *Şerhu Müşkili’l-âsâr*’da çobanların birden fazla olduğunun “رُعَاتِهِمَا” lafzı ile ifade edilmesi ve Ebû ‘Avâne’de yer alan “رُفَاتِهِ” kelimesinin bulunmamasıdır. Netice itibariyle Yûnus’un iki rivâyetin müşterek râvîsi olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, onun rivâyetleri kendisinden aldığı Bişr b. Bekr’in konumu hakkında karar verebilmek için söz konusu rivâyetleri diğer Evzâ‘î râvîlerinin metinleri ile mukayese etmek gerekmektedir. Fakat bu tür bir analize güvenmek için öncelikle Yûnus’un ve hadisi onunla birlikte nakleden Süleymân b. Şu‘ayb’ın güvenilir râvîler olduğunun tespit edilmesi gerekmekte, onun hadisi gerçekten aldığı kişiyi atlayarak Bişr’e isnâd etmesi ihtimalinin elenmesi gerekmektedir. Bu noktada önemli bir bilgi, Yûnus’un hadisi Bişr gibi Evzâ‘î’den nakleden Velîd b. Müslim’in öğrencileri arasında da yer almasıdır. Dolayısıyla, onun Bişr’den aktardığı rivâyetlerinin Velîd’den gelenlerle mukayesesi de dikkatle yapılmalıdır. Söz konusu noktalar dikkate alınarak ricâl literatürüne başvurulduğunda, Yûnus’un sika olmakla birlikte,³⁹⁵ müdellis râvîler arasında sayıldığı görülmektedir. Bununla birlikte onun İbn Hacer tarafından semâ‘a delâleti açık lafızlar kullanmasalar dahi rivâyetleri kabul edilen ikinci tabakadaki müdellis râvîler arasında sayıldığı³⁹⁶ ve üstelik Bişr rivâyetlerini tahdîs sîgasıyla yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla ricâl literatüründe yer alan bilgilerin, intihâl ihtimalini göz ardı etmeye imkân verdiği söylenebilir. Süleymân b. Şu‘ayb’ın hakkında ricâl literatüründe yer alan sınırlı bilgi yer almasına rağmen tevsîk edilen bir râvî olduğu görülmektedir.³⁹⁷

Yûnus’un Bişr’den naklettiği rivâyetlerle Velîd b. Müslim’den gelen metinler mukayese edildiğinde ise “إِبِلَ الصَّدَقَةِ” ve “رُفَاتِهِ” gibi Yahyâ rivâyetlerinin karakteristik özelliklerini ihtiva etmelerine rağmen, Yahyâ rivâyetlerinin bir diğer özelliği yani “اسلم”

³⁹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, a.g.e., C. IX, s. 243; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. IX, s. 290; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 403; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 613.

³⁹⁶ İbn Hacer, *Tabakâtü’l-müdellisîn*, a.g.e., s. 36.

³⁹⁷ ‘Aynî, *Megâniyü’l-ahyâr*, a.g.e., C. I, ss. 440-441.

fiilini içermedikleri görülmektedir. Ayrıca Bişr metinleri sadece Yahyâ değil, bütün ‘Uranîler hadislerinde yer alan önemli bir bilgiyi yani suçluların gözlerinin kör edilmesine dair ibareleri de ihtiva etmemektedir. Dolayısıyla, üçü de sika olan Bişr³⁹⁸ ve ondan rivâyette bulunan Yûnus ve Süleymân’ın, rivâyetleri başkasından aldıklarını gizlemek için metinlerde değişiklik yapacak kadar kasıtlı bir sahtekârlık yapmaları ihtimali kuvvetli gözükmediği için³⁹⁹ Bişr’in rivâyetlerinin gerçekten Evzâ‘î’den geldiği kabul edilmelidir. Böylece, Velîd gibi isnâdda (Ek 1) Evzâ‘î’nin râvîsi konumunda görülen Bişr’in de onun gerçek râvîsi olduğu ortaya çıkmıştır.

Velîd ve Bişr’den sonra Evzâ‘î’nin bir diğer râvîsi Eyyûb b. Hâlid’den gelen muhtasar metne kısaca değinilecektir. Yukarıda Bişr metinleri analiz edilirken, Ebû ‘Avâne tarafından tahvîlle verilen fakat farklılıkların tasrîh edildiği rivâyetten bahsedilmişti. Ebû ‘Avâne’nin tasrîh ettiği lafız farklılıkları sayesinde Eyyûb’un metni, tahvîlle verilen isnâda rağmen, aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.⁴⁰⁰

Eyyûb b. Hâlid↔Süleymân b. Seyf Ebû Dâvûd el-Harrânî↔Ebû ‘Avâne
قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَمَانِيَةَ نَفَرٍ مِنْ عُكْلٍ
فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ أَوْ إِبِلَ الصَّدَقَةِ فَيَشْرُتُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَأَتَوْا فَقَتَلُوا رَاعِيَهَا
وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَبِئِهِمْ قَافَةً
فَأَتَى بِهِمْ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَلَمْ يَحْسِمَهُمْ

Eyyûb’ten gelen rivâyet, Velîd ve Bişr rivâyetleri ile mukayese edildiğinde “ ثَمَانِيَةَ نَفَرٍ ” gibi ortak özellikleri ihtiva etmesinin yanı sıra diğer tariflerde geçmeyen ilâve bir bilgi içermediği düşünüldüğünde, metin analizine dâhil edilmesinin bir mahsuru olmayacağı görülmektedir. Bununla birlikte benzerlikler, intihâlden kaynaklanabileceği için, ilâve bir bilgi içermemesi nedeniyle metin analizinin neticesini değiştirmeyecek olması, rivâyetin kabulü için tek başına yeterli bir neden

³⁹⁸ İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VIII, s. 141; İbn Nukta, **Takyîd**, a.g.e., s. 122; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. IX, s. 507; İbn Hacer, **Tehzîb**, a.g.e., C. I, ss. 443-444.

³⁹⁹ Söz konusu ihtimalin tamamen reddedilmemesi Zehebî’nin, Yûnus’un sika olduğunu ifade etmekle birlikte münker bir hadisi rivâyette tefferüt ettiğini bildirmesi nedeniyle. Bk. Zehebî, **Tezkiretü’l-huffâz**, C. II, ss. 527-528; a.mlf., **Mizânü’l-i’tidâl**, a.g.e., C. VII, s. 317.

⁴⁰⁰ **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, ss. 80-81 (hadis no: 6100).

değildir. Zira isnâd-metin analizinin birbirinden ayrılması mümkün omlayan iki amacı bulunmaktadır. Bunlar, hadisin rivâyet tarihihi tespit ederek mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmak ve isnâdda yer alan râvîlerin konumlarının tarihî/gerçek olup olmadığını tespit etmektir. Dolayısıyla bir râvînin isnâddaki konumunun tarihîliği hakkında bir zann-ı gâlip hâsıl olmaksızın, metni daha öncekilere benzediği ve arada bir ihtilâf bulunmadığı için analize dâhil edilemez. Bütün bu mülâhazalara ve Eyyûb b. Hâlid, İbn ‘Adî tarafından Evzâ‘î’den münker rivâyetler nakletmekle tavsîf edilmesine⁴⁰¹ rağmen, burada rivâyetleri için el-mütâba‘atü’-t-tâmme söz konusu olduğu, hakkında tedlîs yaptığına dair bir bilgi yer almadığı ve kendisinden gelen metin sadece Velîd veya Bişr rivâyetine benzemeksizin ikisinde de görülen birtakım ortak özellikleri ihtiva ettiği için rivâyeti analizde dikkate alınacak, dolayısıyla, o da Velîd ve Bişr gibi Evzâ‘î’nin gerçek râvîsi kabul edilecektir.

Evzâ‘î’den nakilde bulunan râvîler arasında metinleri analiz edilecek son kişi, Şu ‘ayb b. İshâk’tır. Şu ‘ayb’tan gelen isnâd yer aldığı esere kadar tek râvîli devam etmektedir. Şu ‘ayb rivâyeti ile ilgili dikkat çeken önemli bir husus, mükerreren geçtiği kaynakta verilen metinlerin öneli farklılıklar ihtiva etmesidir. Söz konusu farklılıkların daha iyi görülebilmesi için mükerrer rivâyetler ayrı sütunlarda gösterilecektir. Söz konusu rivâyetin isnâdı ve iki ayrı metni aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:⁴⁰²

Şu‘ayb. İshâk↔Dâvûd b. Rüşeyd↔‘Abdullâh el-Begavî↔Dekkâk	Şu‘ayb. İshâk↔Dâvûd b. Rüşeyd↔‘Abdullâh el-Begavî↔Dekkâk
قَدِيمٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَمَانِيَةٌ نَفَرًا مِنْ عَكْلٍ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ عَكْلٍ قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ
فَاجْتَبَوْا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَبَوْا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا
فَأَتَوْهَا فَقَتَلُوا رَاعِيَهَا	فَقَتَلُوا الرَّاعِيَّ
وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ قَائِدًا	فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي آتْرِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ ثُمَّ لَمْ يَحْسِمَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَلَمْ يَحْسِمَهُمْ

Aynı isnâdla gelmesine rağmen, iki metnin hemen her unsurunda lafız farklılıkları veya takdîm-tehîrin mevcudiyeti dikkat çekmektedir. İlk unsurda, diğer Yahyâ

⁴⁰¹ İbn ‘Adî, **el-Kâmil fi’-d-du‘afâ**, a.g.e., C. I, ss. 350-351.

⁴⁰² İbn Ehî Mîmî ed-Dekkâk, Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. ‘Abdillâh İbn Ehî Mîmî ed-Dekkâk, **Fevâidü İbn Ehî Mîmî ed-Dekkâk**, thk. Nebîl Sa‘deddîn el-Cerrâr, Edvâü’s-Selef, Riyâd, 2005, ss. 40 (hadis no: 22), 191 (hadis no: 392).

rivâyetlerinde de görülen ve gelen grubun sekiz kişiden müteşekkil olduğu bilgisini sadece bir metin ihtiva etmektedir. Ayrıca birinci unsur bir metinde isim diğerinde ise fiil cümlesi şeklinde yer almaktadır. Bunun yanı sıra bir metinde düzenli olarak “رَسُولِ اللَّهِ” diğerinde ise “الْبَيْتِ” lafzı tercih edilmiştir. İkinci unsorda metinlerden birinde yer alan ve ‘Uranîler hadisinin başka hiçbir tarîkinde geçmeyen “فَاجْتَبُوا” ancak bir tahrîfin eseri olabilir. İki metin arasındaki önemli bir fark da Hz. Peygamber’in suçluların izini sürececek bir birlik gönderdiği bilgisinin sadece bir metinde yer almasıdır.

Tamamı sika râvîlerden⁴⁰³ müteşekkil aynı isnâdla bu kadar farklı metinlerin gelmesini izah etmek güçtür. Benzer bir durum daha önce Tahâvî’nin Yûnus b. ‘Abdila‘lâ’dan yaptığı rivâyetlerde de görülmüştü. Fakat orada Yûnus’tan gelen başka bir metnin varlığı söz konusu problemi aşma imkânı sağlamıştı. Kendi aralarındaki farklılıklara rağmen diğer Evzâ‘î metinleri ile birçok müşterek unsuru da ihtiva eden rivâyet, lafız farklılıklarından kaynaklanan müşkili aşacak ikinci bir rivâyetin bulunmaması nedeniyle metin analizinde dikkate alınmayacak ve hakkında tevakkuf edilecektir.

Evzâ‘î’den nakilde bulunan ve metinleri arasındaki mukayese müşterek kaynaktan geldiklerini gösteren Vefîd b. Müslim, Bişr b. Bekr ve Eyyûb b. Hâlid’in rivâyetleri arasındaki lafız farklılıkları intihâl ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Netice itibariyle üç tane gerçek râvîsi olduğu tespit edilen Evzâ‘î’nin müşterek râvî kabul edilmesi gerekmektedir. Esasen Evzâ‘î’den nakilde bulunanlar bu üç râvî ile sınırlı değildir. Şema da (Ek 1) da görüldüğü üzere Miskîn b. Bükeyr ve Muhammed b. Yûsuf da ondan nakilde bulunmaktadır. Fakat iki râvîden gelen muhtasar metinler yalnız gelen grubun sekiz kişiden müteşekkil olduğu ve cezalandırıldıktan sonra yaralarının dağlanmadığı (Miskîn, Muhammed)⁴⁰⁴ ve çobanın öldürüldüğü (Muhammed)⁴⁰⁵ bilgilerini içermektedir. Bu nedenle metin analizine iki râvîden gelen metinler analiz dâhil edilmemiştir.

⁴⁰³ Şu‘ayb b. İshâk için bk. Ahmed b. Hanbel, **Ma‘rifetü’r-ricâl**, a.g.e., C. II, s. 477; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. IV, s. 341; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VI, s. 439; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. I, s. 486; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., 266. Dâvûd b. Rüşeyd için bk. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, a.g.e., C. III, s. 412; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VIII, s. 236; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XI, 133; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 198. ‘Abdullâh el-Begavî için bk. İbn Nukta, **Takyîd**, a.g.e., s. 314; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XIV, s. 441. Dekkâk için bk. Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XVI, s. 564.

⁴⁰⁴ Müslim, “Kasâme ve’l-muhâribîn ve’l-kisâs”, 1671.

⁴⁰⁵ Nesâî, “Tahrîmü’d-dem”, 7 (hadis no: 4026).

Evzâ‘î’nin müşterek râvî konumu belirlenmekle birlikte, aynı değerlendirmeyi isnâdda ondan önce/yukarıda yer alan Yahyâ b. Ebî Kesîr için yapmak şu aşamada mümkün gözükmemektedir. Zira rivâyetleri Evzâ‘î’ninkilerle mukayese edilebilecek ikinci bir râvîsinin bulunmaması, Yahyâ b. Ebî Kesîr’in isnâddaki konumunu metin analizi ile belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Söz konusu problemi aşmak için analizin kapsamı genişletilerek daha yukarıdaki râvîden yani Ebû Kılâbe’den gelen metinlerle Evzâ‘î’nin rivâyetlerini mukayese etmek gerekmektedir. Eğer bu analiz Evzâ‘î’nin metni ile diğer râvîler arasında bir intihâl olmadığını fakat aynı zamanda ortak kaynağın varlığını gösterirse, o takdirde Evzâ‘î’nin rivâyetinin kaynağının Ebû Kılâbe olduğu ortaya çıkacaktır. Bu durumda güvenilir⁴⁰⁶ bir râvî olan Evzâ‘î’nin hadisi gerçekten isnâdda adını verdiği kişi yani Yahyâ b. Ebî Kesîr’den aldığını reddetmek için de bir sebep kalmayacaktır. Fakat daha önce de ifade edildiği üzere bu tür eş zamanlı isnâd-metin analizi ile ulaşılan sonuçların, isnâd-metin analizinin normal seyrinde uygulanması (ard ve eş zamanlı isnâd-metin analizi) ile ulaşılanlar kadar kuvvetli olmadığı da teslim edilmelidir.

Evzâ‘î’nin Yahyâ’dan rivâyet ettiği metinlerle Ebû Recâ ve Eyyûb es-Sahtiyânî’den gelenler mukayese edildiğinde, diğer iki râvîden gelenlere nisbetle daha az lafız farklılığı ihtiva eden bir bakıma daha düzenli bir metin grubu olduğu görülmektedir. Bu bakımdan diğer iki metin grubundan ayrılan Yahyâ rivâyetlerinin diğer metinlerle ayrıldığı ve birleştiği noktalar unsurlarına göre incelendiğinde ilk unsurda, gelen grubun ‘Ukl kabîlesinden sekiz kişi olduklarının belirtilmesi açısından Ebû Recâ metinlerine benzediği, öte yandan gelen grubun müslüman olmasını “فَبَايَعُوهُ عَلَى الْإِسْلَامِ” yerine “فَأَسْلَمُوا” ile ifade etmek suretiyle ise onlardan ayrıldığı görülmektedir. Eyyûb metinleri ise gelen grubun hangi kabîleden geldiğini “عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ” şeklinde şek ile vermesi ve Müslüman olduklarının yalnız iki rivâyette tasrîh edilmesi ile Ebû Recâ ve Yahyâ rivâyetlerinden ayrılmaktadır. İkinci unsurda ise gelen grubun hastalanması Yahyâ rivâyetlerinde Eyyûb rivâyetlerinde olduğu gibi “اجتوى” fiili ile ifade edilmektedir. Fiille birlikte Ebû Recâ rivâyetlerinin çoğunluğu ile iki Eyyûb metninde yer alan “الأرض” kelimesi Yayhâ rivâyetlerinin hiçbirinde geçmemekte,

⁴⁰⁶ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, a.g.e., C. V, s. 326; ‘Iclî, *Ma‘rifetü’s-sikât*, a.g.e., C. II, s. 83; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, a.g.e., C. V, ss. 266-267; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VII, ss. 62-63; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. I, s. 638; a.mlf., *Siyer*, a.g.e., C. VII, ss. 107, 109; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 347.

onun yerine “المدينة” lafzı kullanılmaktadır. Hz. Peygamber’in gruba tavsiyesi her üç rivâyet grubunda da yer almakta, fakat üçü de birbirinden farklı lafızlarla söz konusu tavsiyeyi aktarmaktadır. Burada dikkat çeken önemli bir nokta, develerin zekât devesi olduğunun yalnız Yahyâ rivâyetlerinde tasrîh edilmesidir. Grubun çobanı öldürmesi de üç rivâyet grubunda bulunmaktadır. Eyyûb rivâyetlerinin tamamında çobanın bir kişi olduğu ifade edilirken, Ebû Recâ’dan gelen rivâyetlerinde sadece birinde “الرعاء” kelimesi kullanılmakta, Yahyâ rivâyetlerinin dördünde ise çobanlarında birden fazla olduğu tasrîh edilmektedir. Öte yandan, Yahyâ rivâyetlerinin ikisinde ve Eyyûb rivâyetlerinin üçünde grubun irtidât ettiği de belirtilmektedir. Çobanın öldürülüp deve sürünün kaçırıldığı haberinin Hz. Peygamber’e sabah vakti ulaştığı Eyyûb’ten gelen rivâyetlerde açıkça belirtilirken, Ebû Recâ ve Yahyâ’dan gelen haberlerde zamanla ilgili bir bilginin bulunmamaktadır. Bununla birlikte söz konusu unsurda Yahyâ rivâyetleri Hz. Peygamber’in iz sürücü bir birlik gönderdiğini ifade etmek üzere “قافة” kelimesini içermeleri ile diğerlerinden ayrılmaktadır. Benzer şekilde grubun yakalanma vakitleri de Eyyûb rivâyetlerine tasrîh edilmektedir. Diğer iki râvînin rivâyetlerinde ise yine zamanla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Yahyâ rivâyetleri grubun yaralarının dağlanmadığını ifade eden “لَمْ يَحْسِبُهُمْ” ibaresini –Eyyûb’dan gelen bir rivâyet haricinde– içeren yegâne Ebû Kılâbe rivâyetleridir. Bununla birlikte, cezalandırılanların Harre’ye terk edilmesi ile ilgili bilgileri içeren unsur Yahyâ rivâyetlerinde bulunmamaktadır. Hadisin son unsuru olan ve hâdise ile el-Maide Sûresi 33. âyet arasında irtibat kuran ibareler ise her üç râvîden gelen rivâyetlerde de görülmekte, öte yandan ‘Ömer b. ‘Abdilazîz kıssası Yahyâ rivâyetlerinde geçmemektedir. Netice itibariyle üç râvîden gelen metinler, intihâl ihtimalini ortadan kaldıracak bir mahiyet arz etmektedir. Birbirinin aynısı ya da mâhir bir şekilde değiştirilmiş birkaç lafızla intihâli gizleme çabasının Ebû Kılâbe rivâyetleri bağlamında dile getirilmesi mümkün gözükmemektedir. Bilhassa Ebû Recâ ve Eyyûb rivâyetleri arasındaki çok sayıdaki lafız farklılığı ve Yahyâ rivâyetinin diğer iki metin grubuna nispete sadeliğini bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Yahyâ rivâyetlerinin içeriği ve onun gerçekten rivâyette rol aldığı tespit edildikten sonra yukarıda dile getirilen ve ancak Ebû Kılâbe’den gelen bütün metinler analiz edildikten sonra neticeye bağlanacağı söylenen probleme yani Eyyûb’ün isnâdda adını verdiği iki kişi Ebû Recâ ve Ebû Kılâbe’den gerçekten rivâyette bulunup bulunmadığını tespitte geçilebilir. Daha önce yapılan analizde hatırlanacağı üzere Eyyûb’ün müşterek râvî

konumunun tespit edilmesiyle, Ebû Recâ ve Ebû Kılâbe'den gelen hadis için tek metin nakledilmesinden sorumlu kişinin Eyyûb olduğu anlaşılmıştır. Bu noktada araştırmada atılacak son adım, Eyyûb'un Ebû Recâ'dan onun diğer iki râvîsine nisbetle farklı metin nakletmesinin esasen Eyyûb ve Ebû Recâ'nın üstündeki râvîden mi kaynaklandığı sorusunu cevaplamaktadır. Diğer bir ifadeyle Ebû Kılâbe hadisi Ebû Recâ'ya iki şekilde nakletmiş ve Ebû Recâ da üç râvîsinden Haccâc ve İbn 'Uyeyne'ye bir metni, Eyyûb'e diğer bir metni nakletmiş olabilir mi? Eğer Yahyâ rivâyetleri Eyyûb metinlerine benzeseydi, bu durumda söz konusu sorulara müspet cevap verme imkânı olabilecekti. Hâlbuki Yahyâ rivâyetlerinin analizi beklenen neticeyi vermemiş, onların da daha ziyade Ebû Recâ'nın İbn 'Uyeyne ve Haccâc metinlerine benzediği anlaşılmıştır. Bu durumda Eyyûb'un Ebû Recâ'dan aldığı hadiste esasen Ebû Kılâbe'den aldığı metni kabul edilecektir. Oryantalistlerin iddiaları bağlamında söz konusu sonucun, onların yaptığı sıralamanın tam tersine delâlet etmektedir. Zira vasıtalı isnâdları vasıtasızlardan daha erken tarihli kabul etme eğilimi gösteren ve vasıtasızlarda atlama/dalış yaşandığını iddia eden oryantalistlerin görüşlerinin aksine burada Ebû Recâ↔Haccâc ve Ebû Recâ vasıtasıyla alınan hadislerin metinlerinin gerçekten söz konusu kaynaklardan geldiği tespit edilememiş, bilâkis bu hadislerin için Ebû Kılâbe'den doğrudan alınan metnin nakledildiği anlaşılmıştır.

Sika bir âlim olan⁴⁰⁷ Eyyûb es-Sahtiyânî'nin Ebû Recâ ve Haccâc'tan nakilde bulunmadığı hâlde onlardan hadisi aldığı izlenimini verdiğini iddia etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, Eyyûb es-Sahtiyânî muhtemelen hadisi Haccâc ve Ebû Recâ'dan da duymuş olmalıdır fakat onların metinleri yerine Ebû Kılâbe metnini naklettiği anlaşılmaktadır. Eyyûb farklı hocalardan aldığı hadislerden mükemmel bir metin (combined report) teşekkülüne de çalışmamış, sadece Ebû Kılâbe'den aldığı metin için hadisi aldığı diğer isnâdları da nakletmiş ve söz konusu kusur da isnâd-metin analizi ile ortaya çıkmıştır. Bu durumda, Eyyûb'un Ebû Recâ metinlerinin Ebû Kılâbe rivâyetlerinin eş zamanlı isnâd-metin analizinde dikkate alınmaması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

⁴⁰⁷ İbn Ma'în, **Ma'rifetü'r-ricâl**, a.g.e., C. I, s. 98; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. I, s. 133; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VI, s. 53; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. I, ss. 250-261; a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. VI, ss. 15, 17; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 117.

Sonuç itibariyle, Ebû Kılâbe'nin râvîlerinden ikisini isnâdlardaki müşterek râvî konumunun metin analizi ile desteklendiği görülmüştür. Ayrıca her ne kadar hadisi tek kişiye nakletse de Yahyâ b. Ebî Kesîr'in de Ebû Kılâbe'den gerçekten rivâyette bulunduğu anlaşılmıştır. Aşağıda üç râvîden gelen metinler mukayese edilerek bu râvîlerin metinlerindeki lafızlarının Ebû Kılâbe ile irtibatları, ondan gelen rivâyetin mahiyeti değerlendirilmeye çalışılacaktır.

(a) Ebû Kılâbe'nin kısmî müşterek râvîlerinin rivâyetlerinin eş zamanlı isnâd-metin analizi

Yukarıda Ebû Kılâbe'den gelen kırk sekiz metin incelenmiş ve bunlardan yedisinin eş zamanlı metin analizinde dikkate alınmaması gerektiği neticesine ulaşılmıştır. Kalan kırk bir metin bir arada değerlendirildiğinde Ebû Kılâbe rivâyetlerinde geçtiği tespit edilen unsurlar aşağıda yer almaktadır:

1. 'Ukl'den bir grubun Hz. Peygamber'i ziyaret etmesi ve Müslüman olması
2. Medine'de hastalanmaları
3. Hz. Peygamber'in, deve sürüsü ve çobanla birlikte çıkarak, deve sütü ve bevli içmelerini tavsiye etmesi
4. İrtidât etmeleri ve çobanı öldürmeleri
5. Deve sürüsünü kaçırmaları
6. Hz. Peygamber'in grubun izini sürecektir bir birlik göndermesi
7. Yakalandıklarında ellerinin ve ayaklarının kesilerek, gözlerinin kör edilmesi, yaralarının dağlanmaması
8. Harre'de bırakılmaları
9. Ebû Kılâbe'nin grubun işlediği suç ile el-Maide Sûresi 33. âyeti arasında irtibat kurması
10. 'Ömer b. 'Abdilazîz kıssası

Hadisin birinci unsurunda, gelen grup Ebû Recâ ve Yahyâ rivâyetlerinin çoğunluğunda "نقر", Eyyûb'inkilerde ise "رھط" ve "قوم" şeklinde ifade edilmekte, bununla

birlikte “قوم” kelimesi ayrıca Ebû Recâ’dan gelen iki rivâyette de geçmektedir. Dolayısıyla Ebû Kılâbe’nin hangi kelimeyi kullandığını tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bu durumda, Ebû Kılâbe’nin üç râvîsine hadisi farklı lafızlarla nakletmesi kadar daha sonraki tabakalardaki râvîlerin hata yapmış olmaları ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Ebû Kılâbe rivâyetlerinde gelen grubun kaç kişiden müteşekkil olduğu bilgisi üç râvîden de gelen metinlerde yer almaktadır. Bununla birlikte söz konusu bilgi Ebû Recâ rivâyetlerinin büyük çoğunluğunda (9), on bir Yahyâ rivâyetinin beşinde bulunurken Eyyûb’ten gelen on dokuz metnin yalnız üçünde görülmektedir. Yahyâ ve Ebû Recâ rivâyetlerinin Eyyûb’ten ayrıldığı bir diğer nokta ise gelen grubun ‘Ukl’den olduğunu aktarmalarıdır. Hâlbuki Eyyûb rivâyetlerinin büyük kısmında (12) gelen grubun ‘Ukl veya ‘Urayne’den olduğu bildirilmektedir. Bununla birlikte, Eyyûb’ten rivâyette bulunan râvîler içerisinde sadece Hammâd’dan gelen rivâyetlerde söz konusu şekkin yer alması, bu ilâvenin Ebû Kılâbe’ye kadar gitme ihtimalini düşürmektedir. Nitekim İbn Hacer de söz konusu şekkin Hammâd cihetinden olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁸ Eyyûb’ün diğer râvîlere nisbetle daha az rivâyetinde geçen bir diğer bilgi ise gelenlerin müslüman olduğudur. Ebû Recâ’dan gelen rivâyetlerde “وَيَاغُوهُ عَلَى الْإِسْلَامِ” ibaresi ile Eyyûb ve Yahyâ’dan gelenlerde ise “اسلموا” fiili ile ifade edilen söz konusu bilgi Eyyûb’ün yalnız iki metninde geçmektedir. Eyyûb’ten gelen bir rivâyette ise “كَانُوا فِي الصُّفَّةِ” ibaresi ile gelenlerin kaldığı yer tasrîh edilmekteyse de sadece bir kişiden gelen söz konusu ifadenin Ebû Kılâbe rivâyetinin bir parçası olduğunu iddia etmek zor gözükmemektedir. Netice itibariyle Ebû Kılâbe’nin râvîlerine ‘Ukl’den gelen sekiz kişilik bir grubun müslüman olduğu bilgisini aktardığı anlaşılmaktadır.

Hadisin gelenlerin Medine’de hastalanmalarını haber veren ikinci unsurunda, Ebû Recâ rivâyetlerinin tamamında “استوخم” fiili kullanılmaktadır. Yahyâ rivâyetlerinin hepsinde ve Eyyûb rivâyetlerinin birisi hariç tamamında ise “اجتوى” fiilinin yer aldığı görülmektedir. Söz konusu unsurda Ebû Recâ rivâyetlerinin çoğunluğunda (9) “المدينة” yerine “الأرض” kelimesi bulunmaktadır. Ayrıca ikinci unsurda Ebû Recâ rivâyetlerinde “فَسَقَمَتِ أَجْسَامُهُمْ”, Eyyûb rivâyetlerinin üçünde ise “أَبْعَا/ ابْع لَنَا رَسُولًا” ibaresi yer almaktadır. Netice itibariyle, grubun Medine’de hastalandığı ve Hz. Peygamber’e durumlarını açıkladıkları ve

⁴⁰⁸ İbn Hacer, **Fethu’l-Bârî**, a.g.e., C. I, s. 337.

kendilerine süt verilmesini talep ettikleri bilgisinin Ebû Kılâbe'den aktarıldığı anlaşılmaktadır.

Hadisin üçüncü unsurunda Hz. Peygamber'in tavsiyesi aktarılmaktadır. Söz konusu tavsiye Ebû Kılâbe rivâyetlerinde şu kalıplarla yer almaktadır:

Ebû Recâ:

- أ- أَلَا تَخْرُجُونَ مَعَنَا فِي إِبِلِهِ فَتَصِيبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا
ب- هَذِهِ نَعَمٌ لَنَا تَخْرُجُ فَاخْرُجُوا فِيهَا فَاشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا

Eyyûb:

- أ- فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِلِقَاحِ مَعَمٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا
ب- مَا أَجِدُ لَكُمْ إِلَّا أَنْ تَلْحَقُوا بِإِبِلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالذُّودِ
ت- أَلَا فَاخْرُجُوا إِلَى الْإِبِلِ
ث- اغْدُوا/الْحَقُوا إِلَى/بِ الْإِبِلِ فَاشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
ج- فَبَعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى دَاوُدَ لَهُ

Yahyâ:

- أ- فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْتُوا/يَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in gruba tavsiyesinin Ebû Kılâbe'nin üç râvîsine de rivâyet ettiği metnin bir parçası olduğu anlaşılmalı birlikte, söz konusu tavsiyeyi hangi lafızlarla aktardığını tespit etmek mümkün değildir. Ebû Kılâbe rivâyetlerinde dikkat çeken bir nokta da daha önce metinleri analiz edilen Humeyd ve Katâde'ye nisbetle deve sütü ve bevlinin yer alış sırasında takdîm-tehîrin daha çok metinde gerçekleşmesidir (6 Ebû Recâ rivâyetinde 6, 5 Eyyûb rivâyetinde 5, 6 Yahyâ rivâyetinde).

Hadisin üçüncü unsurunda görülen durumun benzeri ile dördüncü unsurda karşılaşılmakta, gelen grubun iyileşmesi bilhassa Eyyûb rivâyetlerinde farklı kalıplarla yer almaktadır. Bütün rivâyetlerin birleştiği nokta ise grubun iyileştikten sonra çobanı/çobanları (beş rivâyet) öldürmeleridir. Grubun irtidât ettiği bilgisi ise daha önce analiz edilen Katâde rivâyetlerinde görüldüğü üzere Humeyd metinlerine nisbetle çok az tarîkte geçmektedir (ikisi Ebû Recâ'dan, birisi Eyyûb'ten, ikisi Yahyâ'dan olmak üzere 6 rivâyet). Netice itibariyle iyileştikten sonra irtidât eden grubun çobanı öldürdüğü bilgisinin Ebû Kılâbe rivâyetlerinin bir parçası olduğu anlaşılmaktadır.

Hadisin beşinci unsuru, iyileşen ve çobanı öldüren grubun deve sürüsünü kaçırdığı bilgisini ihtiva etmektedir. Üç râvîden gelen rivâyetlerde develerin zekât devesi olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmaksızın “الإبل/النعم/الذود” kelimeleri kullanılmaktadır. Bununla birlikte, hadisin üçüncü unsurundan da geçen deve sürüsünün Eyyûb’ten gelen bir rivâyette “إبل رسول الله”, Yahyâ metinlerin tamamında (11) ise “إبل الصدقة” şeklinde geçtiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Herhangi bir kayıt olmaksızın geçen “الإبل/النعم/الذود” kelimeleri, develerin zekât develeri veya Hz. Peygamber’e ait develer olmasını engellememektedir. Netice itibariyle Ebû Kılâbe’nin grubun zekât develeri kaçırdıkları bilgisini üç râvîsine aktardığı anlaşılmaktadır.

Hadisin altıncı unsuru, Hz. Peygamber’in yakalanmaları için grubun izini sürmek üzere bir birlik gönderdiğini haber vermektedir. Hz. Peygamber’in hâdiseden nasıl haberdar olduğu Eyyûb’ten gelen üç rivâyette bir “صريح”in Hz. Peygamber’e geldiği şeklinde açıklanmaktadır. Hz. Peygamber’in birliği gönderme vaktinin yine Eyyûb’ten gelen metinlerin bir kısmında (8) tasrîh edildiği görülmektedir. Gönderilen birliğin iz sürmek üzere gönderildiği (قافة) ise Yahyâ rivâyetlerinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla, Ebû Kılâbe’nin bir kişinin sabah vakti gelerek hâdiseyi Hz. Peygamber’e haber verdiğini ve bunun üzerine Hz. Peygamber’in kaçanların izini sürmek üzere bir birlik gönderdiği bilgisini râvîlerine aktardığı anlaşılmaktadır.

Kaçanların yakalanarak cezalandırılmalarına dair bilgileri ihtiva eden yedinci unsurda bir önceki unsurda olduğu gibi Eyyûb rivâyetlerinde vakit tasrîh edilmekte ve grubun öğlen vakti yakalandığı ifade edilmektedir. Suçluların el ve ayaklarının kesilmesi ve gözlerinin kör edilmesi bütün râvîlerden gelen rivâyetlerde yer almakla birlikte, yine Eyyûb rivâyetlerinin üçünde gözlerin kör edilmesi ile ilgili detaylar verilerek “فَأَمَرَ بِمَسَامِيرٍ فَأَحْمِيَتْ فَكَحَلَهُمْ فَكَوَاهُمْ” ibaresi ile Hz. Peygamber’in çivilerin kızdırılmasını ve kızgın çivilerin suçluların gözlerine çekilmesini emrettiği bildirilmektedir. Aynı unsurda bu defa Yahyâ rivâyetlerinde ve Eyyûb metinlerinin yalnız birisinde geçen bir diğer detay ise suçluların cezalandırıldıktan sonra yaralarının dağlanmadığı bilgisidir. Söz konusu bilgi, ‘Uranîler hadisinin bütün rivâyetlerinde Ebû Kılâbe’den gelen tarîkler haricinde iki metinde⁴⁰⁹ daha geçmektedir. Söz konusu metinlerden Katâde tarîki ile gelen ilkinin isnâdında, Ebû Kılâbe

⁴⁰⁹ Taberânî, **Müsnedü’ş-Şâmiyyîn**, a.g.e., C. IV, s. 21 (hadis no: 2619); Ebû Nu‘aym, **Hilyetü’l-evliyâ**, a.g.e., C. VI, s. 131.

rivâyetlerinde de yer alan Velîd b. Müslim bulunmaktadır ve daha önce ifade edildiği üzere ibarenin Katâde rivâyetinde yer alması Velîd cihetinden bir idrâcın neticesidir. Netice itibariyle Ebû Kılâbe'nin üç râvîsine öğle vakti yakalanan suçluların el ve ayaklarının kesildiği, gözlerinin kör edildiği ve cezanın ardından yaralarının dağlanmadığı bilgisini aktardığı anlaşılmaktadır.

Hadisin sekizinci unsuru grubun cezalandırıldıktan sonra terk edilmesi ile ilgili bilgi ihtiva etmektedir. Ebû Recâ tarîklerinde (6) grubun güneşe, Eyyûb tarîklerinde (13) ise Harre'ye bırakıldıkları ifade edilmekte, Yahyâ rivâyetlerinin hiçbirinde ise söz konusu unsur yer almamaktadır. Eyyûb rivâyetleri (13) ise daha önceki unsurlardaki gibi hâdiseyi biraz daha detaylı şekilde tasvîr etmekte, cezalandırılan grubun su istediğini fakat kendilerine su verilmediğini bildirmektedir. Yahyâ rivâyetlerinde yer almamasına rağmen söz konusu unsurun iki kısmî müşterek râvîsinden de gelmesi göz önünde bulundurulduğunda gerçekten Ebû Kılâbe tarafından rivâyet edildiği anlaşılmaktadır.

Daha önce Humeyd tarîklerinde “حارب” fiilili ile el-Maide Sûresi 33. âyete telmihte bulunulduğu, Katâde rivâyetlerinde ise ‘Uranîler hâdisesinin söz konusu âyetin nüzûl sebebi olduğunun temrîz sîgası ile bildirildiği görülmüştü. Ebû Kılâbe rivâyetlerinde ise (Ebû Recâ [2], Eyyûb [3] ve Yahyâ [4]) Ebû Kılâbe'nin grubun işlediği suçlarla el-Maide Sûresi 33. âyeti arasında irtibat kurduğu görülmektedir. Üç râvîsinden de gelen metinlerde geçen söz konusu değerlendirmenin gerçekten ona ait olduğu anlaşılamaktadır. Ebû Kılâbe rivâyetleri ile ilgili olarak dile getirilmesi gereken son nokta, bazı metinlerde Ebû Kılâbe'nin hadisi naklettiği bağlamın da yer almasıdır. Yukarıda metin analizinde “‘Ömer b. ‘Abdilazîz kıssası” şeklinde atıfta bulunulan hâdisi Ebû Recâ (4) ve Eyyûb (3) rivâyetlerinde bulunmaktadır. Fakat söz konusu kıssanın daha çok rivâyette ihtisâr nedeniyle yer almama ihtimalinin kuvvetli olduğu da ifade edilmelidir.

Ebû Kılâbe rivâyetleri ile Enes b. Mâlik'ten rivâyette bulunan ve metinleri analiz edilen diğer iki râvî Humeyd ve Katâde'nin metinleri mukayese edildiğinde üç râvî arasında bir intihâlden söz etmenin güçlüğü ortaya çıkmaktadır. Her rivâyet grubu kendine has özellikleri, kelime seçimleri ile dikkat çekmekte, lafızları cihetinden tamamen özdeş kabul edilebilecek herhangi bir unsuru ihtiva etmedikleri görülmektedir. Ayrıca, her üç râvîden gelen metinlerin analizi de lâfzen rivâyetin söz konusu olmadığını, bu nedenle herhangi bir metin inşâsına teşebbüs etmenin anlamsızlığını göstermiştir.

‘Uranîler hadisini isnâd-metin analizine tâbi tutan Sean Anthony, hadisin birçok tarîkini çalışmasına dâhil etmemekle birlikte Ebû Kılâbe rivâyetleri üzerinde hadisin diğer tarîklerine nisbetle daha fazla durmuştur. Eyyûb’ün Ebû Recâ ve Ebû Kılâbe metinleri arasındaki benzerliğini fark eden Anthony Ebû Recâ isminin isnâda daha sonradan dâhil edildiğini iddia etmiştir.⁴¹⁰ Anthony benzer bir değerlendirmeyi Haccâc için de yapmaktadır. Esasen yukarıda yapılan analizde de Eyyûb’ün, Ebû Kılâbe’den rivâyetleri ile Ebû Recâ ve Haccâc’tan nakillerinin mukayesesi neticesinde onun üç ayrı kişiden aldığı hadis için aynı metni naklettiği görülmüştür. Fakat buradan hareketle Ebû Recâ ve Haccâc’ın isnâddaki konumlarının tarihîliği reddedilmemiştir. Zira isnâd-metin analizi ile Ebû Recâ ve Haccâc’ın Eyyûb dışında ikişer tane gerçek râvîleri olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle kasten mi yoksa hata ile mi olduğu üzerinde spekülasyon yapmamakla birlikte, Eyyûb’ün Ebû Recâ ve Haccâc’tan rivâyetleri eş zamanlı analize dâhil edilmemiş, fakat söz konusu iki râvîden gelen diğer metinler dikkate alınmıştır.

Ebû Kılâbe ile birlikte Enes b. Mâlik’in kendilerinden en fazla tarîkin yayıldığı kısmî müşterek râvîlerinin metin analizi tamamlanmış bulunmaktadır. Fakat Enes b. Mâlik’in kısmî müşterek râvîleri Humeyd, Katâde ve Ebû Kılâbe’den ibaret değildir. Isnâd şemasında (Ek 1) Enes b. Mâlik’in kısmî müşterek râvîsi konumunda yer alan bir diğer râvî de Sâbit b. Eslem el-Bünânî’dir. Aşağıda Sâbit’ten gelen rivâyetler isnâd-metin analizine tâbi tutulacaktır.

d. Sâbit el-Bünânî

Isnâd şemasında Enes b. Mâlik’in kısmî müşterek râvîsi konumunda yer alan Sâbit el-Bünânî’nin isnâddaki konumunun metin analizi ile desteklenip desteklenmediğini tespit etmek üzere ondan gelen üç metin analiz edilmelidir. Analize Sâbit’in kısmî müşterek râvîsi olarak görülen Sellâm b. Miskîn’in metinleri ile başlanacaktır.

⁴¹⁰ Anthony, “Crime and Punishment in Early Medina”, s. 401.

(1) *Sâbit el-Bünânî'nin müsterek râvisi Sellâm b. Miskîn*

Sâbit'ten hadisi alarak iki kişiye nakleden Sellâm b. Miskîn'den gelen iki metin isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴¹¹

Müslim b. İbrâhîm ↔ Buhârî ⁴¹²	'Amr b. 'Âsım ↔ Ishâk b. Yesâr ↔ Ebû 'Avâne ⁴¹³
قَدِمَ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْحِجَازِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	قَدِمَ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْحِجَازِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
أَنْ نَاسًا كَانَ بِهِمْ سَقَمٌ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ آوِنَا وَأَطْعِمْنَا فَلَمَّا صَحُّوا قَالُوا إِنَّ الْمَدِينَةَ وَحِمَّةَ	بِهِمْ جَهْدٌ وَضُرٌّ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ آوِنَا وَأَنْفِقْ عَلَيْنَا مِمَّا رَزَقَكَ اللَّهُ فَأَوَاهُمْ وَأَنْفَقَ عَلَيْهِمْ حَتَّى صَلَحُوا فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ نَحْنُتْنَا عَنِ الْمَدِينَةِ فَإِنَّا أَرْضٌ وَحِمَّةٌ
فَأَنْزَلَهُمُ الْحَرَّةَ فِي ذُوْدٍ لَهُ فَقَالَ اشْرَبُوا الْبَائِثَا	فَتَحَاهُمُ إِلَى جَانِبِ الْحَرَّةِ فِي ذُوْدٍ رَاعٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ
فَلَمَّا صَحُّوا قَبِلُوا رَاعِيَّ النَّبِيِّ ﷺ	فَكَانُوا يُصِيبُونَ مِنَ الْبَائِثَا فَسَوَّلَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ فَقَتَلُوا الرَّاعِيَّ
وَاسْتَأْفُوا ذُوْدَهُ	وَاسْتَأْفُوا الذُّوْدَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ
فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ	فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الصَّرِيخُ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ
فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ
فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ مِنْهُمْ يَكْدِمُ الْأَرْضَ بِلِسَانِهِ حَتَّى يَمُوتَ	قَالَ أَنَسٌ فَلَقَدْ رَأَيْتُ أَحَدَهُمْ فَأَعْرَأَ فَأَهَ بَعْضُ الْأَرْضِ لِيَجِدَ مِنْ بَرْدِهَا مِمَّا يَجِدُ مِنَ الْحَرِّ وَالسَّدَّةِ
-قَالَ سَلَامٌ قَبْلَعَنِي أَنَّ الْحِجَاجَ قَالَ لِأَنْسٍ حَدَّثَنِي بِأَشَدِّ عَقُوبَةٍ عَاقِبَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَحَدَّثَهُ بِهَذَا قَبْلَعُ الْحَسَنِ فَقَالَ وَدِدْتُ أَنَّهُ لَمْ يُحَدِّثْهُ بِهَذَا-	قَالَ يَا أَبَا حَمْرَةَ أَخْبَرَنِي بِأَشَدِّ عَقُوبَةٍ عَاقَبَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

Sellâm'dan gelen metinlerin lafız itibariyle neredeyse tamamen farklı olması nedeniyle tabloda söz konusu farklılıklar ayrıca işaretlenmemiştir. Kendisi sika⁴¹⁴ bir râvî olan Sellâm'dan nakilde bulunanlar içerisinde zayıf bir râvî bulunmamasına rağmen⁴¹⁵ ondan neden bu kadar farklı iki metnin geldiğini izah etmek güçtür. Zira ricâl literatüründe bu durumu açıklamaya yardım edecek bir bilgi tespit edilememiştir. 'Amr b. 'Âsım'ın, İbn

⁴¹¹ Buhârî, "Tib", 5 (hadis no: 5685); **Müsnedü Ebî 'Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 84 (hadis no: 6111).

⁴¹² Hadisin isnâd analizinde de belirtildiği üzere Sellâm b. Miskîn'in sözü Buhârî'nin tezde esas alınan Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî neşrinde yer almamaktadır. Bu nedenle *Sahîh*'in Vaduz neşriden eklenmiştir.

⁴¹³ 'Amr b. 'Âsım rivâyeti, Haccâc'ın Enes b. Mâlik'e yönelttiği soru ile başlamaktadır. Fakat söz konusu soru 'Uranîler hadisinin bir parçası olmadığı için, daha önce 'Ömer b. 'Abdülazîz kıssasında da yapıldığı üzere tabloda en sonda gösterilmiştir. Ayrıca rivâyet, Müslim b. İbrâhîm metninde olduğu gibi Hasan-ı Basrî'nin Enes b. Mâlik'in bu hadisi Haccâc'a rivâyet etmesinden hoşlanmadığına dair bilgiyi de ihtiva etmektedir.

⁴¹⁴ Ahmed b. Hanbel, **Ma'rifetü'-ricâl**, a.g.e., C. II, s. 42; İbn Ebî Hâtîm, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. IV, s. 258; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VI, s. 416; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. VII, s. 414; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 261.

⁴¹⁵ Müslim b. İbrâhîm için bk. 'İclî, **Ma'rifetü's-sikât**, a.g.e., C. II, ss. 276-277; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. IX, s. 157; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. X, s. 314; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 529; 'Amr b. 'Âsım için bk. İbn Ebî Hâtîm, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. VI, s. 250; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VIII, s. 481; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. X, s. 256; a.mlf., **Zikru men tüküllime fihî ve hüve müvessak**, a.g.e., s. 148; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 423; İshâk b. Yesâr için bk. İbn Ebî Hâtîm, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. II, s. 223; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VIII, s. 121; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XIII, s. 194.

Hacer tarafından “صدوق في حفظه شيء” şeklinde tavsîf edilmesi⁴¹⁶ zabttaki kusura işaret etse de bu konuda yeterli bir açıklama temin edememektedir. Esasen Sellâm’dan gelen iki metin yalnız kendi içerisinde farklılıklar ihtiva etmekle kalmamakta, ayrıca ‘Uranîler hadisinin diğer bütün tarîklerinden de ayrılmaktadır. Sellâm rivâyetleri, Hz. Peygamber’e gelen grubun “مِنْ أَهْلِ الْحِجَازِ” şeklinde tavsif edildiği, rahatsızlıklarının “كَانَ بِهِمْ سَقَمٌ” ve “بِهِمْ جَهْدٌ وَضُرٌّ”⁴¹⁷ ifadeleri ile açıklandığı, Hz. Peygamber’den taleplerinin “أَوِنَا وَأَطْعَمْنَا/أَوِنَا وَأَنْفَقْنَا عَلَيْنَا مِمَّا رَزَقَكَ اللَّهُ” lafızları ile aktarıldığı yegâne rivâyetlerdir. Daha önce “استوحم” fiilinin kullanıldığı görülmekle birlikte “وَحِمَةٌ” isminin kullanıldığı tek rivâyet grubu yine Sellâm rivâyetleridir. Hz. Peygamber’in rahatsızlanan grubu gönderdiği mekânının Harre şeklinde tasrîhi (فَأَنْزَلَهُمْ) (الْحَرَّةَ/ فَتَحَاهُمْ إِلَى جَانِبِ الْحَرَّةِ فَسَوَّاتُ لَهُمْ” ile ifade edilmesi de yine yalnız Sellâm’dan gelen rivâyetlerde görülmektedir.

Sellâm rivâyetlerinin kendine has yapısı diğer bir ifadeyle birçok karakteristik lafız ve ibare ihtiva etmesi, her ne kadar kendi içerisinde lafız farklılıkları sergileseler de, Müslim ve ‘Amr’ın rivâyetlerinin gerçekten ondan geldiğini göstermektedir. İsnâdlarda müdellis râvî bulunmaması ve ayrıca intihâle teşebbüs edecek bir râvînin diğer rivâyetlerden bu kadar ayrılan bir metni kopyalamayı tercih etmeyeceği düşünüldüğünde Sellâm’ın iki rivâyetin müşterek râvîsi olduğunu reddetmek mümkün gözükmemektedir.

Sellâm’ın ardından isnâdda Sâbit’ten rivâyette bulunduğu görülen bir diğer râvî Yûsuf b. ‘Atıyye’nin metni değerlendirilecektir. Yûsuf, hadisi sadece bir kişiye naklettiği için ondan gelen isnâd tek râvîlidir ve yer aldığı esere kadar da bu şekilde devam etmektedir.

(2) Sâbit el-Bünânî’den gelen tek râvîli isnâd

Sâbit el-Bünânî’den rivâyette bulunan bir diğer râvî Yûsuf b. ‘Atıyye’den gelen metin, Enes b. Mâlik’in Haccâc’a hadisi rivâyet etmesi nedeniyle duyduğu pişmanlığı aktarmaktadır. ‘Uranîler hâdisesine atıfta bulunan fakat incelenen hadis grubuna dâhil

⁴¹⁶ İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 423.

⁴¹⁷ Yalnız “بِهِمْ جَهْدٌ” ifadesi ise Sa’îd b. el-Merzubân’dan gelen rivâyette yer almaktadır. Bk. Müsnedü Ebî ‘Avâne, a.g.e., C. IV, ss. 83-84 (hadis no: 6110).

etmenin pek de mümkün olmadığı rivâyet, unsurlarına ayrılmaksızın aşağıdaki tabloda isnâdı ile birlikte gösterilmektedir.⁴¹⁸

Yûsuf b. ‘Atıyye↔İbn ‘Âişe↔Muhammed b. ‘Abdillâh b. Bistâm↔‘Ali b. Hüseyin↔Ebû Ahmed el-‘Askerî↔Ahmed b. Muhammed el-‘Amrevî↔Temâm
حَدَّثْتُ الْحَجَّاجَ بِحَدِيثِ الْعَرَبِيِّ. قَالَ فَلَمَّا كَانَتْ الْجُمُعَةُ قَامَ يَخْطُبُ فَقَالَ تَزْعُمُونَ أَنِّي شَدِيدُ الْعُقُوبَةِ وَهَذَا أَنَسُ حَدَّثَنِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَطَعَ أَيْدِي رِجَالٍ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ. قَالَ أَنَسُ فَوَدِدْتُ أَنِّي مِتُّ قَبْلَ أَنْ أُحَدِّثَهُ.

‘Uranîler hadisinin isnâd analizi yapılırken, belirtildiği üzere isnâdında bir metrûk (Yûsuf) ve iki mechûl râvî (Muhammed b. ‘Abdillâh ve ‘Ali b. Hüseyin) bulunan söz konusu rivâyetin, Sellâm rivâyetleri ile mukayeseye imkân verecek bir mahiyette olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte iki rivâyetin ortak noktası Haccâc’ın sorusu ve cevap olarak ‘Uranîler hadisinin nakledilmesinden duyulan pişmanlığı (Sellâm rivâyetlerinde Hasan, Yûsuf rivâyetlerinde Enes’in pişmanlığı) ihtiva etmeleridir. Fakat söz konusu ortak unsurlar iki rivâyetin kaynağının Sâbit el-Bünânî olduğunu göstermekte metin analizi cihetinden yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, yukarıda aktarılan üç rivâyetten hareketle Sâbit’in müşterek râvî konumunu belirlemek mümkün gözükmemektedir.

Netice itibariyle yalnız Sellâm b. Miskîn’in müşterek râvî konumu belirlenmiş bulunmakta, isnâd-metin analizi ile mevcut durumda Sâbit’in müşterek râvî konumu tespit edilememektedir. Yine de Sâbit’in konumu hakkında nihâî değerlendirme için Hammâd b. Seleme metinlerinin ve Enes b. Mâlik’ten gelen diğer rivâyetlerin analizinin tamamlanması beklenmelidir. Zira Sâbit isnâdlarda, ayrıca Katâde ve Humejd’le birlikte Hammâd b. Seleme’nin kaynağı olarak da yer almaktadır. Bu rivâyetlerde Hammâd’ın Sâbit’in metnini esas aldığı tespit edilebilirse bu durumda iki kısmî müşterek râvîsi olan Sâbit’in müşterek râvî konumuna yükselmesi mümkün olabilecektir.

Aşağıda, Hammâd b. Seleme’nin Sâbit’in konumunu değerlendirmeye de yardımcı olacak metinleri analiz edilecektir.

⁴¹⁸ Temâm, **Müsnedü’l-mukallîn**, a.g.e., ss. 21-22 (had is no: 5).

(a) *Katâde, Humeyd ve Sâbit↔Hammâd b. Seleme tarîkinin isnâd-metin analizi*

‘Uranîler hadisinin isnâdında Hammâd b. Seleme’nin hadisi Katâde, Humeyd ve Sâbit/Katâde ve Sâbit şeklinde iki farklı tarîkle aldığı görülmektedir. Onun Humeyd, Katâde ve Sâbit tarîki ile aldığı rivâyetleri altı râvîye naklettiği dolayısıyla, müşterek râvî konumunda yer aldığı görülmektedir. Aşağıda öncelikle Hammâd’ın müşterek râvî konumunun metin analizi ile desteklenip desteklenmediği sorusu cevaplanmaya çalışılacak, ardından Hammâd’ın rivâyetlerinin üç hocasından aldıklarından müteşekkil karma bir metin mi olduğu yoksa aralarından birisinin metnini mi esas aldığı belirlenmeye çalışılacaktır.

Hammâd’ın râvîleri arasında ‘Affân b. Müslim kendisinden üç kişinin nakilde bulunduğu müşterek râvî konumunda yer almaktadır. Ondan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴¹⁹

Ahmed b. Hanbel	Hasan b. Muhammed ez-Za‘ferânî↔Tirmizî	Züheyr b. Harb↔Ebû Ya‘lâ
أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْثَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ	أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْثَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ	أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْثَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ
فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوَوْهَا
فَبِعَثَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَقَالَ اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَبِعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَقَالَ اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَبِعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَقَالَ اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ
فَأَتَى بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ
وَأَلْفَاهُمْ بِالْحَرَّةِ	وَأَلْفَاهُمْ بِالْحَرَّةِ	وَأَلْفَاهُمْ بِالْحَرَّةِ
قَالَ أَنَسٌ قَدْ كُنْتُ أَرَى أَحَدَهُمْ يَكُدُّ [يَكْدُم] الْأَرْضَ بِيَمِينِهِ حَتَّى مَاتُوا وَرَبَّمَا قَالَ حَمَادٌ يَكْدُمُ الْأَرْضَ بِيَمِينِهِ حَتَّى مَاتُوا	قَالَ أَنَسٌ فَكُنْتُ أَرَى أَحَدَهُمْ يَكُدُّ الْأَرْضَ بِيَمِينِهِ حَتَّى مَاتُوا وَرَبَّمَا قَالَ حَمَادٌ يَكْدُمُ الْأَرْضَ بِيَمِينِهِ حَتَّى مَاتُوا	قَالَ أَنَسٌ قَدْ كُنْتُ أَرَى أَحَدَهُمْ يَكِيدُ الْأَرْضَ بِيَمِينِهِ حَتَّى مَاتُوا وَرَبَّمَا قَالَ حَمَادٌ يَكْدُمُ الْأَرْضَ بِيَمِينِهِ حَتَّى مَاتُوا

Tabloda da görüldüğü üzere ‘Affân’dan ufak birkaç farklılık dışında aynı metin nakledilmektedir. Yukarıdaki kısımlarda Katâde rivâyetleri analiz edilirken ‘Affân rivâyetleri de incelenmiş ve benzer şekilde Ahmed b. Hanbel ve Hasan ez-Za‘ferânî tarîki ile gelen özdeş metinlerin varlığı görülmüştü. Daha önce ifade edilenlerle aynı gerekçelerle

⁴¹⁹ **Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, a.g.e., C. XXI, ss. 448-449 (hadis no: 14061); Tirmizî, “Tahâret”, 55 (hadis no: 72); **Müsnedü Ebî Ya‘lâ**, a.g.e., C. VI, ss. 224-225 (hadis no: 3508).

burada da intihâl ihtimali elenerek tamamı sika⁴²⁰ râvîlerden müteşekkil isnâdlarla gelen metinlerin müşterek kaynağının ‘Affân olduğu kabul edilmelidir. Ayrıca burada Hammâd b. Seleme’nin ashâbü’t-tasnîf olmasının da metinlerin özdeşliğine bir açıklama getirdiği ifade edilmelidir.⁴²¹ ‘Affân rivâyetleri bağlamında vurgulanması gereken önemli bir husus onun Hammâd ve Hemmâm rivâyetleri arasında çok sayıda farklılığın bulunması, iki metin grubunun birbirinden müstakil bir yapı arz etmesidir. Söz konusu durum, yukarıda ele alınan birçok örnekteki gibi ‘Affân’ın da iki ayrı tarîkle aldığı hadislerden melez bir metin (combined) inşâ etmediğini göstermektedir.

Hammâd’ın ‘Affân’ın dışında beş râvîsi daha bulunmakta, fakat bu râvîlerden ‘Abdullâh b. Mesleme ve Muhammed b. Kesîr’den herhangi bir metin gelmemektedir. ‘Abdullâh b. Mesleme tarîki Tahâvî tarafından *Şerhu Me‘âni’i’l-âsâr* ve *Şerhu Müşkili’l-âsâr*’da “مِثْلُهُ وَقَالَ مِنْ أَتْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا” şeklinde yer almaktadır.⁴²² İbnü’l-A‘râbî’nin *Mu‘cem*’inde geçen Muhammed b. Kesîr tarîki ise sadece “أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ” unsurunu ihtiva etmektedir.⁴²³ Hammâd’ın kalan üç râvîsinden gelen metinlerin de –‘Abdullâh ve Muhammed rivâyetlerine nisbeten daha fazla bilgi içermekle birlikte– muhtasar olduğu görülmektedir. Söz konusu râvîlerden Mûsâ b. İsmâ‘îl’den gelen muhtasar metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:⁴²⁴

Ebû Dâvûd	Ebû Dâvûd↔Ebû ‘Avâne ⁴²⁵	Ebû Dâvûd↔İbn Dâse↔Hattâbî
	–وقَالَ فِيهِ فِي أَوْلِهِ– وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا عَنِ الإسلام	أَتَيْتُهُمْ لَمَّا اسْتَأْفُوا الْإِبِلَ
		بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ فِي طَلَبِهِمْ قَافَّةً
	فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ	فَأَتَى بِهِمْ فَأَمَرَ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ
	فَلَقَدْ رَأَيْتُ أَحَدَهُمْ يَكْدُمُ الْأَرْضَ بِفِيهِ عَطَشًا حَتَّى مَاتُوا	قَالَ أَنَسٌ فَلَقَدْ رَأَيْتُ أَحَدَهُمْ يَكْدُمُ الْأَرْضَ بِفِيهِ حَتَّى مَاتُوا عَطَشًا

⁴²⁰ Züheyr b. Harb için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, a.g.e., C. III, s. 591; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, s. 256-257; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. I, s. 407; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 217.

⁴²¹ ‘Ali b. el-Medînî, *‘İlel*, a.g.e., s. 38.

⁴²² Tahâvî, *Şerhu Me‘âni’l-âsâr*, a.g.e., C. I, s. 108 (hadis no: 648); a.mlf., *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, a.g.e., C. V, s. 65 (hadis no: 1815).

⁴²³ İbnü’l-A‘râbî, *Kitâbü’l-Mu‘cem*, a.g.e., C. III, s. 987 (hadis no: 2102).

⁴²⁴ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (hadis no: 4367); *Müsnedü Ebî ‘Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 86 (hadis no: 6117); Hattâbî, *Garîbü’l-hadîs*, a.g.e., C. I, s. 700.

⁴²⁵ Diğer metinlerle mukayese zemini temin edilmesi amacıyla hadisin unsurlarının yerleri değiştirilmiştir.

Tabloda da görüldüğü üzere hadisi, Mûsâ b. İsmâ‘îl’den Ebû Dâvûd alarak *Sünen*’de yalnız bir unsur nakletmekte, hadis ayrıca ondan Ebû ‘Avâne ve *Sünen*’in râvîsi⁴²⁶ İbn Dâse vasıtasıyla Hattâbî tarafından birtakım ilâve unsurlarla birlikte de nakledilmektedir. Üç eserde yer alan rivâyetler arasındaki farklılıklar tabloda kırmızı karakterlerle yazılmıştır. Farklılıkların çok sayıda olması Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde bulunmayan bilgilerin diğer iki eserde geçen rivâyetlerde nasıl yer alabildiği sorusunu akla getirmektedir. Esasen daha önce benzer bir durum Ebû Kılâbe rivâyetleri analiz edilirken İbn Ebî Şeybe’den hadisi alan Müslim ve Ebû Ya‘lâ’nın metinlerinin *Musannef*’te geçmeyen unsurları ihtiva etmesi şeklinde de görülmüştü. Buradaki örnekten de anlaşıldığı üzere hadis rivâyetinin şifâhî mahiyeti metin analizlerinde sürekli göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda, bir hocanın musannif/müdevvin olması öğrencilerine yalnız kitabındaki hadisleri nakletmesini gerektirmediği gibi, hadisleri kitabındaki gibi nakletmesi de zorunlu değildir. Ayrıca daha önce kitabından naklettiği bir hadisi daha sonra hafızasından rivâyet etmesi de mümkündür.⁴²⁷ Elbette, hocanın kitabının içeriğinde zamanla değişiklik yapma ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Hadis tarihinde bilhassa İmâm Mâlik’in *Muvatta*’ı bağlamında dile getirilen söz konusu hususiyetin bütün musannifler için geçerli olabileceği unutulmamalıdır. Bu bağlamda bir örnek olmak üzere Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inin bir diğer râvîsi Ebû ‘Ali el-Lü’lü’î’nin Kitâbü’s-Salât’tın 164. bâbında geçen hadisin ardından söylediği şu söz önem arz etmektedir.⁴²⁸

هَذَا الْحَدِيثُ لَمْ يَقْرَأْهُ أَبُو دَاوُدَ فِي الْعَرَصَةِ الرَّابِعَةِ

Netice itibariyle yukarıdaki örnekte sayılan ihtimallerden hangisinin tahakkuk ettiği ve söz konusu tablonun ortaya çıktığını belirlemek güçse de kırmızı ile yazılanlar dışındakilerin Ebû Dâvûd’dan dolayısıyla da Mûsâ b. İsmâ‘îl’den geldiği düşünülebilir. Fakat yine de rivâyetlerin muhtasar oluşu metin analizinden hareketle nihâî bir değerlendirme yapmaya imkân vermemektedir. Bu nedenle, Mûsâ b. İsmâ‘îl rivâyetleri hakkında tevakkuf etmek gerekmektedir.

⁴²⁶ Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. XV, s. 538.

⁴²⁷ Meselâ bk. Ebû Dâvûd, “Tahâret” 110 (hadis no: 290).

⁴²⁸ Ebû Dâvûd, “Salât” 164 (hadis no: 908).

Hammâd'ın diğer iki râvîsinden gelen muhtasar rivâyetler ise Mûsâ'dan gelenlere nisbetle müşterek kaynağı daha sarîh biçimde delâlet etmektedir. Söz konusu iki metin isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:⁴²⁹

İbrâhîm b. el-Haccâc ↔ Ebû Ya'lâ	Haccâc b. Minhâl ↔ 'Ali b. 'Abdilazîz ↔ İbnü'l-Münzir
أَنَّ نَاسًا مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ	أَنَّ نَاسًا مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ
فَاجْتَرَوْهَا	
فَأَرْسَلَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ آبِئِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَأَرْسَلَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَقَالَ لَهُمْ اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا

İki metin, Hammâd'ın rivâyetleri daha önce analiz edilen bir diğer râvîsi 'Affân'dan gelenler de göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde, Haccâc b. Minhâl ve İbrâhîm b. el-Haccâc rivâyetleri arasındaki iki lafız farklılığında Haccâc'ın 'Affân'ın rivâyetleri ile daha uyumlu olduğu, fakat her hâlükârda Hammâd'ın yukarıdaki muhtasar metinlerin kaynağı kabul edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

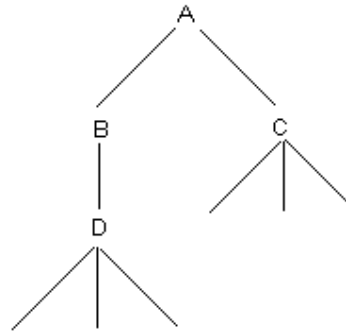
Hammâd'dan gelen bir diğer metin Behz b. Esed tarafından rivâyet edilmekte fakat bu rivâyette Hammâd'ın kaynakları arasında Sâbit yer almamaktadır.⁴³⁰ Bununla birlikte, Sâbit'den gelen metinlerde görülen “يَكْدُمُ” fiili kaynaklar arasında Sâbit'in de bulunması gerektiğini göstermektedir. Zira Humeyd metinlerinde Harre'ye terk edilen grubun susuzluktan taşları kemirmesi bilgisi yer almamakta, Katâde rivâyetlerinde ise “يَقْضُمُونَ/ يَتَقَدَّمُونَ” fiileri ile aktarılmaktadır. Elbette tek bir fiil üzerinden ulaşılan bu tür bir sonucun kesinlik ifade etmeyeceği de belirtilmelidir. Hammâd'dan gelen metinler hakkında şimdiye kadar yapılan değerlendirmeler bir arada düşünüldüğünde onun 'Affân b. Müslim, İbrâhîm b. el-Haccâc ve Haccâc b. Minhâl'in müşterek kaynağı olduğu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Hammâd'ın kaynaklarından hangisinin metnini esas aldığını belirlemek ise mümkün gözükmemektedir. Zira gelen grubun yalnızca 'Urayne'den olduğunun bildirilmesi ve develerin zekât devesi olarak tasrîhi Humeyd'in, suçluların elleri ve kollarının çaprazlama kesildiğinin bildirmesi Katâde'nin, taşları kemirir hâlde Harre'ye terk edilmeleri Katâde ve Sâbit'in, bu durumu açıklarken kullanılan “كَدَمُ” fiili ise Sâbit'in rivâyetlerinin esas alınmış olabileceğini göstermektedir. Daha önce Ebû Ca'fer er-Râzî

⁴²⁹ **Müsnedü Ebî Ya'lâ**, a.g.e., C. VI, s. 63 (hadis no: 556); İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir, **el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf**, thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf, I-V, XI, C. II, Dâru Tayyibe, Riyâd, 1985, s. 199 (hadis no: 778).

⁴³⁰ Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 8 (hadis no: 4032).

tarîkinde de görüldüğü üzere birden fazla kaynağın isnâdda “j” ile verildiği durumlar metin analizinin devam etmesini engellemektedir ki netice itibariyle Hammâd rivâyetlerinin de bunun bir istisnası olmadığı anlaşılmaktadır.

Hammâd’ın metinlerinin kaynağının belirlenememesi, Sâbit el-Bünânî’nin müşterek râvî konumuna yükselmesinin mevcut durumda mümkün olmadığını göstermektedir. Fakat bu durum, Sâbit’in isnâddaki konumunun tarihîliği ihtimalini tamamen göz ardı etmeyi gerektirmemektedir. Zira şimdiye kadar analiz edilen örneklerin kâhir ekseriyetinde kısmî müşterek râvîlerin kaynaklarını doğru vermek pratikleri tespit edilmiştir. Hatta şimdiye kadar yapılan analizler, aşağıdaki gibi bir şemada B’nin isnâd şemasındaki konumunun tarihî olması yani D’nin gerçek kaynağı olmasının kural, aksi durumların ise istisnâ olduğunu göstermiştir:



Görüldüğü üzere yukarıdaki tabloda Sâbit B’ye, Sellâm ise C’ye tekabül etmektedir. Bu nedenle, Sâbit’in konumu yani Enes b. Mâlik’ten (A) gerçekten rivâyette bulunup bulunmadığını tespiti için diğer Enes râvîlerinin rivâyetleri ile eş zamanlı metin analizine tâbi tutulması gerekmektedir. Bu analizle Sellâm rivâyetlerinin Enes b. Mâlik’in diğer râvîleri ile ortak bir kaynaktan geldiği tespit edilebilirse bu takdirde sika bir râvî olarak onun hadisi isnâdda verdiği kaynak Sâbit’ten alma ihtimali üzerinde durmak mümkün olacaktır. Fakat söz konusu mukayesenin neticesinin müspet olması hâlinde dahi, Sellâm’ın, Sâbit’in lafızlarını muhafaza edip etmediği diğer bir ifadeyle ondan lâfzen mi yoksa mânâ ile mi rivâyette bulunduğunu ard zamanlı metin analizi ile tespit etmeye imkân verecek ikinci bir rivâyet bulunmadığı için ulaşılan neticenin müşterek râvî konumunda yer alan diğer râvîler hakkındakilere nisbetle daha az kesinlik ifade edeceği de hatırlatılmalıdır.

Sâbit'in rivâyetleri bu değerlendirmeler göz önünde bulundurularak diğer Enes b. Mâlik râvîlerinin metinleri ile mukayese edildiğinde içerik itibariyle onlara muvafık olduğu görülmektedir. Bununla birlikte lafız itibariyle diğer Enes rivâyetlerinde görülmeyen birçok kelimeyi ihtiva eden bilhassa Ebû 'Avâne rivâyetinin metninde Enes'in dışındaki bir râvînin tasarrufunun bulunduğu açıktır. Mevcut durumda, iki metindeki farklılıklardan sorumlu kişinin Sellâm olduğu, Ebû 'Avâne tarîkindeki değişiklikler ve ilâvelerin ise ricâl literatüründe yer alan bilgilerden hareketle 'Amr b. 'Âsım'a isnâd edilebileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mânâ itibariyle Enes b. Mâlik'ten geldiği kabul edilebilecek iki metnin lafızlarını onunla irtibatlandırmak mümkün gözükmediği için Sâbit rivâyetleri Enes b. Mâlik'ten gelen diğer rivâyetlerle eş zamanlı metin analizine dâhil edilmeyecektir.

Sâbit'in ardından, isnâdlarda (Ek 1) Enes b. Mâlik'in kendisinden iki veya tek kişinin nakilde bulunduğu râvîlerinin metinlerine geçilecektir. Bunlar arasında ilk olarak 'Abdülazîz b. Suheyb'den gelen metinler analiz edilecektir.

e. 'Abdülazîz b. Suheyb

'Abdülazîz b. Suheyb, kendisinden iki kişinin nakilde bulunduğu bir râvî olmakla birlikte kendisinden rivâyette bulunan iki râvîsinden Yûnus b. 'Ubeyd'in yer aldığı isnâdın geçtiği kaynağa kadar tek râvî devam etmesi ve bir mechûl ve metrûk râvî barındırması isnâd analizi cihetinden onun konumunu şüpheli hâli hâle getirmektedir. Isnâd analizi ile müşterek râvî olduğu belirlenemeyen 'Abdülazîz hakkında nihâî bir değerlendirme yapabilmek için ondan gelen metinler analiz edilecektir. Analize kendisi de kısmî müşterek râvî konumunda yer alan Hüşeym b. Beşîr'in rivâyetleri ile başlanacaktır.

(1) 'Abdülazîz b. Suheyb'in müşterek râvîsi Hüşeym b. Beşîr

Isnâd şemasında (Ek 1) görüldüğü üzere kendisinden sekiz kişinin rivâyette bulunduğu Hüşeym müşterek râvî konumunda yer almaktadır. Bununla birlikte Hüşeym, kaynağı olarak sadece 'Abdülazîz'i vermemekte aynı zamanda 'Abdülazîz ve Humejd'i birlikte kaynak gösterdiği tarîkler de bulunmaktadır. Sadece 'Abdülazîz'i kaynak gösterdiği tarîkler dikkate alındığında ise bunları kendisinden dört râvîsinin naklettiği

görülmektedir. Söz konusu râvîlerden gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴³¹

İbn Ebî Şeybe	Bişr b. el-Hakem ↔ Nesâî	Zekerıyyâ b. Yahyâ ↔ Ebû Ya'la	Sa'îd b. Mansûr ↔ Sâlih b. 'Abdirrahmân ↔ Tahâvî
قَدِمَ نَاسٌ مِنْ عُرْبَةِ الْمَدِينَةِ فَاجْتَوَوْهَا	أَنَّ نَاسًا قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ	قَدِمَ نَاسٌ مِنْ عُرْبَةِ الْمَدِينَةِ فَاجْتَوَوْهَا	
فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	فَقَالَ لَهُمْ إِنْ شِئْتُمْ بَعَثْنَاكُمْ عَلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَلْتَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا قَالُوا نَعَمْ فَبَعَثَهُمْ	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا	
فَفَعَلُوا وَاسْتَصْحُوا قَالِ فَمَأَلُوا عَلَى الرِّعَاءِ فَقَتَلُوهُمْ	وَقَتَلُوا الرَّاعِي	قَالَ فَفَعَلُوا وَاسْتَصْحُوا فَمَأَلُوا عَلَى الرِّعَاءِ فَقَتَلُوهُمْ	
وَاسْتَأْفُوا ذَوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ	فَسَأَفُوا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفُوا ذَوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ	
فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ		فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آثَارِهِمْ	
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ/اسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ
وَتَرَكُوا بِالْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا		وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ حَتَّى مَاتُوا

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere Sa'îd b. Mansûr'dan gelen mutasar metin 'Uranîler hadisinin neredeyse bütün rivâyetlerinde geçen iki unsuru, yine diğer rivâyetlerde görülen lafızlarla naklettiği için metin analizi ile hakkında karar verilebilecek bir mahiyet arz etmemektedir. Kalan üç rivâyetten Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında geçen metnin diğer ikisinden nisbeten çok sayıda farklılıkla ayrıldığı görülmektedir. Söz konusu durumu Bişr b. el-Hakem sika bir râvî⁴³² olduğu için ricâl literatüründen hareketle izahet etmek mümkün değildir. Bununla birlikte Hüşeym'den gelen metinlerin tamamında görülen önemli bir özellik yani develerin "إِبِلِ الصَّدَقَةِ" şeklinde yer alması Bişr rivâyetinin kaynağının Hüşeym olma ihtimalinin tamamen göz ardı etmemeyi gerektirmektedir. Bütün bu mülâhazalara rağmen ihtiyaten Bişr metni hakkında tevakkuf edilecek ve Hüşeym'in İbn Ebî Ebî Şeybe ve Zekerıyyâ b. Yahyâ metinlerinin müşterek kaynağı olduğu kabul edilecektir.

⁴³¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, a.g.e., C. XVII, s. 430 (hadis no: 33395); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, a.g.e., C. VII, s. 84 (hadis no: 7526); *Müsnedü Ebî Ya'la*, a.g.e., C. VII, s. 12-13 (hadis no: 1150); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, a.g.e., C. III, s. 180 (hadis no: 5003).

⁴³² İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, s. 144; Zehebî, *Siyer*, a.g.e., C. XII, s. 344; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 123.

Hüseyim'in müşterek râvî olması tek başına 'Abdülazîz b. Suheyb'in de müşterek râvî olarak belirlenmesi için yeterli değildir. Bunun için 'Abdülazîz'in başka bir râvînin de isnâddaki konumunun tarihîli yani gerçekten 'Abdülazîz'ten rivâyette bulunduğu tespit edilmesi gerekmektedir. İsnâdlarda (Ek 1) 'Abdülazîz'den rivâyette bulunduğu görülen bir diğer râvî Yûnus b. 'Ubeyd'dir. Yûnus'tan gelen metin aşağıdaki analiz edilecektir.

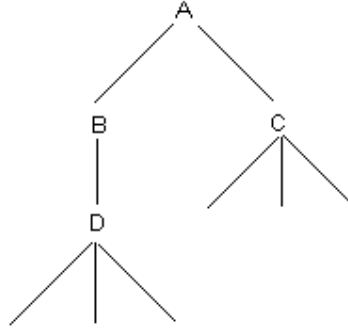
(2) 'Abdülazîz b. Suheyb'ten gelen tek râvîli isnâd

'Abdülazîz'den rivâyette bulunan bir diğer râvî Yûnus b. 'Ubeyd hadisi sadece bir râvîye nakletmekte dolayısıyla isnâd tek râvîli bir mahiyet arz etmektedir. Yûnus'un sadece bir râvîsinin bulunmasının yanı sıra kendisinden gelen metnin muhtasar oluşu ve ihtiva ettiği iki unsurun hiçbir karakteristik lafız içermemesi rivâyetini metin analizi açısından kendisinden istifade edilemez hâle getirmektedir. Yûnus'tan gelen söz konusu metin isnâdı ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:⁴³³

Hammâd b. 'Osmân↔Hayve b. Şurayh↔Vehbullâh b. Reşid↔Câmi' b. Sevâde↔ 'Abdülvehhâb b. Sa'd↔İbnü'l-Mukrî
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ فِي طَلَبِ الْعُرَيْنِ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ

Daha önce de belirtildiği üzere isnâdında bir mechûl (Hammâd b. 'Osmân) ve bir metrûk râvî (Câmi' b. Sevâde) bulunan yukarıdaki metin, 'Abdülazîz'in müşterek râvî konumunu belirlemek için yeterli değildir. Netice itibariyle 'Abdülazîz'in kendisinden bir müşterek râvînin nakilde bulunduğu bir râvî olduğu olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat söz konusu durum, 'Abdülazîz'in isnâddaki konumunun tarihîliği ihtimalini tamamen göz ardı edilmesi gerektiği anlamında gelmemektedir. Bu noktada daha önce Sâbit el-Bünânî rivâyetleri bağlamında ele alınan şu isnâd yapısı hatırlanabilir:

⁴³³ İbnü'l-Mukrî, **Mu'cem**, a.g.e., s. 203 (hadis no: 1096).



Yukarıdaki şema esas alındığında B'nin 'Abdülazîz'e, D'nin ise Hüşeym'e tekabül ettiği görülmektedir. Söz konusu durum, Hüşeym'in kaynağının 'Abdülazîz olma ihtimalinin kuvvetine bulunla birlikte nihâhî değerlendirme için C'den (diğer Enes râvîleri) gelen rivâyetlerle eş zamanlı metin analizinin yapılmasının gerektiğine işaret etmektedir. 'Abdülazîz↔Hüşeym metninin, şimdiye kadar analizi yapılan Enes rivâyetleri ile –ki kendisinden en fazla tarîkin yayıldığı kısmî müşterek râvîler Humejd, Katâde ve Ebû Kılâbe'den gelen metinlerin analizinin tamamlanmıştır– mukayesesi dahi aynı kaynaktan gelme ihtimalinin yüksekliğini göstermektedir. Zira 'Abdülazîz metninin Enes'in kısmî müşterek râvîlerinin metinleriyle ortak kaynağa delâlet edecek kadar benzerlik ettiği, bilhassa Humejd metinlerine yakınlığı görülmektedir. Bu nedenle, 'Abdülazîz'den gelen iki rivâyet Enes b. Mâlik'in rivâyetlerinin eş zamanlı metin analizine dâhile edilecektir.

Daha önce ifade edildiği üzere Hüşeym'den gelen metinler yukarıdakilerle sınırlı değildir. Fakat diğer tarîklerde Hüşeym'in kaynağı "'Abdülazîz ve Humejd"' şeklinde⁴³⁴ yer aldığı için söz konusu metinler ayrıca ele alınarak bu rivâyetlerinde hangi hocasının metnini esas aldığı belirlenmesi gerekmektedir. Aşağıda bu amaçla kalan Hüşeym metinleri analiz edilecektir.

⁴³⁴ Hüşeym'in kaynağı olarak sadece Humejd'in yer aldığı isnâdlar da bulunmaktadır. Fakat bu isnâdlardan ikisi ile herhangi bir metin nakledilmemektedir. Diğeri ise yukarıdaki 'Abdülazîz rivâyetleri arasında analiz edilen, sadece iki unsurdan müteşekkil metin için tahvîlle verilen iki isnâddan biridir. Söz konusu tarîkler için bk. İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, a.g.e., C. XVII, ss. 430-431 (hadis no: 33396); Nesâî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, a.g.e., C. VII, s. 84 (hadis no: 7527); Tahâvî, **Şerhu Me'âni'l-âsâr**, a.g.e., C. III, s. 180 (hadis no: 5002).

(a) ‘Abdülazîz b. Suheyb ve Humeyd↔Hüşeym b. Beşîr tarîkinin isnâd-metin analizi

Hüşeym’in yukarıda analiz edilen altı metni dışında isnâdda kaynağı olarak ‘Abdülazîz ve Humeyd’in birlikte yer aldığı yedi rivâyeti bulunmaktadır. Söz konusu rivâyetler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:⁴³⁵

1. Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm 2. Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm↔‘Ali b. ‘Âbdilazîz↔Ebû ‘Avâne	Yahyâ b. Yahyâ ve İbn Ebî Şeybe↔Müslim (lafiz Yahyâ’nın)	İbn Ebî Şeybe↔‘Abdullâh b. Ahmed ‘Abdân↔Ebû ‘Avâne	Yahyâ b. Yahyâ↔Muhammed b. ‘Abdisselâm↔Yûsuf b. Ya’kûb↔Hâkim en-Nîsâbüri↔Beyhakî	‘Amr b. ‘Avn↔İbrâhîm b. Ebî Dâvûd↔Tahâvî	‘Abdülhamîd b. Beyân↔‘Ali b. ‘Abdillâh b. Mübeşşir↔Dârekutnî
أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ الْمَدِينَةَ	أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ	أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ	أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ
فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوَوْهَا	فَاجْتَوَوْهَا
فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	وَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَفَعَلُوا فَصَحَّوْا ثُمَّ مَالُوا عَلَى الرَّعَاءِ فَفَقَتَلُوهُمْ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	فَفَعَلُوا فَصَحَّوْا ثُمَّ مَالُوا عَلَى الرَّعَاءِ/الرَّعَاءِ] فَفَقَتَلُوهُمْ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	فَفَعَلُوا فَصَحَّوْا ثُمَّ مَالُوا عَلَى الرَّعَاءِ فَفَقَتَلُوهُمْ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	فَفَعَلُوا فَصَحَّوْا ثُمَّ مَالُوا عَلَى الرَّعَاءِ فَفَقَتَلُوهُمْ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	فَفَعَلُوا فَصَحَّوْا ثُمَّ مَالُوا عَلَى الرَّعَاءِ فَفَقَتَلُوهُمْ	فَفَعَلُوا ذَلِكَ فَصَحَّوْا وَصَحَّوْا فَاقْبَلُوا عَلَى الرَّعَاءِ فَفَقَتَلُوهُمْ
وَاسْتَأْفَوْا ذُوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	وَاسْتَأْفَوْا ذُوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	وَاسْتَأْفَوْا ذُوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	وَاسْتَأْفَوْا ذُوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	ثُمَّ ذَكَرَ بَقِيَّةَ الْحَدِيثِ -	وَاسْتَأْفَوْا ذُوْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ
فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيِّ ﷺ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيِّ ﷺ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ	بَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيِّ ﷺ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ		فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آثَارِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ		فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ

⁴³⁵ Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, a.g.e., s. 140 (hadis no: 253); Müsnedü Ebî ‘Avâne, a.g.e., C. IV, s. 85 (hadis no: 6113); Müslim, “Kasâme vel-muhâribîn ve'l-kisâs”, 1671; Tahâvî, *Şerhu Müşkülü'l-âsâr*, a.g.e., C. V, s. 66 (hadis no: 1817); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-VI, thk. Şu‘ayb el-Arnaût v.dğr., C. I, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2004, s. 238 (hadis no: 476); a.mlf., *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-III, thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdülmeccid – ‘Ali Muhammed Mu‘avviz, C. I, Dârü'l-Ma‘rife, Beyrut, 2001, ss. 321-322 (hadis no: 469); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, a.g.e., C. IX, s. 118 (hadis no: 18048).

وَتَرَكُوا بِالْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكُوا بِالْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكَهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا	وَتَرَكُوا بِالْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا
---	---	---	---	---

Tabloda Kâsım b. Sellâm'ın *en-Nâsîh ve'l-mensûh*'unda yer alan rivâyetle, Ebû 'Avâne'nin aynı tarikle alarak *Müsned*'inde naklettiği rivâyet aynı sütunda gösterilerek farklılıklar kırmızı ile yazılmıştır. Hem söz konusu iki rivâyetin kendi içinde hem de diğer rivâyetlerle arasındaki kayda değer tek farklılık ise iki rivâyette “*الْمَدِينَةَ*” lafzının bulunmamasından ibarettir. Hüseyim'den gelen metinlerin benzerliği, onun ashâbü't-tasnîften⁴³⁶ olmasının yanı sıra râvîleri arasında Kâsım b. Sellâm ve İbn Ebî Şeybe gibi eser sahiplerinin ve Yahyâ b. Yahyâ ve 'Amr b. 'Avn gibi birinci derecede ta'dîl lafızları⁴³⁷ ile tavsîf edilenlerin bulunması ile izah edilebilir. Zira Hüseyim'in yukarıdaki beş râvîsi arasında nisbeten aşağı derecedeki ta'dîl lafızları ile nitelenen tek kişi İbn Hacer'in hakkında “*صدوق*”⁴³⁸ dediği 'Abdülhamîd b. Beyân'dır. İsnâdların sonraki tabaklarındakiler içinde tek problemlî râvî ise hakkında cerh-ta'dîl açısından bir değerlendirme bulunmadığı için mechûlu'l-hâl olan Yûsuf b. Ya'kûb es-Sûsî'dir. Bütün bu mülâhazalar ışığında Hüseyim'in söz konusu tarîklerin müşterek râvîsi olduğu anlaşılmaktadır. Hüseyim'in yukarıdaki metinlerin müşterek kaynağı olduğu tespit edildikten sonra, isnâdda ismini verdiği iki kaynağından hangisinin metnini esas aldığı sorusuna geçilebilir. Bu noktada onun tek başına 'Abdülazîz'i kaynak gösterdiği metinler de yardımcı olacaktır. Öte taraftan, yukarıda ifade edildiği üzere Humejd'in tek başına Hüseyim'in kaynağı olarak yer aldığı üç isnâdla mukayese zemini temin edecek mahiyette bir metin gelmediği için, bu noktada Humejd'in diğer kısmî müşterek râvîlerinden gelen metinlere başvurmak gerekecektir.

'Abdülazîz↔Hüseyim/'Abdülazîz ve Humejd↔Hüseyim/Humejd şeklindeki üç tarikle gelen metinler mukayese edildiğinde, birinci unsur açısından 'Abdülazîz ve Humejd↔Hüseyim tarîkinin hem 'Abdülazîz hem de Humejd rivâyetlerine benzediği bu nedenle birinci unsurdan Hüseyim'in hangi kaynağının metnini esas aldığını belirleme noktasında istifade edilemeyeceği anlaşılmaktadır. “*فَاجْتَوَوْهَا*”dan ibaret ikinci unsur ise

⁴³⁶ 'Ali b. el-Medîni, *'İlel*, a.g.e., s. 39.

⁴³⁷ Yahyâ b. Yahyâ için bk. Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 378; a.m.f., *Siyer*, a.g.e., ss. 513-519; İbn Hacer, *Tehzîb*, a.g.e., C. XI, ss. 29-299. 'Amr b. 'Avn için bk. 'Iclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, a.g.e., C. II, s. 182; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. VI, s. 252; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, s. 485; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 285; a.m.f., *Siyer*, a.g.e., C. X, ss. 450-451; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 425.

⁴³⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 333.

kısalığına rağmen nisbeten daha fazla veri temin etmektedir. Zira söz konusu unsur ‘Abdullâh b. Bekr’den gelen iki metin hariç Humeyd’den gelen rivâyetlerin tamamında ‘فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ’ şeklinde yer almaktadır. Öte taraftan ‘Abdülazîz↔Hüseyim tarîklerinde söz konusu unsurun ‘Abdülazîz ve Humeyd↔Hüseyim tarîklerinde olduğu gibi ‘فَاجْتَوُهَا’ şeklinde geçtiği görülmektedir. Hadisin üçüncü unsurunda ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen iki metin haricinde bütün Humeyd metinlerinde ‘لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَيَّ’ ibaresi ile başlayan tavsiye bulunmaktadır. Öte taraftan Abdülazîz rivâyetleri ve ‘Abdülazîz ve Humeyd↔Hüseyim tarîkleri bu unsorda da birbirlerine muvafakat ederek ‘إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَيَّ’ ibaresini ihtiva etmektedir. Bu unsurlarla ilgili önemli bir nokta Humeyd metinlerinin aksine Abdülazîz↔Hüseyim ve ‘Abdülazîz ve Humeyd↔Hüseyim tarîklerinin tamamında develerin zekât devesi olarak yer almasıdır. Hadisin dördüncü unsuru yani grubun iyileşerek çobanı öldürmesi ve irtidât etmesi ile ilgili bilgiler cihetinden üç grup rivâyet mukayese edildiğinde unsura ‘فَفَعَلُوا فَصَحُّوا’ ve benzer lafızlarla başlanması cihetinden üç grubun da yakın olduğu; ‘مَالُوا عَلَى الرَّعَاءِ/الرعاة’ ibaresinin ‘Abdülazîz tarîklerinde de geçtiği, Humeyd metinleri arasında ise İsmâ’il b. Ca’fer ile İbn Ebî ‘Adî ve Mu’temir’den gelen rivâyetlerde aynı lafızlarla değilse de ‘قَامُوا إِلَيَّ رَاعِي’ şeklinde yer aldığı görülmektedir. Humeyd rivâyetlerinin tamamında çoban kelimesinin müfred yer alması ‘الرَّعَاءِ/الرعاة’ kelimesini ihtiva eden ‘Abdülazîz metinleri ile ‘Abdülazîz ve Humeyd↔Hüseyim tarîklerinin benzerliğini ön plâna çıkarsa da, grubun irtidat ettiği bilginin ‘Abdülazîz metinlerinde bir sonraki unsorda, Humeyd’inkilerde ise üçüncü unsorda yer alması Humeyd’in metinlerinin ‘Abdülazîz ve Humeyd↔Hüseyim tarîkine daha fazla benzediği noktayı teşkil etmektedir. Bu mülâhazalar ışığında dördüncü unsur noktasında her ne kadar ‘Abdülazîz ve ‘Abdülazîz ve Humeyd↔Hüseyim metinleri aynı lafızları kullanma ve çobanların birden fazla olduğunun tasrîhi noktasında benzese de, Humeyd’in de irtidat unsurunu içermesi ve müteradif kelimelerle aynı mânâyı haber vermesi, dördüncü unsurdan hareketle bir tefrîk yapılamayacağını göstermektedir. Hadisin sürünün kaçırılmasını ifade eden ‘وَاسْتَأْفُوا ذُوْدَ رَسُولِ اللَّهِ’ şeklindeki kısa bir cümleden ibaret bir sonraki unsur, hem ‘Abdülazîz rivâyetlerinin tamamında hem de Humeyd metinlerinin önemli bir kısmında aynı şekilde yer alması nedeniyle Hüseyim’in kaynağını belirleme noktasında yardımcı olmamaktadır. Aynı şekilde hadisin suçluların cezalandırılmasını ve Harre’ye terkini bildiren son iki unsurunun da iki rivâyet grubunda ‘Abdülazîz ve

Humeyd↔Hüşeym tarîkindekilerle neredeyse aynı şekilde geçmesi de Hüşeym'in kaynağını belirlemeyi zorlaştırmaktadır.

Netice itibariyle grubun hastalanması ve Hz. Peygamber'in tavsiyesi noktasında 'Abdülazîz metinleri ile 'Abdülazîz ve Humeyd↔Hüşeym tarîki ile gelenler, Humeyd'inkilere nisbetle kendi arasında daha fazla benzerlik arz etse de; diğer unsurlar noktasında Humeyd veya 'Abdülazîz metinlerinden herhangi birisinin 'Abdülazîz ve Humeyd↔Hüşeym tarîkine benzerlik cihetinden takdîm edilememesi, Hüşeym'in kimin metnini esas aldığı noktasında nihâî bir değerlendirme yapmayı şu aşamada engellemektedir. Dolayısıyla isnâdda Hüşeym'den önce iki kaynağın birlikte yer aldığı metinler hakkında ihtiyaten tevakkuf edilecektir. Bununla birlikte ricâl literatüründe yer alan bir bilginin yapılan metin analizi ile birlikte değerlendirildiğinde, ibreyi 'Abdülazîz lehine çevirdiği de belirtilmelidir. Buna göre sika olarak tavsîf edilmesine rağmen çokça tedlîs yaptığı bildirilen Hüşeym'in⁴³⁹ bilhassa tedlîsü'l-atıf yaptığı nakledilmektedir.⁴⁴⁰ Nitekim kendisi de bunu bizzat dile getirerek “ر” ile peş peşe verdiği kaynaklarından ilkinden semâ'mın olduğunu, atıf harfinden sonraki kişiyi ise iştirmediğini itiraf etmiştir. Bu bilgi göz önünde bulundurularak yukarıdaki metinlerin isnâdları kontrol edildiğinde Hüşeym'in kaynaklarının şu şekilde yer aldığı görülmektedir:

أ- أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ وَحُمَيْدٌ

ب- قَتَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ وَحُمَيْدٌ

ت- عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ وَحُمَيْدٍ

ث- عَنْ حُمَيْدِ الطَّوِيلِ وَعَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ

ج- عَنْ حُمَيْدٍ وَعَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ

Görüldüğü üzere üç isnâdın ikisinde Hüşeym'in iki kaynağından Humeyd, “عَنْ”dan sonra yer almaktadır. Humeyd'in önce geldiği iki isnâdda ise yine semâ'a delâleti açık olmayan “عَنْ” lafzı bulunmaktadır. Dolayısıyla, 'Abdülazîz'den sema'ı iki yerde tasrîh edilen Hüşeym'in Humeyd'den semâ'mın ise tasrîh edilmediği görülmektedir. Hüşeym'in yalnız Humeyd'den nakilde bulunduğu diğer üç isnâda bakıldığında ise bunlardan birinde

⁴³⁹ 'Iclî, **Ma'rifetü's-sikât**, a.g.e., C. II, s. 334; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve'ta'dîl**, a.g.e., C. IX, s. 115; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. II, s. 338; a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. VIII, ss. 289-290.

⁴⁴⁰ Zehebî, **Mizânü'l-i'tidâl**, a.g.e., C. VII, ss. 90-91; İbn Hacer, **Tabakâtü'l-müde'llisîn**, a.g.e., s. 47.

de “عن”⁴⁴¹ lafzının yer aldığı, tahdîs sîgasıyla yapılan iki rivâyetten biri⁴⁴² ile metin gelmediği, ötekinin ise “أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ حَتَّى مَاتُوا”⁴⁴³ unsurlarından ibaret olduğu görülmektedir. Bütün bu bilgiler bir arada değerlendirildiğinde, Hüşeym’in gerçekten Humeyd’den ‘Uranîler hadisinin herhangi bir metnini duyup duymadığı konusunda ciddi bir soru işareti ortaya çıkmaktadır. Yine de şimdiye kadar yapılan yorumların metin analizi ve ricâl literatürü ile yalnız bir dereceye kadar desteklenmesi, Hüşeym’in rivâyetinde ‘Abdülazîz rivâyetini esas aldığı hükmünün büyük oranda spekülâtif mahiyette olacağına işaret etmektedir. Bu nedenle sadece, onun kaynağı olarak yalnız ‘Abdülazîz’i gösterdiği metinler, sika bir râvî olması ve tedlîs yaptığı kaynaklarda yer almasına rağmen ‘Abdülazîz’den semâ’ını tasrîh etmesi nedeniyle eş zamanlı metin analizine dâhil edilecektir.

‘Abdülazîz ve Hüşeym rivâyetlerinin değerlendirmesinin ardından, aşağıda Enes b. Mâlik’in râvîlerinden Mu‘âviye b. Kurre’den gelen metinler analiz edilecektir.

f. Mu‘âviye b. Kurre

İsnâd şemasında da (Ek 1) görüldüğü üzere Mu‘âviye b. Kurre’den yalnız bir kişi yani Simâk b. Harb rivâyette bulunmaktadır. Simâk b. Harb ise iki râvîye sahiptir. Bu nedenle önce Simâk’ten gelen metinler analiz edilerek onun gerçekten söz konusu iki râvînin kaynağı olup olmadığı belirlenecektir.

(1) Mu‘âviye b. Kurre’nin müşterek râvîsi Simâk b. Harb

‘Uranîler hadisinin isnâdında, Simâk b. Harb’ten Şerîk b. ‘Abdillâh ve Züheyr b. Mu‘âviye’nin nakilde bulunduğu görülmektedir. Bunlardan Züheyr b. Mu‘aviye’den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:⁴⁴⁴

⁴⁴¹ İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, a.g.e., C. XVII, ss. 430-431 (hadis no: 33396).

⁴⁴² Nesâî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, a.g.e., C. VII, s. 84 (hadis no: 7527).

⁴⁴³ Tahâvî, **Şerhu Me‘âni’i’l-âsâr**, a.g.e., C. III, s. 180 (hadis no: 5002).

⁴⁴⁴ Müslim, “Kasâme ve’l-muhâribîn ve’l-kisâs”, 1671; **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 89 (hadis no: 5123); Tahâvî, **Şerhu Me‘âni’i’l-âsâr**, a.g.e., C. III, s. 180 (hadis no: 5004); a.mlf., **Şerhu Müşkilü’l-âsâr**, a.g.e., C. XII, s. 251 (hadis no: 4782); Beyhakî, **Delâilü’n-nübüvve**, a.g.e., C. IV, s. 87.

Mâlik b. 'İsmâ'îl↔Hârûn b. 'Abdillâh↔Müslim	Mâlik b. 'İsmâ'îl↔Ebû Dâvûd el-Harrânî ve Ca'fer b. Muhammed↔Ebû 'Avâne	Mâlik b. 'İsmâ'îl↔Fehd b. Süleymân↔Tahâvî	Mâlik b. 'İsmâ'îl↔Hasan b. Sellâm↔Muhammed b. 'Abdillâh↔Talha b. 'Ali↔Beyhakî
أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَفَرًا مِنْ غُرَيْبَةٍ فَأَسْلَمُوا وَبَايَعُوهُ	أَتَى نَفَرًا مِنْ غُرَيْبَةٍ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَسْلَمُوا وَبَايَعُوهُ	أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَفَرًا مِنْ حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ/ حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ بَنِي فُلَانٍ فَأَسْلَمُوا وَبَايَعُوهُ	أَنَّ نَفَرًا مِنْ غُرَيْبَةٍ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَسْلَمُوا وَبَايَعُوهُ
وَقَدْ وَقَعَ بِالْمَدِينَةِ الْمُؤْمُ وَهُوَ الْبُرْسَامُ — ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِهِمْ وَزَادَ—	وَوَقَعَ بِالْمَدِينَةِ الْمُؤْمُ وَهُوَ الْبُرْسَامُ فَقَالُوا قَدْ وَقَعَ هَذَا الْوَجْعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَوْ أَذْنُتْ لَنَا فَخَرَجْنَا إِلَى الْإِبِلِ فَكُنَّا فِيهَا	قَالَ فُوقِعَ/ وَقَدْ وَقَعَ التَّوْمُ/ الْمُؤْمُ وَهُوَ الْبُرْسَامُ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْوَجْعُ قَدْ وَقَعَ فَلَوْ أَذْنُتْ لَنَا فَخَرَجْنَا إِلَى الْإِبِلِ فَكُنَّا فِيهَا	وَقَدْ وَقَعَ فِي الْمَدِينَةِ الْمُؤْمُ وَهُوَ الْبُرْسَامُ فَقَالُوا هَذَا الْوَجْعُ قَدْ وَقَعَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَوْ أَذْنُتْ لَنَا فَرِحْنَا إِلَى الْإِبِلِ —
		قَالَ نَعَمْ فَقَالَ لَهُمْ — اخْرُجُوا فَكُونُوا فِيهَا	قَالَ نَعَمْ فَاخْرُجُوا وَكُونُوا فِيهَا
	قَالَ فَخَرَجُوا — قَتَلُوا أَحَدَ الرَّاعِيَيْنِ	قَالَ/ — فَخَرَجُوا فَقَتَلُوا أَحَدَ الرَّاعِيَيْنِ	— فَخَرَجُوا فَقَتَلُوا أَحَدَ الرَّاعِيَيْنِ
	وَذَهَبُوا بِالْإِبِلِ	وَذَهَبُوا بِالْإِبِلِ	وَذَهَبُوا بِالْإِبِلِ
وَجَاءَ الْآخِرُ وَقَدْ جَرِحَ قَدْ قَتَلُوا صَاحِبِي وَذَهَبُوا بِالْإِبِلِ	وَجَاءَ الْآخِرُ قَدْ جَرِحَ فَقَالَ قَدْ قَتَلُوا صَاحِبِي وَذَهَبُوا بِالْإِبِلِ	قَالَ وَجَاءَ الْآخِرُ وَقَدْ جَرِحَ/ جَرِحَ فَقَالَ قَدْ قَتَلُوا صَاحِبِي وَذَهَبُوا بِالْإِبِلِ	وَجَاءَ الْآخِرُ وَقَدْ جَرِحَ قَالَ قَدْ قَتَلُوا صَاحِبِي وَذَهَبُوا بِالْإِبِلِ
— وَعِنْدَهُ شَبَابٌ مِنَ الْأَنْصَارِ قَرِيبٌ مِنْ عَشْرِينَ فَأَرْسَلَهُمْ إِلَيْهِمْ وَبَعَثَ مَعَهُمْ قَائِمًا يَقْتَصُّ أَرْهَمَ	قَالَ وَعِنْدَهُ شَبَابٌ مِنَ الْأَنْصَارِ قَرِيبٌ مِنْ عَشْرِينَ فَأَرْسَلَهُمْ إِلَيْهِمْ وَبَعَثَ مَعَهُمْ قَائِمًا يَقْتَصُّ أَرْهَمَ	قَالَ وَعِنْدَهُ شَبَابٌ/ شَبَابٌ مِنَ الْأَنْصَارِ قَرِيبٌ مِنْ عَشْرِينَ قَالَ/ — فَأَرْسَلَ/ فَأَرْسَلَهُمْ إِلَيْهِمْ الشَّبَابَ الَّذِي ﷺ/ — وَبَعَثَ مَعَهُمْ قَائِمًا فَقَصَّ/ يَقْتَصُّ أَرْهَمَ/ أَرْهَمَ	— وَعِنْدَهُ شَبَابٌ مِنَ الْأَنْصَارِ قَرِيبٌ مِنْ عَشْرِينَ فَأَرْسَلَهُمْ إِلَيْهِمْ قَبِعَتْ مَعَهُمْ قَائِمًا يَقْتَصُّ أَرْهَمَ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ/ فَأَتَاهُمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ

Tabloda görüldüğü üzere Züheyr'in rivâyetlerinin tamamı bir râvîde yani Ebû Gassân Mâlik b. 'İsmâ'îl'de birleşmektedir. Ondan gelen dört rivâyet karşılaştırıldığında ise önemli olmayan lafız farklılıklarına sahip dört tarîkin mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Söz konusu benzerlikte, Züheyr'den itibaren isnâddaki bütün râvîlerin sika,⁴⁴⁵ bilhassa dört tarîkte de yer alan Züheyr ve Mâlik'in birinci derece ta'dîl lafızları ile tavsîf edilen râvîler

⁴⁴⁵ Hârûn b. 'Abdillâh için bk. İbn Ebî Hâtîm, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, a.g.e., C. IX, s. 92; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. II, s. 330; a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. XII, ss. 115-119; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 569. Ebû Dâvîd el-Harrânî için bk. İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VIII, s. 281; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. I, s. 460; a.mlf., **Siyer**, a.g.e., C. XIII, s. 147; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 252. Ca'fer b. Muhammed için bk. İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VIII, s. 163; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XIII, s. 197; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 141; Fehd b. Süleymân için bk. İbn 'Asâkir, **Târîhu medîneti Dımaşk**, a.g.e., C. XLVIII, ss. 459-460; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtî'l-meşâhir ve'l-a'lâm**, I-LII, thk. 'Ömer 'Abdisselâm Tedmürî, C. XX, Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, Beyrut, 1992, s. 416; 'Aynî, **Megâniyü'l-ahyâr**, a.g.e., C. II, ss. 459-460. Hasan b. Sellâm için bk. İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. VIII, s. 79; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XIII, s. 192. Muhammed b. 'Abdillâh için bk. İbn Nukta, **Takyîd**, a.g.e., ss. 69-71; Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XVI, ss. 39-44. Talha b. 'Ali için bk. Zehebî, **Siyer**, a.g.e., C. XVII, ss. 479-480.

olmalarının⁴⁴⁶ önemli bir etkisinin olduğu gözükmektedir. Ayrıca söz konusu râvîlerden Mâlik b. ‘İsmâ‘îl, Fuad Sezgin tarafından Buhârî’nin kaynakları arasında sayılmakta, ‘İclî ise Züheyr b. Mu‘âviye’nin kitabından rivâyette bulunduğunu haber vermektedir.⁴⁴⁷

Züheyr’den gelen rivâyetler bağlamında dile getirilmesi gereken önemli bir nokta, hadise Fehd b. Süleymân tarîki ile hem *Şerhu Me‘âni’i’l-âsâr* hem de *Şerhu Müşkili’l-âsâr*’ında yer veren Tahâvî’nin birbirinden çok sayıda lafız farklılığı ile ayrılan iki metin nakletmesidir. Tek tarîkle geldikleri için tabloda bir sütunda yer alan iki metindeki farklı lafızlar sağa yatık çizgi “/” ile ayrılarak ard arda gösterilmiştir. Tahâvî’nin söz konusu iki eserinde aynı tarîkle aldığı bir rivâyet için çok farklı iki metin vermesi durumu ile daha önce analizi yapılan Ebû Kılâbe↔Yahyâ b. Ebî Kesîr↔Evzâ‘î↔Bişr b. Bekr↔Yûnus b. ‘Abdillâh rivâyetinde⁴⁴⁸ de karşılaşılmış, orada farklılıklar karakteristik lafızlarda gerçekleştiği için *Şerhu Me‘âni’i’l-âsâr*’daki metnin analize dâhil edilmemesi sonucuna ulaşılmıştı. Burada farklılıklar bu tür bir sonuca ulaştırarak kadar önemli değilse de Tahâvî’nin nakillerinin, onun rivâyet tarzı ve alışkanlığı hakkında bir neticeye ulaşabilmek üzere ayrıca analiz edilmesi gerektiği, bu bağlamda bilhassa iki eserinde geçen ortak rivayetlere öncelik verilmesinin faydalı olacağı anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle dört metnin biri muhtasar olmakla birlikte aynı kaynaktan geldiğini gösterecek derecede benzerlik arz ettiği, tamamı sika ve haklarında herhangi bir tedlîs iddiası bulunmayan üç râvînin metinleri için intihâl ihtimalinin göz ardı edilebileceği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte metin analizi ile ancak Mâlik’in müşterek râvî konumu belirlenebilmektedir. Züheyr’in hadisi gerçekten Simâk’tan aldığı belirleyebilmek için analizi bir üst aşamaya taşımak ve onunla birlikte hadisi Simâk’tan nakleden bir diğer râvî Şerîk b. ‘Abdillâh’ın metnine başvurmak gerekmektedir. Fakat Şerîk b. ‘Abdillâh’tan gelen metin aşağıdaki cümleden ibarettir:⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ Züheyr b. Mu‘âviye için bk. ‘İclî, *Ma‘rifetü’s-sikât*, a.g.e., C. I, s. 372; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, a.g.e., C. III, ss. 588-589; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VI, s. 337; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. I, s. 408; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 218. Mâlik b. ‘İsmâ‘îl için bk. ‘İclî, *Ma‘rifetü’s-sikât*, a.g.e., C. II, s. 259; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, a.g.e., C. VIII, ss. 206-207; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. II, s. 233; a.mlf., *Siyer*, a.g.e., C. X, ss. 430-433; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 516

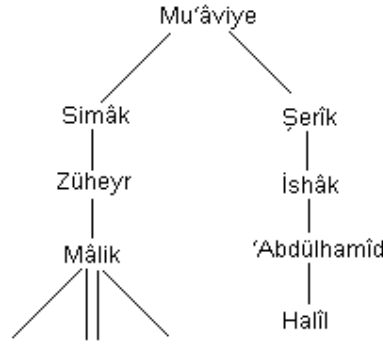
⁴⁴⁷ ‘İclî, *Ma‘rifetü’s-sikât*, a.g.e., C. I, s. 372; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, a.g.e., s. 267

⁴⁴⁸ Krş. Tahâvî, *Şerhu Me‘âni’i’l-âsâr*, a.g.e., C. IV, s. 311 (hadis no: 7076); a.mlf., *Şerhu Müškili’l-âsâr*, a.g.e., C. V, s. 63 (hadis no: 1812).

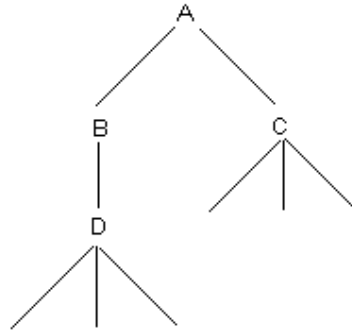
⁴⁴⁹ İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, a.g.e., C. IV, ss. 229-230 (hadis no: 1387)

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ الْغُرَبَاءَ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِ الْإِبِلِ وَأَلْبَانِهَا

Metnin muhtasar oluşu, Şerîk ve Züheyr'in metinlerini mukayese ederek Simâk'ın müşterek râvî konumunu tespit etmeyi engellemektedir. Kısmî müşterek râvî konumu tespit edilen Mâlik'in hadisi gerçekten Züheyr'den duyma ihtimali diğer bir ifadeyle Mâlik'in kaynağını doğru verme ihtimali tamamen göz ardı edilmemelidir. Zira yukarıda Sâbit ve 'Abdülazîz rivâyetleri bağlamında da dile getirildiği üzere, şimdiye kadar analiz edilen örneklerin kâhir ekseriyetinde kısmî müşterek râvîlerin kaynaklarını doğru verdiği tespit edilmiştir. Fakat kısmî müşterek râvîlerin kaynaklarını doğru verme pratiği/âdeti, Mâlik'in kaynağının Züheyr olduğuna işaret etse dahi aynı değerlendirmeyi Simâk için yapmak mümkün gözükmemektedir. Mu'âviye'den gelen isnâdlar aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:



İsnâd şemasında görüldüğü üzere Mu'âviye↔Simâk târîki daha önce analiz edilen isnâd-metinlerden hareketle tespit edilen ve Sâbit ve 'Abdülazîz'in konumu değerlendirilirken temel alınan aşağıdaki şablondan farklılık arz etmektedir:



Zira Simâk hem C’den mahrumdur ve hem de kendi râvîsi değil, râvîsinden nakilde bulunan kişi kısmî müşterek râvî konumundadır. Bu durum yani isnâd yapısındaki farklılık, daha önce ulaşılan şablonu Mu‘âviye↔Simâk tarîki bağlamında miyâr kabul etmeyi engellemektedir. Bununla birlikte isnâdda en düşük lafızlarla ta‘dîl edilen kişinin (Simâk) dahi sadûk bir râvî olması⁴⁵⁰ dikkate alınarak, Mu‘âviye hakkındaki karar Enes’ten gelen diğer metinlerle mukayesesi neticesinde verilmelidir. Simâk rivâyeti diğer Enes metinleri ile mukayese edildiğinde ise hastalığın tavsifî, çobanların iki kişi olduğunun belirtilmesi, Hz. Peygamber’in suçluların peşinden bir iz sürücünün yanı sıra Ensâr’dan yirmi genci göndermesi gibi diğer Enes b. Mâlik rivâyetlerinde geçmeyen bilgileri ihtiva ettiği görülmektedir. Sika râvîlerden müteşekkil isnâddaki râvîlerin ‘Uranîler hadisinin naklindeki rollerinin tarihîliği reddedilemezse de mevcut hâliyle hangi lafızların gerçekten Enes b. Mâlik’e gittiğini tespit etmek güçtür. Diğer bir ifadeyle eş zamanlı isnâd-metin analizi bağlamında daha önce ifade edildiği üzere bir râvînin isnâddaki rolünün tarihîliğini ispatlamak imkân dâhilinde olmakla birlikte lafızlar hakkında aynı değerlendirmeyi yapmak mümkün değildir. Bununla birlikte eş zamanlı isnâd-metin analizi ile gerçekten ilk kaynaktan geldiği tespit edilen metinlerin diğerlerinden önemli lafız farklılığı ile ayrılması hâlinde söz konusu durum bir problem arz etmeyebilmektedir. Fakat, ihtiva ettiği lafız farklılıkları aynı değerlendirmeyi Mu‘âviye b. Kurre metinleri için yapmayı güçleştirmektedir. Bu nedenle ondan gelen metinler hakkında tevakkuf edilerek Enes b. Mâlik’ten gelen rivâyetlerin eş zamanlı metin analizine dâhil edilmemesi daha ihtiyatlı görülmektedir.

Mu‘aviye’nin ardından aşağıda hadisi Enes b. Mâlik’ten rivâyet eden bir diğer râvî Yahyâ b. Sa‘îd el-Ensârî’den gelen metinler analiz edilecektir.

g. Yahyâ b. Sa‘îd el-Ensârî

Enes b. Mâlik’ten ‘Uranîler hadisini nakleden bir diğer râvî olan Yahyâ b. Sa‘îd, aldığı hadisi Talha b. Musarrif’e nakletmekte, Talha’dan da Zeyd b. Ebî Üneyse rivâyette

⁴⁵⁰ ‘Iclî, **Ma‘rifetü’r-ricâl**, a.g.e., C. I, s. 436-437; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta‘dîl**, a.g.e., C. IV, s. 280; İbn Hibbân, **es-Sikât**, a.g.e., C. IV, s. 339; İbn ‘Adî, **el-Kâmil fi’d-du‘afâ**, C. III, s. 1300; Zehebî, **Kâşif**, a.g.e., C. I, s. 465; a.mlf., **Mîzânü’l-i‘tidâl**, a.g.e., C. III, ss. 326-327; **Zikru men tüküllime fîhi ve hüve müvessak**, a.g.e., s. 95; İbn Hacer, **Takrîb**, a.g.e., s. 255.

bulunmakta ve isnâd ancak Zeyd'den sonra ikiye ayrılmaktadır. Zeyd'den rivâyette bulunan Hâlid b. Ebî Yezîd'den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁵¹

1. Muhammed b. Seleme↔Muhammed b. Vehb↔Nesâî	Muhammed b. Seleme↔Muhammed b. Vehb↔Ebû
2. Muhammed b. Seleme↔Muhammed b. Vehb↔Nesâî↔Tahâvî	'Arûbe Hüseyin b. Muhammed↔İbn Hibbân
3. Muhammed b. Seleme↔Muhammed b. Vehb↔Nesâî↔Taberânî	
قَدِمَ أَعْرَابٌ مِنْ غُرَيْبَةٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَأْذَنُوا	قَدِمَ أَعْرَابٌ مِنْ غُرَيْبَةٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَاجْتَمَعُوا الْمَدِينَةَ حَتَّى اصْفَرَّتْ أَلْوَانُهُمْ وَعَظَمَتْ بَطُونُهُمْ	فَاجْتَمَعُوا الْمَدِينَةَ
فَبَعَثَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى لِفَاحٍ لَهُ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَحُّوا	فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَشَرِبُوا حَتَّى صَحُّوا
فَقَتَّلُوا رَاعِيَهَا/رُعَاتِهَا	فَقَتَّلُوا رُعَاتِهَا
وَاسْتَأْذَنُوا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْذَنُوا الْإِبِلَ
فَبَعَثَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ	فَبَعَثَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ
قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ لَأَنْسٍ وَهُوَ يُحَدِّثُهُ هَذَا الْحَدِيثَ بِكُفْرِ أَمِ بَدْنَبٍ	قَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ لَأَنْسٍ وَهُوَ يُحَدِّثُهُ بِكُفْرِ أَوْ بَدْنَبٍ
قَالَ بِكُفْرِ فَقَالَ إِنَّمَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ بَعْدَمَا قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" الْآيَةَ	قَالَ بِكُفْرِ

Tabloda verilen isnâdlarda da görüldüğü üzere Hâlid'den gelen isnâd, Muhammed b. Vehb'ten sonra ikiye ayrılmaktadır. Muhammed b. Vehb'ten nakilde bulunan Nesâî'nin *Sünen*'inde yer verdiği hadisi ondan Tahâvî ve Taberânî nakletmektedir. Üç rivâyet arasındaki farklılıklar tabloda kırmızı ile yazılmıştır. Nesâî ve Taberânî'de yer alan metinler arasındaki tek fark Taberânî'de "رُعَاتِهَا" kelimesi ile çobanların birden fazla olduğunun tasrih edilmesidir. Tahâvî'de ise suçluların ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesildiği ve verilen cezanın el-Mâide Sûresi 33. âyetinin nüzûlünden öncesine ait olduğu bilgisi yer almaktadır. Tahâvî'nin naklettiği ilâve bilgilerin gerçekten Nesâî'den gelme ihtimali *Sünen*'deki rivâyette geçmemeleri nedeniyle hemen reddedilmemelidir. Zira daha önce Ebû Kılâbe metinleri bağlamında, İbn Ebî Şeybe↔Müslim ve İbn Ebî Şeybe↔Ebû Ya'la rivâyetlerinde görüldüğü üzere bir hocanın kitabında muhtasar

⁴⁵¹ Nesâî, "Tahâret", 191 (hadis no: 306); Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, a.g.e., C. V, s. 47; İbn Balabân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, a.g.e., C. IV, ss. 226-228; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıcvsat*, a.g.e., C. II, s. 203-204 (hadis no: 1734).

naklettiği bir metni râvîlerine tam olarak aktarması mümkündür. Bunun için hadisi Nesâî gibi Muhammed b. Vehb'den nakleden bir diğer râvî Ebû 'Arûbe'nin metnine başvurularak Tahâvî'nin ilâvelerinin daha yukarıdaki râvîden geliyor olma ihtimali üzerinde durulmalıdır. Fakat, Ebû 'Arûbe'nin metnine bakıldığında söz konusu ilâveleri ihtiva etmediği hatta isnâdda bir üst aşamaya çıkıldığında Zeyd'den gelen diğer metinlerde de söz konusu ilâvelerin bulunmadığı görülmektedir. Bu mülâhazalar ışığında, Tahâvî'nin metnin içerdiği farklılıkların Nesâî'nin metnin aslından olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Öte yandan, Nesâî ve Ebû 'Arûbe metinlerinin mukayesesi neticesinde, Muhammed b. Vehb'in gerçekten Nesâî ve Ebû 'Arûbe rivâyetlerinin kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada en önemli karîne, iki rivâyetin de 'Abdûlmelik b. Mervân'ın Enes b. Mâlik'e yönelttiği 'Uranîlerin irtidatları nedeniyle mi yoksa işledikleri suç nedeniyle mi aktarılan cezaya çarptırıldığına dair sorusunu ve Enes b. Mâlik'in cevabını içermesidir. Ayrıca her iki rivâyet de daha önceki metinlerde görülmeyen "قَدِمَ أَغْرَابٌ مِنْ عُرَيْبَةَ" kalıbı ile başlama konusunda muvafıktır.

Hadisi Zeyd b. Ebî Üneyse'den nakleden bir diğer râvî Ebû Ferve Yezîd b. Sinân'dan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda yer almaktadır:⁴⁵²

Muhammed b. Ebî Ferve↔Ebû Hâtîm↔Ebû 'Avâne	Muhammed b. Ebî Ferve↔Ebû Hâtîm ve Muhammed b. Müslim er-Râzî ve Ebû Ferve Yezîd b. Muhammed↔Ebû 'Avâne ⁴⁵³
حَدَّثَ أَنَسٌ بْنُ مَالِكٍ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ	حَدَّثَ أَنَسٌ ___ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ
قَالَ جَاءَ أَغْرَابٌ مِنْ عُرَيْبَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْلَمُوا وَأَقَامُوا أَيَّامًا بِالْمَدِينَةِ	قَالَ جَاءَ أَغْرَابٌ مِنْ عُرَيْبَةَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَاسْلَمُوا وَأَقَامُوا ___ بِالْمَدِينَةِ
فَعَظَمَتْ بَطُونُهُمْ وَتَغَيَّرَتْ أَلْوَانُهُمْ وَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ	فَعَظَمَتْ بَطُونُهُمْ وَتَغَيَّرَتْ أَلْوَانُهُمْ وَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ
فَعَبَّهْمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى لِقَاحٍ لَهُ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	فَعَبَّهْمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى لِقَاحٍ لَهُ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
قَالَ فَشَرَبُوا حَتَّى صَحُّوا فَلَمَّا صَحُّوا وَبَرُّوا قَتَلُوا الرَّعَاءَ	___ فَشَرَبُوا حَتَّى صَحُّوا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا الرَّعَاءَ
وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ	وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ
فَبَلَغَ ___ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ [فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ فِي طَلِبِهِمْ	فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيُّ ___ ﷺ فَبَعَثَ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ
فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ] ⁴⁵⁴ وَسَمِلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَ أَعْيُنَهُمْ

⁴⁵² **Müsnedü Ebî 'Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 81 (hadis no: 6101); s. 83 (hadis no: 6109).

⁴⁵³ Ebû 'Avâne aynı metin için hem Hâlid b. Ebî Yezîd hem de Ebû Ferve Yezîd b. Sinân isnâdını tahville vermektedir. Fakat, hadis Ebû Ferve'den gelen diğer rivâyete daha fazla benzediği için Ebû 'Avâne tarafından Ebû Ferve isnâdı ile gelen metnin nakledildiği kabul edilmiştir.

⁴⁵⁴ **Müsnedü Ebî 'Avâne**'nin muhakkiki yazmada okuyamadığı köşeli parantez içindeki kısmı Ebû Hâtîm'in Muhammed b. Müslim er-Râzî ve Ebû Ferve Yezîd b. Muhammed ile birlikte naklettiği rivâyete dayanarak düzeltip eklediğini ifade etmektedir. Bk. **Müsnedü Ebî 'Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 81, dn. 1.

وَرَادَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لِأَنَسٍ وَهُوَ يُحَدِّثُهُ هَذَا الْحَدِيثَ بِكُفْرٍ أَوْ بِنَدْبٍ	فَقَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ لِأَنَسٍ أَبَدَنْبٍ أَمْ بِكُفْرٍ
قَالَ بَكْفَرٍ	قَالَ لَا يَلِ بَكْفَرٍ

İki metin mukayese edildiğinde, Enes b. Mâlik’in ‘Uranîler hadisini ‘Abdilmelik b. Mervân’a nakletmesi, ‘Abdûlmelik’in, rivâyetin sevkinin ardından cezanın irtidât mı yoksa işlenen suç nedeniyle mi olduğu sorusunu yöneltmesi, gelen grubun “أَعْرَابٌ مِنْ عَرَبِيَّةٍ” şeklinde ifade edilmesi ve rahatsızlanmalarının “فَعَظُمَتْ بُطُونُهُمْ وَتَغَيَّرَتْ أَلْوَانُهُمْ” ibaresi ile aktarılması gibi karakteristik lafızlar noktasında müttefik oldukları görülmektedir. Bu durum iki hadisin ortak bir kaynaktan geldiğini göstermektedir ki iki isnâd mukayese edildiğinde söz konusu en erken ortak kaynağın Ebû Hâtim veya en iyi ihtimalle Muhammed b. Ebî Ferve olduğu anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere Zeyd’in râvîleri Hâlid b. Ebî Yezîd ve Ebû Ferve Yezîd b. Sinân’dan gelen tarîklerin tek râvîli olması ve ancak daha sonraki aşamada tarîklere ayrılması onların iki metnin kaynağı olduğunu ard-eş zamanlı metin analizi ile belirlemeyi engellemiştir. Bununla birlikte iki râvîden gelen dört metnin eş zamanlı metin analizi ortak unsurların dört rivâyetin isnâdındaki ilk ortak râvîye yani Zeyd’e gittiğini gösterebilir. Nitekim bu tür bir mukayese neticesinde, arada intihâl ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde farklılıklar ihtiva eden dört metnin içerdikleri karakteristik lafızların ortak kaynaktan geldiği anlaşılmaktadır. Bu durumda, Zeyd b. Ebî Üneyse’nin müşterek râvî konumu ortaya çıkmış olmakla birlikte aynı değerledirmeyi Talha ve Yahyâ hakkında yapmak mümkün gözükmemektedir. Yine de yukarıda işaret edildiği üzere müşterek râvîlerin kaynaklarını doğru verme pratiğinin kural, aksinin istisna olduğu şimdikiye kadar yapılan analizler neticesinde ortaya çıktığı için Zeyd’in hadisi gerçekten Talha’dan duyduğu yani onun isnâddaki rolünün tarihîliği kabul edilebilirse de aynı değerlendirmenin Yahyâ b. Sa’îd hakkında yapılabileceğini belirlemek için ondan gelen metinleri diğer Enes rivâyetleri ile mukayese etmek gerekmektedir. Ayrıca Nesâî, Enes↔Yahyâ tarîkinin yalnız Talha b. Musarrif cihetinden geldiğini fakat doğrusunun Sa’îd b. el-Müseyyeb↔Talha şeklindeki mürsel isnâd olduğunu bildirmektedir ki bu durum hakkında karar verebilmek için Sa’îd metni ile mukayesesinin de yapılması gerektiğini göstermektedir.

Yahyâ metni diğer Enes b. Mâlik rivâyetleri ile eş zamanlı metin analizine tâbi tutulduğunda onlarla aynı kaynaktan geldiğini reddetmek için herhangi bir sebebin olmadığı görülmektedir. Vasl meselesine diğer bir ifadeyle esasen Yahyâ’nın hadisi

Sa‘îd’den aldığı ve isnâdın mürsel olduğu şeklindeki değerlendirmeye gelince Sa‘îd b. el-Müseyyeb↔Yahyâ ve Enes b. Mâlik↔Yahyâ rivâyetleri arasındaki mukayese müstakil iki metin olduklarını ortaya çıkarmaktadır ki hata eseri olmayacak bu derecedeki farklılıkların ancak kasten yapılan bir tasarruf neticesinde ortaya çıkması beklenebilir. Hâlbuki haklarında ricâl literatüründe yer alan bilgiler dikkate alındığında isnâdda yer alan râvîleri, hadisi vasl ettikten sonra bu illet anlaşılmasın diye metni de neredeyse tamamen değiştirmek gibi bir sahtekârlıkla itham etmek mümkün değildir. Bu nedenle Enes b. Mâlik↔Yahyâ rivâyetlerinde herhangi bir vaslın yaşanmadığı kabul edilerek ondan gelen metinler Enes b. Mâlik’ten gelen diğer rivâyetlerle eş zamanlı metin analizine dâhil edilecektir.

Yahyâ’dan gelen metinlerin analizinin ardından isnâdlarda (Ek 1) Enes b. Mâlik’ten sonra yer alan bir diğer râvî Yezîd b. Rûmân’dan gelen metinlerin analizine geçilecektir.

h. Yezîd b. Rûmân

İsnâd şemasında (Ek 1) Yezîd b. Rûmân’ın ‘Uranîler hadisini hem mürsel hem de Enes b. Mâlik vasıtasıyla mevsûl olarak naklettiği görülmektedir. Ondaki gelen mevsûl ve mürsel isnâdlar aşağıdaki tabloda metinleri ile birlikte yer almaktadır:⁴⁵⁵

Yezîd b. Rûmân↔Hârice b. ‘Abdilâh↔Vâkıdî	Enes b. Mâlik↔Yezîd b. Rûmân↔Hârice b. ‘Abdilâh↔Vâkıdî	Enes b. Mâlik↔Yezîd b. Rûmân↔‘Ömer b. ‘Ukbe↔‘Ömer b. Sehl↔‘Abdullâh b. Şebîb↔Mehâmîlî	Enes b. Mâlik↔Yezîd b. Rûmân↔‘Ömer b. ‘Ukbe↔‘Ömer b. Sehl↔‘Abdullâh b. Şebîb↔Muhammed b. Ahmed el-Herevî↔İbn Şâhîn ⁴⁵⁶
قَدِيمٌ نَفَرٌ مِنْ غُرَيْبَةٍ ثَمَامِيَّةٍ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَلَمُوا			
فَاسْتَوْبَأُوا الْمَدِينَةَ			

⁴⁵⁵ Vâkıdî, *Megâzî*, a.g.e., C. II, ss. 569-570; Mehâmîlî, *Emâliyyü’l-Mehâmîlî*, a.g.e, 429 (hadis no: 509); İbn Şâhîn, *Nâsihü’l-hadîs ve mensûhihi*, a.g.e., ss. 292-292 (hadis no: 551).

⁴⁵⁶ Hadisin isnâd analizinde, İbn Şâhîn’in *Nâsihü’l-hadîs ve mensûhihi* adlı eserinin neşrinde ‘Ömer b. ‘Ukbe yerine Muhammed b. ‘Ukbe isminin yer aldığı belirtilerek niçin ‘Ömer b. ‘Ukbe ismini içeren son neşrin esas alındığı açıklanmıştır.

فَأَمَرَ بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى لِقَاحِهِ وَكَانَ سَرَّحَ الْمُسْلِمِينَ بِأَيْ الْجَدْرِ فَكَانُوا بِهَا حَتَّى صَحَّحُوا وَسَمُّوا. وَكَانُوا اسْتَأْذَنُوا بِشُرُوبٍ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَأَذِنَ لَهُمْ فَقَدُوا عَلَى اللَّقَاحِ			
فَاسْتَأْفَوْهَا فَيَذَرُكُهُمْ مَوْلَى النَّبِيِّ ﷺ وَمَعَهُ نَفْرٌ فَقَاتَلَهُمْ فَأَخَذُوهُ فَقَطَعُوا يَدَهُ وَرَجَلَهُ وَغَرَزُوا الشُّوْكَ فِي لِسَانِهِ وَعَيْنَيْهِ حَتَّى مَاتَ. وَانْطَلَقُوا بِالسَّرْحِ			
فَأَقْبَلَتْ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَرْفٍ عَلَى حِمَارٍ لَهَا حَتَّى تَمُرَّ بِبَسَارٍ تَحْتَ شَجَرَةٍ فَلَمَّا رَأَتْهُ وَمَا بِهِ وَقَدْ مَاتَ رَجَعَتْ إِلَى قَوْمِهَا وَخَبَرَتْهُمْ الْخَبَرَ. فَخَرَجُوا نَحْوَ بَسَارٍ حَتَّى جَاءُوا بِهِ إِلَى قُبَاءٍ مَيْتًا. فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي آنِهِمْ عَشْرِينَ فَارِسًا وَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ كُرْزَ بْنَ جَابِرِ الْفَهْرِيِّ فَخَرَجُوا فِي طَلَبِهِمْ حَتَّى أَذْرَكَهُمُ اللَّيْلُ فَبَاتُوا بِالْحَرَّةِ وَأَصْبَحُوا فَاغْتَدُوا لَا يَدْرُونَ أَيْنَ يَسْلُكُونَ فَإِذَا هُمْ بِامْرَأَةٍ تَحْمِلُ كَيْفَ بَعِيرٍ فَأَخَذُوا فَقَالُوا : مَا هَذَا مَعَكَ؟ قَالَتْ مَرَرْتُ بِقَوْمٍ قَدْ نَحَرُوا بَعِيرًا فَأَعْطَوْنِي. قَالُوا أَيْنَ هُمْ؟ قَالَتْ هُمْ بَيْنَكَ الْقَفَّارِ مِنَ الْحَرَّةِ إِذَا وَاقَيْتُمْ عَلَيْهَا رَأَيْتُمْ دُخَانَهُمْ			
فَسَارُوا حَتَّى آتَوْهُمْ حِينَ فَرَعُوا مِنْ طَعَامِهِمْ فَأَخَاطَبُوا بِهِمْ فَسَأَلُوهُمْ أَنْ يَسْتَأْمِرُوا فَاسْتَأْمَرُوا بِأَجْمَعِهِمْ لَمْ يَقْلُبْ مِنْهُمْ إِسَانٌ فَرَبَطُوهُمْ وَأَرْدَفُوهُمْ عَلَى الْخَيْلِ حَتَّى قَدِمُوا بِهِمُ الْمَدِينَةَ فَوَجَدُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِالْغَابَةِ فَخَرَجُوا نَحْوَهُ			
فَخَرَجَتْ مَعَ عَلِمَانَ اسْمَعَى فِي آتَارِ الْعِلْمَانِ حَتَّى لَقِيَ بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ بِالرَّغَابَةِ بِمَجْمَعِ السُّيُولِ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِلَتْ أَعْيُنَهُمْ وَصَلَبُوا. هُنَاكَ قَالَ أَنَسٌ إِنِّي لَوَاقِفٌ أَنْظُرُ إِلَيْهِمْ	خَرَجَتْ مَعَ عَلِمَانَ اسْمَعَى فِي آتَارِ الَّذِينَ أَخَذُوا لِقَاحَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَتَى بِهِمْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَنَسٌ فَقَطَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِلْتُ أَعْيُنَهُمْ وَأَنَا قَائِمٌ أَنْظُرُ	كُنْتُ اسْمَعَى مَعَ الْعِلْمَانِ فِي آتْرِ الَّذِينَ أَخَذُوا لِقَاحَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَتَى بِهِمْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَطَعْتُ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرْتُ أَعْيُنَهُمْ وَصَلَبْتُهُمْ وَأَنَا قَائِمٌ أَنْظُرُ	

Tabloda da görüldüğü üzere Yezîd'den hadisi iki kişi yani Hârice ve 'Ömer b. 'Ukbe nakletmektedir. Fakat rivâyetlerin muhtasar oluşunun yanı sıra daha önce isnâd analizinde ele alındığı üzere Vâkıdî'nin metrûk, 'Ömer b. 'Ukbe'nin mechûl ve 'Abdullâh b. Şebîb'in zayıf bir râvî olması iki râvîden gelen isnâdları da problemlili hâle getirmektedir. Ayrıca, Hârice'den gelen birisi mevsûl diğeri muttasıl tarîk hakkında aralarında bir

mukayese zemini bulunmadığı; ‘Ömer b. ‘Ukbe’den gelen metinler hakkında ise yalnız bir unsur ihtiva ettikleri için metin analizi ile bir karar vermek mümkün gözükmemektedir. Söz konusu mürsel ve mevsûl tarîk bağlamında dile getirilmesi gereken önemli bir nokta da diğer bütün Enes b. Mâlik rivâyetlerine nisbetle ihtiva ettikleri ilâve bilgilerin fazlalığıdır. Bu durum, söz konusu bilgilerin kaynağının kim olduğu sorusunu gündeme getirmektedir ki isnâdlardan hareketle en kuvvetli adayın Vâkîdî olduğu söylenebilir. Netice itibariyle, Yezîd b. Rûmân’dan gelen metinleri Enes b. Mâlik’le irtibatlandırmak mümkün gözükmemektedir.

Yezîd b. Rûmân’ın ardından, isnâdlarda (Ek 1) onun gibi Enes b. Mâlik’ten aldığı hadisi iki kişiye naklettiği görülen Sa‘îd b. el-Merzubân’dan gelen metinlerin analizine geçilecektir.

i. Sa‘îd b. el-Merzubân

İsnâdda Enes b. Mâlik’ten sonra yer alan Sa‘îd b. el-Merzubân’ın hadisi Ebû Mes‘ûd ez-Zeccâc ve ‘Ubeyde b. Humeyd’e⁴⁵⁷ naklettiği görülmektedir. İki râvîden gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda yer almaktadır.⁴⁵⁸

Ebû Mes‘ûd ez-Zeccâc↔Ali b. Harb↔Ebû ‘Avâne	‘Abde/‘Ubeyd b. Humeyd↔Ebû Ca‘fer Ahmed b. Menî‘↔Muhammed b. ‘Abdillâh el-Hazzâz↔İbnü’l-Mukrî
أَنَّ نَفَرًا مِنْ عَرَبِيَّةِ أَوَّاءِ النَّبِيِّ ﷺ	قَدِيمٍ نَفَرٌ مِنْ عَرَبِيَّةٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
وَبِهِمْ جَهْدٌ مُصَنَّفَةٌ أَلْوَانُهُمْ	فَاجْتَوَوْا الْأَرْضَ فَاصْفَرَتْ أَلْوَانُهُمْ وَعَظُمَتْ بَطُونُهُمْ
-وَذَكَرَ الْحَدِيثَ-	فَصَحُّوا فَفَقَتَلُوا الرَّاعِيَ
	وَأَطْرَدُوا الْإِبِلَ
	فَأَخَذَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَفَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ

Tabloda görüldüğü üzere iki metin arasındaki ortak bilgiler gelen grubun ‘Urayne’den bir topluluk olduğu ve renklerinin sararmalarına neden olan bir rahatsızlıklarının bulunduğu ibarettir. Bu iki bilgi dışındakilerin Sa‘îd’den geldiğini

⁴⁵⁷ ‘Ubeyde, İbnü’l-Mukrî’nin *Mu‘cem*’indeki isnâdda ‘Abde şeklinde yer almaktadır. Bununla birlikte ricâl eserlerinde ‘Ubeyde b. Humeyd şeklinde geçtiği için ‘Abde yerine ‘Ubeyde ismi tercih edilmiştir.

⁴⁵⁸ **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, ss. 83-84 (hadis no: 6110); İbnü’l-Mukrî, **Mu‘cem**, a.g.e., s. 42 (hadis no: 166).

tespit etmek metin analizi açısından mümkün gözükmemektedir. Sa‘îd rivâyetleri açısından önemli bir problem de daha önce isnâd analizi kısmında açıklandığı üzere Sa‘îd b. el-Merzubân’ın zayıf ve müdellis bir râvî olmasıdır. Ondan gelen metinlerin muhtasar olmaları nedeniyle metin analizine imkân vermemeleri de göz önünde bulundurulduğunda Sa‘îd rivâyetlerinin Enes b. Mâlik’ten gelen diğer hadislerle birlikte eş zamanlı metin analizine dâhil edilmemesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Sa‘îd b. el-Merzubân’ın ardından Enes b. Mâlik’ten rivâyette bulunan bir diğer râvî ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl’den gelen metinlerin analizine geçilecektir.

j. ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl

İsnâd şemasında görüldüğü üzere ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl’den hadisi yalnız Ca‘fer b. Bürkân nakletmektedir. Hadisi hem Hasan-ı Basrî↔Mansûr b. Esbağ hem de ‘Abdullâh b. Muhammed tarîki ile alan Ca‘fer b. Bürkân ise ‘Abdullâh’tan aldığı hadisi dört kişiye aktarmaktadır. Fakat bu dört öğrencisinin ikisinden gelen yalnız bir metin kaynaklarda yer aldığı için aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere Ca‘fer’den bugüne ulaşan toplam metin sayısı üçtür.⁴⁵⁹

1. Zeyd b. ‘Ali↔Ebû Yûsuf es-Saydalânî↔Bâgindî	Hüseyn b. ‘Ayyâş↔Hilal b. el-‘Alâ↔Ebû ‘Avâne	Muhammed b. Hamza↔Sa‘îd b. Yahyâ↔Muhammed b. ‘Îsâ↔Taberânî
2. Mahled b. Yezîd↔‘Amr b. Hişâm↔Bâgindî		
قَدِمَ أَنَسُ بْنُ مَالِكِ الْمَدِينَةَ وَعُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ يَوْمَئِذٍ أَمِيرٌ عَلَيْهَا فَأَرْسَلَنِي عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَيْهِ _____ أَسْأَلُهُ عَنْ حَدِيثٍ بَلَغَهُ حَدَّثَ بِهِ الْحِجَّاجُ بْنُ يُونُسَ فِي قَوْمٍ خَرَجُوا مِنَ الْمَدِينَةِ فَأَغَارُوا عَلَى سَرْحٍ بِالْمَدِينَةِ فَاسْتَجَاشَ النَّبِيُّ ﷺ فَبِعَتْ فِي طَلِبِهِمْ فَأَخَذَ مِنْهُمْ سِتَّةَ نَفَرٍ فَرَعَمَ أَلَّهُ صَلَبَ مِنْهُمْ اثْنَيْنِ وَقَطَعَ اثْنَيْنِ وَسَمَرَ اثْنَيْنِ	قَدِمَ أَنَسُ بْنُ مَالِكِ الْمَدِينَةَ وَعُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَالْيَا عَلَيْهِمْ فَبِعْتَنِي عُمَرُ _____ أَلَى أَنَسٍ فَقَالَ _____ مَا حَدَّثْتَ بِهِ الْحِجَّاجُ بْنُ يُونُسَ فِي قَوْمٍ _____ اتَّخَذَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ فَصَلَبَ اثْنَيْنِ وَقَطَعَ اثْنَيْنِ وَسَمَلَ اثْنَيْنِ	قَدِمَ أَنَسُ بْنُ مَالِكِ الْمَدِينَةَ _____ فَأَرْسَلَنِي عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ _____ فَقَالَ سَلُّهُ عَنْ حَدِيثٍ حَدَّثَ بِهِ الْحِجَّاجُ بْنُ يُونُسَ فِي قَوْمٍ خَرَجُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ _____ فَسَمَلَ اثْنَيْنِ وَقَطَعَ اثْنَيْنِ وَصَلَبَ اثْنَيْنِ
قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَوْلَيْكَ كَانُوا أَقْرَبُوا بِالْإِسْلَامِ وَهَاجَرُوا فَتَزَلُّوا الْمَدِينَةَ ثُمَّ خَرَجُوا رَغْبَةً عَنِ الْإِسْلَامِ وَلَحِقُوا بِالْعَدُوِّ فَاسْتَحَلَّ هَذَاكَ مِنْهُمْ	فَقَالَ أَنَسُ أَوْلَيْكَ قَوْمٌ كَانُوا أَقْرَبُوا بِالْإِسْلَامِ وَتَزَلُّوا الْمَدِينَةَ ثُمَّ إِنَّهُمْ خَرَجُوا رَغْبَةً عَنِ الْإِسْلَامِ فَلَحِقُوا بِأَهْلِ الشَّرْكِ	فَقَالَ أَنَسُ أَوْلَيْكَ كَانُوا أَقْرَبُوا بِالْإِسْلَامِ وَتَزَلُّوا الْمَدِينَةَ ثُمَّ خَرَجُوا رَغْبَةً عَنِ الْإِسْلَامِ وَلَحِقُوا بِأَهْلِ الشَّرْكِ
	فَمَرُّوا عَلَى سَرْحِ الْمَدِينَةِ فَاسْتَأْفَوْهُ	وَأَغَارُوا عَلَى سَرْحِ الْمَدِينَةِ فَاسْتَأْفَوْهُ

⁴⁵⁹ Bâgindî, *Müsnedü emîri'l-mü'minîn 'Ömer b. 'Abdülazîz*, a.g.e., ss. 46-49 (hadis no: 6, 7); *Müsnedü Ebî 'Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 88 (hadis no: 6122); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ivsât*, a.g.e., C. VI, s. 304 (hadis no: 6477).

	فَأَسْتَعْتَبَ عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَأَخَذَ هَؤُلَاءِ التَّفْرُ	فَأَخْبَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ فَبَعَثَ فِي طَلَبِهِمْ وَأَخَذَ هَؤُلَاءِ التَّفْرُ
قَالَ فَرَدْنِي عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَيْهِ فَقَالَ لَيْتَكَ أَنْتَ لَمْ تُحَدِّثِ الْحَجَّاجَ بِهَذَا الْخَبِيرِ إِنَّمَا صَنَعَ هَذَا بِقَوْمٍ خَرَجُوا مِنَ الْإِسْلَامِ وَلَحِقُوا بِالشِّرْكَ فَاسْتَحَلَّ هَذَا مِنْهُمْ وَإِنَّ الْحَجَّاجَ اسْتَحَلَّ هَذَا مِنْ قَوْمٍ لَمْ يَخْرُجُوا مِنَ الْإِسْلَامِ وَلَمْ يَلْحَقُوا بِالشِّرْكَ	قَالَ فَرَدْنِي إِلَيْهِ عُمَرُ _____ وَقَالَ لَيْتَ أَنْتَ لَمْ تُحَدِّثْ بِهَذَا _____ الْحَجَّاجَ إِنْ هَؤُلَاءِ خَرَجُوا رَغْبَةً عَنِ الْإِسْلَامِ وَلَحِقُوا بِأَهْلِ الشِّرْكَ وَإِنَّ الْحَجَّاجَ اسْتَحَلَّ بِهَذَا فِيمَنْ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ الْإِسْلَامِ وَلَمْ يَلْحَقْ بِأَهْلِ الشِّرْكَ	قَالَ فَرَدْنِي عُمَرُ إِلَيْهِ فَقَالَ لَيْتَ أَنْتَ لَمْ تُحَدِّثْ بِهَذَا الْخَبِيرِ الْحَجَّاجَ إِنْ هَؤُلَاءِ رَغِبُوا عَنِ الْإِسْلَامِ وَلَحِقُوا بِأَهْلِ الشِّرْكَ وَأَعَارَوْا عَلَى سِرْحِ الْمَدِينَةِ وَإِنَّ الْحَجَّاجَ اسْتَحَلَّ هَذَا مِنْ مَنْ لَمْ يَرِدْ خُرُوجًا مِنَ الْإِسْلَامِ وَلَا لُحُوقًا بِأَهْلِ الشِّرْكَ

Üç râvîden gelen metinler incelendiğinde ‘Ömer b. ‘Abdülazîz tarafından gönderilen ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl’in Enes b. Mâlik’e, Haccâc’a rivâyet edilen veya Haccâc’ın rivâyet ettiği⁴⁶⁰ haberi sorması, söz konusu hadisin suçlulardan ikisinin asıldığı/çarmıha gerildiği bilgisini içermesi, Enes b. Mâlik’in hâdis hakkında bilgi vermesi üzerine, Ömer b. ‘Abdülazîz’in “keşke Haccâc’a nakletmeseydin” diyerek Haccâc’ın irtidât ehline uygulanmış cezayı Müslümanlara da tatbik ettiğini belirtmesi gibi birtakım karakteristik özellikleri ihtiva ettikleri görülmektedir. Bu tür karakteristik lafızlar noktasında ittifak, müşterek kaynağın mevcudiyetine kuvvetli bir işaret kabul edilmelidir ki üç metin için bu müşterek kaynağın Ca’fer b. Bürkân olduğu anlaşılmaktadır. Şimdiye kadar görülen benzer durumlarda da ifade edildiği üzere bir müşterek râvînin hadisi gerçekten ismini verdiği kişiden alma ihtimali hemen göz ardı edilmemelidir. Ca’fer’in hadisinin kendisi ile mukayese edilebileceği ikinci bir ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl râvîsi bulunmadığı için analiz bir üst aşamaya yani Enes b. Mâlik’e taşınmalı, ondan rivâyette bulunan diğer râvîlerin metinleri ile ‘Abdullâh’ın metni mukayese edilmelidir. Fakat, söz konusu mukayese için ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl’den gelen metinlerin ancak ‘Uranîler hadisi ile ilgili olan kısımları dikkate alınabilmektedir. Zira Muhammed b. ‘Akîl rivâyetlerinin ancak 2.-4. unsurları Enes b. Mâlik rivâyeti kabul edilebilir. ‘Abdullâh’ın rivâyetinin diğer Enes b. Mâlik rivâyetlerine büyük ölçüde muvâfık söz konusu unsurlarını mânâ itibariyle Enes b. Mâlik’le irtibatlandırmak mümkünse de, bir soruya cevap olmaları nedeniyle Enes b. Mâlik tarafından sadece merfhûm olarak nakledildikleri için mi yoksa Ca’fer b. Bürkân veya ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl’in tasarrufları nedeniyle mi lafız itibariyle diğer Enes rivâyetlerinden ayrıldıkları tespit

⁴⁶⁰ Üç metinden ikincisinde “مَا حَدَّثْتُ بِهِ الْحَجَّاجَ” şeklinde yer alan ibareye karşılık, birinci ve üçüncü metinlerdeki “حَدَّثْتُ بِهِ الْحَجَّاجَ” ifadesinde Haccâc’ın hem fâ’îl hem de mef’ûl olarak okunması mümkündür. Nitekim, Bâgindî’nin *Müsned*’inin muhakkiki “الْحَجَّاجَ”ı mef’ûl, Taberânî’nin *Mu’cem*’ininki ise fâ’îl olacak şekilde harekelemiştir.

edilememektedir. Bu nedenle, söz konusu unsurlar Enes b. Mâlik'ten gelen diğer metinlerle birlikte değerlendirmeye dâhil edilmeyecektir.

‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl’in ardından, aşağıda, Enes b. Mâlik’ten rivâyette bulunan bir diğer râvî Gaylân b. Cerîr’den gelen metinler analiz edilecektir.

k. Gaylân b. Cerîr

İsnâd şemasında (Ek 1) Enes b. Mâlik’ten sonra yer alan bir diğer râvî Gaylân b. Cerîr de, kendisinden gelen metinler yukarıda analiz edilen ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl gibi hadisi yalnız bir kişiye nakletmektedir. İsnâd, hadisi Gaylân’dan alan Eş‘as b. Sevvâr’dan sonra iki tarîke ayrılmaktadır. Eş‘as’tan rivâyette bulunan iki râvîden gelen metinler, isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁶¹

‘Abser↔‘Abdullâh b. Sâlih el-‘Iclî↔Heyzâm ve Harbî↔Ebû ‘Avâne	‘Abser↔‘Abdullâh b. Sâlih el-‘Iclî↔Harbî↔Taber ânî	Mervân b. el-Hakem el-Ezdî↔Cünâde b. Mervân↔Velid b. Mervân↔Ebû ‘Avâne	Mervân b. el-Hakem el-Ezdî↔Cünâde b. Mervân↔Velid b. Mervân↔‘Ubeyd b. Ahmed es-Saffâr↔İbnü'l-Mukrî	Mervân b. el-Hakem el-Ezdî↔Cünâde b. Mervân↔Velid b. Mervân↔İbn Ebî Huzeyfe↔İbn Sem‘ûn
قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ رَجُلٌ مِنْ غُرَيْبَةَ	قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ مِنْ غُرَيْبَةَ	قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ مِنْ غُرَيْبَةَ	قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ مِنْ غُرَيْبَةَ	قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ رَجُلٌ مِنْ غُرَيْبَةَ
فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ	فَاجْتَوُوا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَ بِهِمْ إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ	فَأَمَرَ بِهِمْ إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا فَصَلَحُوا	فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَكُونُوا فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا حَتَّى إِذَا صَحُّوا وَسَمِنُوا - وَذَكَرَ الْحَدِيثَ -	فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَكُونُوا فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا حَتَّى إِذَا صَحُّوا وَسَمِنُوا - وَذَكَرَ قِصَّةَ الْغُرَيْبِيِّ -	فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَكُونُوا فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا حَتَّى إِذَا صَحُّوا وَسَمِنُوا
فَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	فَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	فَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	فَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	فَقَتَلُوا الرَّاعِيَّ وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ
فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِطَلَبِهِمْ	فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِطَلَبِهِمْ	فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِطَلَبِهِمْ	فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِطَلَبِهِمْ	فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِطَلَبِهِمْ
فَأَذْرَكُوا فِقْطَعِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَذْرَكُوا فِقْطَعِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَذْرَكُوا فِقْطَعِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَذْرَكُوا فِقْطَعِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ	فَطَفَّرَ بِهِمْ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ
وَذَكَرَ الْحَدِيثَ إِلَى قَوْلِهِ - وَطَرَحَهُمْ فِي حَابِرٍ حَتَّى مَاتُوا	وَذَكَرَ الْحَدِيثَ إِلَى قَوْلِهِ - وَطَرَحَهُمْ فِي حَابِرٍ حَتَّى مَاتُوا	وَذَكَرَ الْحَدِيثَ إِلَى قَوْلِهِ - وَطَرَحَهُمْ فِي حَابِرٍ حَتَّى مَاتُوا	وَذَكَرَ الْحَدِيثَ إِلَى قَوْلِهِ - وَطَرَحَهُمْ فِي حَابِرٍ حَتَّى مَاتُوا	وَأَلْفَاهُمْ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا

⁴⁶¹ Müsnedü Ebî ‘Avâne, a.g.e., C. IV, s. 82 (hadis no: 6103, 6104); Taberânî, el-Mu‘cemü’s-sagîr, a.g.e., C. I, ss. 93-94; İbnü'l-Mukrî, Mu‘cem, a.g.e., s. 230 (hadis no: 1248); İbn Sem‘ûn, Emâlî, a.g.e., s. 258 (hadis no: 254).

Tabloda, ‘Abser ve Mervân b. el-Hakem’den gelen iki grup metnin kendi içerisindeki farklılıklar kırmızı ile yazılmıştır. Öncelikle ‘Abser’den gelen metinler kendi içerisinde değerlendirildiğinde “النَّبِيِّ” ve “إِبِلِ الصَّدَقَةِ” dışında ortak noktalarının olmadığı görülmektedir. Bu durumu sadece Ebû ‘Avâne’deki metnin muhtasar oluşu ile izah etmek de mümkün değildir. Zira bilhassa hem Ebû ‘Avâne hem de Taberânî tarafından nakledilen metinde yer alan ikinci unsur bu noktada önem arz etmekte, iki metin arasında görülen farklılık isnâdların Heyzâm haricinde tamamen ortak râvîlerden müteşekkil olması nedeniyle daha problemlî hâle gelmektedir. Esasen ikinci unsur cihetinden benzer bir durumun Mervân rivâyetlerinde de bulunması, iki isnâdın ortak râvîsi Eş‘as’ın hadisi iki şekilde de rivâyet etmiş olma ihtimalini akla getirirse de daha önce isnâd analizi kısmında görüldüğü üzere Mervân’dan gelen isnâdlarda yer alan dört mechûl (Mervân b. el-Hakem, Cünâde b. Mervân, Velîd b. Mervân ve İbn Ebî Huzeyfe) râvînin varlığı herhangi bir tedlîs/intihâl/kopyalamanın gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmeyi şu durumda imkânsız hâle getirmektedir.

Netice itibariyle, isnâdlarda yer alan mechûl râvîler, ortak râvîlere rağmen görülen önemli lafız farklılıkları ve metinlerin muhtasar olması nedeniyle metin analizini derinlemesine yürütme imkânının bulunmaması gibi sebepler, Eş‘as’ı beş metnin ortak kaynağı kabul etmeyi engellemekte, dolayısıyla Gaylân b. Cerîr’in Enes b. Mâlik’in gerçek râvîsi olduğunu tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle Gaylân’ın isnâdında bulunduğu beş metin Enes b. Mâlik rivâyetlerinin eş zamanlı metin analizine dâhil edilmeyecektir. Gaylân’ın ardından aşağıda isnâdlarda Enes b. Mâlik’ten sonra yer alan bir diğer râvî Hasan el-Basrî’den gelen metinler analiz edilecektir.

1. Hasan-ı Basrî

İsnâd şemasında (Ek 1), hadisi Enes b. Mâlik’ten alarak iki kişiye naklettiği görülen Hasan-ı Basrî’den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁶²

⁴⁶² Tahâvî, **Şerhu Müşkili’l-âsâr**, a.g.e., C. V, s. 68 (hadis no: 1819); Taberânî, **Müsnedü’ş-Şâmiyyîn**, a.g.e., C. II, s. 244 (hadis no: 1272); a.mlf., **Mu‘cemü’l-evsat**, a.g.e., s. VII, s. 81 (hadis no: 6912); Ebû Nu‘aym, **Hilyetü’l-evliyâ**, a.g.e., C. VI, s. 131.

‘Abdullâh b. Şevzeb↔Damra b. Rebî‘a↔Sa‘îd b. Esed↔Yahyâ b. ‘Osmân↔Tahâvî	1. ‘Abdullâh b. Şevzeb↔Damra b. Rebî‘a↔Sa‘îd b. Esed↔Yahyâ b. ‘Osmân↔Taberânî 2. ‘Abdullâh b. Şevzeb↔Damra b. Rebî‘a↔Sa‘îd b. Esed↔Yahyâ b. ‘Osmân↔Taberânî↔Ebû Nu‘aym	Mansûr b. Sa‘îd↔Ca‘fer b. Bürkân↔‘Ömer b. Râşid↔Ebû Yûsuf es-Saydelânî↔Muhammed b. ‘Ali↔Taberânî
دَعَا الْحِجَاجُ بِنَ مَالِكٍ فَقَالَ لَهُ مَا أَكْبَرُ عَقُوبَةَ عَاقِبِ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ	دَعَا الْحِجَاجُ بِنَ مَالِكٍ فَقَالَ لَهُ مَا أَكْبَرُ عَقُوبَةَ عَاقِبِ بِهَا النَّبِيِّ ﷺ	
فَحَدَّثَهُ بِالَّذِينَ قَطَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَلَمْ يَحْسَبْهُمْ	فَحَدَّثَهُ بِالَّذِينَ قَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَلَمْ يَحْسَبْهُمْ	أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَطَعَ وَسَمَرَ الَّذِينَ اسْتَأْفَرُوا سَرَخَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالْمَدِينَةِ
وَأَلْقَاهُمْ بِالْحَرَّةِ وَلَمْ يُطْعِمُهُمْ وَلَمْ يَسْتَقِيمِ حَتَّى مَاتُوا	وَأَلْقَاهُمْ بِالْحَرَّةِ وَلَمْ يُطْعِمُهُمْ وَلَمْ يَسْتَقِيمِ حَتَّى مَاتُوا	
	فَلَمَّا حَدَّثَهُ بِهَذَا قَالَ الْحِجَاجُ أَيْنَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَعْيبُونَ عَلَيْنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ قَدْ عَاقَبَ بِهَذَا	
	فَقِيلَ ذَلِكَ الْحَسَنُ فَقَالَ لِي أَنَسُ/فَقَالَ إِنَّ أَنَسًا حَمِيقٌ يَعْمَدُ إِلَى سُلْطَانٍ/حَيْطَانٍ يَلْتَهِبُ فَحَدَّثَهُ/فِي حَدِيثِهِ بِهَذَا	

Daha önce analiz edilen ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl rivâyetlerinde Enes b. Mâlik’in Haccâc’a ‘Uranîler hadisini rivâyet etmesi nedeniyle ‘Ömer b. ‘Abdulazîz’in duyduğu üzüntü aktarılmıştı. Hasan-ı Basrî’den gelen yukarıdaki haberler, ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Akîl rivâyetlerinin atıfta bulunduğu hâdiseyi, yani Enes b. Mâlik’in Haccâc’ın sorusu üzerine ‘Uranîler kıssasını rivâyet etmesini nakletmektedir. Tabloda görülüşü üzere Tahâvî, Taberânî ve Ebû Nu‘aym tarafından aynı isnâdla alınan metinler arasındaki farklılık hadisin son iki unsurunda gerçekleşmektedir. Haccâc’ın, Hz. Peygamber’in tatbîk ettiği cezaya rağmen kendisini kınayanların bulunmasına yönelik tepkisi ve hayretini dile getiren ve Hasan-ı Basrî’nin hadisi rivâyet etmesi nedeniyle Enes b. Mâlik’e duyduğu kızgınlığını ihtiva eden son iki unsur, muhtemelen ihtisâr nedeniyle Tahâvî rivâyetinde yer almamaktadır. Son unsurda ise, Taberânî ve Ebû Nu‘aym rivâyetleri arasında ise tabloda sağa yatık çizgi “/” ile gösterilen farklar bulunmaktadır. Hasan’ın, Haccâc hakkında Taberânî’de geçen “سُلْطَانٍ” değil de Ebû Nu‘aym’da geçen “شَيْطَانٍ” lafzını kullandığını ise, Hasan’ın sözünün yer aldığı ve ‘Abdürrezzâk’ın *Musannef*’inde geçen başka bir rivâyet göstermektedir.⁴⁶³

⁴⁶³ ‘Abdürrezzâk, *Musannef*, a.g.e., C. IX, s. 258 (hadis no: 17132).

Hasan-ı Basrî'den nakilde bulunan diğer râvî, Mansûr b. Sa 'îd'den gelen rivâyetten ise hem muhtasar olması hem de isnâdında yer alan iki mechûl râvî nedeniyle ('Ömer b. Râşid ve Muhammed b. 'Ali) Hasan rivâyetlerinin isnâd-metin analizi bağlamında istifade edilememektedir. Bu nedenle ancak 'Abdullâh b. Şevzeb'den gelen metinler dikkate alınabilmektedir. Söz konusu metinlerin geldiği isnâdların Yahyâ b. 'Osmân'dan sonra iki tarîke (Tahâvî ve Taberânî) ayrıldığı görülmektedir. Bu nedenle Tahâvî ve Taberânî tariki ile gelen metinlerin ortak unsurlarının yanı sıra muhtemelen ihtisâr nedeniyle Tahâvî tarafından nakledilmeyen son iki unsurun ancak Yahyâ b. 'Osmân'a kadar gittiği, onun müşterek râvî olarak kaynağını doğru verdiği kabul edildiğinde ise en iyi ihtimalle Sa 'îd b. Esed'e kadar götürülebileceği ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Damra b. Rebî'a'nın sika bir râvî olması⁴⁶⁴ ve Sa'îd b. Esed'in ise İbn Hibbân'ın *Sikât*'ın yer alması dışında hakkında bir tevsîkin gelmemesine rağmen hakkında bir cerhin de bulunmaması⁴⁶⁵ nedeniyle hadisi gerçekten ismini verdikleri kişilerden duyma ihtimalleri tamamen göz ardı edilemezse de 'Abdullâh b. Şevzeb'in Hasan-ı Basrî'den semâ'ının olmadığı bilgisi⁴⁶⁶ ve hadisin isnâd analizinde de ifade edildiği üzere Hasan-ı Basrî'nin Enes b. Mâlik'in hadisi Haccâc'a rivâyet ettiği mecliste bulunama ihtimali –ki Taberânî tarafından nakledilen hadisin son unsuru da bu noktada bir karîne kabul edilebilir– nedeniyle Hasan-ı Basrî rivâyetlerinin Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyetlerin eş zamanlı metin analizine dâhil edilmemesi daha isabetli gözükmemektedir.

Hasan-ı Basrî'nin ardından isnâd şemasında Enes b. Mâlik'ten sonra yer alan ve Hasan rivâyetindeki gibi Haccâc ile Enes b. Mâlik arasındaki diyalogu aktaran bir diğer râvî Ebu'l-Hakem et-Tenûhî'den gelen metinlerin analizine geçilecektir.

⁴⁶⁴ Damra b. Rebî'a için bk. Ahmed b. Hanbel, *Ma'rifetü'r-ricâl*, a.g.e., C. II, ss. 366, 549; 'İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, a.g.e., C. I, s. 474; Dârimî, *Târîhu 'Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî 'an Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'in*, a.g.e., s. 135; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, a.g.e., C. IV, s. 467; İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, ss. 324-325; Zehebî, *Kâşif*, a.g.e., C. I, s. 510; a.mlf., *Siyyer*, a.g.e., C. IX, ss. 325-327; İbn Hacer, *Takrîb*, a.g.e., s. 280.

⁴⁶⁵ Sa'îd b. Esed için bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, a.g.e., C. VIII, s. 271.

⁴⁶⁶ 'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, a.g.e., s. 212.

m. Ebu'l-Hakem et-Tenûhî

‘Uranîler hadisinin isnâd şemasında, Enes b. Mâlik’ten sonra yer alan bir diğer râvî Ebu'l-Hakem et-Tenûhî'nin hadisi Mu‘âviye b. Sâlih’e naklettiği, isnâdın ancak ‘Abdullâh b. Vehb’ten sonra iki tarîke ayrıldığı görülmektedir. Ebu'l-Hakem’den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁶⁷

Mu‘âviye b. Sâlih↔‘Abdullâh b. Vehb↔Hâlid b. Hidâş↔Harbî↔Ebû ‘Avâne	Mu‘âviye b. Sâlih↔‘Abdullâh b. Vehb↔Ahmed b. Sâlih↔Ahmed b. Muhammed et-Tahhân↔Taberânî
كُنْتُ عِنْدَ الْحَجَّاجِ بْنِ يُوْسُفَ حِينَ سَأَلَ أَنَسُ ____ كَيْفَ صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِأَصْحَابِ اللَّقَاحِ الَّذِينَ سَرَقُوا	كُنْتُ عِنْدَ الْحَجَّاجِ بْنِ يُوْسُفَ حِينَ سَأَلَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ كَيْفَ صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِأَصْحَابِ اللَّقَاحِ الَّذِينَ سَرَقُوا
فَقَالَ أَنَسُ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِلَ أَعْيُنَهُمْ	فَقَالَ أَنَسُ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِلَ أَعْيُنَهُمْ

Yukarıdaki iki rivâyetin muhtasar olmalarına rağmen, ortak kaynaktan geldikleri anlaşılmaktadır. Zira mevcut unsurların aynı lafızlarla nakledilmesi kadar, ilk unsur gibi karakteristik bir bilgiyi ihtiva etmeleri bu noktada birer delil teşkil etmekte, isnâdda herhangi bir zayıf râvînin bulunmaması ise metin analizinin isnâdla desteklenmesini sağlamaktadır. Bununla birlikte iki metnin ortak kaynağının isnâddaki tek müşterek râvî ‘Abdullâh b. Vehb olabileceği görülmektedir. ‘Abdullâh’ın hadisi gerçekten Mu‘âviye’den duymuş olması ihtimali reddedilemezse de, hem Ebu'l-Hakem’in mechûl bir râvî olması hem de ondan gelen rivâyetlerin ‘Uranîler hadisinin aslî unsurlarından yalnız bir tanesini ihtiva etmesi ondan gelen metinleri Enes rivâyetlerinin eş zamanlı metin analizine dâhil edilmesinin isabetli olmayacağını göstermektedir.

Ebu'l-Hakem’den gelen iki metnin analizinin ardından, aşağıda kendisinden iki metin gelen bir diğer râvî İbn Şihâb ez-Zührî’nin ‘Uranîler hadisi rivâyetlerinin analizine geçilecektir.

n. İbn Şihâb ez-Zührî

İsnâd şemasında (Ek 1) görüldüğü üzere İbn Şihâb ez-Zührî ‘Uranîler hadisini yalnız bir kişiye yani Mûsâ b. ‘Ukbe’ye nakletmekte, isnâd ancak hadisi Mûsâ’dan alan

⁴⁶⁷ **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 81 (hadis no: 6102); Taberânî, **Mu‘cemü’ş-Şâmiyyîn**, a.g.e., C. III, s. 189 (hadis no: 2054).

Muhammed b. Füleyh'ten sonra iki tarîke ayrılmaktadır. İbn Şihâb ez-Zühri'den gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:⁴⁶⁸

Mûsâ b. 'Ukbe↔Muhammed b. Füleyh↔Hârûn b. Ebî 'Alkame↔Bezzâr	Mûsâ b. 'Ukbe↔Muhammed b. Füleyh↔İbrâhîm b. el-Münzir↔Muhammed es-Sâîğ↔Muhammed b. Yahyâ↔Hattâbî
أَنَّ نَاسًا مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَنَّ الْعَرَبِيَّةَ لَمَّا قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ
	كَانُوا مَجْهُودِينَ مَضْرُورِينَ قَدْ كَادُوا يَهْلِكُونَ فَأَنْزَلَهُمْ عَنْهُ وَسَأَلُوهُ أَنْ يُصَحِّبَهُمْ مِنَ الْمَدِينَةِ
فَبَعَثَهُمْ فِي إِبِلِهِ	فَأَخْرَجَهُمْ إِلَى لِقَاحِ بَيْفَاءَ/ [بَيْفَاءُ] الْخَبَارِ مِنْ وِرَاءِ الْحِمَى
فَقَتَلُوا الرَّاعِيَّ	فِيهَا مَوْتَى لِرَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ اسْمُهُ يَسَارٌ فَقَتَلُوهُ ثُمَّ مَثَلُوا بِهِ
وَأَسْتَأْفُوا الْإِبِلَ	وَأَسْتَأْفُوا اللَّقَاحَ
فَقَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ	-وَذَكَرَ الْحَدِيثَ بِطَوْلِهِ-

Tabloda da görüldüğü üzere iki metin arasındaki farklılık metin analizini mümkün kılan mukayese zemininin varlığını engelleyecek boyuttadır. Söz konusu durum, Bezzâr tarafından nakledilen metindeki ihtisârdan kaynaklanmış olabilir de bunu teyit edecek üçüncü bir naklin bulunmaması, Hattâbî tarafından nakledilen rivâyetin daha önceki tarîklerde görülmeyen çok sayıda kendine has lafzı bir arada ihtiva etmesi ve isnâdındaki mechûl bir râvî (Muhammed b. Yahyâ) nedeniyle; iki metnin gerçekten İbn Şihâb'a gitme ihtimallerini tartışmak bir yana isnâddaki müşterek râvî Muhammed b. Füleyh'ten geldiklerini söylemek dahi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla, İbn Şihâb ez-Zühri'den gelen iki rivâyet Enes b. Mâlik rivâyetlerinin eş zamanlı metin analizine dâhil edilmeyecektir.

İbn Şihâb'ın ardından isnâd şemasında Enes b. Mâlik'ten sonra yer alan Süleymân b. Mihrân el-A'meş'ten gelen rivâyet değerlendirilecektir.

o. el-A'meş

İsnâd analizi kısmında açıklandığı üzere esasen Enes b. Mâlik'ten rivâyetleri munkatı olan A'meş'ten gelen metin isnâdı ile birlikte aşağıdaki tabloda yer almaktadır:⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, a.g.e., C. XIII, s. 43 (hadis no: 6358); Hattâbî, *Garîbü'l-hadîs*, a.g.e., C. I, s. 701-702.

⁴⁶⁹ *Müsnedü Ebî 'Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 88 (hadis no: 6121).

Ebû Nevfel ‘Ali b. Süleymân↔‘Abdullâh b. Yûsuf↔Hasan b. Süleymân↔Ebû ‘Avâne
فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ"
قَالَ قَدِمَ نَفَرٌ مِنْ عُرْبِيَّةٍ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ
فَاجْتَرَوْا الْمَدِينَةَ
فَبِعَثَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ
فَقَتَلُوا الرَّاعِيَ
وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ
فَبِعَتِ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَلَبِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ

Tabloda görüldüğü üzere A‘meş’ten gelen metin şimdiye kadar analiz edilen Enes b. Mâlik rivâyetlerine muhalif olmak bir tarafa ilâve bir bilgi ihtiva etmemekte, mahiyeti itibariyle düzenli bir Enes b. Mâlik metni olarak gözükmemektedir. Metnin bu hususiyeti, isnâdda herhangi bir zayıf râvî bulunmaması ile birlikte değerlendirildiğinde, isnâdda yer alan kişilerin yukarıdaki metnin naklindeki rolünün tarihîliğini reddetmek için herhangi bir neden kalmamaktadır. Öte taraftan Enes b. Mâlik’in A‘meş’ten önce isnâdda yer alması hakkında aynı değerlendirmeyi yapmak başlangıçta ifade edildiği üzere mümkün değildir. Bu noktada, isnâda “عن أنس بن مالك” ibaresinin dercinden sorumlu kişinin de büyük ihtimalle, tedlîs yaptığı bilinen A‘meş olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu mülâhazalar ışığında, A‘meş’ten gelen metnin diğer Enes b. Mâlik metinleri ile birlikte değerlendirilemesinin gerektiği ortaya çıkmaktadır.

A‘meş’in ardından onun gibi kendisinden yalnız bir rivâyet gelen bir diğer râvî Şurahbîl b. Sa‘d’dan gelen metnin değerlendirmesine geçilecektir.

p. Şurahbîl b. Sa‘d

İsnâd şemasında Enes b. Mâlik’ten sonra yer alan ve kendisinden gelen tarîk geçtiği esere kadar tek râvîli devam eden Şurahbîl b. Sa‘d’dan gelen rivâyet aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:⁴⁷⁰

⁴⁷⁰ İbn Şâhîn, *Nâsîhü’l-hadîs ve mensûhihi*, a.g.e., s. 292 (hadis no: 550); a.mlf., *en-Nâsîh ve’l-mensûh*, s. 254 (hadis no: 530).

İbn Ebi'z-Zi'b↔İbn Ebî Füdeyk↔Ahmed b. el-Ferec↔Ömer b. Muhammed ve İbnü'l-Havârizmî↔İbn Şâhîn ⁴⁷¹
رَأَيْتُ الدِّينَ أَخَذُوا لِقَاحَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَقَتَلُوا رَاعِيَهَا/رُعَاتِيهَا
الَّتِي ﷺ فَفَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ/سَمَلَ أَعْيُنَهُمْ
قَالَ أَنَسٌ كَأَنِّي أَسْمَعُ نَشِيْشَ الْمَسَامِيرِ فِي أَعْيُنِهِمْ

Tabloda görüldüğü üzere kendisinden muhtasar bir metin gelen Şurahbîl'in hadisinin yer aldığı İbn Şâhîn'in *Nâsîhü'l-hadîs ve mensûhihi* adlı eserinin matbu nüshaları arasında görülen farklılıklar sağa yatık çizgi "/" ile ayrılarak yazılmıştır. Muhtasar olmakla birlikte daha önceki Enes b. Mâlik metinlerinde görülmeyen bir unsur içeren hadisteki söz konusu bilgi yani Enes b. Mâlik'in suçluların gözlerine mil çekilirken çıkan sesi işittiğini ifade eden "قَالَ أَنَسٌ كَأَنِّي أَسْمَعُ نَشِيْشَ الْمَسَامِيرِ فِي أَعْيُنِهِمْ" cümlesini, Şurahbîl b. Sa'd'ın isnâd analizinde ifade edildiği üzere hadisleri ancak i'tibâr için yazılabilecek zayıf bir râvî olması nedeniyle sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirmek mümkün değildir. Şurahbîl'den gelen metnin kalan iki unsuru diğer Enes b. Mâlik rivâyetleri ile birlikte değerlendirildiğinde ise, Enes b. Mâlik'ten gelen diğer metinlerden bir farklılık ihtiva etmediği görülmektedir. Bununla birlikte, metnin muhtasar oluşu analizi sürdürmeye imkân vermediği için ondan gelen rivâyet Enes'ten gelen diğer rivâyetlerle birlikte eş zamanlı metin analizine dâhil edilmeyecektir.

Şurahbîl'in ardından, aşağıda kendisinden tek râvîli tarîk gelen bir başka râvî Câbir b. Zeyd'den gelen metin değerlendirilecektir.

q. Câbir b. Zeyd

Câbir b. Zeyd'den gelen son derece muhtasar metin isnâdı ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁷²

Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme↔Rebî' b. Habîb
كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَبَاحَ لِلْعُرَبِيِّينَ قَوْمًا مِنَ الْعَرَبِ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِ الْإِبِلِ وَالْهَبَامِ وَأَلْبَانِهَا مَعَ الضَّرُورَةِ

⁴⁷¹ Tezde esas alınan neşirde Şurahbîl'den nakilde bulunan kişi "İbn Ebî Habîb" olarak yer alsa da, Şurahbîl'in râvîleri arasındaki bu isimde birisinin tespit edilememesi nedeniyle diğer matbu nüshadaki "İbn Ebi'z-Zi'b" tercih edilmiştir.

⁴⁷² Rebî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-sahîh müsnedü'l-İmâm Rebî' b. Habîb*, thk. Muhammed İdrîs-Âşûr b. Yûsuf, Dârü'l-Hikme, Beyrut, 1995, s. 68 (hadis no: 146).

Câbir b. Zeyd'den gelen rivâyet daha önce analiz edilenlerden farklı olarak “مَعَ الصَّرُورَةِ” ibaresini içermekte, onun dışında herhangi bir ilâve bilgi aktarmamaktadır. Ebû ‘Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Rebî’ b. Habîb gibi cerh ve ta’dîl açısından durumları bilinmeyen mechûl râvîleri ihtiva eden isnâdla gelen metnin ayrıca muhtasar oluşu, Câbir rivâyetinin Enes b. Mâlik’ten gelen diğer metinlerle birlikte eş zamanlı metin analizine dâhil edilmesini engellemektedir.

Enes b. Mâlik’ten gelen rivâyetler Câbir b. Zeyd’inkilerle son bulmaktadır. Kendisinden gelen bütün rivâyetler analiz edilerek kısmî müşterek râvîlerine/gerçek râvîlerine ait olduğu tespit edilen metinler aşağıdaki birbiriyle mukayese edilerek Enes b. Mâlik’in rivâyetinin içeriği hakkında bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

(1) Enes b. Mâlik’in kısmî müşterek râvîlerinin rivâyetlerinin eş zamanlı isnâd-metin analizi

Yukarıda yapılan analizler neticesinde mükerrerler, kendisi ile herhangi bir metin gelmeyen isnâdlar ve son olarak isnâdda tahville nakledilen ve metnin isnâdlardan hangisine ait olduğu tespit edilemeyen rivâyetler çıkarıldığında kalan 172 tarîkten, 103’ünün Enes b. Mâlik’in beş (Humeyd, Katâde, Ebû Kılâbe, ‘Abdülazîz b. Suheyb, Yahyâ b. Sa’îd el-Ensârî) kısmî müşterek râvîsinden yani gerçek râvîsinden geldiği tespit edilmiştir. En son aşamada bu rivâyetlerin birbirleri ile mukayesesi yapılacaktır.

Beş kısmî müşterek râvîden gelen metinler, bir grubun Hz. Peygamber’i ziyaret ettiği bilgisi ile başlamaktadır. Söz konusu grup yer alış sıklığına göre sırasıyla “ناس/رهط/نقر/أناس/قوم” gibi lafızlarla ifade edilmiştir. Ayrıca Yahyâ b. Ebî Kesîr↔Ezâ’î↔Bîşr b. Bekr↔Yûnus b. ‘Abdila’lâ ve Süleymân b. Şu‘ayb↔Ebû ‘Avâne isnâdı ile gelen metinde “جماعة”, Yahyâ b. Sa’îd’den gelen metinlerde ise “اعراب” kelimeleri geçmektedir. Söz konusu lafızlar arasında herhangi bir tenakuz bulunmadığı görülmekte, “رهط/نقر” kelimelerinin çok sayıda tarîkte yer alması nedeniyle bir sınır belirlediği düşünüldüğünde ise sayıları üç ve on arasında değişen bir grubun Hz. Peygamber’i ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Kılâbe’nin üç râvîsinin (Ebû Recâ, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Ebî Kesîr) metinlerinde gelen grubun sekiz kişiden müteşekkil olduğu ifade edilmektedir. Katâde b. Di’âme’nin beş râvîsi arasından Sa’îd b. Beşîr’den gelen

rivâyetlerde ise bu sayının yedi olarak verildiği görülmektedir. Bununla birlikte Sa'îd'in hadisleri i'tibâr için yazılabilen bir râvî olması ve söz konusu bilginin başka kimseden gelmemesi nedeniyle onun verdiği rakamı kesin kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

Gelen grubun hangi kabileye mensup olduğunu tespit etmek üzere beş râvîden gelen 103 metin birlikte değerlendirildiğinde, Humeyd, 'Abdülazîz b. Suheyb ve Yahyâ b. Sa'îd'in rivâyetlerinde “عربية”, Ebû Kılâbe'nikilerde ise “عكل” kabilesinin yer aldığı görülmektedir. Ebû Kılâbe'den gelen ve “عكل أو عربية” ibaresini içeren tarîklerde ise şekkin kaynağının isnâdlardaki müşterek isim Hammâd b. Zeyd olduğu anlaşılmaktadır. Katâde rivâyetlerine gelince, onun beş râvîsinden Hişâm ed-Destüvâî ve Hemmâm b. Yahyâ'nın metinlerinde “عربية”, Sa'îd b. Ebî 'Arûbe, Sa'îd b. Beşîr ve Ma'mer b. Râşid'dinkilerde ise “عكل وعربية” ibarelerinin geçtiği görülmektedir. Netice itibariyle söz konusu lafızların gelen grubun “عكل وعربية”den olduğu şeklinde te'lîf edilebileceği anlaşılmaktadır.

Grubun Medîne'ye gelerek Müslüman olması ise Humeyd'in râvîsi İbn Ebî 'Adî; Ebû Kılâbe'nin râvîleri Ebû Recâ, Eyyûb es-Sahtîyânî ve Yahyâ b. Ebî Kesîr ve son olarak Yahyâ b. Sa'îd metinlerinde açıkça ifade edilmektedir. Ayrıca her ne kadar hadisin başlangıcında gelen grubun Müslüman olduğu bilgisini aktarmasalar da Humeyd'in diğer râvîleri İsmâ'îl b. Ca'fer, 'Abdülvehhâb b. 'Abdülmeccîd, Yezîd b. Hârûn, 'Abdullâh b. 'Ömer, İbn Ebî 'Adî, Hâlid b. Hâris ve Mu'temir b. Süleymân; Katâde râvîleri Sa'îd b. Ebî 'Arûbe, Hemmâm b. Yahyâ ve Ma'mer b. Râşid ile 'Abdülazîz b. Suheyb'ten gelen metinlerin grubun irtidât ettiği bilgisini ihtiva etmesi, başlangıçta Müslüman olduklarını göstermektedir.

Grubun Medîne'ye geldikten sonra rahatsızlandığı Enes b. Mâlik'in beş râvîsi tarafından da nakledilmektedir. Hastalığın Medîne'nin havasının ve suyunun, gelenlerin yapısına uygun olmamasından kaynaklandığı ise çeşitli tarîklerde yer alan “اجتوى/استوخم” fiilerinden anlaşılmaktadır. Katâde'nin râvîleri Sa'îd b. Ebî 'Arûbe ve Ma'mer b. Râşid'den gelen rivâyetlerde hastalanmalarının sebebi hayvancılıkla uğraşmaları ve bu nedenle Medîne iklimine alışamamaları şeklinde tasrîh edilmektedir. Hemmâm b. Yahyâ ve Yahyâ b. Sa'îd rivâyetlerinde grubun karınlarının şiştiği; Hemmâm b. Yahyâ, Ebû Recâ rivâyetlerinde kilo verip zayıf düştükleri; Ma'mer b. Râşid rivâyetlerinde ise Medîne hummâsına tutuldukları bilgilerinin bulunmasından hareketle hastalığın etkileri hakkında bir tasavvur sahibi olmak da mümkün gözükmemektedir. Ayrıca Ebû Kılâbe'nin Eyyûb

rivâyetlerinde durumlarını Hz. Peygamber'e arz eden grubun kendilerine süt verilmesini istediği bilgisi nakledilmektedir. Netice itibariyle Hz. Peygamber'in ya grubun talepleri üzerine ya da kendisi öyle uygun gördüğü için gruba develer ve çobanla birlikte çıkmalarını tavsiye ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in tavsiyesi bütün metinlerde deve sütü ve bevlinden içmek şeklinde geçmektedir. Bununla birlikte hem Humejd et-Tavîl'in kendi tasrîhi hem de Hatîb el-Bağdâdî'nin tespitlerinin gösterdiği üzere "bevl" in Humejd rivâyetlerinde yer alması bir idrâcın neticesidir.

Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyetler bağlamında ele alınması gereken bir diğer nokta, Hz. Peygamber'in gruba birlikte çıkmalarını tavsiye ettiği develerin kime ait olduğu meselesidir. Rivâyetlerde en fazla "develerimiz" veya "develer" şeklinde tercüme edilebilecek lafızlar kullanılırken, Humejd et-Tavîl'in râvîleri İsmâ'îl b. Ca'fer, İbn Ebî 'Adî, 'Abdullâh b. 'Ömer, Hâlid b. Hâris'ten gelen rivâyetler; Ebû Kılâbe↔Eyyûb↔Cerîr b. Hazm tarîki ile gelen bir metin ve 'Abdulâzîz b. Suheyb ve Yahyâ b. Sa'îd rivâyetlerinde develerin Hz. Peygamber'e ait olduğu bilgisi de yer almaktadır. Öte yandan Humejd'in râvîleri Yezîd b. Hârûn ve Mervân b. Mu'âviye el-Fezârî'den gelen beş metinle, Ebû Kılâbe↔Yahyâ b. Ebî Kesîr tarîki ile nakledilenler ve 'Abdulâzîz b. Suheyb rivâyetlerinde develerin zekât develeri olduğu ifade edilmektedir. Netice itibariyle "develerimiz", "Hz. Peygamber'in develeri" ve "zekât develeri" şeklinde tercüme edilebilecek ibareler arasındaki zâhirî tenâkuzun, daha önce görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in develerinin zekât develeri ile birlikte otlatıldığı şeklinde çözülebileceği anlaşılmaktadır.

Develerle birlikte çıkararak, onların süt ve bevllerinden içen grubun iyileştikten sonra irtidât ettikleri bilgisi bütün metinlerde yer almaktadır. Grubun ayrıca çobanı öldürükleri nakledilmektedir. Her ne kadar rivâyetlerin kâhir ekseriyetinde çobanın bir kişi olduğu tasrîh edilse de, çobanların birden fazla olduğu bilgisi, Ebû Kılâbe'nin râvîsi Hemmâm'dan gelen bir metinle; Ebû Kılâbe'nin râvîsi Ebû Recâ'nın bir rivâyetinde ve yine Ebû Kılâbe'den nakilde bulunan Yahyâ b. Ebî Kesîr'den gelen dört tarîkte, 'Abdulâzîz b. Suheyb'in iki rivâyetinin birisinde ve son olarak Yahyâ b. Sa'îd'den gelen rivâyetlerin birisi hariç tamamında yer almaktadır. Grubun çobanı öldürdükten sonra develeri kaçırdığı ise Enes b. Mâlik'in beş râvîsinin tamamı tarafından nakledilmektedir. Benzer şekilde durumdan haberdar edildiğinde Hz. Peygamber'in suçluların yakalanması için bir birlik

gönderdiği de bütün râvîlerden gelen rivâyetlerde mevcuttur. Bununla birlikte ikisi hariç bütün Ebû Kılâbe↔Yahyâ b. Ebî Kesîr târiklerinde gönderilen grubun iz sürücülerden (قافة) müteşekkil olduğu da bildirilmektedir. Hz. Peygamber'in hâdiseden nasıl haberdar olduğu ise Ebû Kılâbe↔Eyyûb târiki ile gelen üç metinde bir "صريح" in bildirdiği şekilde tasrîh edilmektedir. Ayrıca Eyyûb↔Hammâd târiki ile gelen rivâyetlerde Hz. Peygamber'in olaydan sabah vakti haberdar olduğu nakledilmektedir. Haberin gelme vakti ile ilgili bilgiyi ihtiva eden Eyyûb↔Hammâd târikleri ayrıca suçluların öğle vakti yakalandıklarını aktarmaktadır.

Yakalanan suçluların gözlerinin oyulmak veya mil çekilmek suretiyle kör edildiği bilgisi Ebû Kılâbe↔Yahyâ b. Ebî Kesîr târiki ile gelen dört metin hariç bütün rivâyetlerde yer almaktadır. Benzer şekilde el ve ayaklarının kesildiği bilgisi de sadece ellerin kesildiğini ifade eden Ebû Kılâbe↔Sa'îd b. Ebî 'Arûbe↔Yezîd b. Zûray'↔'Abdüla'lâ b. Hammâd↔Buhârî târiki hariç bütün râvîlerden gelen metinlerde bulunmaktadır. Ebû Kılâbe↔Yahyâ b. Ebî Kesîr târiki ile gelen rivâyetlerin yanı sıra Ebû Kılâbe↔Eyyûb târiki ile gelen iki rivâyette ise cezalandırılan grubun yaralarının dağlanmadığı ifade edilmektedir. Grubun cezalandırıldıktan sonra Harre'de ölüme terk edildiği bilgisi ise Humeyd'in 'Abdülvehhâb, İbn Ebî 'Adî ve Mu'temir; Ebû Kılâbe'nin Eyyûb rivâyetleri ile Katâde ve 'Abdülazîz b. Suheyb metinlerinde geçmektedir.

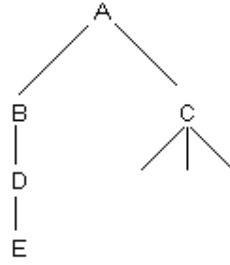
'Uranîler hadisi rivâyetleri bağlamında değinilmesi gereken son mesele, el-Mâide Sûresi'nin 33. âyeti ile hâdise arasında kurulan irtibattır. Humeyd et-Tavîl'den gelen altı târikte grubun "muhârib" olarak nitelendiği; Ebû Kılâbe'nin Ebû Recâ ve Eyyûb rivâyetlerinde işledikleri suçların Ebû Kılâbe tarafından âyete telmihte bulunarak sıralandığı görülmektedir. Ayrıca Sa'îd b. Ebî 'Arûbe, Sa'îd b. Beşîr ve Ma'mer'in Katâde metinlerinde, Katâde'nin temrîz sîgasıyla hâdisenin, âyetin nüzûl sebebi olduğuna dair bir bilgi aktardığı görülmektedir. Ebû Kılâbe↔Yahyâ↔Evzâ'î↔Velîd↔'Amr b. 'Osmân târiki ile gelen üç metinde ve Yahyâ b. Sa'îd' gelen bir târikte de benzer şekilde hâdisenin âyetin nüzûl sebebi olduğu aktarılmakta ayrıca Katâde'nin belâğ sîgasıyla naklettiği ve ondan gelen üç târikte yer alan haberde de Hz. Peygamber'in bu olaydan sonrayı müsleyi yasakladığı bildirilmektedir.

Yukarıda aktarılan bilgiler ışığında Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği şekliyle 'Uranîler hadisinin şu unsurlardan müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır:

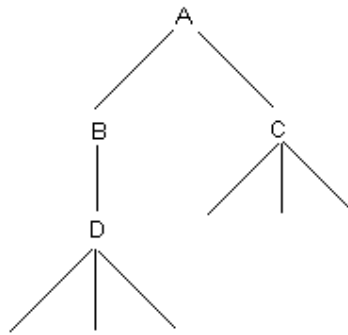
1. ‘Ukl ve ‘Urayne’den bir grubun Hz. Peygamber’i ziyaret etmesi ve Müslüman olması
2. Medine’nin havasının kendilerine ağır gelmesi ve hastalanmaları
3. Hz. Peygamber’in, deve sürüsü ve çobanla birlikte çıkarak, deve sütü ve bevli içmelerini tavsiye etmesi
4. İrtidât etmeleri ve çobanı öldürmeleri
5. Deve sürüsünü kaçırmaları
6. Hz. Peygamber’in grubun izini sürecektir bir birlik göndermesi
7. Yakalandıklarında ellerinin ve ayaklarının kesilerek, gözlerinin kör edilmesi, yaralarının dağlanmaması
8. Harre’de ölüme terk edilmeleri

(a) Enes b. Mâlik rivâyetlerinin isnâd-metin analizinin hadis rivâyet tarihi cihetinden analizi

Enes b. Mâlik’ten gelen rivâyetlerin isnâd-metin analizinin, müşterek râvî merkezli isnâd-metin analizi yöntemi cihetinden neticelerine ve yöntemin değerlendirmesine gelince; öncelikle Humejd tarîklerinin analizinde görüldüğü üzere tek râvîli tarîklerin metin analizi yapılmaksızın “dalış” şeklinde nitelenerek reddedilmesinin doğru olmadığı ortaya çıkmıştır. Tek râvîli tarîkle gelen bir rivâyet aynı hocadan nakleden diğer râvîlerin metinlerinin karakteristik özelliklerini taşıyarak müşterek bir kaynağın varlığına işaret edebilmekte, ayrıca metinler birtakım lafız farklılıkları ihtiva ettiği için arada herhangi bir tedlîs/intihâl/kopyalama olmadığı tespit edilebilmektedir. Zira bu durumlarda râvînin hadisi kopyaladıktan sonra karakteristik lafızları muhafaza ederek diğerlerini sistematik biçimde değiştirmek gibi bir sahtekârlık yaptığının iddia edilmesi gerekmektedir ki isnâddaki râvîler arasında müdellis veya metrûk bir râvî bulunmadığında bu tür ithamı ortaya atmak en azından ricâl literatürüne dayanarak yapılan isnâd-metin analizi cihetinden isabetli olmamaktadır. Tek râvîli rivâyetler bağlamında dile getirilmesi gereken önemli bir nokta aşağıdaki isnâd yapısına sahip rivâyetlerde kendisinden tek râvîli bir tarîk gelen B’nin konumunun tarihîliğinin analizlerin kâhir ekseriyetinde tespit edilebilmesidir:



Fakat yukarıdaki isnâdın bir şablon kabul edilerek isnâd analizi ile yetinilmemesi gerektiğini ve her zaman için B ve C’den gelen metinlerin mukayesesine başvurulmasının önemini, metin farklılıkları, muhtasar rivâyetler gibi nedenlerle B’nin konumunda yer almalarına rağmen rivâyetlerinin tarihîliği belirlenemeyen Metar b. Tahman, Bişr b. el-Mufaddal, Şu‘ayb b. İshâk, Yûnus b. ‘Ubeyd, Câbir b. Zeyd, Şurahbil b. Sa‘d gibi râvîlerin mevcudiyeti göstermektedir. Netice itibariyle, yukarıdaki isnâd yapısında B’nin çoğu durumda gerçekten A’nın râvîsi olduğunun tespiti bir isnâdın tek râvîli olması nedeniyle a priori reddedilmesinin hatalı olduğunu göstermekte, B konumunda yer almasına rağmen gerçek râvî olduğu tespit edilemeyen râvîlerin varlığı ise bir isnâd yapısını şablon kabul etmek yerine her zaman metin analizine başvurmak gerektiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte analizler neticesinde aşağıdaki şemada B’nin konumunun tarihîliği, ikisi (‘Ömer b. ‘Âmir↔Sâlim b. Nûh ile Humeyd, Katâde ve Sâbit↔Hammâd b. Seleme↔Mûsâ b. ‘İsmâ‘îl↔Ebû Dâvûd tarîkleri) –ki bu durum metinlerin muhtasar olmasından kaynaklanmaktadır– hariç bütün örneklerde tespit edilmiştir:



Aktarılan durum, kısmî/müşterek râvîlerin kaynaklarını doğru verme âdetlerine dair güçlü bir karîne teşkil etmektedir.

Analizde sika râvîlerden gelen rivâyetlerinin gerçekten isnâddaki kaynağa gittiğini tespit etmenin mümkün olmadığı ve bu nedenle tevakkuf edildiği durumlarla karşılaşılabilmiştir. Bu durumlarda, hepsi sika râvîlerden müteşekkil bir isnâdda yer alan kişilerin hadisin rivâyetinde oynadığı rol reddedilmemekte diğer bir ifadeyle söz konusu râvîlerin hadisi gerçekten isnâdda ismini verdikleri şahıslardan duyduğu kabul edilmekte, fakat metinlerin lafız itibariyle gerçekten kaynağa gidip gitmediği tespit edilemediği için tevakkuf edilmektedir. Öte yandan lafızların kaynağa gittiğinin ard-eş zamanlı metin analizi ile tespit edilebildiği durumlarda ise zaman zaman zayıf veya mechûl râvî ihtiva eden isnâdlarla gelen metinlerin gerçekten kaynaktan geldiği de belirlenebilmiştir. Bu durum, ricâl literatüründe râvîlerle ilgili değerlendirmelerin ihtiyatî olduğunu göstermekte, zayıf veya mechûl bir râvînin de doğru ve isabetli nakilde bulunabileceği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu râvîlerden gelen metinlerin aynı hocadan gelen diğer metinlerden daha fazla ayrılması, söz konusu râvîler hakkında ricâl âlimlerinin “hadisleri ancak i’tibâr için yazılabilir” hükmünün metin analizi ile daha anlaşılır hâle gelmesini sağlamıştır. Isnâdda metrûk veya hadis uydurmakla itham edilen bir râvînin bulunması hâlinde ise tedlîs/kopyalama/intihâl ihtimali ortadan kalkmayacağı için bu râvîlerin metinleri analiz edilmekle birlikte hadisi aldıkları müşterek râvîden gelen diğer metinlerle birlikte eş zamanlı analize dâhil edilmemiştir.

Isnâd-metin analizi esnasında ricâl literatürüne bilhassa özdeş metinlerin mevcudiyeti ile karşılaşıldığında başvurmak gerekmiş, öncelikle bir müşterek râvîden tamamen veya büyük oranda benzer metinler nakleden râvîlerin müdellis veya metrûk râvîler olup olmadıkları araştırılarak intihâl ihtimali elendikten sonra aynı hocadan bu kadar benzer metin nakledilmesini sağlayan nedenlerin tespitine çalışılmıştır. Bu bağlamda zabt-ı sadr ve zabt-ı kitâbın varlığına delâlet edecek verilerin araştırılması amacıyla ricâl literatüründen yararlanılmış, isnâdda birinci derece ta’dîl lafızları ile tavsîf edilen veya hıfzı ile övülen ya da lafzen rivâyete bilhassa dikkat ettiği bilinen râvîlerin veya aralarında eser sahibinin bulup bulunmadığı sorularına cevap aranmıştır. Yapılan analizlerde, bir nüshaya müstenîd veya kayıttan rivâyetlerde benzerlik oranının çok yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte bir hocanın eser sahibi olmasının ondan farklı metinler gelme ihtimalini tamamen ortadan kaldırmadığı da görülmüştür ki bu durum “hadis rivâyetinin temelde şifahî” yani semâ’a dayalı olduğu görüşünü desteklemektedir. Ayrıca nüshadan/kayıttan rivâyetin de tashîf ihtimalini ortadan kaldırmadığı belirtilmelidir. Bununla birlikte şifahî

rivâyetten kaynaklanan farklılıklar ile tashîf neticesi ortaya çıkanların çoğu durumda tefrîk edilebildiği görülmektedir.

İsnâd-metin analizi bir kısmî/müşterek râvîden gelen bütün metinlerin mukayese edilmesi şeklinde yürütüldüğü için analizde farklı kısmî müşterek râvîlerden nakilde bulunan râvîler birkaç kez yer alabilmiş, bu durumlarda söz konusu râvîlerin farklı kısmî müşterek râvîlerden yaptıkları nakillerini birbiri ile mukayese etme imkânı da elde edilmiştir. İncelenen örneklerde farklı iki hocadan aldığı metinlerden melez ve muhtemelen daha tam ve kusursuz bir metin oluşturduğu tespit edilen bir râvîye rastlanmamıştır. Bir râvînin hocalarını isnâdda “و” ile verdiği durumlarda ise hangi hocasının metnini esas aldığını ifade etmemesi hâlinde –Müslim gibi istisnalar dışında bu tür bir tasrîhin genelde yapılmadığı görülmektedir– bir örnek dışında (Sa‘îd b. Ebû Arûbe ve Hişâm↔Ravh b. ‘Ubâde) metin analizi ile râvînin hangi hocanın lafızlarını naklettiğini tespit etmek mümkün olmamıştır. Benzer bir durum bir metin için tahvîlle iki isnâdın verilmesi hâlinde de gerçekleşmiş, bu nedenle birçok örnekte tahvîlli isnâdlarla gelen metinler analize dâhil edilememiştir.

Katâde ve Ebû Kılâbe’den gelenler gibi kısmî müşterek râvîli isnâdlardan müteşekkil rivâyetlerde isnâd-metin analizi çok aşamalı uygulanabilmiş ve bu analizler, isnâdda yukarıya çıkıldıkça kısmî/müşterek râvîden gelen metinler arasındaki farkların azaldığını göstermiştir. İsnâd-metin analizi ile ulaşılan söz konusu neticenin, hadis rivâyetinin sistemleşme sürecinin metinler üzerindeki tezahürü olarak kabul edilebileceği anlaşılmaktadır.

Enes b. Mâlik’ten gelen rivâyetlerin eş zamanlı metin analizinin tamamlanması ile ‘Uranîler hadisinin en büyük rivâyet grubunun analizi bitmiş bulunmaktadır. Hadisin diğer râvîlerinden gelen tafîkleri genellikle tek râvîli ilerlemektedir. Bu nedenle isnâd-metin analizi çoğu durumda isnâdda herhangi bir kısmî müşterek râvî olmadan yürütülecek, söz konusu durum metinlerin muhtasar oluşu ve isnâdlarda nisbeten çok sayıda zayıf ve metrûk râvî bulunması ile birleşince birçok durumda analizin sürdürülebilirliğini engellediği görülecektir.

2. ‘Uranîler Hadisinin Enes b. Mâlik Dışındaki Râvîlerinden Gelen Rivâyatlerinin İsnâd-Metin Analizi

‘Uranîler hadisi Enes b. Mâlik dışında 12 râvî vasıtasıyla nakledilmektedir. Aşağıda söz konusu tarîkler isnâd-metin analizine tâbî tutulacak, değerlendirmeler yapılırken Enes b. Mâlik rivâyatlerinin analizi neticesinde ulaşılan sonuçlar da göz önünde bulundurulacaktır.

a. Ebû Hüreyre

İsnâd şemasında (Ek 1) görüldüğü üzere ‘Uranîler hadisini Ebû Hüreyre’den iki kişi nakletmekte, bu râvîlerden Sâlih b. Nebhân da kısmî müşterek râvî konumunda yer almaktadır. Bu nedenle önce ondan gelen metinler analiz edilerek isnâddaki konumunun metinlerle desteklenip desteklenmediği tespit edilmeye çalışılacaktır. Sâlih b. Nebhân’dan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁷³

İshâk↔Vâkıdî	İbrâhîm b. Muhammed↔‘Abdürrezzâk
	قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ رَجُلَانِ مِنْ بَنِي فِرَازَةَ
	قَدِمَا مَاتُوا هَزَلًا
	فَأَمَرَ بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى لِقَاحِهِ، يَشْرَبُوا مِنْهَا حَتَّى صَحُّوا
	ثُمَّ غَدَرُوا عَلَى لِقَاحِهِ فَسَرَقُوهَا
	فَطَلَبُوا
	فَأْتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ
لَمَّا قَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ أَيْدِيَ أَصْحَابِ اللَّقَاحِ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافِ" الْآيَةِ	قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَنَزَلَتْ فِيهِمْ هَذِهِ الْآيَةُ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ"
قَالَ فَلَمَّ تُسْمِلُ بَعْدَ ذَلِكَ عَيْنٌ	قَالَ فَتَرَكَ النَّبِيُّ ﷺ سَمَلَ الْأَعْيُنِ بَعْدَ

Tabloda görüldüğü üzere, Ebû Hüreyre’den gelen iki metinden Vâkıdî’de geçenin muhtasar olması nedeniyle ancak son iki unsur cihetinden bir mukayese mümkün olmaktadır. ‘Uranîlerin cezalandırılmasının ardından el-Mâide Sûresi 33. âyetinin nâzil olduğunu ve âyetin nüzûlundan sonra Hz. Peygamber’in gözleri oymak suretiyle kimseyi

⁴⁷³ Vâkıdî, *Megâzî*, a.g.e., C. II, s. 570; ‘Abdürrezzâk, *Musannef*, a.g.e., C. X, ss. 107-108 (hadis no: 18541).

cezalandırmadığını bildiren ve iki râvîden mânâ itibariyle özdeş şekilde gelen son iki unsurun lafız itibariyle ise büyük oranda farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu nedenle söz konusu farklılıkların altı ayrıca çizilmemiştir. Sadece metin analizinden hareketle söz konusu iki unsurun Sâlih b. Nebhân'dan geldiği söylenebilir de isnâd analizi bu tür bir neticeyi engellemektedir. Zira 'Uranîler hadisinin isnâd analizinde de açıklandığı üzere ondan gelen iki tarîkte de birer metrûk râvî (İbrâhîm b. Muhammed, Vâkîdî) ve bir mechûl râvî (İshâk) bulunmaktadır.

Ebû Hüreyre'nin diğer râvîsi A'rec'ten gelen diğer iki metne gelince aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere yalnız hâdisenin, âyetin nüzûl sebebi olduğunu bildiren bu metinler de Sâlih b. Nebhân'dan gelenler gibi isnâdlarındaki problemlili râvî nedeniyle Ebû Hüreyre ile irtibatlandırılmamaktadır:⁴⁷⁴

Ebu'z-Zinâd↔Şibl b. 'Abbâd↔Habîb b. İbrâhîm↔'Ubeydullâh b. Muhammed↔Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. el-Heyssem↔İbnü'l-Muzaffer	Ebu'z-Zinâd↔Şibl b. 'Abbâd↔Habîb b. İbrâhîm↔'Abdullâh b. Muhammed b. 'Osman↔Ebu'l- Hasan Muhammed b. Ahmed b. el-Heyssem↔İbnü'l- Muzaffer↔'Ali b. Muhammed b. Hasan↔Hatîb el- Bağdâdî
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا قَطَعَ الَّذِينَ سَرَقُوا لِقَاحَهُ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمُ بِالنَّارِ عَاتِبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا قَطَعَ الَّذِينَ سَرَقُوا لِقَاحَهُ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمُ النَّارَ عَاتِبَهُ اللَّهُ فِي ذَلِكَ فَأَنْزَلَ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ

Tabloda yer alan iki isnâddaki ortak isimlerinden Habîb b. İbrâhîm, 'Uranîler hadisinin isnâd analizinde açıklandığı üzere kizb ile müttehem bir râvîdir. Bu nedenle, Sâlih b. Nebhân gibi A'rec rivâyetlerinin de Ebû Hüreyre'den geldiğini kabul etmek dolayısıyla da isnâd ve metinlerin mevcut durumunda Ebû Hüreyre'nin 'Uranîler hadisinin isnâdındaki rolünün tarihîliğini iddia etmek mümkün gözükmemektedir.

Ebû Hüreyre'den gelen metinlerin ardından ondan gelen isnâdlarda A'rec'ten sonra yer alan Ebu'z-Zinâd'dan gelen mürsel tarîklerin analizine geçilecektir.

⁴⁷⁴ İbnü'l-Muzaffer, **Garâibü Mâlik b. Enes**, a.g.e., s. 136 (hadis no: 144); Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fasl li'l-vasl**, a.g.e, C. II, s. 747-748 (hadis no: 2).

b. Ebu'z-Zinâd

'Uranîler hadisinin isnâd şemasında Ebû Hüreyre'den gelen tarîklerde yer alan râvîlerden Ebu'z-Zinâd hadisi ayrıca mürsel olarak nakletmekte, ondan gelen isnâd, Ahmed b. 'Amr b. es-Serh'e kadar tek râvîli devam etmektedir. Ebu'z-Zinâd'dan gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:⁴⁷⁵

Muhammed b. 'Aclân↔Leys b. Sa'd↔'Abdullâh b. Vehb	Muhammed b. 'Aclân↔Leys b. Sa'd↔'Abdullâh b. Vehb↔Ahmed b. 'Amr b. es-Serh↔Ebû Dâvûd	Muhammed b. 'Aclân↔Leys b. Sa'd↔'Abdullâh b. Vehb↔Ahmed b. 'Amr b. es-Serh↔Nesâî	Muhammed b. 'Aclân↔Leys b. Sa'd↔'Abdullâh b. Vehb↔Ahmed b. 'Amr b. es-Serh↔Nesâî↔Muhammed b. Mu'âviye↔'Abdullâh b. Rebî'↔İbn Hazm	Muhammed b. 'Aclân↔Leys b. Sa'd↔'Abdullâh b. Vehb↔Ahmed b. 'Amr b. es-Serh↔Ebû Dâvûd↔İbn Dâse↔Ebû 'Ali Rûzbârî↔Beyhakî
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا قَطَعَ الَّذِينَ سَرَقُوا لِقَاحَهُ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ بِالنَّارِ عَاتِبَهُ اللَّهُ فِي ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا" الْآيَةَ كُلَّهَا	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا قَطَعَ الَّذِينَ سَرَقُوا لِقَاحَهُ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ بِالنَّارِ عَاتِبَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يُصَلِّبُوا" الْآيَةَ	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا قَطَعَ الَّذِينَ سَرَقُوا لِقَاحَهُ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ بِالنَّارِ عَاتِبَهُ اللَّهُ فِي ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" الْآيَةَ كُلَّهَا	إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا قَطَعَ الَّذِينَ سَرَقُوا لِقَاحَهُ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ بِالنَّارِ عَاتِبَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" الْآيَةَ	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا قَطَعَ الَّذِينَ سَرَقُوا لِقَاحَهُ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ بِالنَّارِ عَاتِبَهُ اللَّهُ فِي ذَلِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يُصَلِّبُوا" الْآيَةَ

Tabloda görüldüğü üzere Ebu'z-Zinâd'dan özdeş beş metin gelmektedir. Yukarıdaki metinlerin değişmeden aynı şekilde sonraki kaynaklarda yer alması yazılı bir nüshaya müstenid rivâyetten kaynaklanmaktadır ki bu kaynak 'Abdullâh b. Vehb'tir. Öte yandan, yukarıdaki metinlerin Ebu'z-Zinâd'ın isnâdında yer aldığı Ebû Hüreyre↔A'rec↔Ebu'z-Zinâd tarîki ile özdeşliği vasıl şüphesini akla getirmektedir. Bununla birlikte Ebû Hüreyre'den gelen rivâyetin isnâdındaki problemlili râvî nedeniyle bu rivâyetin değerlendirmede göz önünde bulundurulmasının isabetli olmayacağı belirtilmelidir. Netice itibarıyla isnâd-metin analizi ile eser sahibi ve diğer rivâyetlerin de kaynağı olduğu anlaşılan 'Abdullâh b. Vehb'in hadisi aldığı kişinin ismini doğru verdiği kabul edildiğinde isnâdda ondan önce yer alan Muhammed b. 'Aclân'a kadar

⁴⁷⁵ İbn Vehb, *Kitâbü'l-Muhârebe*, a.g.e., s. 14; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 3 (hadis no: 4370); Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 9 (hadis no: 4042); İbn Hazm, *Muhallâ*, a.g.e., C. II, s. 2174; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübârâ*, a.g.e., C. VIII, s. 491 (hadis no: 17310).

götürülebilecek yukarıdaki beş rivâyetin Ebu’z-Zinâd ile irtibatı ise isnâdlarda herhangi bir zayıf râvî bulunmadığı için yalnız isnâdlardan hareketle kurulabilir. Bununla birlikte rivâyetlerinin lafızlarının ne kadarının, isnâddaki rolünün tarihîliği isnâd analizi ile iddia edilebilecek Ebû’z-Zinâd’a gittiğini tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bu noktada, Ebu’z-Zinâd’ın isnâdında yer aldığı diğer bir rivâyete başvurma imkânının bulunduğu belirtilmelidir. ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen söz konusu tarîkle gelen metinler aşağıda değerlendirilecektir.

c. ‘Abdullâh b. ‘Ömer

‘Uranîler hadisinin isnâdında yer alan bir diğer sahâbî ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den, isnâd şemasında (Ek 1) birisi kırmızı ile gösterilen iki tarîk gelmektedir. ‘Uranîler hadisinin isnâd analizinde ifade edildiği üzere ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen isnâdlar, ‘Abdullâh b. Vehb’e kadar –sahâbeden nakleden kişiler hariç– aynen tekrar etmekte, İbn Vehb’den sonra ‘Abdullâh b. ‘Amr b. es-Serh, Ahmed b. Sâlih, Yûnus b. ‘Abdila‘lâ tarafından nakledilmektedir. ‘Abdullâh b. Vehb’in *Kitâbü’l-Muhârebe*’sinde; Ahmed b. ‘Amr b. es-Serh’ten gelen isnâdda (Nesâî); Ahmed b. Sâlih’ten gelen tarîklerden ikisinde (Ebû Dâvûd, Beyhakî) ‘Abdullâh b. ‘Ubeydillâh yer alırken; Ahmed b. Sâlih’ten gelen diğer bir isnâdda ise (Taberânî) ‘Ubeydullâh b. ‘Abdillâh’ın bulunduğu görülmektedir. Yûnus’tan gelen üç tarîke gelince bunlardan Taberî tarafından nakledilende ‘Abdullâh b. ‘Ubeydillâh; Ebû ‘Avâne tarafından nakledilende ‘Ubeydullâh b. ‘Abdillâh; Tahâvî tarafından nakledilende ise ikisi de yer almaktadır. Hem Abdullâh hem de ‘Ubeydullâh’ın; ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den nakilde bulunan râvîlerden olması, isnâdlar arasında bir tercih yapmayı güçleştirmekte bununla birlikte, ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den rivâyette bulunan kişinin, bütün isnâdların kesiştiği ‘Abdullâh b. Vehb’in *Kitâbü’l-Muhârebe*’sinde yer alması nedeniyle ‘Abdullâh b. ‘Ubeydullâh olma ihtimali kuvvetli gözükmemektedir. Şemada (Ek 1) bu duruma işaret etmek üzere, ‘Ubeydullâh’ı ‘Abdullâh b. ‘Ömer’le birleştiren çizgiler kırmızı ile gösterilmiştir. Bununla birlikte isnâd mukayesesi neticesinde ulaşılan söz konusu sonucun, metin analizinin neticeleri ile karşılaştırılması gerekmektedir.

‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen ve yalnız “وَنَزَلَتْ فِيهِمْ آيَةُ الْمُحَارَبَةِ” cümlesinden ibaret beş tarîk⁴⁷⁶ dışındaki metinler aşağıdaki tabloda isnâdları ile birlikte gösterilmektedir.⁴⁷⁷

1. ‘Abdullâh b. ‘Ubeydillâh b. ‘Ömer↔Ebu’z-Zinâd↔Sa’îd b. Ebî Hilâl↔‘Amr b. el-Hâris↔‘Abdullâh b. Vehb↔Ahmed b. Sâlih↔Ebû Dâvûd	‘Ubeydullâh b. ‘Abdillâh b. ‘Abdillâh b. ‘Ömer↔Ebu’z-Zinâd↔Sa’îd b. Ebî Hilâl↔‘Amr b. el-Hâris↔‘Abdullâh b. Vehb↔Ahmed b. Sâlih↔Ahmed b. Rişdîf↔Taberânî
2. ‘Abdullâh b. ‘Ubeydullâh b. ‘Ömer↔Ebu’z-Zinâd↔Sa’îd b. Ebî Hilâl↔‘Amr b. el-Hâris↔‘Abdullâh b. Vehb↔Ahmed b. Sâlih↔Ebû Dâvûd↔İbn Dâse↔Ebû ‘Ali er-Ruzbârî↔Beyhakî	
أَنْ نَاسًا أَغَارُوا عَلَى إِبِلِ النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَأْفَوْهَا وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ	أَنْ نَاسًا أَغَارُوا عَلَى إِبِلِ النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَأْفَوْهَا وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ
وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُؤْمِنًا	وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُؤْمِنًا
فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ	فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي آثَارِهِمْ
فَأَخَذُوا قَطْعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ وَسَمَلَ أَعْيُنِهِمْ	فَأَخَذُوا قَطْعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ وَسَمَلَ أَعْيُنِهِمْ
قَالَ وَنَزَلَتْ فِيهِمْ آيَةُ الْمُحَارَبَةِ	
وَهُمُ الَّذِينَ أَخْبَرَ عَنْهُمْ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ الْحَجَّاجِ حِينَ سَأَلَهُ	

Tabloda görüldüğü üzere aralarında mukayese imkânı mevcut ilk dört unsur tamamen aynı lafızlarla aktarılmaktadır. “مؤمنًا” lafzı Beyhakî’deki metinde yer almadığı için tabloda kırmızı ile yazılmışsa da Beyhakî, hadisi Ebû Dâvûd vasıtasıyla naklettiği ve Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde söz konusu lafız bulunduğu için kelimenin rivâyetin aslından olduğu anlaşılmaktadır. İki metnin özdeşliği isnâd mukayesesi ile ortaya çıkan neticeyi yani ‘Ubeydullâh’ın isnâdda yer almasının bir hata olduğunu destekleyen bir karîne kabul edilebilir.

Metnin gerçekten ‘Abdullâh b. ‘Ömer’e gidip gitmediği meselesine gelince buna isnâd-metin analizinden hareketle bir cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Zira ‘Abdullâh’tan gelen isnâdlar ‘Abdullâh b. Vehb’ten itibaren tarîklere ayrılmakta bu nedenle ancak onun kısmî müşterek râvî konumu metin mukayesesi ile belirlenebilmektedir. Yine de yukarıda analiz edilen Ebu’z-Zinâd rivâyetleri ile mukayese edilerek, metnin kaynağını daha geriye çekmenin mümkün olup olmadığı araştırılabilir. Bu bakış açısı ile Ebu’z-Zinâd’dan gelen mürsel rivâyetlerle ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelenler

⁴⁷⁶ İbn Vehb, *Kitâbü’l-Muhârebe*, a.g.e., s. 14; Nesâî, “Tahrîmü’-d-dem”, 9 (hadis no: 4041); Taberî, *Tefsîr*, a.g.e., C. X, s. 249 (hadis no: 11813); *Müsnedü Ebî ‘Avâne*, a.g.e., C. IV, s. 83 (hadis no: 6107); Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, a.g.e., C. V, s. 62 (hadis no: 1811).

⁴⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (hadis no: 4369); Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, a.g.e., C. XII, s. 324 (hadis no: 13247); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, a.g.e., C. VIII, s. 490 (hadis no: 17309).

birlikte değerlendirildiğinde iki metin grubunun aynı kaynaktan geldiklerini gösteren bir veri elde edilememektedir. Her ne kadar bu durum ‘Abdullâh b. ‘Ömer rivâyetlerini isnâd-metin analizi ile Ebu’z-Zinâd’a kadar götürmeyi engellese de ‘Uranîler hadisini inceleyen Sean Anthony’nin ‘Abdullâh b. ‘Ömer’in isnâdlarda yer almasının vaslın neticesi olduğu ve söz konusu vasıldan Ebu’z-Zinâd’ın sorumlu tutulması gerektiği iddiasının⁴⁷⁸ yanlışlığını da göstermektedir. Zira iki rivâyet grubu deve sürüsü için “لقاه” ve “أبل” kelimelerinin kullanılması, mürsel rivâyetlerde geçen “بالتار” ve “عائبة الله عاتبة” gibi karakteristik iki ibarenin ‘Abdullâh b. ‘Ömer rivâyetlerinde yer almaması ve ‘Abdullâh b. ‘Ömer rivâyetlerinde el-Mâide Sûresi’nin 33. âyetine “آية المحاربة” şeklinde atıfta bulunulması gibi önemli noktalarda ayrılmaktadırlar.

Netice itibariyle, ard-eş zamanlı isnâd-metin analizi ile ancak ‘Abdullâh b. Vehb’e kadar gittiği tespit edilebilen yukarıdaki rivâyetlerden Ebû Dâvûd ve Beyhakî tarafından nakledilenlerin, ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den geldiği kabul edilebilir. Bununla birlikte eş zamanlı metin mukayesesine (Enes b. Mâlik ve ‘Abdullâh b. ‘Ömer) dayalı bu tür bir neticenin isnâd-metin analizinin normal seyrinde işletilmesi hâlinde ulaşılanlar kadar kesin kabul edilebilemeyeceği ve bilhassa lafızlar üzerinde bir râvî tasarrufu olup olmadığını tespit etmeye imkân vermediği unutulmamalıdır.

‘Abdullâh b. ‘Ömer rivâyetlerinin ardından ‘Uranîler hadisini nakleden bir diğer râvî Seleme b. el-Ekvâ‘dan gelen metinlerin analizine geçilecektir.

d. Seleme b. el-Ekvâ‘ ve ‘Osmân b. ‘Abdirrahmân et-Teymî

İsnâd şemasında (Ek 1) görüldüğü üzere Seleme b. el-Ekvâ‘dan iki kişi nakilde bulunmakta ve söz konusu iki râvîden gelen isnâdlarda iki ortak isim yani Mûsâ b. Muhammed ve Muhammed b. Talha yer almaktadır. İki râvîden Mûsâ’nın daha önce isnâd analizi kısmında açıklandığı üzere metrûk bir râvî olması nedeniyle isnâdında Seleme b. el-Ekvâ‘nın bulunduğu rivâyetlerin gerçekten ondan geldiğini iddia etmek isnâdlar cihetinden mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte söz konusu sonucun metin analizi ile

⁴⁷⁸ Anthony, “Crime and Punishment in Early Medina”, s. 416.

desteklenip desteklenmediği de araştırılmalıdır. Seleme b. el-Ekvâ‘ın isnâdında bulunduğu metinler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:⁴⁷⁹

1. Ebû Seleme b. ‘Abdirrahmân↔Muhammed b. İbrâhîm↔Mûsâ b. Muhammed↔Muhammed b. Talha↔Muhammed b. Velîd↔Hüseyn b. İshâk↔Taberânî	Ebû Seleme b. ‘Abdirrahmân↔Muhammed b. İbrâhîm↔Mûsâ b. Muhammed↔Muhammed b. Talha↔İbrâhîm b. el-Münzir↔Mus‘âb b. İbrâhîm↔Taberânî↔Ebû Nu‘aym	1. Ebû Seleme b. ‘Abdirrahmân↔Muhammed b. İbrâhîm↔Mûsâ b. Muhammed↔Muhammed b. Talha↔Muhammed b. Velîd↔Hüseyn b. İshâk↔Ahmed b. İshâk↔Ebû Nu‘aym	İyâs b. Seleme↔Mûsâ b. Muhammed↔Muhammed b. Talha↔Muhammed b. Velîd↔Enes b. es-Selem↔İbn ‘Adî↔Ahmed b. Muhammed el-Mâîfî↔Hatîb el-Bağdâdî
2. Ebû Seleme b. ‘Abdirrahmân↔Muhammed b. İbrâhîm↔Mûsâ b. Muhammed↔Muhammed b. Talha↔İbrâhîm b. el-Münzir↔Mus‘âb b. İbrâhîm↔Taberânî		2. Ebû Seleme b. ‘Abdirrahmân↔Muhammed b. İbrâhîm↔Mûsâ b. Muhammed↔Muhammed b. Talha↔İbrâhîm b. Hamza↔Mus‘âb b. İbrâhîm↔Taberânî↔Ebû Nu‘aym	
كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُلَامٌ يُقَالُ لَهُ يَسَارٌ فَظَنَرُ إِلَيْهِ يُحَسِّنُ الصَّلَاةَ فَأَعْتَقَهُ وَبَعَثَهُ فِي لِقَاحٍ لَهُ بِالْحَرَّةِ وَكَانَ بِهَا وَكَانَ/فَكَانَ بِهَا		كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُلَامٌ يُقَالُ لَهُ يَسَارٌ فَظَنَرُ إِلَيْهِ يُحَسِّنُ الصَّلَاةَ فَأَعْتَقَهُ وَبَعَثَهُ فِي لِقَاحٍ لَهُ بِالْحَرَّةِ وَكَانَ/فَكَانَ بِهَا	كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُلَامٌ يُقَالُ لَهُ يَسَارٌ فَظَنَرُ إِلَيْهِ يُحَسِّنُ الصَّلَاةَ فَأَعْتَقَهُ وَبَعَثَهُ فِي لِقَاحٍ لَهُ بِالْحَرَّةِ فَكَانَ بِهَا
فَأَطَهَرَ قَوْمَ الْإِسْلَامِ مِنْ غُرَيْبَةٍ مِنَ الْيَمَنِ		[قال] فَأَطَهَرَ قَوْمَ الْإِسْلَامِ مِنْ غُرَيْبَةٍ	فَأَطَهَرَ قَوْمَ الْإِسْلَامِ مِنْ غُرَيْبَةٍ بِالْيَمَنِ
وَجَاءُوا وَهُمْ مَرْضَى مُوْعُو كُونَ وَقَدْ عَظَمَتْ بَطُونُهُمْ		وَجَاءُوا وَهُمْ مَرْضَى مُوْعُو كِينَ قَدْ عَظَمَتْ بَطُونُهُمْ	وَجَاءُوا وَهُمْ مَرْضَى مُوْعُو كُونَ قَدْ عَظَمَتْ بَطُونُهُمْ
فَبَعَثَ بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى يَسَارٍ		قَالَ فَبَعَثَ بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى يَسَارٍ	فَبَعَثَ بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى يَسَارٍ
وَكَانُوا يَشْرَبُونَ مِنْ أَلْبَانِ الْإِبِلِ حَتَّى انْطَوَتْ بَطُونُهُمْ ثُمَّ عَدُوا عَلَى يَسَارٍ فَذَبَحُوهُ وَجَعَلُوا الشُّوْكَ فِي عَيْنَيْهِ	لَمَّا عَدَا الْعُرَيْبُونَ عَلَى غُلَامِ النَّبِيِّ ﷺ وَطَرَدُوا الْإِبِلَ	فَكَانُوا/وَكَانُوا [وكانوا] يَشْرَبُونَ أَلْبَانَ الْإِبِلِ حَتَّى انْطَوَتْ بَطُونُهُمْ ثُمَّ عَدُوا عَلَى يَسَارٍ فَذَبَحُوهُ وَجَعَلُوا الشُّوْكَ فِي عَيْنَيْهِ	يَشْرَبُونَ أَلْبَانَ الْإِبِلِ حَتَّى صَمُرَتْ بَطُونُهُمْ ثُمَّ عَدُوا عَلَى يَسَارٍ فَذَبَحُوهُ [وَعَرَسُوا] الشُّوْكَ فِي عَيْنَيْهِ
ثُمَّ طَرَدُوا الْإِبِلَ		ثُمَّ طَرَدُوا الْإِبِلَ	وَطَرَدُوا الْإِبِلَ
فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي آثَارِهِمْ خَيْلًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ أَمِيرُهُمْ كُرْزُ بْنُ جَابِرِ الْفَهْرِيِّ	بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي آثَارِهِمْ خَيْلًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ أَمِيرُهُمْ كُرْزُ بْنُ جَابِرِ الْفَهْرِيِّ		فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي آثَارِهِمْ خَيْلًا مِنْ الْمُهَاجِرِينَ أَمِيرُهُمْ كُرْزُ بْنُ جَابِرِ النَّصْرِيِّ
فَلَحِقَهُمْ فَجَاءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَلَحِقَهُمْ فَجَاءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَلَحِقَهُمْ فَجَاءَ بِهِمْ إِلَيْهِ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَلَحِقَهُمْ فَجَاءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ

⁴⁷⁹ Taberânî, **el-Mu‘cemü’l-kebîr**, a.g.e., C. VII, s. 7, (hadis no: 6223); Ebû Nu‘aym, **Ma‘rifetü’s-sahâbe**, a.g.e., C. V, s. 2410 (hadis no: 5799); s. 2809 (hadis no: 6657); Hatîb el-Bağdâdî, **el-Esmâü’l-mübheme**, a.g.e., s. 335 (hadis no: 335).

Tabloda görüldüğü üzere müşterek bir kaynaktan geldiği anlaşılan yukarıdaki metinlerin isnâdlardaki müşterek râvî konumunda yer alan Muhammed b. Talha'dan geldiği isnâd-metin analizine dayanarak ifade edilebilir. Bununla birlikte, müşterek râvîlerin kaynaklarını genellikle doğru verdiği şeklinde daha önce ulaşılan neticeden hareketle metinler bir üste yani Mûsâ b. Muhammed'e kadar da götürülebilir. Mûsâ'nın metrûk bir râvî olması ise analizi daha yukarıya taşıyabilmek için Seleme b. el-Ekvâ' rivâyetlerini Enes b. Mâlik'ten gelenlerle mukayese etmeyi engellemektedir. Öte yandan, bu tür bir analiz yapılabilseydi dahi neticesinin Seleme rivâyetlerinin lehine olma ihtimalinin düşüklüğü de belirtilmelidir. Zira Seleme b. el-Ekvâ' metinleri daha önce analiz edilen Enes b. Mâlik metinlerinde görülmeyen birtakım karakteristik ayrıntıları ihtiva etmektedir. İsnâdın durumu nedeniyle sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilemeyecek söz konusu ayrıntıları ihtiva eden yukarıdaki metinleri ancak Mûsâ ile ilişkilendirmek mümkün gözükmemektedir. Sean Anthony ise söz konusu ilâvelerden Muhammed b. Talha'yı sorumlu tutmaktadır ki,⁴⁸⁰ Muhammed b. Talha'nın benzer detayları içeren 'Osmân b. 'Abdirrahmân et-Teymî rivâyetinin isnâdında yer alması bu ihtimali de akla getirmektedir. Bununla birlikte hadisi biri metrûk iki kaynaktan alan Muhammed b. Talha'nın ilk kaynağından aldığı birtakım detayları diğer rivâyetinde de nakletmesi dolayısıyla söz konusu ilâvelerden bu metrûk râvînin sorumlu olma ihtimali de tamamen göz ardı edilemez. İki mechûl râvî içermekle birlikte isnâdında herhangi bir metrûk râvî bulunmayan 'Osmân b. 'Abdirrahmân tarîki ile gelen mürsel rivâyetin aslında Seleme b. el-Ekvâ'dan gelme ihtimali ise 'Osmân b. 'Abdirrahmân'ın Seleme'den rivâyetinin bulunması nedeniyle mümkün gözükmemektedir.

'Osmân b. 'Abdirrahmân'dan gelen söz konusu metin isnâdı ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁸¹

Muhammed b. Talha↔Fulân↔Fulân↔İbn İshâk↔Ziyâd el-Bekkâî↔İbn Hişâm ⁴⁸²
قَالَ أَصَابَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي غَزْوَةِ مُحَارَبٍ وَبَنِي نَعْلَبَةَ عَيْدًا يُقَالُ لَهُ بِسَارٍ فَجَعَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي لِقَاحٍ لَهُ كَانَتْ تَرَعَى نَاحِيَةَ الْجَمَاءِ
فَقَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَفْرٌ مِنْ قَيْسِ كَنْبَةَ مِنْ بَجِيلَةَ
فَاسْتَوْبَنُوا وَطَجَلُوا

⁴⁸⁰ Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", s. 457.

⁴⁸¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, a.g.e., C. IV, s. 287.

⁴⁸² Kullanılan matbû nüshada "بجيلة" şeklinde yapılan harekeleme "بجيلة" şeklinde değiştirilmiştir.

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى اللَّقَاحِ فَشَرِبْتُمْ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا
فَخَرَجُوا إِلَيْهَا
فَلَمَّا صَحَّحُوا وَأَطَّوَتْ بُطُونُهُمْ عَدُوا عَلَى رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَسَارٍ فَذَبَحُوهُ وَعَزَّزُوا الشَّوْكَ فِي عَيْنَيْهِ
وَأَسْتَلَقُوا اللَّقَاحَ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آثَارِهِمْ كُرْزَ بْنَ جَابِرٍ
فَلَحِقَهُمْ فَأَتَى بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَرْجِعَهُ مِنْ غَزْوَةِ ذِي قَرْدٍ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ

Tabloda görüldüğü üzere isnâdında iki tane mechûl râvî yer alan ve daha önce analiz edilerek tarihîli tespit edilen metinlerde geçmeyen bilgiler ihtiva eden yukarıdaki metnin gerçekten ‘Osmân b. ‘Abdirrahmân geldiğini iddia etmek mümkün gözükmemektedir.

Seleme b. el-Ekvâ‘ ve ‘Osmân b. ‘Abdirrahmân’ın ardından aşağıda ‘Urve b. Zübeyr’den gelen mürsel rivâyetlerin analizi yapılacaktır.

e. ‘Urve b. ez-Zübeyr ve Hz. ‘Âişe ↔ ‘Urve b. Zübeyr

İsnâd şemasında (Ek 1) görüldüğü üzere ‘Uranîler hadisini hem mürsel hem de mevsûl olarak nakleden ‘Urve b. ez-Zübeyr’den, bir kişi yani Hişâm b. ‘Urve nakilde bulunmaktadır. ‘Urve ↔ Hişâm b. ‘Urve mürsel isnâdlarıyla nakledilen metinler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁸³

1. Yahyâ b. ‘Abdillâh ve Sa‘îd b. ‘Abdirrahmân ve İbn Sem‘ân ↔ ‘Abdullâh b. Vehb	Ma‘mer ↔ ‘Abdürrezzâk	Leys b. Sa‘d ↔ ‘Îsâ b. Hammâd ↔ Nesâî	1. Yahyâ b. ‘Abdillâh ve Sa‘îd b. ‘Abdirrahmân ve İbn Sem‘ân ↔ ‘Abdullâh b. Vehb ↔ Yûnus b. ‘Abdila‘lâ ↔ Taberî
2. Yahyâ b. ‘Abdillâh ve Sa‘îd b. ‘Abdirrahmân ve İbn Sem‘ân ↔ ‘Abdullâh b. Vehb ↔ Nesâî			2. Ebu’l-Esved ↔ İbn Lehî‘a ↔ ‘Abdullâh b. Vehb ↔ Yûnus b. ‘Abdila‘lâ ↔ Taberî
أَخَارَ نَاسٌ مِنْ عَرَبِيَّةٍ عَلَى لِقَاحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَأْفَقُوا		أَنَّ قَوْمًا أَخَارُوا عَلَى إِبِلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَخَارَ نَاسٌ مِنْ عَرَبِيَّةٍ عَلَى لِقَاحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَأْفَقُوا
وَقَتَلُوا غُلَامًا لَهُ فِيهَا			وَقَتَلُوا غُلَامًا لَهُ فِيهَا
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي آثَارِهِمْ			فَبَعَثَ ____ فِي آثَارِهِمْ

⁴⁸³ İbn Vehb, **Kitâbü’l-Muhârebe**, a.g.e., s. 13; ‘Abdürrezzâk, **Musannef**, a.g.e., C. X, s. 107 (hadis no: 18539); Nesâî, “Tahrîmü’l-dem”, 9 (hadis no: 4039, 4040); Taberî, **Tefsîr**, a.g.e., C. X, s. 248 (hadis no: 11812).

فَأَخَذُوا فَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلُوا أَعْيُنَهُمْ	أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَثَلُ بِالَّذِينَ سَرَقُوا لِقَاحِهِ فَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلُوا أَعْيُنَهُمْ	فَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلُوا أَعْيُنَهُمْ	فَأَخَذُوا فَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلُوا أَعْيُنَهُمْ
--	---	---	--

Tabloda görüldüğü üzere isnâdlarda kısmî müşterek râvî konumunda yer alan Hişâm'dan gelen metinlerin muhtasar oluşu, onun konumunun metin analizi ile desteklenmesini zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte Leys b. Sa'd'dan gelen rivâyetin “أغار” fiilini ve deve sürüsünün Hz. Peygamber'e aidiyeti gibi belirleyici birtakım lafızları ihtiva etmesi nedeniyle Yahya, Sa'îd ve İbn Sem'ân rivâyeti ile müşterek bir kaynaktan geldiği düşünülebilir ki isnâdlar bu kaynağın İbn Vehb olduğuna işaret etmektedir. Kendisi ile tam bir metin gelen Ebu'l-Esved isnâdına gelince, Taberî tarafından tahvîlle birlikte nakledilen hadiste Yahya, Sa'îd ve İbn Sem'ân tarîki ile gelen metnin esas alındığı görülmektedir. Bu durum yani Ebu'l-Esved'den gelen metnin içeriği hakkında tam bir bilgi sahibi olunamaması, Hişâm'ın müşterek râvî konumunun tespitini engellediği gibi Ebu'l-Esved↔‘Urve tarîki bağlamında Gregor Schoeler ve Andreas Görke'nin isnâd-metin analizlerinde ulaştıkları, bu isnâdla gelen metinlerin ‘Urve b. ez-Zübeyr'in diğer râvîlerinden gelenlerden önemli ölçüde ayrıldığı ve ‘Urve dışındaki kaynaklardan unsurlar içerdiği şeklindeki sonucu test etmeye de imkân vermemektedir.

Netice itibariyle müşterek râvî İbn Vehb'in kaynağını doğru verdiği kabul edilse dahi kaynakları arasında metrûk bir râvî olan İbn Sem'ân'ın bulunması yukarıdaki metinleri Hişâm'la irtibatlandırmayı zorlaştırmaktadır. Öte yandan, Hz. ‘Âişe↔‘Urve b. ez-Zübeyr↔Hişâm tarîki ile aktarılan mevsûl tarîkler en azından Leys b. Sa'd metninin gerçekten Hişâm'dan geldiğini diğer bir ifadeyle Hişâm'ın kısmî müşterek râvî konumunu belirlemeyi mümkün kılmaktadır. Söz konusu mevsûl tarîklerle gelen metinler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁸⁴

‘Abdülazîz ed-Derâverdî↔İbrâhîm b. Ebi'l-Vezîr↔Muhammed b. Beşşâr ve Muhammed b. el- Müsennâ↔İbn Mâce	‘Abdülazîz ed-Derâverdî↔İbrâhîm b. Ebi'l-Vezîr↔Muhammed b. Beşşâr↔Nesâî 2. ‘Abdülazîz ed- Derâverdî↔İbrâhîm b. Ebi'l-Vezîr↔ Muhammed b. el-Müsennâ↔Nesâî	Mâlik b. Su'ayr↔Muhammed b. ‘Abdillâh el-Halencî↔Nesâî
أَنَّ قَوْمًا أَغَارُوا عَلَى لِقَاحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَنَّ قَوْمًا أَغَارُوا عَلَى لِقَاحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	أَغَارَ قَوْمٌ عَلَى لِقَاحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

⁴⁸⁴ İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (hadis no: 2579); Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 9 (hadis no: 4037, 4038).

فَأَخَذَهُمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ	فَأَتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ - اللَّفْظُ لِابْنِ الْمُنْتَنَى -	فَقَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ
---	--	---

Yukarıdaki metinler ve onlarla özdeş Leys b. Sa'd metinlerinin müşterek kaynağının Hişâm olduğu anlaşılmakta, onun isnâddaki kaynağını doğru verdiğini reddetmek için de bir sebep gözükmemektedir. Öte yandan mürsel ve mevsûl tariflerin metinlerinin özdeşliği vasl ihtimalini gündeme getirmektedir ki Hz. 'Âişe'den gelen ikinci bir rivâyetin bulunmaması nedeniyle onun isnâddaki konumu hakkında tevakkuf etmek daha ihtiyatlı gözükmemektedir.

'Urve b. Zübeyr rivâyetlerinin ardından hadisi mürsel olarak nakleden bir diğer râvî Sa'îd b. Cübeyr'den gelen metinlerin değerlendirilmesine geçilecektir.

f. Sa'îd b. Cübeyr

İsnâd şemasında (Ek 1) görüldüğü üzere Sa'îd b. Cübeyr'den 'Abdülkerîm b. 'Abdülmelik rivâyette bulunmakta, isnâd ondan sonra iki tarîke ayrılmaktadır. Fakat 'Abdülkerîm'den gelen iki metin arada herhangi bir mukayese zemini temin edemeyecek kadar farklılık arz etmekte, bilhassa Muhammed b. Meymûn rivâyeti bir kısmı daha önceki metinlerde de geçen çok sayıda ayrıntıyı ihtiva etmektedir. Diğer yandan 'Abdülkerîm'in diğer râvîsi İbn Cüreyc'den gelen metin bilhassa Enes rivâyetlerine benzemekte, aynı zamanda daha önce Enes rivâyetlerinde geçmeyen lafızları ihtiva etmesi de intihâl ihtimalini zayıflatmaktadır. Aralarındaki farklılıklar nedeniyle aynı tabloda gösterilemeyen Sa'îd b. Cübeyr metinlerinden ilki aşağıdaki tabloda yer almaktadır:⁴⁸⁵

İbn Cüreyc ↔ 'Abdürrezzâk
أَنَّ نَاسًا مِنْ بَنِي سُلَيْمٍ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا قَدْ أَسْلَمْنَا وَلَكِنَّا نَجْتَوِي الْمَدِينَةَ
قَالَ: " فَكُونُوا فِي لِقَاحِي تَعْدُوا عَلَيْكُمْ وَتَرَوْحُ وَتَشْرَبُونَ مِنْ أَلْبَانِهَا
فَقَتَلُوا رَاعِيَهَا
وَاسْتَأْفَوْهَا
فَمَثَلَ بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ
ثُمَّ نَزَلَ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" الْآيَةَ

⁴⁸⁵ 'Abdürrezzâk, **Musannef**, a.g.e., C. X, s. 107 (hadis no: 18540).

Yukarıda aktarılan gerekçelerle İbn Cüreyc metninin gerçekten Sa'îd'den gelme ihtimali tamamen göz ardı edilmemezse de bu sonucu test etmeye imkân verecek ikinci bir metnin bulunmaması, tevakkuf etmenin daha ihtiyatlı olacağını göstermektedir. Yer aldığı isnâdda herhangi bir zayıf râvî bulunmamasına rağmen içerdiği ilâve bilgiler ve ayrıntılar daha önceki târiklerde geçmediği ve daha ziyade bir melez metin yapısını ihsâs ettiği için sikanın ziyâdesi kapsamında değerlendirilmeyecek diğer metin aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁸⁶

Muhammed b. Meymûn↔'Ali b. Hasan b. Şekîk↔Muhammed b. 'Ali b. Hasan↔Taberî
فَقَالَ كَانَ نَاسٌ أَتَوْا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالُوا نَبِيعُكَ عَلَى الْإِسْلَامِ فَبَايَعُوهُ وَهُمْ كَذَبَةٌ وَلَيْسَ الْإِسْلَامُ يُرِيدُونَ
ثُمَّ قَالُوا إِنَّا نَحْتَوِي الْمَدِينَةَ
فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هَذِهِ اللَّفَاحُ تَعْدُو عَلَيْكُمْ وَتَرَوْحُ فَاشْرَبُوا مِنْ أَوْبَالِهَا وَأَلْبَانِهَا
قَالَ قَبِينَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ جَاءَ الصَّرِيحُ فَصَرَخَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ قَتَلُوا الرَّاعِيَّ وَسَافَرُوا التَّعَمَّ
فَأَمَرَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فُودِيَّ فِي النَّاسِ أَنْ يَا خَيْلَ اللَّهِ ارْكَبِي قَالَ فَرَكَبُوا لَا يَنْتَظِرُ فَارِسٌ فَارِسًا. قَالَ : فَرَكَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَرْهَمِ فَلَمْ يَزَالُوا يَطْلُبُونَهُمْ حَتَّى
أَدْخَلُوهُمْ مَأْمَنَهُمْ
فَرَجَعَ صَحَابَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ أَسْرُوا مِنْهُمْ فَأَتَوْا بِهِمُ النَّبِيَّ ﷺ
فَأَنْزَلَ اللَّهُ "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" الْآيَةَ
قَالَ فَكَانَ نَفْسُهُمْ أَنْ تَفْوَهُمْ حَتَّى أَدْخَلُوهُمْ مَأْمَنَهُمْ وَأَرْضَهُمْ وَتَفْوَهُمْ مِنْ أَرْضِ الْمُسْلِمِينَ وَقَتَلَ نَبِيُّ اللَّهِ مِنْهُمْ وَصَلَبَ وَقَطَعَ وَسَمَلَ الْأَعْيُنَ
قَالَ فَمَا مَثَلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلُ وَلَا بَعْدُ. قَالَ وَنَهَى عَنِ الْمَثَلَةِ وَقَالَ لَا تَمْتَلُوا بِشَيْءٍ
قَالَ فَكَانَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ يَقُولُ ذَلِكَ غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ أَحْرَقَهُمْ بِالنَّارِ بَعْدَمَا قَتَلَهُمْ
قَالَ وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ : هُمْ نَاسٌ مِنْ بَنِي سُلَيْمٍ وَمِنْهُمْ مِنْ غُرَيْتَةَ نَاسٍ مِنْ بَجِيلَةَ

İsnâd-metin analizi ile rivâyetlerin gerçekten kendisine gittiği tespit edilemeyen Sa'îd b. Cübeyr'in ardından, Sa'îd b. el-Müseyyeb'den gelen mürsel rivâyetlerinin analizine geçilecektir.

g. Sa'îd b. el-Müseyyeb

Şemada görüldüğü üzere (Ek 1) 'Uranîler hadisini, Sa'îd b. el-Müseyyeb'ten, daha önce Enes b. Mâlik'in kısmî müşterek râvîsi olduğu tespit edilen Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî nakletmekte, Yahyâ'dan Mu'âviye b. Sâlih ve Yahyâ b. Eyyûb nakilde bulunmaktadır.

⁴⁸⁶ Taberânî, **Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedü 'Ali b. Ebî Tâlib**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Matba'atü'l-Medenî, Kahire, ts., s. 84 (hadis no: 151).

Sa‘îd b. el-Müseyyeb’ten gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁸⁷

1. Mu‘âviye b. Sâlih ve Yahyâ b. Eyyûb↔‘Abdullâh b. Vehb↔İbn Vehb	1. Mu‘âviye b. Sâlih↔‘Abdullâh b. Vehb↔Yûnus b. ‘Abdila‘lâ↔Tahâvî
2. Mu‘âviye b. Sâlih ve Yahyâ b. Eyyûb↔‘Abdullâh b. Vehb↔Ahmed b. ‘Amr b. es-Serh↔Nesâî	2. Mu‘âviye b. Sâlih↔Haccâc b. Rişdîn↔Rebî‘ b. Süleymân↔Tahâvî
قَدِمَ نَاسٌ مِنَ الْعَرَبِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَسْلَمُوا	فِي الَّذِينَ سَرَقُوا لِقَاحَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ -قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
ثُمَّ مَرَضُوا بِالْمَدِينَةِ وَاسْتَوْبَتُوهَا	
فَبَعَثَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى لِقَاحِهِ لِيَبْشُرُوا مِنْ آتِيانِهَا فَكَانُوا فِيهَا	فَأَخْرَجَهُمْ إِلَى لِقَاحِهِ
ثُمَّ عَمِدُوا إِلَى الرَّاعِي غِلَامٍ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَقَلَّوْهُ	فَقَتَلُوا رَاعِيَهَا/ [رَاعِيَهَا]
وَاسْتَأْفَوْا اللَّقَاحَ	وَاسْتَأْفَوْهَا إِلَى أَرْضِ الشَّرْكَ
فَزَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ عَطَشَ اللَّهُ/اللَّهُمَّ عَطَشَ مَنْ عَطَشَ آلَ مُحَمَّدٍ النَّبِيَّةَ	فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اللَّهُمَّ عَطَشَ مَنْ عَطَشَ آلَ مُحَمَّدٍ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ
فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي طَلِبِهِمْ	ثُمَّ بَعَثَ فِي طَلِبِهِمْ
فَأَخَذُوا فَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلُوا أَعْيُنَهُمْ	فَأَخَذُوا فَقَطَعُوا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلُوا أَعْيُنَهُمْ
-وَبَعْضُهُمْ يَزِيدُ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا أَنَّ مُعَاوِيَةَ قَالَ فِي الْحَدِيثِ اسْتَأْفَوْهَا إِلَى أَرْضِ أَهْلِ الشَّرْكَ-	

Tabloda ‘Abdullâh b. Vehb tarîki ile gelen iki metin aynı sütunda gösterilerek farklılıklar kırmızı ile yazılmıştır. Görüldüğü üzere “بِالْمَدِينَةِ” ve “وَاسْتَوْبَتُوهَا” kelimelerinin Nesâî’de yer almaması dışında özdeş iki metin söz konusudur. Öte yandan Tahâvî tarafından isnâddaki tahvile nakledilen metnin, Mu‘âviye b. Sâlih ve Yahyâ b. Eyyûb metninden, karakterisik kabul edilebilecek altıncı unsuru ihtiva etmesi haricinde çok sayıda farklılıkla ayrıldığı görülmektedir. Isnâdda herhangi bir zayıf râvî yer almadığı için mevcut durum, Tahâvî ile gelen metinlerin muhtasar olması ile açıklanabilirse de isnâdın tahvilli olması Tahâvî tarafından Haccâc b. Rişdîn’in metnin esas alınması ihtimalini de akla getirmektedir. Bununla birlikte söz konusu ihtimali desteklemek üzere kullanılabilecek herhangi bir delilin bulunmaması iki metnin gerçekten Mu‘âviye’ye gittiğini iddia etmeyi engellemektedir. Dolayısıyla analizi daha fazla sürdürme imkânı bulunmadığı için Sa‘îd’in isnâddaki konumunun tarihîliği hakkında tevakkuf etmenin daha isabetli olacağı ortaya çıkmaktadır.

⁴⁸⁷ İbn Vehb, *Kitâbü'l-Muhârebe*, a.g.e., s. 13; Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 9 (hadis no: 4036); Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsar*, a.g.e, C. V, s. 73 (hadis no: 1824).

Sa'îd b. el-Müseyyeb'ten gelen tarîklerin analizinin ardından aşağıda, 'İsmâ'îl es-Süddî'den gelen mürsel rivâyetler ele alınacaktır.

h. 'İsmâ'îl es-Süddî

İsmâ'îl es-Süddî'den gelen isnâd hadisi kendisinden alan râvîsi Esbât b. Nasr'dan sonra iki tarîke ayrılmaktadır. Fakat söz konusu iki tarîkin, ortak hiçbir unsur ihtiva etmediği görülmekte, âdetâ rivâyetin ilk kısmı Esbât'ın râvîsi 'Amr b. Hammâd'dan, ikinci kısmı ise Ahmed b. el-Mufaddal'dan gelmektedir. Söz konusu metinler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁸⁸

'Amr b. Hammâd↔Mûsâ b. Hârûn-Taberî	Ahmed b. el-Mufaddal↔Muhammed b. Hüseyin↔Taberî
"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا" قَالَ أَنْزَلْتَنِي فِي سُوْدَانَ عَرَبِيَّةً	
قَالَ أَتُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ	
وَبِهِمُ الْمَاءُ الْأَصْفَرُ فَشَكَرُوا ذَلِكَ إِلَيْهِ	
فَأَمَرَهُمْ فَخَرَجُوا إِلَى إِبِلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الصَّدَقَةِ فَقَالَ اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا	
فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى إِذَا صَحُّوا وَبَرَّءُوا قَبَلُوا الرُّعَاةَ	
وَاسْتَأْفُوا الْإِبِلَ	
	فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ
	فَأَتَى بِهِمْ، يَعْنِي الْعَرَبِيَّينَ فَأَرَادَ أَنْ يَسْمَلَ أَعْيُنَهُمْ
	فَتَنَاهَا اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ وَأَمَرَهُ أَنْ يُقِيمَ فِيهِمُ الْحُدُودَ كَمَا أَنْزَلَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ

Tabloda da görüldüğü üzere metinler arasında herhangi bir mukayese zemini bulunmamakta, bu nedenle isnâdda herhangi bir zayıf râvî bulunmamasına rağmen yukarıdaki metinleri isnâdda müşterek râvî konumunda yer alan Esbât'la veya isnâdda ondan önce yer alan Süddî ile irtibatlandırmak isnâd-metin analizi ile mümkün gözükmemektedir.

Süddî'nin rivâyetlerinin değerlendirilmesinin ardından, Cerîr b. 'Abdillâh'ten gelen metinlerin analizine geçilecektir.

⁴⁸⁸ Taberî, *Tefsîr*, a.g.e., C. X, s. 251 (hadis no: 11817), s. 253 (hadis no: 11819).

i. Cerîb b. ‘Abdillâh

İsnâd şemasında görüldüğü üzere Cerîb b. ‘Abdillâh’tan gelen tek râvîli isnâd, Mûsâ b. ‘Ubeyde’den sonra üç tarîke ayrılmakta ve söz konusu üç tarîk yer aldıkları kaynaklara kadar yine tek râvîli devam etmektedir. Bu üç tarîkle gelen metinler isnâdları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁸⁹

Muhammed b. İbrâhîm↔Mûsâ b. ‘Ubeyde↔‘Amr b. Hâşim↔Hasan b. Hammâd↔Muhammed b. Halef↔Taberî	Muhammed b. İbrâhîm↔Mûsâ b. ‘Ubeyde↔Bekkâr b. ‘Abdillâh↔İshâk b. İdrîs↔Yahyâ b. Muhammed↔Bezzâr↔Taberânî	Muhammed b. İbrâhîm↔Mûsâ b. ‘Ubeyde↔Zeyd b. Hubâb↔Zeyd b. İsmâ‘îl↔Muhammed b. Mahled↔İbn Şâhîn
قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ قَوْمٌ مِنْ عُرَيْبَةَ حُفَاةَ مَضْرُورِينَ		أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُرَيْبَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ فَشَكَّوْا مَرَضًا بِهِمْ
فَأَمَرَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ		فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَلْحَقُوا بِأَبْلِ الصَّدَقَةِ
فَلَمَّا صَحُّوا وَاشْتَدُّوا قَتَلُوا رِعَاءَ اللَّقَاحِ		حَتَّى إِذَا مَا صَحُّوا قَتَلُوا الرُّعَاةَ
ثُمَّ خَرَجُوا بِاللَّقَاحِ عَامِدِينَ بِهَا إِلَى أَرْضِ قَوْمِهِمْ	أَنَّ نَاسًا مِنْ عُرَيْبَةَ أَغَارُوا عَلَى لِقَاحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ	وَاسْتَأْفَقُوا الْإِبِلَ إِلَى بِلَادِهِمْ
قَالَ جَرِيرٌ قَبِعْتَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ		قَالَ جَرِيرٌ قَبِعْتَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ
حَتَّى أَذْرَكَاهُمْ بَعْدَمَا أَشْرَفُوا عَلَى بِلَادِ قَوْمِهِمْ فَقَدِمْنَا بِهِمْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ		فَأَصْبَتْاهُمْ دُونَ بِلَادِهِمْ فَجِئْنَا بِهِمْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ
فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافِ وَسَمَلِ أَعْيُنِهِمْ	فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ وَأَنْ تُسَمَّرَ أَعْيُنُهُمْ	فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَعْتَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ
		وَأَلْفَاهُمْ فِي السَّبِيحَةِ
وَجَعَلُوا يَقُولُونَ الْمَاءَ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ النَّارُ حَتَّى هَلَكُوا		قَالَ فَكَانُوا يَسْتَسْقُونَ الْمَاءَ وَيَقُولُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّارُ النَّارُ حَتَّى مَاتُوا
قَالَ وَكَرِهَ اللَّهُ سَمَلَ الْأَعْيُنِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ ذُ "ثُمَّ جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" إِلَى آخِرِ الْآيَةِ		

Yukarıdaki tabloda yer alan metinler arasındaki farklılıklar, çok sayıda olmaları nedeniyle, metinlerde işaretlenmemiştir. Taberânî tarafından nakledilen muhtasar metin hakkında bir yorum yapmak mümkün gözükmesi de Taberî ve İbn Şâhîn tarafından nakledilenlerin, öldürülen çobanların birden fazla olması, suçluların kabilelerinin yurduna yaklaştıklarında yakalanmaları, cezalandırıldıktan sonra su istemelerine rağmen kendilerine verilmemesi gibi karakteristik bilgileri ihtiva etmeleri nedeniyle ortak

⁴⁸⁹ Taberî, *Tefsîr*, a.g.e., C. X, s. 247 (hadis no: 11811); Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, a.g.e., C. II, ss. 358-359 (hadis no: 2509); İbn Şâhîn, *Mecmû‘*, a.g.e., s. 220 (hadis no: 24).

kaynaktan geldikleri anlaşılmaktadır. İsnâdlara bakıldığında ise yukarıda ifade edildiği üzere bu müşterek kaynağın Mûsâ b. ‘Ubeyde olduğu görülmektedir. İsnâd analizi kısmında ele alındığı üzere Mûsâ’nın çok zayıf bir râvî olması ise rivâyetleri daha üstteki râvîlerle irtibatlandırmayı engellemektedir. Bu nedenle, Cerîr b. ‘Abdillâh’ın ‘Uranîler hadisinin isnâdındaki konumunu kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Cerîr b. ‘Abdillâh’ın ardından aşağıda ‘Uranîler hadisini nakleden râvîlerden son olarak Câbir b. ‘Abdillâh’tan gelen metin değerlendirilecektir.

j. Câbir b. ‘Abdillâh

Câbir b. ‘Abdillâh’tan gelen tarîk yer aldığı esere kadar tek râvîli devam etmektedir. Söz konusu tarîkle gelen metin aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:⁴⁹⁰

Ebû’z-Zübeyr↔Muhammed b. ‘Ubeydullâh↔Abdurrahîm b. Süleymân↔Osmân b. Ebî Şeybe↔Hüseyn b. İdrîs↔İbn Hamîraveyh↔Abdullâh b. Yûsuf↔Beyhakî
أَتَى النَّبِيَّ ﷺ نَفْرًا مِنْ غُرْبَةٍ - فَذَكَرَ الْحَدِيثَ بِطَوِيلِهِ -
-زَادَ- فَبَعَثَ فِي طَلَبِهِمْ وَدَعَا عَلَيْهِمْ فَقَالَ اللَّهُمَّ عَمِّي عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ وَاجْعَلْ عَلَيْهِمْ أَضْيَقَ مِنْ مَسْكَ جَمَلٍ
قَالَ فَعَمِيَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ السَّبِيلَ
فَأَذْرَكُوا فَأَتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ

Tabloda görüldüğü üzere muhtasar olan metin, daha önceki rivâyetlerde geçmeyen bir bilgiyi Hz. Peygamber’in suçluların yollarının kapatılıp, daraltılması için beddua ettiğini aktarmaktadır. Bu farklılığın kaynağının isnâdda yer alan metrûk râvî Muhammed b. ‘Ubeydullâh’tan kaynaklandığı düşünülebilirse de Câbir’den gelen ikinci bir metnin bulunmaması analizi sürdürmeyi ve onun isnâddaki konumunun tarihîliğini kabul etmeyi engellemektedir.

‘Uranîler hadisinin Enes b. Mâlik dışındaki on iki râvîden gelen rivâyetlerinin isnâd-metin analizi neticesinde, yalnızca ‘Abdullâh b. ‘Ömer’den gelen iki ve ‘Urve b. Zübeyr’den gelen dört rivâyetin söz konusu râvîlerle irtibatlandırılabilceği tespit edilebilmiştir. Analiz edilen otuz altı metinden yalnız altısının tarihîliğinin tespit edilmesinin en önemli nedeni, söz konusu metinlerin genellikle muhtasar gelmesi veya

⁴⁹⁰ Beyhakî, **Delâilü’n-nübüvve**, a.g.e., C. IV, s. 86.

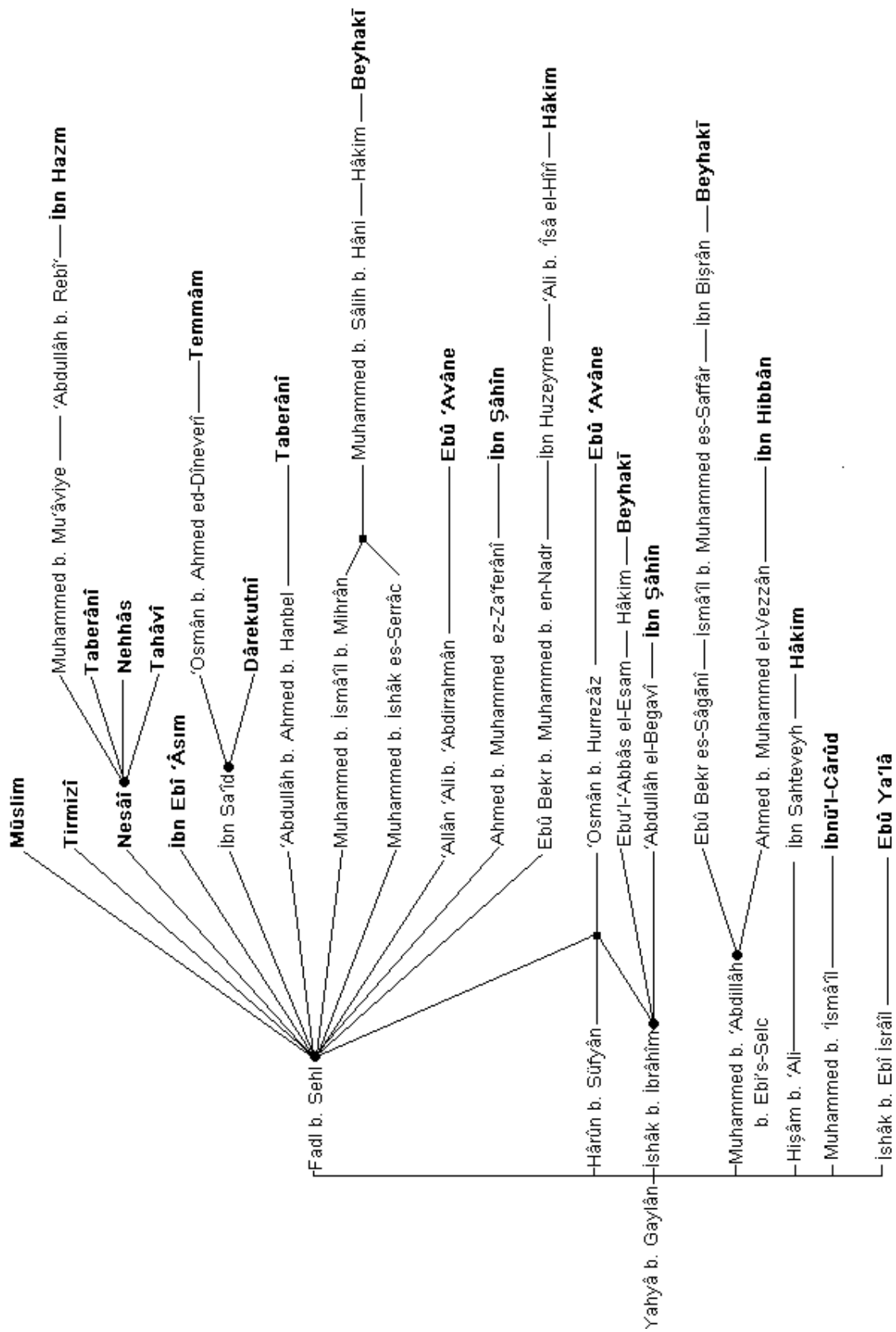
nakledildikleri isnâdlarda yer alan zayıf ve metrûk râvîlerdir. Ayrıca çok az sayıda kısmî müşterek râvî içermeleri de metin analizini sürdürmeyi engellemiştir. ‘Abdullâh b. ‘Ömer ve ‘Urve b. Zübeyr’den gelen metinlerin içeriğine gelince bunların Enes b. Mâlik rivâyetlerinde yer almayan herhangi bir ziyâde ihtiva etmedikleri görülmektedir.

‘Uranîler hadisinin isnâd-metin analizinin tamamlanmasının ardından hem isnâd hem de metni itibariyle şimdiye kadar incelenen rivâyetlerden büyük oranda müstakil bir yapı arz eden alt grubun yani “kısâs grubu”nun isnâd-metin analizine geçilecektir.

C. KISÂS GRUBUNUN ANALİZİ

Kısâs grubu adı altında ele alınacak toplam yirmi dört rivâyet,⁴⁹¹ “Hz. Peygamber, onların gözlerini oydu/gözlerine mil çaktı, zira onlar da çobanların gözlerini oydular/gözlerine mil çektiler” cümlesinden ibarettir. Hadisin bir târîki hariç tamamı Enes b. Mâlik’ten, Süleymân et-Teymî↔Yezîd b. Züray’↔Yahyâ b. Gaylân isnâdı ile gelmekte, isnâd Yahyâ’dan sonra çeşitli târîklere ayrılmaktadır. Hadisin Yahyâ b. Gaylân’dan gelen söz konusu târîkleri aşağıdaki isnâd şemasında gösterilmektedir.

⁴⁹¹ Tirmizî, “Tahâret”, 55 (hadis no: 73); İbn Ebî ‘Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr İbn Ebî ‘Âsım ed-Dahhâk, **Kitâbü’l-Diyât**, thk. ‘Abdülmun‘im Zekeriyâ, Dâru’s-Sumey‘î, 2003, s. 421 (hadis no: 218); Nesâî, “Tahrîmü’l-dem”, 9 (hadis no: 4043); **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, a.g.e., C. IV, s. 89 (hadis no: 5124, 5125); **Müsnedü Ebî Ya‘lâ**, a.g.e., C. VII, s. 117 (hadis no: 1313); Eserî, **Gavsü’l-mekdûd bi-tahrîci Müntekâ İbni’l-Cârûd**, a.g.e., C. III, s. 144 (hadis no: 847); Tahâvî, **Şerhu Müşkili’l-âsâr**, a.g.e., C. V, s. 71 (hadis no: 1823); Nehhâs, **en-Nâsîh ve’l-mensûh**, a.g.e., C. II, s. 276 (hadis no: 440); İbn Balabân, **el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân**, a.g.e., C. X, s. 325 (hadis no: 4474); Hâkim, **Müstedrek**, a.g.e., C. IV, s. 519 (hadis no: 8178, 8179); Taberânî, **el-Mu‘cemü’l-kebîr**, a.g.e., C. XII, s. 325 (hadis no: 13248); a.mlf., **el-Mu‘cemü’l-evsat**, a.g.e., C. II, s. 199 (1710); Dârekutnî, **Sünen**, a.g.e., C. IV, s. 159 (hadis no: 3263); İbn Şâhîn, **Nâsîhü’l-hadîs ve mensûhihi**, a.g.e., s. 293 (hadis no: 552); ed-Devserî, **er-Ravzü’l-bessâm bi-terfîbi ve tahrîci Fevâidi Temmâm**, a.g.e., C. III, s. 39 (hadis no: 835); İbn Hazm, **Muhallâ**, a.g.e., C. II, s. 2175; Beyhakî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, a.g.e., C. VIII, s. 109 (hadis no: 16086); C. IX, ss. 119-120 (hadis no: 18055).



Şemada yer alan râvîler içerisinde herhangi bir metrûk râvî bulunmamaktadır. Bununla birlikte, ‘Osmân b. Ahmed ed-Dîneverî’nin⁴⁹² cerh-ta’dîl açısından durumu hakkında bir bilgiye ulaşılamamış, Hasan b. Süfyân’ın kaynaklarda yer alan ve vefât tarihleri yaş ve isnâd açısından birbirine yakın iki Hasan b. Süfyân’dan⁴⁹³ hangisi olduğu ise tespit edilememiştir. Ahmed b. Muhammed el-Vezzân’ın ise “sadûk” bir râvî olmakla birlikte hayatının sonuna doğru gafleti nedeniyle telkine açık hâle geldiği bilgisi nakledilmektedir.⁴⁹⁴ Fakat söz konusu üç râvînin hiçbiri hadisi nakilde tek başına kalmadığı için aktarılan durumları, hadisin isnâdına zarar vermemektedir. Müslim’deki metni aşağıdaki şekilde olan hadisin muhtasar yapısı nedeniyle isnâd-metin analizine müsait olmadığı görülmektedir.⁴⁹⁵

إِنَّمَا سَمِلَ النَّبِيُّ ﷺ أَعْيُنَ أَوْلِيكَ لِأَنَّهُمْ سَمَلُوا أَعْيُنَ الرَّعَاءِ

Bununla birlikte, muhtasar yapısına rağmen muhtelif bir bilgi ihtiva etmeyen ve herhangi bir metrûk râvînin bulunmadığı veya zayıf râvînin tek başına kalmadığı tarîklerle nakledilen metnin şemada görüldüğü üzere müşterek râvî Yahyâ b. Gaylân’a ve onun kaynağını doğru verdiği kabul edilirse Yezîd b. Zûray’a kadar gittiğini reddetmeyi gerektirecek bir neden de bulunmamaktadır. Bununla birlikte hadisi Süleymân et-Teymî’den rivâyet eden ikinci bir kişi bulunmadığı ve Enes b. Mâlik’ten rivâyette bulunan Dâvûd b. Ebî Hind’den gelen Husayn b. Muhârik↔Hasan b. Sa’îd↔‘Abbâs b. ‘Abdillâh b. Hasan↔Ebü’l-Hüseyn ‘Ali b. Hasan er-Rusâfî↔‘Abdullâh b. Yûsuf↔Beyhakî tarîkinde iki mechûl (Hasan b. Sa’îd ve ‘Abbâs b. ‘Abdillâh b. Hasan) ve iki tane de hadis uydurmakla ithâm edilen râvî (Husayn b. Muhârik ve Ebü’l-Hüseyn ‘Ali b. Hasan er-Rusâfî)⁴⁹⁶ bulunduğu için, analizi yukarıya taşımak mümkün olmamaktadır.

⁴⁹² İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, a.g.e., C. XXXVIII, ss. 306-309.

⁴⁹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti’s-selâm*, a.g.e., C. XVI, ss. 34, 36.

⁴⁹⁴ Sehmî, Ebu’l-Kâsım Hamza b. Yusuf b. İbrâhim el-Cürcânî es-Sehmî, *Târîhu Cürcân ev kitâbu ma’rifeti ‘ulemâi ehli Cürcân*, Dâiratü’l-Ma’ârifî’l-‘Osmâniyye, Haydarâbâd, 1950, s. 34; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mîzân*, a.g.e., C. I, s. 634.

⁴⁹⁵ Müslim, “Kasâme ve’l-muhâribîn ve’l-kisâs”, 1671.

⁴⁹⁶ Husayn b. Muhârik için bk. Dârekutnî, *ed-Du’afa ve’l-metrûkîn*, a.g.e., s. 111; İbnü’l-Cevzî, *ed-Du’afâ ve’l-metrûkîn*, a.g.e., C. I, s. 220; Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, a.g.e., C. II, s. 314. Ebu’l-Hüseyn ‘Ali b. Hasan için bk. İbnü’l-Cevzî, *ed-Du’afâ ve’l-metrûkîn*, a.g.e., C. II, s. 191; Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, a.g.e., C. V, s. 147.

SONUÇ

Oryantalistler ve Müslümanlar kadar, oryantalistlerin kendi arasında görülen yaklaşım farklılıklarının nedenlerinin araştırıldığı tezin ilk bölümde oryantalistlerin kendi arasında hicrî I. yüzyılı hakkında hiçbir şey söylenemeyecek bir döneme indirgeyen revizyonistler, aralarında çeşitli dereceler bulunmakla birlikte I. yüzyıldan gelen haberlerin büyük kısmını uydurma kabul eden bununla birlikte söz konusu yüzyılı inşâ edebilecek materyalin varlığını tamamen reddetmeyen şüpheciler ve bilhassa Harald Motzki ve Gregor Schoeler'de temessül etmek üzere literatüre yönelik umûmî itimat veya şüpheden hareket etmeyen ve nisbeten erken tarihlendirmeler yapan mutavassıtlar şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutulması gerektiği ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, söz konusu üç grubun, bir doğru üzerindeki üç nokta olarak düşünülmesi gerektiği ve hem her grubun kendi içindeki hem de gruplar arasındaki sürekliliğin göz önünde bulundurularak, bu bağlamda mutavassıt oryantalistlerin de oryantalist paradigma içerisinde değerlendirmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrı öncüller kümesinden hareket eden iki paradigma olarak klâsik İslâmî paradigma ve oryantalist paradigmadan bahsetmenin mümkün olduğu iddia edilerek, söz konusu paradigmanın dayandığı öncüller ise teolojik mahiyeti tedricen azalacak şekilde şöyle tespit edilmiştir: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini kabul/inkâr, Hz. Peygamber'in dindeki konumunu takdîr etmek/etmemek ve tahfif ve buna bağlı olarak sahâbenin ayrıcalıklı konumu kabul/red, selef ve ulemâya umumî itimat etmek/etmemek, literatürle irtibatın varoluşsal olup olmaması bağlamında i'mâl veya ihmâlin takdîmi, aksi ispat edilene kadar hadisleri sahîh/uydurma kabul etmek, isnâdlara itimat etmek/etmemek, ricâl literatürünü belirleyici kabul etmek/etmemek. Dolayısıyla, oryantalistlerin eserleri kullanılırken söz konusu durum göz önünde bulundurulmalı, yaptıkları tespitler ile bu tespitleri kendi paradigmaları içerisinde değerlendirmeleri neticesinde ortaya çıkan yorumları birbirinden tefrîk edilmeli ve söz konusu tespitlere klâsik paradigma içerisinde açıklama getirmeye çalışılmalıdır.

Tezin ikinci bölümünde, ilk bölümde çizilen kuramsal çerçeve temel alınarak Joseph Schacht, G. H. A. Juynboll ve Harald Motzki'nin görüşleri değerlendirilmiş, Schacht'ın Nebevî sünnetin hukûkî anlamda bağlayıcılığını ancak hicrî I. yüzyılın sonlarında kazandığı şeklindeki iddiasının I. yüzyıldan gelen otantik hadislerin varlığını reddetmesine neden olduğu gösterilerek esasen onun müşterek râvî teorisi ve isnâdların gelişimi ile ilgili görüşlerinin temelinde yaptığı geç sünnet tarihlendirmesinin yer aldığı gösterilmiştir. Schacht'ın söz konusu tarihlendirmesini takip eden ve müşterek râvî teorisini geliştirdiği kavramlarla düzenli bir biçimde uygulayan Juynboll'un ise bilhassa sadece kısmî müşterek râvîli tarîkleri kabul etmek suretiyle Schacht'tan daha şüpheli bir konumda yer aldığı tespit edilmiştir. Juynboll'un bir rivâyet noktasından ayrılan tarîklerin sayısına yoğunlaşan ve metinleri dikkate almayan yaklaşımının isabetli olmadığı ise tezin üçüncü bölümünde ulaşılan sonuçlar temel alınarak gösterilmiştir. Müşterek râvî teorisini Schachtçı-Juynbolcu çizgiden tecrît ederek yorumlayan Harald Motzki'nin isnâd-metin analizi ile ulaştığı neticelerin diğer oryantalistlerden farklılığı tespit edilmiş, bununla birlikte ricâl literatürünü analizlerinde belirleyici kabul etmediği ve hadis inşâsına yöneldiği için ulaştığı sonuçların sınırlılık arz ettiği ifade edilmiştir.

Tezin üçüncü bölümünde 'Uranîler hadisi isnâd ve metin analizine tâbi tutulmuş bir hocadan gelen rivâyetlerin birbiri ile mukayesesi ve mukayeseyi sürekli bir üst aşamaya taşıyarak bir metin için mütâbi aranması şeklinde yürütülen, bu esnada metinlerdeki ortak ve karaktersitik lafızlara odaklanan isnâd-metin analizi, ricâl literatürünün bu tür bir analizi yürütmek için vazgeçilmezliğinin yanı sıra, yalnız isnâd veya yalnız metinlerden hareketle ulaşılabilecek sonuçların eksik kalacağını göstermiştir. Isnâd ve metin analizinin birlikte yürütülmesinin bir neticesi de hadislerin isnâdları ile metinleri arasında uyumun tespiti olmuştur ki söz konusu durum, bir kurgu değil bilâkis gerçek ve tarihî bir süreç olarak hadis rivâyet tarihine işaret etmektedir.

KAYNAKLAR

- ABBOTT Nabia, **Studes in Arabic Literary Papyri II: Qur'ānic Commentary and Tradition**, The University of Chicago Press, Chicago, 1967.
- 'ABDÜRREZZÂK Ebû Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmâm, **el-Musannef**, I-XII, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Meclisü'l-'İlmî, Beyrut, 1403/1983.
- AHATLI Erdinç, "Hadis İliminde Metodoloji Problemleri", **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi: Hadis İliminde Usûl Mes'alesi**, ed. İbrahim Hatiboğlu, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, ss. 801-814.
- AHMED B. HANBEL **Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl**, I-IV, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed el-'Abbâs, Dârü'l-Hânî, Riyâd, 1422/2001.
- Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, I-L, thk. Şu'ayb el-Arnaût *v.dğr.*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1416/1995-1421/2001.
- AKTEPE İshak Emin, **İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yay., İstanbul, 2008.
- 'ALÂÎ, Salâhuddîn Ebû Sa'îd b. Halîl Keykeldî el-'Alâî, **Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmî'l-merâsîl**, thk. Hamdî 'Abdülmecîd es-Selefî, 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1986.
- Kitâbü'l-Muhtelitîn**, thk. Rıfât Fevzî 'Abdülmuttalib-'Ali Abdülbâsit el-Mezîd, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1417/1996.
- ALBÂNÎ Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, **Silsiletü ehâdîsi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme**, I-XIV, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad, 1416/1996-1425/2004.
- ALHOMOUDI Fahad A., On the Common-Link Theory, McGill University Institute of Islamic Studies (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Montreal, 2006.
- 'ALÎ B. CA'D Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ca'd b. 'Ubeyd el-Cevherî el-Hâşimî, **Müsnedü İbn Ca'd**, I-II, thk. 'Abdülmehdî b. 'Abdülkârî b. 'Abdülhâdî, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1405/1985.
- 'ALÎ B. HUCR Ebu'l-Hasan 'Ali b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî, **Hadîsi 'Ali b. Hucr es-Sa'dî 'an İsmâ'îl b. Ca'fer el-Medenî**, dirâse ve tahkîk: 'Ömer b. Refûd b. Refîd es-Süfyânî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1418/1998.
- 'ALÎ B. EL-MEDÎNÎ 'Ali b. 'Abdillâh b. Ca'fer es-Sa'dî el-Medenî, **el-İlel**, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1980.

- ANDERSON J. N. D., “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Die Welt des Islams**, C. II, S. 2, 1952, s. 136.
- ANSARİ Zafar Ishaq, *The Early Development of Fiqh in Kûfah with special reference to the Works of Abû Yûsuf and Shaybanî*, McGill University Institute of Islamic Studies, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Monteval, 1966.
- “Islamic Juristic Terminology Before Sâfî’î: A Semantic Analysis with Special Reference to Kûfâ”, **Arabica**, C. XIX, S. 3, 1972, ss. 255-300.
- “The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht’s Argument e Silentio”, **Essays on Islam: Felicitation Volume in Honour of Muhammad Hamidullah**, I-II, ed. Hakim Mohammed Said, C. I, Hamdard Foundation Pakistan, Karaçi, 1992, ss. 244-255.
- ANTHONY Sean W., “Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a *Maghâzî* Tradition”, **Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghâzî Hadîth**, ed. Harald Motzki, Brill, 2010, ss. 385-465.
- APAYDIN Mehmet, Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî’nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara, 2001.
- APAYDIN Yunus, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkita’ Kavramı”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 8, 1992, ss. 159-193.
- ARFA Faisar Ananda, *The Existence of Islamic Law in the First Century: A Study in Authenticity*, McGill University Institute of Islamic Studies, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Montreal, 1995.
- ARMSTRONG Karen, **Islam: A Short History**, The Modern Library, New York, 2002.
- ÂŞIKKUTLU Emin, **Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta’dîl İlmi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1997.
- AVCI Câsim, “Kudâa (Benî Kudâa)”, **DİA**, I-XXXIX (devam ediyor), C. XXVI, Ankara, 2002, ss. 308-309.
- AYDINLI Abdullah, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, Hadisevi, İstanbul, 2006.
- AYDEMİR Halis, **Rivâyetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer**, Emin Yay., Bursa, 2008.
- “A Theoretical Approach to the System of Transmission of *Hadîth* Based on the Probability Calculations”, **HTD**, C. III, S. 1, 2005, ss. 39-72.
- “Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri”, **HTD**, C. V, S. 1, 2007, ss. 85-100.

“Isnad Models in the System of Transmission of Hadith and Their Evaluation According to the Probability of Narrations Theory”, **HTD**, C. VII, S. 1, 2009, ss. 29-54.

AYDIN Ahmet, İbnü’s-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007.

‘AYNÎ Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-‘Aynî, **Megâniyü’l-ahyâr fî şerhi esâmi’r-ricâli Me‘âni’l-âsâr**, I-III, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ‘îl, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1427/2006.

‘**Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi Buhârî**, I-XXV, thk. ‘Abdullâh Mahmûd Muhammed ‘Ömer, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.

AZAMÎ M. Mustafa, **On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence**, King Saud University, Riyad.

The History of the Quranic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments, UK Islamic Academy, Leicester, 2003.

“Müsteşrik Schacht ve Nebevi Sünnet”, **Oryantalist Yaklaşım İtirazlar**, der. Mehmet Emin Özaşar, Araştırma Yay., Ankara, 1999, ss. 31-79.

‘AZÎMÂBÂDÎ Ebû ‘Abdirrahmân Şerefülhak Muhammed Eşref b. Emîr b. ‘Ali el-‘Azîmâbâdî, **‘Avnü’l-ma‘bûd ‘alâ şerhi Süneni Ebî Dâvûd**, I-II, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1426/2005.

BÂĞİNDÎ Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Süleymân el-Bâğindî, **Müsnedü emîri’l-mü’minîn ‘Ömer b. ‘Abdülazîz**, thk. Muhammed ‘Avvâme, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 1407/1987.

BEDİR Murteza “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, **DİA**, C. XXXII, İstanbul, 2006, ss. 186-188.

BEGAVÎ Hüseyin b. Mes‘ûd el-Begavî, **Şerhu’s-sünne**, I-XVI, thk. Şu‘ayb el-Arna‘ût, Züheyr es-Sâviş, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983.

BELÂZÜRÎ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, **Kitâbü’l-Cümel min Ensâbi’l-eşrâf**, II-XIII, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Zirikli, Beyrut, 1417/1996.

Ensâbü’l-eşrâf, I, thk. Muhammed Hamidullâh, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, ts.

BERG Herbert, **The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period**, Curzon Press, Richmond, 2000.

“Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins: Qur’ān 15: 89-91 and the Value of *Isnāds*” **Method and Theory in the Studies of Islamic Origins**, ed. Herbert Berg, Brill, Leiden, 2003, ss. 259-290.

“The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools”, **International Journal of Middle East Studies**, C. XXXVI, S. 2, 2004, ss. 288-289.

BERNARDS Monique – Nawas, John, “The Geographic Distribution of Muslim Jurists during the First Four Centuries AH”, **Islamic Law and Society**, C. X, S. 2, 2003, ss. 168-181.

BEYHAKĪ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Ali el-Beyhakī, **Ma‘rifetü’s-sünen ve’l-âsâr**, I-XV, thk. ‘Abdülmü‘tî Emîn Kal‘acî, Câmi‘atü’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, Karaçi, 1411-2/1991.

es-Sünenü’l-kübrâ, I-XI, thk. Muhammed ‘Abdülkâdir ‘Atâ, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

es-Sünenü’s-sagîr, I-IV, thk. ‘Abdülmü‘tî Emîn Kal‘acî, Câmi‘atü Dirâsâti’l-İslâmiyye, Karaçi, 1410/1989.

Delâilü’n-nübüvve ve ma‘rifeti ahvâli sâhibi’s-şerî‘a, I-VII, thk. ‘Abdülmü‘tî el-Kal‘acî, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1408/1988.

BEZZÂR Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr b. ‘Abdilhâlik el-‘Atekî el-Bezzâr, **el-Bahru’z-zehhâr**, I-XV, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh – ‘Âdil b. Sa’d, Mektebetü ‘Ulûm ve’l-Hikem, Medine, 1409/1988-1427/2006.

BİLMEN Ömer Nasuhi, **Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu**, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul, 1967-1970.

BRAVMANN M. M., **The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts**, Brill, Leiden, 1972.

BROWN Jonathan A. C., **Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World**, One World Publications, Oxford, 2009.

“Criticism of Proto-Hadīth Canon: al-Dāraqutnī’s Adjustment of the *Sahīhayn*”, **Journal of Islamic Studies**, C. XV, S. 1, 2004, ss. 1-37.

BURTON John, “Islam”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, C. XXXI, S. 2, 1968, ss. 392-395.

BUHÂRÎ Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî, **el-Câmi‘u’s-sahîhi’l-müsned min hadîsi Rasûlillâh sallâhu ‘aleyhi ve’s-sellem ve sünenihî ve eyyâmihi**, I-IV, thk. Muhammed Fu‘âd Âbdülbâkî, el-Matba‘atü’s-Selefiyye, Kahire, 1400.

Sahîhu’l-Buhârî, I-III, Thesaurus Islamicus Foundation, Vaduz, 2000.

- Kitâbu Du‘afâi’s-sagîr**, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut, 1986.
- et-Târîhu’l-kebîr**, I-IX, Darü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, ts.
- CALDER Norman, **Studies in Early Muslim Jurisprudence**, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- COOK Michael, **Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study**, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- “Eschatology and the Dating of Traditions”, **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, ss. 217-241.
- COULSON Noel J., **A History of Islamic Law**, Edinburgh University, Edinburgh, 1978.
- Coulson, “European Criticism of Hadîth Literature”, **Arabic Literature to the End of the Umayyad Period**, ed. A. E. L. Beeston *v.dğr.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, ss. 317-321.
- “Correspondence”, **Middle Eastern Studies**, C. III, S. 2, 1967, 195-204.
- CRONE Patrica, **Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of Islamic Patronate**, Cambridge Universtiy Press, Cambridge, 1987.
- CÛZECÂNÎ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya‘kûb el-Cûzecânî, **Ahvâlü’r-ricâl**, thk. Subhi Bedrî Sâmerrâî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.
- ÇAKAN İsmail Lütfî, **Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü’l-Hadis İlmi**, Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, ts.
- “Câbir b. Zeyd”, **DİA**, I-XXXIX (devam ediyor), C. VI, İstanbul, 1992, ss. 537-538.
- ÇAP Sabri, **Hadis İlmide Merfû-Mevkuf İlişkisi**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yaymlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2008.
- ÇETİN Nihat M., “Arap [Yazı]”, **DİA**, I-XXXIX (devam ediyor), C. III, İstanbul, 1991, s. 276-282.
- DÂREKUTNÎ ‘Ali b. ‘Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, **Kitâbü’l-du‘afâ ve’l-metrûkîn**, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1400/1980.
- Sünenü’l-Dârekutnî**, I-VI, thk. Şu‘ayb el-Arnaût *v.dğr.*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1424/2004.
- Sünenü’l-Dârekutnî**, I-III, thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdülmecîd – ‘Ali Muhammed Mu‘avviz, Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut, 1422/2001.

- DÂRİMÎ ‘Abdullâh b. ‘Abdirrahmân ed-Dârimî es-Semerkindî, **Sünenü’ d-Dârimî**, I-II, thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Sebî‘ el-‘Alemî, Kadîmî Kütübhanê, Karaçi, ts.
- DÂRİMÎ Ebû Sa‘îd ‘Osmân b. Sa‘îd ed-Dârimî, **Târîhu ‘Osmân b. Sa‘îd ed-Dârimî ‘an Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ma‘în fî tecrîhi’r-ruvât ve ta‘dîlihîm**, thk. Ahmed Muhammed Nürseyf, Dârü’l-Me’mûn li’t-Türâs, Dımaşk, 1400/1980.
- DAYHAN Ahmet Tahir, Hadislerde Tashîf ve Tahrîf, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2005.
- “İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi?: Eleştirel Bir Bakış”, **HTD**, C. V, S. 2, 2007, ss. 7-45.
- DEVSERÎ Ebû Süleymân Câsim b. Süleymân el-Füheyd ed-Devserî, **er-Ravzû’l-bessâm bi-tertibî ve tahrîcî Fevâidi Temmâm**, I-V, Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrût, 1408/1987-1414/1994.
- DONNER Fred M., **Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing**, The Darwin Press, Princeton, 1998.
- DUTTON Yasin, “Amal versus Hadîth in Islamic Law the Case of Sadr al-Yadayn (Holding One’s Hands by One’s Sides) When Doing the Prayer”, **Islamic Law and Society**, C. III, S. 1, 1996, ss. 13-40.
- EBÛ ‘AVÂNE Ebû ‘Avâne Ya‘kûb b. İshâk el-İsferâyinî, **Müsnedü Ebî ‘Avâne**, I-V, thk. Eymen b. ‘Ârif ed-Dımaşkî, Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut, 1419/1998.
- EBÛ DÂVÛD Süleymân b. Eş‘as el-Ezdî es-Sicistânî, **Kitâbü’s-Sünen**, I-V, thk. Muhammed ‘Avvâme, Cidde, 1419/1998.
- EBÛ NU‘AYM Ahmed b. ‘Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mihrân el-İsfehânî, **Kitâbü’ d-Du‘afâ**, thk. Fârûk Hamâde, Dârü’s-Sekâfe, Dârü’l-Beydâ, 1405/1984.
- Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ**, I-X, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1409/1988.
- Ma‘rifetü’s-sahâbe**, I-VII, thk. ‘Âdil Yûsuf el-‘Azâzî, Dârü’l-Vatan li’n-Neşr, 1419/1998.
- Kitâbü Zikri ahbâri İsbahân**, I-II, Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, Beyrut, ts.
- EBÛ YA‘LÂ Ebû Ya‘lâ Ahmed b. ‘Ali b. el-Müsennâ el-Temîmî, **Müsnedü Ebî Ya‘lâ el-Mevsilî**, I-XIV, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dârü’s-Sekâfeti’l-‘Arabiyye, Dımaşk, 1410/1989-1990.
- Müsnedü Ebî Ya‘lâ el-Mevsilî**, I-VI, thk. İrşâdülhak el-Eserî, Dârü’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, Cidde, 1408/1988.

- EBÛ YÛSUF Ya‘kûb b. İbrâhîm el-Ensârî, **Kitâbü'l-Âsâr**, thk. Ebu'l-Vefâ, Dâru Kütübî'l-‘İlmiyye, Beyrut, 1355.
- EDGE Ian, “Noel Coulson”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London**, C. L, S. 3, 1987, ss. 532-535.
- ERUL Bünyamin, “Mamer b. Raşid’in (ö. 153) el-Câmiî Hakkındaki Gereksiz Tereddütler ve Gerekli Tespitler”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 18, 2003, ss. 91-109.
- “Hicrî II. Asırda Rivâyet Üslûbu III: Rabî’ b. Habîb’in (ö. 175-180) ve Rivâyet-Dirâyet Açısından el-Câmi’î”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XLIV, S. 2, 2003, ss. 27-68.
- “Rebî’ b. Habîb”, **DİA**, I-XXXIX (devam ediyor), C. XXXIV, İstanbul, 2007, ss. 494-495.
- ESERÎ Ebû İshâk el-Huveynî, **Gavsü'l-mekdûd bi-tahrîci Müntekâ İbni'l-Cârûd**, I-III, Dârü'l-Kitâbil'l-‘Arabî, Beyrut, 1408/1988.
- FAYDA Mustafa, “Becîle (Benî Becîle)”, **DİA**, I-XXXIX (devam ediyor), C. V, İstanbul, 1992, s. 287.
- FAZLURRAHMAN, **Islamic Methodology in History**, Islamic Research Institute, Islamabad, 1984.
- “On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Journal of Near Eastern Studies**, C. XLVII, S. 3, 1988, ss. 228-229.
- FESEVÎ Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. Süfyân el-Fesevî, **Kitâbü'l-Ma‘rife ve't-târîh**, I-IV, thk. Ekrem Ziyâ ‘Ömerî, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1410.
- FETTENÎ Muhammed b. Tâhir ‘Ali el-Hindî el-Fettenî, **Tezkiretü'l-mevzû‘ât**, Emin Demc, Beyrut, ts.
- FIĞLALI Ethem Ruhi, **İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.
- “Abdullah b. İbâz”, **DİA**, I-XXXIX (devam ediyor), C. I, Ankara, 1988, s. 109.
- FORTE David F., “Islamic Law: The Impact of Joseph Schacht”, **Loyola of Los Angeles International & Comparative Law Annual**, C. I, 1978, ss. 1-36.
- FÜCK Johann, “The Role of Traditionalism in Islam”, **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, ss. 3-26.
- “Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Bibliotheca Orientalis**, C. X, S. 5, Leiden, 1953, ss. 196-198.

GAZZÂLÎ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-mûsul li'l-'izzeti ve'l-celâl**, yay.haz. Cemîl Salîbâ – Kâmil 'Ayyâd, Dârul-Endelüs, Beyrut, 1967,

GIBB H. A., "The Origins of Muhammadan Jurisprudence", **Journal of Comparative Legislation and International Law**, C. XXXIII, S. 3/4, 1951, ss. 113-114.

GOITEIN S. D., "The Birth Hour of Muslim Law: An Essay in Exegesis", **Studies in Islamic History and Institutions**, Brill, Leiden, 2010, ss. 126-134.

GOLDZİHER Ignaz, **Muslim Studies**, I-II, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber – S. M. Stern, George Allen & Unwin Ltd., London, 1971.

Introduction to Islamic Theology and Law, çev. Andras Hamori- Ruth Hamori, Princeton University Press, Princeton, 1981.

Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri, çev. Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.

"Disputes over the Status of *Hadîth* in Islam", çev. Gwendolyn Goldbloom, **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, ss. 55-66.

GÖRGÜN Tahsin, **İlâhî Sözü'nün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân**, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.

"Türkiye'de İslâm Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği", **İslâm, Gelenek ve Yenileşme [Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı 1, 1996, İstanbul]**, red. Adnan Aslan – Ali Murat Yel, İsam., İstanbul, 1996, ss. 141-171.

Hüsün – Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S. 5, 2001, ss. 59-108.

"Tarihsellik ve Tarihselcilik Hakkında Birkaç Not", **Kur'ân-ı Kerîm, Tarihselcilik, ve Hermenötik**, Işık Yayınları, İzmir, 2003, ss. 107-150.

"Batı Medeniyeti İçerisinde İslâmî İlimler Mümkün müdür?: Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meselelerine Temelli Bir Bakış", **Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri: İlmî Toplantı**, İsam Yay., İstanbul, 2007, ss. 11-30.

"Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'ân", **Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar**, ed. Bilal Gökür, İlim Yayıma Vakfı, İstanbul, 2010.

"Soruşturma", **İslâmiyât**, C. VI, S. 4, 2003, ss. 200-208.

GÖRKE Adreas, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya: A Study of 'Urwa b. al-Zubayr's Account", **The Biography of Muhammad: The Issue of Sources**, ed. Harald Motzki, Brill, Leiden, 2000, ss. 240-235.

“Eschatology, History and Common Link: A Study in Methodology”, **Method and Theory in the Study of Islamic Origins**, ed. Herbert Berg, Brill, Leiden, 2003, ss. 179-208.

GUILLAUME Alfred, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, C. XVI, S. 1, 1954, ss. 176-177

HAKİM Ahmad, Muhammad b. Idrīs Al-Shāfī and His Role in the Development of Islamic Legal Theory, McGill University Institute of Islamic Studies, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Montreal, 1992.

HÂKİM Ebû ‘Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, **Ma‘rifetü ‘ulûmi’l-hadîs**, thk. Mu‘azzam Hüseyin, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1397/1977.

el-Müstedrek ‘ala’s-Sahîhayn, I-V, Dârü’l-Haremeyn, Kahire, 1417/1997.

HALLAQ Wael b., **The Origins and Evolution of Islamic Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

An Introduction to Islamic Law, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

“The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law”, **Journal of the American Oriental Society**, C. CX, S. 1, 1990, ss. 79-91.

“Was Shafī‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence”, **International Journal of Middle East Studies**, C. XXV, S. 4, 1993, ss. 587-605.

“From Fatwās to Furū‘: Growth and Change in Islamic Substantive Law”, **Islamic Law and Society**, C. I, S. 3/4, 1994, ss. 29-65.

“From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation”, **Islamic Law and Society**, C. VIII, S. 1, 2001, ss. 1-26. (“Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme”, çev. Halit Özkan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XLV, S. 2, 2004, s. 327-353)

“On Dating Malik’s Muwatta’”, **UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law**, C. I, S. 1, 2001-2002, ss. 47-65.

“Quest for Origins of Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse”, **UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law**, C. II, S. 1, 2002-2003, ss. 1-31.

“Muslim Rage and Islamic Law”, **Hastings Law Journal**, C. LIV, 2003, ss. 1705-1720.

“Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur’ān and the Genesis of Shari‘a”, **Islamic Law and Society**, C. XVI, 2009, ss. 239-279.

HAMİDULLAH Muhammed, “Roma Hukuku ile İslâm Kanunu Arasındaki Münâsebetler”, çev. Nazif Danışman, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. IV, S. 3-4, 1955, ss. 75-78.

“An Introduction to Islamic Law”, **Middle East Journal**, C. XIX, S. 2, 1969, ss. 238-239.

HARBÎ Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî, **Garîbü'l-hadîs**, I-III, thk. Süleymân b. İbrâhîm b. Muhammed el-‘Âyid, Câmi‘atü Ümmi’l-Kurâ, Mekke, 1405/1985.

HASSAN Ahmed, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu – Hüseyin Esen, İz Yay., İstanbul, 1999.

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ Ebû Bekr ‘Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Câmi‘ li-ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi‘**, I-II, thk. Muhammed ‘Accâc el-Hatîb, el-Müessesetü’r-Risâle, 1417/1996.

el-Esmâü’l-mübheme fi enbâi’l-muhkeme, thk. İzzüddîn ‘Ali es-Seyyid, Mektebü’l-Hâncî, Kahire, 1413/1992.

el-Fakîh ve’l-mütefakkih, I-II, thk. ‘Adil b. Yûsuf el-Garâzî, Dâru İbni’l-Cevzî, Riyad, 1417/1996.

el-Fasl li’l-vasli’l-müdreç fi’n-nakl, I-II, dirase ve tahkîk: Muhammed Semî‘ Muhammed el-Üneys, Dâru İbni’l-Cevzî, Cidde, 1418/1997.

el-Fasl li’l-vasl el-müdreç fi’n-nakl, I-II, dirase ve tahkîk: Muhammed b. Matar ez-Zahrânî, Dâru’l-Hicre, Riyad, 1418/1997.

el-Kifâye fi ‘ilmi’r-rivâye, I-II, thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafa ‘Âli Bahbah Dimyâtî, Dâru’l-Hüdâ, y.y., 1423/2003.

Muvazzihu evhâmi’l-cem‘ ve’t-tefrîk, I-II, thk. ‘Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu‘allimî, Dâiretü Me‘ârifî’l-‘Osmâniyye, Haydarabad, 1378/1959-1379/1960.

Târîhu Medîneti’s-selâm ve ahbâri muhaddisihâ ve zikru kuttâniha’l-‘ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ, I-XVII, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf, Dâru’l-Kitâbi’l-Garbî, Beyrut, 1422/2001.

HATİBOĞLU İbrahim, **Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye’de Hadis Tartışmaları**, Hadisevi, İstanbul, 2004.

“Transmission of Western Hadîth Critique to Turkey: On the Past and Future of Academic Hadîth Studies”, **HTD**, C. IV, S. 2, 2006, ss. 37-53.

HATTÂBÎ Ebû Süleymân b. Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî el-Büstî, **Garîbü’l-hadîs**, I-III, thk. ‘Abdülkerîm İbrâhîm ‘Azbâvî, Câmi‘atü Ümmi’l-Kurâ, Mekke, 1422/2001.

Me‘âlimü’s-sünen, I-IV, thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Matba‘atü’l-‘İlmiyye, Haleb, 1351/1932-1352/1934.

HAWTING G. R., **The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

“Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, C. LIX, S. 1, ss. 141-143.

HOCAOĞLU Durmuş, “‘İslâm Dünyası ve Gelecek Dünya Düzeni: Ontolojik Bir Tahlil’ adlı Tebliğin Müzakeresi”, **XXI. Yüzyılda İslam Dünyası ve Türkiye: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı [XXI. Yüzyılda İslam Dünyası ve Türkiye (28-30 Mart 2003: İstanbul)]**, yay. haz. İsmail Kurt – Seyid Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2003, ss. 124-159.

HOROVITZ Josef, “Antiquity and Origin of the *Isnād*”, **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, ss. 151-158.

“The Growth of the Mohammed Legend”, **The Life of Muhammad**, ed. Uri Rubin, Ashgate, Aldershot, 1998, ss. 269-278.

HUMEYDÎ ‘Abdullâh b. Zübeyr el-Humeydî, **Müsned**, I-II, thk. Habîburrahmân el-A‘zamî, ‘Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1962.

HURGRONJE C. Snouck, **Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State**, G. P. Putnam’s Sons, New York, 1916.

“Islam”, **Selected Works of C. Snouck Hurgronje**, ed. G. H. Bousquet - J. Schacht, Brill, Leiden, 1957, ss. 1-108.

“The Foundations of Islamic Law”, **Selected Works of C. Snouck Hurgronje**, ed. G. H. Bousquet - J. Schacht, Brill, Leiden, 1957, ss. 268-289.

İBN ‘ABDİLBERR Ebû ‘Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed b. ‘Abdilberr, **el-İstî‘âb fî esmâi’l-ashâb**, I-II, Dârü’l-Fıkr, Beyrut, 1426-1427(2006).

et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta mine’l-me‘ânî ve’l-esânîd, I-XXVI, thk. Mustafa b. Ahmed el-‘Alevî–Muhammed b. ‘Abdülkebîr el-Bekrî, yay.y., Rabat, 1387/1967-1412/1992.

İBN ‘ABDÜLHÂDÎ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. ‘Abdilhâdî, **Şerhu ‘İleli İbn Ebî Hâtım**, thk. Mustafa Ebu’l-Gayt, İbrâhîm Fehmî, el-Fâruku’l-Hadîse, Kahire, 1422/2002.

İBN ‘ADÎ Ebû Ahmed ‘Abdullâh b. ‘Adî el-Cürcânî, **el-Kâmil fî du‘afâi’r-ricâl**, I-VII, Dârü’l-Fıkr, Beyrut, 1985.

İBN 'ASÂKİR Ebu'l-Kâsım 'Ali b. el-Hasan b. Hibetillâh İbn 'Asâkir, **Târîhu medîneti Dımaşk**, I-LXXIX, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd el-'Amrevî, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995-1421/2000.

İBN BALABÂN 'Alâüddîn 'Ali b. Balabân el-Fârisî, **el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân**, I-XVIII, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut, 1408/1988-1412/1991.

İBN BATTÂL Ebu'l-Hasan 'Ali b. Halef b. 'Abdilmelik, **Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, I-X, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1420/2000.

İBN EBÎ 'ÂSİM Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr İbn Ebî 'Âsım ed-Dahhâk, **Kitâbü'd-Diyât**, thk. 'Abdülmun'im Zekeriyâ, Dârü's-Sumey'î, 1424/2003.

İBN EBÎ HÂTİM Ebû Muhammed 'Abdirrahmân b. Ebî Hâtım er-Râzî, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, I-IX, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1371/1952-1373/1953.

Kitâbü'l-Merâsîl, thk. Şükrüllâh b. Ni'metillâh el-Koçânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1418/1998.

İBN EBÎ ŞEYBE Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, **el-Musannef li-İbni Ebî Şeybe**, I-XXVI, thk. Muhammed 'Avvâme, Dârü'l-Kıble, Cidde, 1427/2006.

İBN EHÎ MÎMÎ ED-DEKKÂK Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. 'Abdillâh İbn Ehî Mîmî ed-Dekkâk, **Fevâidü İbn Ehî Mîmî ed-Dekkâk**, thk. Nebîl Sa'deddîn el-Cerrâr, Edvâü's-Selef, Riyâd, 1426/2005.

İBN HACER Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Hacer el-'Askalânî, **Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethu'l-Bârî**, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb, el-Mektebetü's-Selefiyye, y.y., ts.

Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi Buhârî, I-XIII, thk. 'Abdülazîz b. 'Abdullâh b. Bâz-Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî-Muhibbüddîn el-Hatîb, Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, ts.

el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe, I-IX, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, ts.

Lisânü'l-Mîzân, I-X, thk. 'Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, Haleb, 1423/2002.

Nuhbetü'l-fiker Şerhi: Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbetü'l-fiker, çev. Talât Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.

en-Nuket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh, I-II, thk. Rebî' b. Hâdî 'Umeyr, Dârü'r-Râye, Riyad, 1988.

Tabakâtü'l-müdebbisîn, thk. Âsım b. 'Abdillâh el-Karyûtî, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1983.

Tabsîru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebeh, I-II, thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr-'Ali Muhammed el-Becâvî, el-Mektebetü'l-'İlmiyye, Beyrut, ts.

Tehzîbu't-Tehzîb, I-XII, Meclisü Dâiratü'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd, 1325-1327.

Takrîbü't-Tehzîb, thk. Muhammed 'Avvâme, Dârü'r-Reşîd, Haleb, 1411/1991.

İBN HAZM Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed b. Sa'îd el-Endelüsî, **el-Muhallâ fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-hücece ve'l-âsâr**, I-II, thk. Hassân 'Abdülmennâr, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Amman, ts.

İBN HİBBÂN Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, **Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn**, I-II, thk. Hamdî 'Abdülmecîd es-Selefi, Dârü's-Sumey'î, Riyad, 1420/2000.

Kitâbü's-Sikât, I-IX, Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, Haydarâbâd, 1393/1973.

İBN HİŞÂM **es-Siretü'n-nebeviyye**, I-IV, thk. 'Ömer 'Abdisselâm et-Tedmürî, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1410/1990.

İBN HUZEYME Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, **Sahîhu İbn Huzeyme**, I-IV, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1400/1980.

İBN MÂCE Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, **Sünen**, I-II, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1395/1975.

İBN MA'ÎN Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în, **Ma'rifetü'r-ricâl**, I-II, thk. Mahmûd Kâmil el-Kassâr-Muhammed Mutî' el-Hâfîz-Gazve Bedîr, Matbû'âtü Mecma'î'l-Lügatî'l-'Arabiyye, Dımaşk, 1985.

İBN MÂKÛLÂ Ebû Nasr Sa'dümelik 'Ali b. Hibetillâh b. 'Ali b. Mâkûlâ, **İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb mine'l-mu'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb**, I-X, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, 1993-1415/1994.

İBN MELLÂS Muhammed b. Hişâm b. Mellâs en-Nümeyrî, **Ehâdisü Muhammed b. Hişâm b. Mellâs en-Nümeyrî (Subâ'iyâtü Ebi'l-Me'âli el-Fürâvî)**, Yahyâ b. 'Abdillâh el-Bekrî eş-Şehrî, Mektebetü Edvâü's-Selef, Riyad, 1419/1998.

İBN NUKTA Ebû Bekr Mu'înuddîn Muhammed b. 'Abdilganî b. Ebî Bekr İbn Nukta el-Bağdâdî, **et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1408/1988.

İBN RECEB Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân el-Bağdâdî İbn Receb el-Hanbelî, **Şerhu 'ilelü't-Tirmizî**, thk. İyâd b. 'Abdillatîf b. İbrâhîm el-Kaysî, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Amman, 2005.

İBN SA'D Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, I-X, thk. 'Ali Muhammed 'Ömer, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1421/2001.

et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-Kismü'l-mütemmim li't-tâbi'î ehli Medîne ve men ba'dehüm, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1987.

İBN SEM'ÛN Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. İsmâ'il b. 'Anbes el-Bağdâdî, **Emâliyyü İbni Sem'ûn**, thk. 'Âmir Hasan es-Sabrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1423/2002.

İBN ŞÂHÎN Ebû Hafs 'Ömer b. Ahmed b. 'Osmân el-Bağdâdî İbn Şâhin, **Mecmû'un fihî min musennefâti'l-hâfız Ebî Hafs 'Ömer b. Ahmed b. Şâhîn**, thk. Bedr b. 'Abdillâh el-Bedr, Dâru İbni'l-Esîr, Kuveyt, 1415/1994.

Nâsihü'l-hadîs ve mensûhihi, thk. 'Abdurrahmân el-Garyânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1429/2008.

en-Nâsih ve'l-mensûh mine'l-hadîs, thk. 'Ali b. Muhammed Mu'avvez-'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1992.

en-Nâsih ve'l-mensûh mine'l-hadîs, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 1428/2007.

İBN VEHB 'Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Kuraşî Ebû Muhammed el-Mısrî, **Kitâbü'l-Muhârebe mine'l-Muvatta**, thk. Miklos Muranyi, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, ts.

İBNÜ'L-A'RÂBÎ Ebû Sa'id Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd İbnü'l-A'râbî, **Kitâbü'l-Mu'cem**, I-III, thk. 'Abdülmuhsin İbrâhîm b. Ahmed el-Hüseynî, Dâru İbnü'l-Cevzî, Riyad, 1418/1997.

İBNÜ'L-ESÎR Mecdüddîn Ebu's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser**, I-V, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-'İlmiyye, Beyrut, 1383/1963.

İBNÜ'L-CEVZÎ Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, **Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn**, I-III, Ebü'l-Fedâ 'Abdullâh el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.

İBNÜ'L-MUKRÎ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. 'Ali el-İsfehânî, **el-Mu'cem**, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'il-Müs'ad 'Abdülhumejd es-Sa'danî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

İBNÜ'L-MUZAFFER Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. el-Muzaffer b. Mûsâ el-Bezzâr el-Bağdâdî, **Garâibü Mâlik b. Enes**, thk. Tâhâ b. 'Ali Bû Serîh, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998.

İBNÜ'L-MÛNZİR Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir, **el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf**, thk. Ebû Hammâd Sagîr b. Ahmed b. Muhammed Hanîf, I-V, XI, Dâru Tayyibe, Riyâd, 1405/1985-1420/1999.

İBNÜ'N-NEDİM Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, thk. İbrâhîm Ramazân, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1417/1997.

İBNÜ'S-SALÂH Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, **'Ulûmü'l-hadîs**, thk. Nureddîn 'Itr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1406/1986.

'ICLÎ Ebu'l-Hasan Ahmed b. 'Abdillâh b. Sâlih el-'Iclî, **Ma'rifetü'sikât**, I-II, thk. 'Abdülalîm 'Abdülazîm el-Bestevisî, Mektebü'd-Dâr, Medîne, 1985.

'İRÂKÎ Zeynüddîn 'Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-'Irâkî, **Şerhu't-Tebşira ve't-tezkire**, I-II, thk. 'Abdüllatîf Hemîm-Mâhir Yâsin Fehl, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1423/2002.

et-Takyîd ve'l-îzâh limâ 'utlika ve uġlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh, thk. Muhammed 'Abdillâh Şâhîn, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1420/1999.

JABALI Fu'ad, **The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments**, Brill, Leiden, 2003.

JUYNBOLL G. H. A., **Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadîth**, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

"The Date of Great Fitna", **Arabica**, C. XX, S. 2, 1973, ss. 142-149.

"Some *Isnâd*-Analytical Methods Illustrated on the basis of several Woman-Demeaning Sayings from *Hadîth* Literature", **Al-Qantara**, C. X, S. 2, 1989, ss. 343-383.

"Some notes on Islam's first *fuqahâ'* Distilled from early *hadîth* literature", **Arabica**, C. XXXIX, S. 3, 1992, ss. 287-314.

"Nâfi", the *mawlâ* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Hadîth* Literature", **Der Islam**, C. LXX, 1993, ss. 207-244.

"İlk Devir İslâm Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri", **Oryantalistik Hadis Araştırmaları**, der. ve çev. Mustafa Ertürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, ss. 71-119.

"(Re)appraisal of Some Technical Terms in *Hadîth* Science", **Islamic Law and Society**, C. VIII, S. 3, 2001, ss. 303-349.

KARA İsmail, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler, kişiler**, I-II, Kitabevi, İstanbul, 1997.

KALIN İbrahim, "Medeniyet Tahlili: Oryantalizmin İki Aşaması", **Dergâh**, c. IV, sy. 45, 1993, ss. 17-18.

- KAMARUDDİN Amin, *The Reliability of Hadīth-Transmission: A Re-examination of Hadīth-Critical Methods*, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bonn, 2005.
- KARACABEY Salih, “İsrâiliyyât’ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XII, S. 1, 2003, ss. 71-104.
- KÂSİM B. SELLÂM Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Selâm el-Herevî, **en-Nâsîh ve’l-mensûh fi’l-Kur’âni’l-‘azîz ve mâ fihi mine’l-ferâiz ve’s-sünen**, thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1990.
- KEHHÂLE Ömer Rıza, **Mu‘cemu kabâili’l-‘Arab: el-kadîme ve’l-hadîse**, I-V, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1418/1997.
- KEVSERÎ Muhammed Zâhid, “Yarım Öncesinden Oryantalizme Bir Bakış”, çev. Seyit Bahçıvan, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 23, 2007, ss. 185-194.
- KILIÇ Muharrem, “İslâm Hukukunun Doğasına Oryantalist Bir Bakış: N. J. Coulson Örneği”, **Marife: Bilimsel Birikim**, C. II, S. 3, 2002, ss. 123-134.
- KIZIL Fatma, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeyini Tespite Yönelik Yöntemleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Bursa, 2005.
- “Fazlur Rahman’s Understanding of the Sunnah/hadīth -A Comparison with Joseph Schacht’s Views on the Subject”, **HTD**, C. VI, S. 2, 2009, ss. 31-45.
- “Goldziher’den Schacht’a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”, **HTD**, C. VII, S. 2, 2009, ss. 45-62.
- KOÇYİĞİT Talât, **Hadis İstihlaları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1980.
- KOREN J.–Y. D. NEVO, “Methodological Approaches to Islamic Studies”, **Der Islam**, C. LXVIII, 1991, ss. 87-107. (“İslâm Çalışmalarına Metodolojik Yaklaşımlar”, çev. İhsan Kahveci, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. VIII, 2003, ss. 107-137)
- KÖKTAŞ Yavuz, “Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine”, **Divân**, S. 1, 2002, ss. 95-160.
- KRAMERS J. H., “Maniheist Eğilimli Bir Hadis: Âkiletü’l-hadir”, çev. Fatma Kızıl, **HTD**, C. II, S. 2, 2004, ss. 107-118.
- KUHN Thomas S., **The Structure of Scientific Revolutions**, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- KUZUDİŞLİ Bekir, “Hadīth of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio”, **HTD**, C. V, S. 2, ss. 47-71.

- KÜÇÜKAŞCI Mustafa Sabri, "Harre", **DİA**, I-XXXIX (devam ediyor), C. XVI, İstanbul, 1997, ss. 244-245.
- LAMMENS Henry, **Islām: Beliefs and Institutions**, çev. E. Denison Ross, Oriental Books Reprint, New Delhi, 1979.
- LAYISH Aharon, "Notes on Joseph Schacht's Contribution to the Study of Law", **Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)**, C. IX, S. 2, 1982, ss. 132-140.
- LEKNEVÎ Ebu'l-Hasenât 'Abülhayy el-Leknevî el-Hindî, **er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl**, thk. 'Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, Halep, 1425/2004.
- LEWICKI T., "al-Ibâdiyya", **Eİ²**, I-XII, C. III, Brill, Leiden, 1986, ss. 646-660.
- LOWRY Joseph E., **Early Islamic Legal Theory: The Risâla of Muhammad ibn İdrîs al-Shâfi'î**, Brill, Leiden, 2007.
- LUCAS Scott C., "Where are the Legal Hadîth? A Study of the Musannaf of Ibn Abî Shayba", **Islamic Law and Society**, C. XV, S. 2, 2008, ss. 283-314.
- MACFIE A. L., **Orientalism**, Longman, London, 2002.
- MAGHEN William Avi (Ze'ev), **Al-Taharah Shatir Al-Iman: An Inquiry into the Historical Evolution of Islamic System of Ritual Purity**, Columbia University Graduate School of Arts and Sciences, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), New York, 1997.
- "Dead Tradition: Joseph Schacht and the Origins of 'Popular' Practice", **Islamic Law and Society**, C. X, S. 3, 2003, ss. 276-347.
- MAKDISI George, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh", **Studia Islamica**, S. 59, 1984, ss. 5-47.
- MÂLİK B. ENES, **Muvattaü'l-İmâm Mâlik**, I-VIII, thk. M. Mustafâ el-A'zamî, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi, 1425/2004.
- Muvattaü'l-İmâm Mâlik** (Şeybânî Rivâyeti), thk. 'Abdülvehhâb 'Abdüllatîf, Vizâretü'l-Evkâf, Kahire, 1414/1995.
- MALOUSH Talal, **Early Hadîth Literature and the Theory of Ignaz Goldziher** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Universtiy of Edinburgh, Edinburgh, 2000.
- MARGOLIOUTH D. S., **The Early Development of Muhammedanism: Lectures Delivered in The University of London**, Williams & Norgate, New York, 1914.
- "On Moslem Traditions", **The Moslem World**, C. II, S. 2, 1912, ss. 113-121.

- “Omar’s Instructions to the Kadi”, **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, 1910, ss. 307-326.
- MEHÂMİLÎ Ebû ‘Abdillâh Hüseyin b. ‘İsmâ‘îl b. Muhammed el-Mehâmilî, **Emâliyyü’l-Mehâmilî rivâyetü İbn Yahyâ el-Beyyi‘**, thk. İbrâhîm İbrâhîm Kaysî, el-Mektebü’l-İslâmiyye, Amman, 1412/1991.
- MELCHERT Melchert, “The Early History of Islamic Law”, **Method and Theory in the Studies of Islamic Origins**, ed. Herbert Berg, Brill, Leiden, 2003, ss. 293-324.
- “On Schacht’s ‘Origins of Muhammadan Jurisprudence’, Studies in Early Muslim Jurisprudence”, **Journal of Law and Religion**, C. XV, S. 1/2, 2000-2001, ss. 363-367.
- “The Origins of Islamic Law: The Qur’an, the Muwatta’ and Madinan ‘Amal’”, **Journal of the American Oriental Society**, C. CXXI, S. 4, 2001, ss. 713-715.
- “The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools”, **Islamic Law and Society**, C. XI, S. 3, 2004, ss. 404-408.
- EL-MELÎBÂRÎ Hamza Abdullâh, **el-Muvâzane beyne’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn fî tashîhi’l-ehâdis ve ta’lîlihâ**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1422/2001.
- MINHAJI Akh., Joseph Schacht’s Contribution to the Study of Islamic Law, McGill University Institute of Islamic Studies (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Montreal, 1992.
- MITTER Ulrike, “Unconditional Manumissions of Slaves in Early Islamic Law: A Hadîth Analysis”, **Der Islam**, C. LXXVIII, 2001, ss. 35-72.
- MÎZZÎ Ebu’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, **Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl**, I-XXXV, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1403/1983-1413/1992.
- MOTZKI Harald, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools**, çev. Marion H. Kartz, Brill, Leiden, 2002.
- “The *Musannaf* of ‘Abd al-Razzâq al-San‘ânî as a Source of Authentic *Ahâdîth* of the First Century A.H.”, **Journal of Near Eastern Studies**, C. L, S. 1, 1991, ss. 1-21.
- “The Prophet and the Cat”, **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, C. XXII, 1998, ss. 18-83.
- “The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law”, **Islamic Law and Society**, C. VI, S. 3, 1999, ss. 293-317. (“Arap Olmayan Mühtedilerin Erken Dönem İslâm Hukûkunun Gelişmesindeki Rolü, çev. Mustafa Öztürk, **Marife: Bilimsel Birikim**, C. I, S. 2, 2001, ss. 161-178)

“The Collection of the Qur’ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments”, **Der Islam**, C. LXXVIII, S. 1, 2001, ss. 1-34.

“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**, C. XXVIII, 2003, ss. 171-201.

“İbn Şihâb ez-Zühri’nin Fıkhı: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi”, çev. Fatma Kızıl, **HTD**, C. III, S. 2, 2005, ss. 129-168.

“Dating Muslim Traditions”, **Arabica**, C. LII, S. 2, 2005, ss. 204-253.

“Dating the so-called Tafsîr Ibn ‘Abbās: Some Additional Remarks”, **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, C. XXXI, 2006, ss. 147-163.

“The Murder of Ibn Abî l-Huqayq”, **The Biography of Muhammad: The Issues of the Sources**, ed. Harald Motzki, Brill, Leiden, 2000, ss. 170-239.

“The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article” **Method and Theory in the Studies of Islamic Origins**, ed. Herbert Berg, Brill, Leiden, 2003, ss. 211-257.

“Rivâyetlerin/İslâmî Haberlerin Tarihlendirmesinde Metot”, **Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri**, ed. Bülent Uçar, Hadisevi, İstanbul, 2005, ss. 127-147.

“Whither Hadîth Studies”, **Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghâzî Hadîth**, ed. Harald Motzki, Brill, 2010, ss. 47-124.

“The Prophet and the Debtors: A *Hadîth* Analysis under Scrunity”, **Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghâzî Hadîth**, ed. Harald Motzki, Brill, 2010, ss. 125-208.

“Al-Radd alâ l-Radd: Concerning the Method of *Hadîth* Analysis”, **Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghâzî Hadîth**, ed. Harald Motzki, Brill, 2010, ss. 209-229.

“The Origins of Muslim Exegesis: A Debate”, **Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghâzî Hadîth**, ed. Harald Motzki, Brill, 2010, ss. 231-303.

“Sa‘îd b. Djubayr b. Hishâm”, **EI²**, I-XII, C. XII, Brill, Leiden, 2004, ss. 697-698.

“Introduction”, **Hadîth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, s. xiii-lxiii.

MURANYI Miklos, “Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion”, **Islamic Law and Society**, C. IV, S. 2, 1997, ss. 224-241.

“Visionen des Skeptikers”, **Der Islam**, C. LXXXI, 2004, ss. 206-217.

“From *Thiqa* to *Da‘if* in Early *Tabaqāt*-Literature: An Intertextual Approach to *‘Ilm al-Rijāl*”, **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, C. XXXIV, 2008, ss. 335-344.

“Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts”, **Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**, C. CXLIII, S. 2, ss. 408-410.

MUSA Muhammed Yusuf, “İmâm Mâlik ve Leys b. Sa’d Arasındaki İhtilaf ve Yazışma”, çev. Abdülkadir Şener, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVI, 1968, ss. 133-139.

MÜSLİM Ebu’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, **Sahîhu Müslim**, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Beyrut, 1430/2009.

MÜTTAKÎ EL-HİNDÎ, ‘Alâuddîn ‘Ali el-Müttakî Hüsâmüddîn el-Hindî, **Kenzü’l-‘ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-ef‘âl**, I-XVIII, thk. Bekrî Hayyânî-Saffet Sakka, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.

NEHHÂS Ebû Ca‘fer Ahmed b. İsmâ‘îl en-Nehhâs, **en-Nâsîh ve’l-mensûh fî kitâbillâhi ‘azze ve celle ve ihtilâfi’l-‘ulemâi fî zâlik**, I-III, thk. Süleymân b. İbrâhîm b. ‘Abdillâh el-Lâhim, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1412/1991.

Kitâbü’n-Nâsîh ve’l-mensûh fî Kur’âni’l-Kerîm, Kahire, 1357/1938.

NESÂÎ Ebû ‘Abdirrahmân Ahmed b. Şu‘ayb en-Nesâî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, I-XII, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuhsin et-Türkî – Şu‘ayb el-Arnâût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1421/2001.

Sünenü’n-Nesâî, I-II, Vaduz, 2000.

el-Müctebâ mine’s-Sünen, Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, Amman, ts.

Sünenü’n-Nesâî bi-şerhi’l-Hâfız Celâleddîn es-Suyûtî ve Hâşiyeti’l-İmâm es-Sindî, I-V, Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut, ts.

Kitâbü’d-Du‘afâ ve’l-metrûkîn, thk. Muhammed İbrâhîm b. Zâyed, Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut, 1406/1986.

Tesmiyetü meşâyîhi Ebî ‘Abdirrahmân Ahmed b. Şu‘ayb b. ‘Ali en-Nesâî, thk. eş-Şerîf Hâtim b. ‘Ârif el-‘Avnî, Dârü ‘Âlemi’l-Fevâid, Beyrut, 1423.

NEVEVÎ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, **Sahîhu Müslim bi şerhi’n-Nevevî**, I-XVIII, c. XI, el-Matba‘atü’l-Mısıriyye, Kâhire, 1929-1930.

NÜRİSTÂNÎ Muhammed Muhammedî b. Muhammed Hâmid, **el-Medhâl ilâ Süneni Ebî Dâvûd ve yelîhî Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfî Sünenihî**, Mektebü Şuûni’l-Fenniyye, Kuveyt, 2008.

- ÖZAFŞAR Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.
- ÖZKAN Halit, Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2006.
- “The *Common Link* and Its Relation to the *Madâr*”, **Islamic Law and Society**, C. XI, S. 1, 2004, ss. 42-77.
- ÖZŞENEL Mehmet, Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999.
- Ebu Yusuf’un Hadis Anlayışı**, Klasik Yay., İstanbul, 2008.
- “*Fıkîh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkîh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar*”, **HTD**, C. IV, S. 2, ss. 7-36.
- ÖZTÜRK Mustafa, Mevâlî’nin Hadis Rivâyetindeki Yeri (Hicrî I. ve II. Asır), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2002.
- PETERS Rudolph, “Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of Qasâma Procedure in Islamic Law”, **Islamic Law and Society**, C. IX, S. 2, ss. 132-167.
- POLAT Selahattin, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1985.
- POWERS David S., **Studies in Qur’an and Hadîth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance**, University of California Press, Berkeley, 1986.
- “The Will of Sa’d b. Abî Waqqas: A Reassessment”, **Studia Islamica**, S. 58, 1983, ss. 33-53.
- “On Bequests in Early Islam”, **Journal of Near Eastern Studies**, C. XLVIII, S. 3, 1989, ss. 185-200.
- “Orientalism, Colonialism, and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India”, **Comparative Studies in Society and History**, C. XXXI, S. 3, 1989, ss. 535-571.
- “Wael b. Hallaq on the Origins of Islamic Law: A Review Essay”, **Islamic Law and Society**, c. XVII, 2010, ss. 126-157.
- “Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate”, **Journal of Semitic Studies**, C. XXXV, S. 2, 1990, ss. 326-330.

- RAVEN Wim, “The Biography of the Prophet and Its Scriptural Basis”, **Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature**, ed. Stefan Leder, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1998.
- REBÎ B. HABÎB, **el-Câmi‘u’s-sahîh müsnedü’l-Îmâm Rebî ‘ b. Habîb**, thk. Muhammed İdrîs-‘Âşûr b. Yûsuf, Dârü’l-Hikme, Beyrut, 1415/1995.
- REŞÎD EL-‘ÂTTÂR Reşîdüddîn Ebu’l-Hasan Yahyâ b. ‘Ali b. ‘Abdillâh el-‘Âttâr, **Gureru’l-fevâidi’l-mecmû‘a fî beyâni mâ veka‘a fî Sahîhi Müslim mine’l-esânidi’l-maktû‘a**, thk. Sa‘d b. ‘Abdillâh Âl-i Humeyd, Mektebetü’l-Ma‘ârif, Riyad, 1421/2001.
- REZZÂZ Eslem b. Sehl er-Rezzâz, **Târîhu Vâsıt**, thk. Korkîs Avvâd, ‘Alemü’l-Kütüb, Beyrut, 1986.
- RITTER H., “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Oriens**, C. IV, S. 2, 1951, ss. 308-312.
- RUBIN Uri, **The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims**, The Darwin Press, Princeton, 1995.
- RUBINACCI R., “Djâbîr b. Zayd”, **EI²**, I-XII, C. II, Brill, Leiden, 1991, s. 359-360.
- SAID Edward W., **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, Berna Ülner, Metis Yay., İstanbul, 2005.
- SANCAKLI Saffet, “İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Buhârî Şerhi”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. VII, S. 1, 2007, ss. 61-93.
- SANDIKÇI S. Kemal, **İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1991.
- SCHACHT Joseph, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**, The Clarendon Press, Oxford, 1975.
- An Introduction to Islamic Law**, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- “A Revaluation of Islamic Traditions”, **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1949, ss. 143-154. (“Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi”, çev. İshak Emin Aktepe, **HTD**, 2007, C. V, S. 2, ss. 135-144)
- “Foreign Elements in Ancient Islamic Law”, **Journal of Comparative Legislation and International Law**, C. XXXII, S. 3/4, 1950, ss. 9-17.
- “New Sources for the History of Muhammadan Theology”, **Studia Islamica**, S. 1, 1953, ss. 23-42.
- “The Problems of Modern Islamic Legislation”, **Studia Islamica**, S. 12, 1960, ss. 99-129.

“An Early Murci’ite Treatise: The Kitāb al-Ālim wal-Muta‘allim”, **Oriens**, C. XVII, 1964, ss. 96-177.

“Modernism and Traditionalism in A History of Islamic Law”, **Middle Eastern Studies**, C. I, S. 4, 1965, ss. 388-400.

“‘Peygamberin Sünneti’ Tabiri Hakkında”, çev. Mehmed S. Hatiboğlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVIII, 1970, ss. 81-84.

“Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence”, **Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law**, ed. Macid Kadduri, Herbert J. Liebesny, The Middle East Institute, Washington, 1955, ss. 28-56.

“The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence”, **Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law**, ed. Macid Kadduri, Herbert J. Liebesny, The Middle East Institute, Washington, 1955, ss. 57-84.

“The Law”, **Unity and Variety in Muslim Civilization**, ed. Gustave E. von Grunbaum, The University of Chicago Press, Chicago, 1955, ss. 65-86.

“The Present State of the Studies in Islamic Law”, **Atti Del Terzo Congresso Di Studi Arabi e Islamici (Ravello, 1-6 Settembre 1966)**, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1967, ss. 621-622.

“Islam”, **Encyclopaedia of the Social Sciences**, I-XV, ed. Edwin R. A. Seligman – Alvin Johnson, C. VII-VIII, The Macmillan Company, New York, 1981, ss. 333-334.

“Wudū”, **EI**¹, I-IV, ed. M. Th. Houtsma *v.dğr.*, Brill, Leiden, 1987, s. 1140.

“Islamic Methodology in History”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, C. XXIX, S. 2, 1966, ss. 394-395.

“Christiaan Snouck Hurgronje”, **Der Islam**, C. XXIV, 1937, ss. 191-195.

SCHOELER Gregor, **Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds**, Walter de Gruyter, Berlin, 1996.

“Oral Torah and *Hadīth*: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction”, **Hadīth**, ed. Harald Motzki, Ashgate, Aldershot, 2004, ss. 67-108.

SCHNEIDER Irene, “Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts”, **The Journal of the American Oriental Society**, C. CXIV, S. 114, ss. 684-685.

SEHÂVÎ Şemsüddîn Ebu’l-Hayr Muhammed b. ‘Abdirrahmân es-Sehâvî, **Fethul-mugîs bi şerhi Elfiyeti’l-hadîs**, I-V, thk. ‘Abdülkerîm b. ‘Abdillâh b. ‘Abdirrahmân b. el-Hudayr, Muhammed b. ‘Abdillâh b. Fehîd Âl-i Fehîd, Mektebetü Dârü’l-Minhâc, Riyad, 1426.

- Sehmî, Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yusuf b. İbrâhîm el-Cürcânî es-Sehmî, **Târîhu Cürcân ev kitâbü ma'rifeti 'ulemâi ehli Cürcân**, Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, Haydarâbâd, 1369/1950.
- SERJEANT R. B., "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics", **Journal of the American Oriental Society**, C. CX, S. 3, 1990, ss. 472-486.
- SEZGİN M. Fuad, **Buhârî'nin Kaynakları**, Kitâbiyât, Ankara, 2000.
- SÖNMEZ Mehmet Ali, **İbnu Hibbân ve Cerh-Tâdil Metodu**, Umran Yay., ts.
- SPEIGHT R. Marston, "The Will of Sa'd b. a. Waqqās: The Growth of a Tradition", **Der Islam**, C. L, 1973, s. 249-267.
- SÜYÛTÎ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdirrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbî'n-Nevevî**, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 1426/2005.
- ŞÂFÎ'Î Muhammed b. İdrîs, **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Sünen**, I-II, thk. Halîl İbrâhîm Molla Hâtır, Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- es-Sünenü'l-me'sûra**, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986.
- "Cimâ'u'l-ilm", **el-Ümm**, I-XI, thk. Rıf'at Fevzî 'Abdümttalib, C. IX, Dârü'l-Vefâ, Mansure, 1422/2001.
- "İhtilâfü'l-hadîs", **el-Ümm**, I-XI, thk. Rıf'at Fevzî 'Abdümttalib, C. X, Dârü'l-Vefâ, Mansure, 1422/2001.
- "İhtilâfü Mâlik ve's-Şâfi'î", **el-Ümm**, I-XI, thk. Rıf'at Fevzî 'Abdümttalib, C. VIII, Dârü'l-Vefâ, Mansure, 1422/2001 (**İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfi'î: Sünnet, Hadis ve Amel Üzerine Tartışmalar**, çev. İshak Emin Aktepe, İz Yay., İstanbul, 2010).
- ŞEYBÂNÎ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, **Kitâbü'l-Âsâr**, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.
- TABERÂNÎ Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebîr**, I-XXV (XIII-XVI, XXI eksik), thk. Hamdi 'Abdülmecid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- el-Mu'cemü'l-evsat**, I-X, thk. Ebû Mu'az Târik b. Avazullâh b. Muhammed-Ebu'l-Fadl 'Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dârü'l-Harameyn, Kahire, 1415-6/1995.

el-Mu‘cemü’s-sagîr, I-II, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.

Müsnedü’ş-Şâmiyyîn, I-IV, thk. Hamdi ‘Abdülmeccid es-Selefi, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1409/1989-1416/1996.

TABERÎ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Târîhu’t-Taberî: târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk**, I-XI, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dârü’l-Me‘ârif, Kahire, ts.

Tefsîru’t-Taberî: Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân, I-XVI, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir–Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts.

Tehzîbü’l-âsâr: Müsnedü ‘Ali b. Ebî Tâlib, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Matba‘atü’l-Medenî, Kahire, ts.

TAHÂVÎ Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet et-Tahâvî, **Şerhu Me‘âni‘i’l-âsâr**, I-V, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr–Muhammed Seyyid Câdülhak, ‘Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1414/1994.

Şerhu Müşkili’l-âsâr, I-XVI, thk. Şu‘ayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1415/1994.

TAHHÂN Mahmûd, **Teysîru mustalahi’l-hadîs**, Mektebetü’d-Dârü’t-Türâs, Kuveyt, 1404/1984.

TAYÂLİSÎ Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, **Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî**, I-IV, thk. Muhammed ‘Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr, Cize, 1419-1420/1999.

TEMMÂM ER-RÂZÎ Ebu’l-Kâsım Temmâm b. Muhammed ed-Dımaşkî, **Müsnedü’l-mukillîn mine’l-‘ulemâ ve’s-selâtin**, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Dârüs’s-Sahâbe li’t-Türâs, Tanta, 1410/1989.

TİRMİZÎ Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ et-Tirmizî, **Sünenü’t-Tirmizî**, I-II, Thesaurus Islamicus Foundation, Vaduz, 2000.

TOGAN “Profesör A. Guillaume’in İstanbul Üniversitesi’nde ‘Garpte İslam Tedkikleri’ Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, 1953, C. I, S. 1-4, ss. 119-145.

TOKPINAR Mirza, “Ma‘mer b. Râşid (ö. 154/771)’in el-Câmi‘i Sanılan İki Yazma Hakkında Tespitler”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, S. 15, 2002, ss. 17-36.

ÖZER Salih, “G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri”, **İsnad Analiz Yöntemleri**, der. ve çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, ss. 11-50.

- UÇAR Bülent, “Harald Motzki ile Hayatı, İlmî Kariyeri ve Fikirleri Üzerine”, **Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri**, ed. Bülent Uçar, Hadisevi, İstanbul, 2005, ss. 293-348.
- VÂKIDÎ Muhammed b. ‘Ömer b. Vâkîdî, **el-Megâzî**, I-III, thk. Marsdon Jones, ‘Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1404/1984.
- WAKIN Jeanette, **Remembering Joseph Schacht (1902-1969)**, Cambridge, Islamic Legal Studies Program, 2003.
- WATT W. Montgomery, **Muhammad at Medina**, The Clarendon Press, Oxford, 1956.
- “The Reliability of Ibn Ishâq’s Sources”, **Early Islam: Collected Articles**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990, ss. 13-23.
- “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, S. 1/2, 1952, s. 91.
- WENSINCK A. J., “The Importance of Tradition for The Study of Islam”, **The Moslim World**, C. II, S. 3, 1921, ss. 239-245.
- YATKIN Nihat, Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbü’l-Musannef’i, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998.
- YAVUZ Yusuf Şevki, “el-Âlim ve’l-müteallim”, **DİA**, I-XXXIX (devam ediyor), C. II, İstanbul, 1989, ss. 461-463.
- YILMAZ Rahile, İbn Ebî Hâtim er-Râzî’nin “İlelü’l-hadîs” Adlı Eserinde Vasledilmekle İletti Saydığı Mürsel Rivâyetler, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008.
- YİĞİT Metin, İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Ankara, 2007 (İz Yay., İstanbul, 2010).
- YÜCEL Ahmet, **Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998.
- ZAMAN İftikhar, The Evolution of Hadith: Transmission, Growth and the Science of Rijal in a Hadith of Sa’d b. Abi Waqqas, University of Chicago, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Chicago, 1991.
- ZEHEBÎ Şemsuddîn Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, **el-Kâşif fi ma‘rifeti men lehu rivâye fi’l-kütübi’s-sitte**, I-II, thk. Muhammed ‘Avvâme–Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb, Dârü’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, Cidde, 1413/1992.
- Mîzânü’l-i’tidâl**, I-VII, thk. ‘Ali Muhammed Mu‘avvaz–‘Âdil Ahmed ‘Abdülmevcûd–‘Abdulfettâh Ebû Sünne, Dârü’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1416/1995.

el-Mugnî fi'd-du'afâ, I-II, thk. Nureddîn 'Itr, İdâretü İhyâi't-Türâs, Katar, ts.

el-Mû'kıza fî 'ilmi mustalahi'l-hadîs, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, Haleb, 1405/1985.

el-Müktenâ fi serdi'l-künâ, I-II, thk. Muhammed Sâlih 'Abdülazîz Murâd, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine, 1408.

Siyeru a'lâmü'n-nübelâ, I-XXV, thk. Şu'ayb el-Arnaût *v.dğr.*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1402/1982-1417/1996.

Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm, I-LII, thk. 'Ömer 'Abdisselâm Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1410/1990-1421-2000.

Tezkiretü'l-huffâz, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, ts.

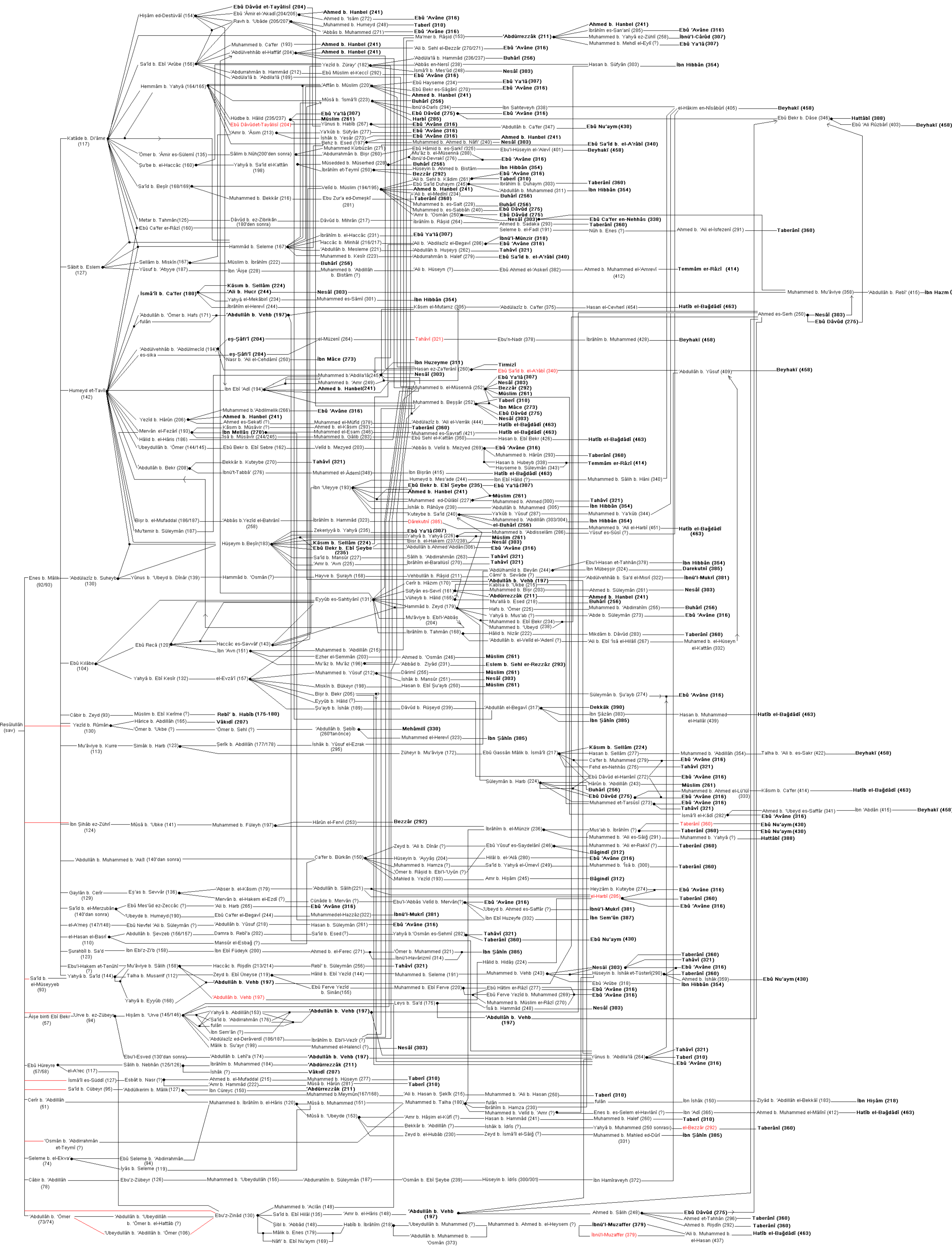
Zikru men tüküllime fihî ve hüve müvessak, thk. Muhammed Şekûr el-Meyârîni, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1406/1986.

“Zikru men yu'temedü kavluhü fi'l-cerh ve't-ta'dîl”, **Erbe'u resâil fî 'ulûmi'l-hadîs**, ed. 'Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1419/1999.

ZERKEŞÎ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Cemâlidîn ez-Zerkeşî, **Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh**, I-II, thk. Zeynülâbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Edvâü's-Selef, Riyad, 1419/1998.

EK 1

‘URANİLER HADİSİNİN İSNÂD ŞEMASI



ÖZGEÇMİŞ			
Doğum Yeri ve Yılı	İstanbul 1981		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1994	1999	Hatay Açık Öğretim Lisesi
Lisans	1999	2003	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2003	2005	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2005	2011	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2010	Devam Ediyor	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yayımlar:	<ul style="list-style-type: none"> • “Goldziher’den Schacht’a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”, <i>HTD</i>, VII/2, 2009, ss. 54-62. • “Fazlur Rahman’s Understanding of the Sunnah/hadīth- A Comparison with Joseph Schacht’s Views on the Subject”, <i>HTD</i>, VI/2, 2008, ss. 31-46. • “Oryantalizm Sempozyumu, Edward W. Said ve Düşündürdükleri”, <i>HTD</i>, V/1, 2007, ss. 143–156. • “Bir Terimin Etimolojisi: ‘Hadis Oksidentalizmi’ Oksimoronu”, <i>HTD</i>, V/2, 2007, ss. 157–160. • J.H. Kramers, “Maniheist Eğilimli Bir Hadis”, <i>HTD</i>, II/2, 2004, ss. 107-118 (İngilizce’den tercüme). • Harald Motzki, “İbn Şihâb ez-Zühri’nin Fıkhu: Bir Kaynak Tenkidi”, <i>HTD</i>, III/2, 2005, ss. 129–168 (İngilizce’den tercüme). (Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri, İstanbul: Hadisevi 2006’da tekrar yayınlandı) • “Türkiye’de Siyer Çalışmaları-Eleştirel Bir değerlendirme Başlıklı Tebliğin Müzakeresi”, Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü, Meridyen Kitaplığı, İstanbul, 2010. 		
İletişim (e-posta):	fatmakizil@gmail.com		
	Adı Soyadı	Fatma KIZIL	